

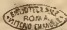


D N. DVRANDI

A SANCTO PORTIANO, IN SENTENTIAS THEOLOGICAS PETRI Lombardi Commentariorum libri quatuor.

Primùm quidem per Nicolaum à Martimbos, eximium Nauarrensis Collegij Theologum, nunc verò denuo per alios quosdam non inferioris notæ Doctores quanta fieri potuit cura diligentiáque emendati.

Vnà cum Autoris Vita, & copiosissimo decisionum omnium Indice.





LVGDVNI,
APVD GASPAREM A PORTONARIS.
1560



Ex Ioanne trittehemio abbate Spanhelmensi in catalogo scriptorum ecclesiasticorum.


VRANDVS de sancto Portiano, ordinis fratrum prædicatorum,& postea,vt ferunt,Aniciensis ecclesiæ episcopus,vir in diuinis scripturis studiosus & eruditus, atque in philosophia non infimè doctus, ingenio promptus,& clarus eloquio, declamator sermonum egregius, scriptorum sancti Thomæ Aquinatis primò defensor, postea verò acerrimus impugnator, cuius mutationis causa quædam fluctiuaga fertur, cui ego fidem nec facilè tribuere debeo, nec temerè denegare. Scripsit quædam non spernenda volumina, quibus nomen suum notificauit. De quibus feruntur

Super sententias	Libri quatuor.	Est deus in cælo reuelans mysteria.
De instructione cleric.	Liber vnus.	Fratres charissimi.
Summa notabilis	Liber vnus.	
Quæstiones variæ	Liber vnus.	
Sermones diuersi	Liber vnus.	

Cætera quæ composuisse dicitur ad notitiam meam adhuc non venerunt. Claruit sub Ioanne Papa 22. & Ludouico Imp. 4. Circiter annum Domini 1318. Hæc ille. Cæterum Durandus præfatur se in scholis sacri palatij, veritatem scripturæ sacræ docuisse, & per sedem apostolicam ad episcopalem dignitatem promotum, & lib. 4. dist. 13. quęst. 3. testatur se in curia Romana longo tempore stetisse, & adhuc ibidem quum hæc scriberet, fuisse, & distinc. 24. quæst. 3. Aniciensi ecclesiæ præfuisse. Huius meminit Raphaël Volaterranus antropologiæ lib. 21. Inter illustres Dominicani ordinis viros, in hunc ferè modum, Durandus scripsit in sententias commentarios Thomæ Aquinatis, cuius ferè tempore fuit prius adsertor, deinde quadam palinodia impugnator, verùm à quodam postea huius etiam ordinis Durandello palàm impugnatus. Ioannes Gerson Parisiensis Cancellarius theologis apud Nauarram studentibus, huius lectionem consuluit Doctoris, vt inquit ille, resolutissimi, quique super sententias puriùs & solidiùs conscripserit, in ea præsertim theologiæ parte, quę inter scholasticos versatur. Qua in re, vt illi, ita suum cuique esto iudicium.

NICOLAVS A' MARTIMBOS GVLIELMO RVZEO ET IACOBO A' PRATO APVD INCLYTAM ET REGIAM

Nauarram bursarijs, ex Theologorum ordine fidelißimis amicis.

S. D.



VVM vt Cato ad perdiſcendas literas Græcas, ita ego ad ſtudium Theologicū ſerò acceſsiſſem, amici optimi, & cum doctiſsimis viris æqualibus meis conferri me oportere intelligerem, faciendum eſſe iudicaui vt labore improbo id aliqua ex parte contingerem, quod neque induſtria vlla mea, neque ingenio conſequi me poſſe cognoſcebam. Verùm iſtum ardorem animi reſtinxerunt, & iam bene currere incipientem, propemodum reuocarunt naſcentes quotidie ex deprauatis codicibus nouæ moleſtiæ, cum ſingulis ferè locis hæſitandum mihi eſſet, & locorū viarúmque ignaro in ipſo medio curſu ſubſiſtendum. Nam vt reliquos doctores prætermittam qui Theologiam pro more Academicorum tractauerunt, certè vnus Durandus aut negligentia, aut maleuolentia eorum in quorum manus inciderat, ſcaturiebat tam multis mendis, vt nemini homini credibile videri poſsit, niſi qui repoſitos locos, & ad vetuſtiſsimorum codicum fidem reſtitutos diligēter animaduerterit. Ego enim in iſta animi cura ac ſollicitudine, adii nobiliſsimas huiuſce Academiæ bibliothecas Nauarricam & Victorinam, è quibus exemplaria accepi certè antiqua & emendata, præterea cōſului viros ex Theologorum ordine doctiſsimos, qui ante me Durandum diligentiſsimè legerant & emendauerant pluribus locis, quorum opera & labore dicere non poſſum quātum fuerim adiutus, ita amicè ac Chriſtianè pro dignitate ſui ordinis fauerunt ingredientibus eadem pericula, quibus cum ſua magna laude fuerant antea perfuncti. Atque iſtud mearum vigiliarum opus dum cudebam, mihi cudebam & vobis, quos in albo amicorum habebam præcipuos, neque vt in apertum aliquando veniret ſperabam (non enim eſt tale, vt in arce poni poſsit, quaſi minerua illa Phidiæ) quum multi ad me venerunt, qui me oportunè, importunè rogitarēt, vt multorum inſeruirem commodis, qui admonerent, meminiſſem non mihi me, ſed patriæ, ſed communibus amicis eſſe natum, qui denique liberiùs exprobrarent, nefarium eſſe me ſi amicis crudelem, ſi miſeris ſuperbum, ſi meæ conditionis & ordinis hominibus non adeſſem. Nec vero dicendo tantum perficere potui, vt acciperent excuſationes meas, nec quum adducerem occupationes quotidianas, & maximas difficultates concertationum noſtrarū, quas quo-

 tidie

tidie inibamus,potui impetrare aliud, quàm vt eorum voluntati parerem, qui iustissimam (ita enim dicebant) postulationem adferrent. Quare quum in istam necessitatem essem adductus,opus typographo emittendum tradidi, cuius fide ac diligentia sperabam in hominum manus quàm emendatissimũ venire,sed longè aliter res euenit quàm expectabam. Nam post eas responsiones quas apud Sorbonam feci, mihi nonus labor subeundus fuit,& relegẽdus Durandus totus,quem ego tum minus emendatum offendi,quàm initio acceperam. Et quoniam præcipitabatur editio, coactus sum errores recognitos ad calcem indicis adscribere, vnde diligens lector emendationem quæreret. Atque hîc quicquid est à me factum, amici optimi, volui sub vestro nomine apparere,vt ex consilio viri sua ætate doctissimi, & clarissimi Theologi D. Ioan. Gerson Cancellarii Parisiensis, in perlegendo Durando nunc aliquantulum emendatiore,bonas horas collocetis,istis temporibus præsertim quibus ingenia vestra diligenti meditatione in isto genere studiorum exercenda sunt, quo fortioribus animis & magis fidentibus ad eas pugnas accedatis, quæ vobis ante istos annos duos cum æqualibus vestris sunt publicè suscipiendæ. Quod vt accuratè faciatis hortor,&,si amicitia nostra patitur, etiam vehementer oro,de ipso auhore hoc vnum dicere ausus,ab illo Theologiam non spinosè, sed tamen acutè esse tractatam,vt eum doctum virum,& solerti ingenio fuisse appareat. Ex inclyta & Regia Nauarra, Nonis Martiis, Anno à natiuitate Domini

M. D. X L I X.

INDEX COMMENTARIORVM DVRANDI IN SENTENTIAS THEOLOGICAS PETRI LOMBARDI COPIOSISSIMUS,

cuius primus numerus folium, secundus columnam, tertius verò numerum indicat.

praed

Arist

Beati

Circunst

Conuer

D.

eo non

Forma

Homin

M.

Matri

Motus

N.

Nomia

P.

Periu

Q.

R.

T.

tempus

Laus perennis altissimo.

FINIS.

ERRATA QVAE OPERIS obrepserunt in primo lib. non prætereunda.

Primus numerus significat folium, Secundus, columnam, Tertius, numerum in quo est erratum. Quartum, lineam.

2.4.22.2. post incompossibilibus, adde, sunt incompossibiles.
3.1.24.3. post possunt, adde, simul esse.
3.2. linea.3. tali conclusio, lege, talem conclusionem.
3.4.38.13. verum, lege, vnum.
4.4. in margine. Philosophus lege, verius.
4.4.52.9. velle, lege, vniuersale.
5.3.16.6. membrorum, lege, modorum.
5.4. linea.12. post medium, adde aliquomodo.
6.1. in margine post vltimi. adde, dubij.q.4. prologi.
6.3.11.5. nota.4. quæ est in contextu, erat in margine collocanda.
8.1. in vltima annotatione marginali, pro nota.9. adpone. 6.
8.2.13.9. primò ex, lege, ex prima.
8.3. in vltima annotatione marginali. 4. lege. q.1.
9.1.23.10. post potest, adde, esse.
9.1.25.12. post clara est, adde, de.
9.3.9.5. leg. à remotis, vel per modum meriti, vel mediante merito, &c.
9.3.9.29. post sine quo, adde, non.
9.3.12.2. post argumentum, adde dicendum.
9.4.14.6. Ethic. lege, Timotheum.
9.4.17.5. post habet, adde, fieri.
10.1.24.21. concluditur, lege, concluduntur.
10.1.25.3. post habitus, adde practicus.
10.3.8.25. tantummodo, quia, lege, tantũmodo quia.
10.3.8.27. post subiectiua, adde, à.
10.3.8.34. sic legito, nec quantum ad propter quid, enim ratio est, quia quod conuenit animali per se sicut est omne quod demonstratur, &c.
10.3.8.41. post sed quia, adde, quia,
10.3.9.3. post quod, adde, tunc.
10.3.9.7. veritatis, lege, varietatis.
10.4. linea.14. rationem, lege, rationes.
10.4.11.4. expunge dictionem effectus, quæ est in posteriori loco.
10.4.14.3. post geometria, adde, &.
11.1. linea. 12. quid, lege, quod.
11.1. in primo argumento quæstionis, linea. 9. necessario, lege, necesse.
11.1.4.2. post propter, adde quid.
11.4.5.12. priorem, lege, prior est.
11.4.5.13. erit, lege, enim.
11.4.5.16. sic legito, etiã habẽtit supremi boni rationẽ non sequator delectatio, fruitio autem nequaquam est, vbi delectatio non est: quia si posset, &c.
11.4.5.19. post reliquitur, adde ergo.
11.4.6.5. propriè delectata se, lege, ꝑpter se delectata
12.1. in margine, Cartu. lege, Caiet.
12.1.8.8. concupiscentiæ. lege, concupiscente.
12.3. linea.14. expunge, ita.
12.3.15.6. expunge, etiam. Item expunge. &.
12.3.16.4. siunt prauis, lege, sunt prauiæ.
12.3.17.25. post quia, adde secundum.
12.3.17.17. post dicitur, adde, per denominationem formalem, id quod dicitur.
12.3.17.19. post medicina, adde de dieta.
12.3.17.33. expunge, quam.
12.4.20. linea antepenultima, post ergo, adde, non.
12.4.21.5. post ita quod, adde, in his.
13.1.22.6. expunge, &.
13.1.6.9. post beniuolentiæ, adde, bene.
13.1.25.3. assecute, lege, assecutio.
13.2.4.8. potentia sic, lege, potentiæ sit.
13.2.6.9. post exteriores, adde et baculum ad percutiendum, sed res exteriores.
13.2.7.7. sed Augustinus, lege, secundum Augustinũ.
15.2.12.17. sic lege, in obiecto in quo tendit determinatam rationem, ideo nomen importans, &c.
15.2. vbi citãtur loci in quibus Tho. disputat de quæstione proposita, sic lege, proderit videre. q.13.1. par. & de, &c.
16.4. in margine, in secunda annotatione, sic lege. q. 1. num.10. huius dist.
17.3.3.2. post per, adde, ea.
18.1.10.31. perfectionis vel, lege, vel perfectionis.
18.2.9.4. deo, lege, eo.
18.2.9.5. post cõcludi, adde, sed de deo potest ex creaturis concludi.
18.2.9.8. aut enim esse est, lege, atque etiam esse. Et claude parentheſi (quod pertinet ad quod quid est saltem in genera).
18.2.10.3. accidentia, lege, accidentales.
18.3.15.6. post dei, adde, in se.
19.4. in primo argumento, linea 8. deus, lege, eius.
In margine, huius 4. lege, huius d.
20.1.5.2. quantitatis, lege, qualitatis.
20.2.21.7. animatorum, lege, inanimatorum.
20.3.17.6. sed, lege, scilicet.
20.3.18.10. sed caloris, lege, sed calor.
20.4.21.5. scilicet, lege, sed.
21.1. linea prima, post principium, adde, plurium. Dele in margine, Thom. 27.
21.1.31.7. probatione, lege, pro sola operatione.
21.2.34.1. sic, lege, si.
21.3.37. lin. antepen. quantitatem, lege, qualitatem,
21.4.46. linea vlt. negatiuis, lege, vegetatiuis.
22.1.7.7. pertinere vtriusque, lege cõtinere vtrũque.
22.4.21.3. diceretur, lege, dicitur.
22.4.21.6. ad se, lege, inter se.
22.4.1. post argumentum, adde, Ad idem est intentio Aristotelis. 3. de anima.
23.1.5.9. infra, lege, ipsa.
23.1.5.11. creata vel increata, leg. creato vel increato.
23.1.5.13. post corpore, lege, quia in corpore.
23.1.6.1 corporalibus, lege, corporali.
23.2.12.12. super, lege, semper sub.
23.3.23.3. esse, lege, poni.
23.3.23.27. similiter, lege, similis.
23.3.24.2. differentiæ, lege, dicere.
23.4.29.9. post actiuam &. adde, passiuam reducatur in actum, sed sufficit quod potentia.
24.1. in argumentis ante Item, apponenda est not. 2
24.4.17.6. sed, lege, sub.
26.2.8.13. post quantum est de, adde, se ex.
28.2.21.6. communicata, lege, communitate.
28.1.24.3. separatarum, lege, sumptarum.
29.2.10.1. signandi, lege, ly generandi.
33.3.7.12. substant'ale in, lege, substantialem.
33.3.10.8 expunge sub finem lineæ, recipit ipsum.
34.1.16.19. quælibet forma substantialis, lege, in qualibet forma substantiali.
34.4.7.10. plures, lege, plus.
35.4.4.7. sicut ei, lege, sicut enim.
35.4.4.10. quasi spiritus, lege, quasi spirans.
37.2.13.13. Et nunc accidentalis pro tanto, quia adueniret personæ iam constitutæ, Et nunc est, alia vero spirare, leges vt nunc est, alia vero accidentalis pro tanto quia adueniret personæ iam constitutæ, scilicet spirare.
38.2.12.3. post ratio, adde spirandi.
39.3.23.1 quam, lege, quæ.
40 2.6. linea vlt principali, lege, principaliter.
41.2.20.4. post idem, adde, Item pater producit filiũ per generare.
41.3.19.12. post videlicet, adde, tres.
42.1.6.6. tantum, lege, factum.
43.1.4.12 spiritualissimus, lege, specialissimus.
43.2.6.2 post in, adde, actu.
44.1.6.5 notitiam, lege, notoriam.
44.3.11.17. expunge, sed habet. ibidem, principalit, lege. principale, post quod nomen, adde, habeat.
45.1.12.13. expunge, viatoribus autem differenter secundum gradum beatitudinis suæ.
46.4.9.3. procedatur, lege, concedatur.
47.2.11.1. post imperfectorũ, adde, sicut perfectorũ.
47.2.11.3. actu, lege, actuum.
47.2.11 3. post gratiam, adde, in anima sicut nec gratiam in voluntate.
47.2.13.11. expunge, aliud.
47.2.13.21. recipiente, lege recipere.
47.2.14.7. gloriosa, lege, gloria.
47.2.14.14 post equũ, adde, quandocunq; castrũ dat.
47.2.14.16. post castium, adde, pro.
48.2.8.13. ratione, lege rationem.
48.3.9.4. certa, lege, cætera.
48.1.10.3. post actus, adde, sed nõ nouit vtrum actus ille sit à deo acceptus.
49.4.3 7. sunt, lege, sicut.
50.4.18.7. nutrimenti, lege, nutriti.
51.4.6.1. post quod, adde non.
52.3.8.2. aliter, lege, alter.
56.4.1.3. conformatis, lege, conformitatis.
57.3.9.3. expunge, alias si.
60.4.18.3. reputatione, lege, repræsentatione.
60.4.17.5. seu, lege, sed.
61.1.19.2. post secundum, adde, dicendum.
61.3. in margine, lege, Alias 10. metaphy. & infra.
62.1. linea.3. primi argumenti, ad, lege, addat.
62.1.4.4. ad, lege, addat.
62.2.3. linea penult. quia, lege, quam.
62.2.8.3. quia aliquid addat, lege, aliquam.
62.2.9.13. quod, lege, ad quam.
62.4. linea.10. quorum, lege, quotam.
69.3 linea.18. priuationis, lege, priuatiuis.
70.4.4.17. vtrique lege, vtraque.
78.1.2.1. quod, lege, in quo.
88.1.39.11. post non solum, adde, motionem.
94.2.2.4. est, lege, cadit.

FINIS.

DIVINARVM VERITATVM EXIMII AC PROFVNdi perscrutatoris, & difficultatum tam Philosophicarum, quàm Theologicarum, solidi resolutoris, Magistri nostri, M. Durandi de Sancto Porciano, ordinis Prædicatorum, & Meldensis Episcopi, in quatuor librorum Magistri sententiarum elucidationem editionis nouissimæ incipit Præfatio.

1. ST DEVS in cœlo reuelans mysteria. Dan. 2. Luc. cap. 12. dicitur, quod nihil opertũ est, quod non reueletur: neq; absconditũ, quod non sciatur. Cuius ratio est, quia Deus, cuius perfecta sunt opera, qui homini inseruit naturale sciendi desiderium, non relinquit ipsum (quantũ in ipso est) imperfectũ: quin potius animam rationalẽ, quam creauit ad imaginem & similitudinem suam, & ob hoc sui capacem (vt dicitur 14. dist. de Trin.) deducit de imperfecto ad perfectum, per modum congruentissimum reuelando alia, & seipsum: vt scilicet nihil sit opertum quod non reueletur.

2. Est siquidem triplex modus, quo Deus reuelat seipsum, & alia, secundum quòd sapientia sua scripta est in triplici libro, scilicet creaturæ, scripturæ, & vitæ. Prouerb. 22. Ecce descripsi eam tripliciter, id est, in triplici libro.

3. Primus & infimus modus est, quo Deus nobis reuelat seipsum, in libro creaturæ, inquantum naturali lumine intellectus ab inferioribus & sensibilibus potest homo, licet debiliter, ad aliquam diuinorum notitiam peruenire: secũdum illud Rom. 1. Inuisibilia ipsius à creatura mundi, id est, ab homine, per ea quæ facta sunt, intellectu conspiciũtur. Et hæc est reuelatio, de qua ibidem præmittitur, Quod notum est Dei, manifestũ est illis: Deus enĩ illis manifestauit. Vbi dicit glossa Ambrosij: Vt Deus qui natura inuisibilis est, etiã à visibilibus posset sciri, opus fecit, quod visibilitate sui opificem manifestauit.

4. Supremus verò & perfectissimus modus est, quo Deus reuelat nobis seipsũ, & alia, in libro vitæ, id est, in seipso p manifestã visionẽ. De quo dicitur Esa. 40. Reuelabitur gloria Dñi, & videbit oĩs caro pariter, quod os Dñi locutũ est. Et hic est finis, & expectatio creaturæ humanæ, secundũ illud Ro. 8. Expectatio creaturæ reuelationẽ filiorum Dei expectat. Tũc enim cõplebitur desiderium humanũ, quando omnia erũt nuda & aperta oculis cordis, creator scilicet, & creatura. Sed quia hãc visionẽ non patitur status mortalitatis præsentis, secundũ illud Io. 16. Multa habeo vobis dicere, sed nõ potestis portare modo: ideo ex primo modo infimo, & imperfectissimo, nõ deducimur ad supremũ & perfectissimũ, nisi per mediũ modũ, quo Deus nobis reuelat seipsũ, in libro sacræ scripturæ: in quo reuelauit nobis quædã de seipso, quæ naturalẽ cognitionẽ excedũt. In quo præminet primo modo. Sed quia nõ manifestè videntur, sed quasi audita creduntur, deficit à supremo: vt rationabiliter sit inter vtrũq; quasi medius. De hoc dicit Apostolus 1. ad Cor. 2. Quòd oculus nõ vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascẽdit, quę præparauit Deus his, qui diligũt illũ. Nobis aũt Deus reuelauit per Spiritũ suũ. Et quia hæc à solo Deo primò & originaliter sunt tradita, & nullo modo p rationẽ naturalẽ inuestigata, ideo dicũtur reuelata. Quia verò nõ manifestè vidẽtur, sed quasi velãtur, dicũtur mysteria, secũdũ illud 1. ad Cor. 2. Loquimur sapiẽtiã Dei in mysterio, quæ abscõdita est. Et Dan. 2. dicitur: quòd Danieli mysteriũ per visionem noctę reuelatum est. De hoc ergo modo, quo Deus nobis reuelat in libro scripturæ seipsum, & alia, ad salutẽ nos promouentia, intelliguntur verba proposita, Est Deus in cœlo reuelans mysteria.

5. In quibus verbis ad cõmendationem sacræ scripturæ tangũtur quatuor, in quibus scientias cæteras antecellit. Excellit enim cęteras scientias in celsitudine dignitatis, in plenitudine bonitatis, in certitudine veritatis, & in voragine profunditatis. Primum habet sacra scriptura ex principio originali, ibi, Deus: secũdũ habet ex intẽto finali, In cœlo: tertium ex ornamẽto formali, Reuelãs: quartũ ex cõtẽto materiali, Mysteria.

6. Dico primò, quod sacra scriptura excellit oẽs alias sciẽtias celsitudine dignitatis & autoritatis, quã habet à principio originali: quia est immediatè inspirata à Deo. Sicut enĩ est in corporalibus, sic suo modo in spiritualibus. In corporalibus aũt illa quæ immediatè fuerũt à Deo facta, quãdã prærogatiuã habuerũt, sicut dicit Chrysostomus de vino, in quod Christus cõuertit aquã in nuptiis. Ergo inter sciẽtias & scripturas, quæ ad spiritualem perfectionẽ animæ pertinent, sacra scriptura, quæ immediatè à Deo est inspirata, quandam prærogatiuam dignitatis obtinet: quia est emanatio quædã claritatis Dei omnipotẽtis syncera. Sa. 7.

7. Hęc prętogatiua dignitatis figurata fuit Dã. 2. in statua Nabuchodonosor, cuius caput erat de auro optimo: pectus aũt & brachia de argẽto: porrò vẽter & femora ex ære: tibiæ aũt ferreæ: pedũ autẽ quædã pars ferrea, quædã autem fictilis. Hęc statua figurã humanã habẽs, ex metallis diuersis cõposita, significat hominẽ omni genere scientiarũ artiũmq; perfectũ. Pars enim inferior hominis, est quasi ex ferro & luto, quo ad artes mechanicas: Media pars, quasi ex ære & argẽto, quo ad sciẽtias morales & speculatiuas naturaliter acquisitas: sed suprema pars est ex auro purissimo, propter sacrã scripturã, & veritates saluberrimas, in ea reuelatas. Et ideo sapiẽtia ostensa est Boethio li. 1. de Cõsolat. Philos. Prosa prima, in specie mulieris, quæ pulsare cœlũ sũmo verticis cacumine videbatur, quę cũ altius caput extulisset, etiã ipsũ cœlũ penetrabat. Quod innuit Aug. 11. de Ciu. Dei, ca. 1. in principio: Ciuitatem Dei dicimus, cuius ea scriptura testis est, quæ nõ fortuitis motibus animorũ, sed planè sũmę prouidẽtiæ dispositione super oẽs omniũ gentiũ literas, omnia sibi genera ingeniorũ humanorũ, diuina excellens autoritate, subiecit. Et hoc habet ex eo, quod immediatè à Deo inspirata est. De hoc Ecc. 1. Sapiẽtiã Dei, pcedẽtẽ oĩa, quis inuestigabit? In hoc tãgit materia primi li. Sententiarũ, in quo agitur de Deo quãtũ ad vnitatẽ essẽtiæ & trinitatẽ personarũ de propriis & appropriatis, vt patebit in pcessu. Hęc sũt secreta diuina, quæ optabat Iob nobis aperiri. Iob 11. Vtinã loqueretur tecũ, & aperiret labia sua tibi, vt ostẽderet tibi secreta sapiẽtię suæ.

8. Secũdò excellit scriptura sacra alias in plenitudine bonitatis, quã habet ex finali intẽto. Et istud secũdũ sequitur ex primo. Quę enĩ ex altiori principio deriuãtur, ad altiorẽ finẽ ordinãtur: aqua enĩ tãtũ in altũ ascẽdit, quãtũ de alto descẽdit. Cęteræ enĩ sciẽtię humanitus inuẽtæ, sicut habent creatũ & quasi terrenũ pricipiũ, sic & ad finẽ creatũ, & quasi terrenũ pducunt. De terra sũt, & in terrã pariter reuertẽtur. Ec. 3. sed sacrę scripturę, sicut à sũmo cœlo egressio eius, sic occursus eius vsq; ad sũmũ eius.

9. Ex notione sacrę scripturę cõparãtis se aliis sciẽtiis, potest dici illud Esaiæ 55. Sicut exaltãtur cœli à terra, sic exaltatę sũt viæ meæ à viis vestris. Sicut ergo terra est insensibilis quãtitatis, respectu cœli, sic bonitas & veritas ex aliis sciẽtiis acquisita est, quasi nullius momẽti respectu bonitatis, ad quã sacra scriptura dirigit & cõducit. Nõ sumus igitur, sicut filij Agar, exquirẽtes sapientiã, quę de terra est, vt habetur Baruch 3. Sed, vt dicit Hieron. ad Paulinũ, Discamus in terris, quorũ scientia perseueret nobiscũ in cœlis. Hoc aũt solum est in sacra scriptura, ex cuius noĩe dicitur Eccl. 24. Gyrum cœli circuiui sola. Propter quod inquirẽtibus eã dicitur Matt. 5. Gaudete & exultate: ecce enĩ merces vestra copiosa est in cœlis. Sic igitur habemus plenitudinẽ bonitatis in intẽto finali in noĩe cœli, in quo tangitur materia 2. li. Sẽt. Agitur enĩ in 2. li. Sẽtẽtiarũ de creaturarũ productione, & de creaturæ intellectualis, tã angelicę, quã humanæ deuiatione p culpã. Primũ, scz. creaturarũ pductio, cõueniẽter intelligitur noĩe cœli, intelligẽdo per partem totũ. Cœlũ enĩ inter creaturas corporales, quæ sũt nobis notiores, est pars nobilior: & ideo per cœlũ intelligitur vniuersitas creaturæ secũdũ illud Psal. Verbo dñi cœli firmati sunt. Potest etiã noĩe cœli spiritualis creatura intelligi, secũdũ Aug. super Gen. ad literã. De cuius creatione, & deuiatione agitur in 2. lib. Senten. Et de hoc potest intelligi illud, quod dicitur Esa. 50. Induã cœlũ tenebris. Et ob hoc Iob 15. Cœli nõ sunt mũdi in cõspectu eius.

10. Tertiò sacra scriptura excellit omnes alias in certitudine veritatis, quam habet ex formali ornamẽto, quod notatur ibi, reuelans. Quæcunq; in sacra scriptura traduntur, aut solũ, aut principaliter diuina reuelatione tenẽtur: talia autẽ certissima sunt. Ratio huius est, quia supremũ inferioris deficit ab infimo superioris. In omni enĩ genere visa sunt certiora auditis: sed audita à Deo quãuis sint infima in gradu certitudinis in illo genere cognitiõis, tamẽ certiora sũt & veriora his, quę sciũtur & vidẽtur à nobis, in lumine creaturę ratiõalis. Vnde clarę & certę autoritati diuinę cedit ratio, vt dicit Hieron. ad Marcellã. Si cõtra scripturarũ autoritatẽ redditur ratio, quantũcunq; acuta sit, vera esse nõ potest. Ideo petebat Sapiẽs, Eccl. 1. Radix sapiẽtię, cui reuelata est? certè Prophetis & Apostolis, qui poterãt dicere cũ Apostolo, 2. ad Cor. 3. Nos reuelata facie gloriã dei speculãtes, in eãdẽ imaginẽ trãsformamur, à claritate in claritatẽ, tãquã à Dñi spiritu. De hoc, simul & de præcedẽti mẽbro Hugo dicit li. 3. de anima, In sacra doctrina quicquid docetur, veritas: quicquid præcipitur, bonitas: quicquid promittitur, felicitas est. Nã Deus veritas est sine fallacia, bonitas sine malitia, felicitas sine miseria. Et ideo præ cęteris sciẽtiis, in quibus est plurimùm falsitatis & modicum vtilitatis, transeundum est ad istam, vt dicamus cũ Apostolo, 2. ad Cor. 12. Veniã ad visiones & reuelationem Domini. In hoc etiam tãgitur materia tertij libri Sententiarũ. Quamuis enim tota Trinitas principaliter

reuelauerit ea, quæ in ſacra ſcriptura continentur: tamen Dei filius incarnatus Ieſus Chriſtus ore proprio maiora & excellentiora diuinitatis ſacramēta reuelauit & docuit. Ipſum enim miſit pater, tanquam lumen ad reuelationem gentium: vt dicitur Luc. 2. Vnde Apo. Gala. 1. Notum vobis facio Euangeliū, quod Euangelizatum eſt à me: quod non eſt ſecundum hominem: neq; enim ab homine accepi illud nec didici: ſed per reuelationem Ieſu Chriſti. De Ieſu Chriſto autē, hoc eſt de Dei filio incarnato & de Dei gratia, & de ſcientia, ac cæteris virtutibus ipſum perficientibus, agitur in tertio libro.

21. Quartò ſacra ſcriptura excellit oēs alias in voragine profunditatis, quā habet ex cōtento materiali. Quod innuitur, cū dicitur, myſteria. Myſteriū enī eſt ſacrū ſecretū: & quod occultam habet intelligentiā, vt dicit Hugo. Talia aūt ſunt, de quibus agitur in ſacra ſcriptura. Excedunt enim limites naturalis rationis. Nā ſicut dicitur libro de ſpiritu & anima. Scibilium tria ſunt genera: quędā infra rationē, quędā iuxta, quędā ſupra. Infra rationē ſunt, quæ ſenſu percipimus: iuxta rationem, quæ per viā rationis: ſupra rationē autē, quæ nec ſenſus docet, nec ratio perſuadet, ſed aut diuina reuelatione cōprehēduntur, aut ſcripturarum autoritate creduntur. Et hæc ſunt profundiſſima myſteria, de quibus agitur in ſcriptura ſacra. Vnde Auguſtin' ſuper Gene. ad literam 20. capi. ſic loquitur: Sacra ſcriptura, vt altitudine ſuperbos irrideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos paſcat, affabilitate paruos nutriat. Quia ſicut dicit Grego. in Prologo Moraliū. In vno & eodē ſermone, dum narrat geſtū, prodit myſteriū. Ideo dictū fuit diſcipulis Mat. 13. Vobis datum eſt noſſe myſteriū regni cœlorū. Quia ſicut dicitur 1. ad Corinth. 14. Spiritus loquitur myſteria. Iſte autem eſt, qui ſacram ſcripturam & doctrinam reuelauit. In hoc tangitur materia quarti libri Sententiarū, in quo agitur de ſacramētis, & de gloria reſurrectionis. Sacramentū autem meritò dicitur myſterium, quaſi ſacrum ſecretum. De quo dicitur 1. Corint. 4. Sic nos exiſtimet homo, vt miniſtros Chriſti, & diſpenſatores myſteriorū Dei. Itē gloria reſurrectionis futuræ dicitur myſterium, propter ſuam occultationem. De quo 1. ad Corint. 15. Ecce myſteriū vobis dico, omnes quidē reſurgemus. His igitur, & aliis conſideratis, patet q̃ ſacra ſcriptura plena eſt cœleſtibus myſteriis, quę Deus ſuis fidelibus reuelauit, vt verè poſſit dici illud nobis: quod fuit dictum Daniel. 2. Verè Deus veſter Deus Deorum eſt, dominúſque regum, reuelans myſteria.

22. Cōcludo igitur cum Apo. Coloſ. 4. Orātes ſimul, vt Dominus aperiat oſtiū ſermonis, ad loquendū myſterium Chriſti, vt manifeſtetur illud, ita vt me loqui oportet. Oportet autē loqui de myſterio Chriſti, & vniuerſaliter de his, quæ merè tangunt fidē, cōformiter ad ea, quæ tradidit ſacra ſcriptura. Vnde Io. 5. Chriſtus: Scrutamini ſcripturas: illæ ſunt quæ teſtimoniū perhibent de me. Si quis autem hoc non ſeruat, non loquitur de myſterio Chriſti, ac de ceteris directè fidem tangentibus, ſicut oportet: ſed incidit in illud, quod dicit Apoſtolus 1. Corin. 8. Si quis autē exiſtimat ſe aliquid ſcire, nondū cognouit quēquā, quomodo oporteat eū ſcire. Modus enim eſt nō excedere mēſurā fidei: de qua dixit Apoſtolus Ro. 12. Nō plus ſapere, quàm oportet ſapere, ſed ſapere ad ſobrietatē, & vnicuiq;, ſicut Deus diuiſit menſurā fidei. Quæ quidē menſura in duobus conſiſtit, videlicet vt non ſubtrahatur fidei, quod ſub fide eſt: nec attribuatur fidei illud, quod ſub fide nō eſt. Vtroq; enim modo mēſura fidei exceditur, & à cōtinentia ſacræ ſcripturæ, quæ fidei menſurā exprimit, deuiatur. & hūc modū, Deo adiuuāte, tenere volumus, vt nihil ſcribamus, vel doceamus, ſacræ ſcripturæ diſſonū. Quod ſi per ignorantiā, vel inaduertentiā aliquid diſſonū ſcriberemus, ipſo facto pro non ſcripto habeatur. Et quia interpretatio dubiorū ſacræ ſcripturæ ad ſanctā Eccleſiā Romanā & catholicā pertinet, omnia opera noſtra huius libri, ac ſequentiū, eius correctioni totaliter ſupponimus: vtpote qui à pueritia in fide & obedientia Romanæ eccleſiæ nutriti ſumus, & in Romana curia in ſcholis ſacri palatij veritatē ſacræ ſcripturæ docuimus, & per ſedē Apoſtolicā ad Epiſcopalē dignitatem, quàuis immeriti, promoti ſumus. Modus autē loquēdi, ac ſcribendi, in cæteris, quæ fidē non tangunt, eſt, vt magis innitamur rationi, quàm autoritati cuiuſcunq; doctoris, quantūcunq; celebris, vel ſolennis: & paruipendatur omnis humana autoritas, quādo per rationē eluceſcit contraria veritas. Quāuis enim captiuādus ſit intellectus noſter in obſequium Chriſti, & in his, quę fidem tangunt, plus acquieſcere debeamus autoritati ſacræ ſcripturæ, quàm cuicunq; rationi humanæ, quia diuina notitia, quam exprimit ſacra ſcriptura, plus excedit humanam notitiā, quàm humana notitia beſtiales: tamen omnis homo dimittens rationem propter autoritatem humanam, incidit in inſipientiam beſtialem, vt comparatus ſit iumentis inſipientibus & ſimilis factus ſit illis. Quis enim, niſi temerarius exiſtens, audeat dicere, quòd magis ſit acquieſcendum autoritati cuiuſcunque Doctoris, quàm autoritati ſanctorum Doctorum ſacræ ſcripturæ, Auguſtini, Gregorij, Ambroſij & Hieronymi, quos celebritate condigna ſancta Romana eccleſia ſublimauit? Et tamen Auguſtinus inter Doctores celeberrimus, dicit de ſeipſo, 3. de Trini. circa principium: Noli meis literis, quaſi ſcripturis canonicis, inſeruire: ſed in illis & quod nō credebas, cum inueneris, incunctanter crede: in iſtis autem, quod certum non habebas, niſi certum intellexeris, noli firmum retinere. Et ad Vincentiū Victorem libro ſecundo: Negare non poſſum, nec debeo, ſicut in ipſis maioribus, ita multa eſſe in opuſculis meis, quæ poſſunt iuſto iudicio, & nulla temeritate culpari. Et recitantur iſtæ autoritates, cū pluribus aliis ad idem 5
pertinentibus, di. 9. in Decretis. Ex quibus patet, q̃ compellere ſeu inducere aliquē, ne doceat vel ſcribat diſſona ab iis, quę determinatus Doctor ſcripſit, eſt talem Doctorē præferre ſacris Doctoribus, præcludere viā inquiſitioni veritatis, & præſtare impedimētū ſciēdi, & lumē rationis, nō ſolū occultare ſub modio, ſed cōprimere violēter. Nos igitur plus rōni, quā cuicūq; autoritati humanę, cōſentiētes, nullius puri hominis autoritatem rōni præferimus, attendētes, q̃ omnibus exiſtētibus amicis ſanctū eſt præhonorare veritatē, quā omnis terra inuocat, cœlum etiā ipſum benedicit, benedictus Deus veritatis. Amē.

FINIT PRAEFATIO.

Incipit breuis, ingenioſa, & perutilis diuiſio literæ Magiſtri Sententiarum, quæ ad perfectam intellectionem eiuſdem plurimùm confert, edita per ſolidiſsimum diuinæ veritatis inquiſitorem, Magiſtrū Durandum de Sancto Porciano.

Diuiſio literæ Prologi.

CVPIENTES ALIQVID DE PENVRIA &c. Huic operi Magiſter præmittit Procemium ſuū: in quo principaliter tria facit: quia primò reddit auditorē beneuolū, ſecundò docilem, tertiò attētum. Prima in principio, Cupientes: ſecunda ibi, horum igitur Deo odibilē: tertia ibi, non igitur debet hic labor. Primò reddit auditorem beneuolū, aſsignans cauſas mouentes ipſum ad cōpilationem huius operis: ex quibus oſtenditur affect' eius in Deū & proximū. Sunt aūt tres cauſę ipſum mouētes. Prima ſumitur ex parte ſui, ſcilicet deſideriū proficiēdi in Eccleſia Dei: ſecūda ex parte Dei, ſcilicet promiſsio mercedis, & confidentia diuini auxilij: tertia ex parte proximi, videlicet profectus fratrum & ſociorum. Quarum primę duę ſonant charitatem in Deum: tertia vtilitatem in proximum. Econtra ſunt tres cauſæ ipſum ab hoc opere retrahentes. Prima eſt ex parte ſui, ſcilicet defectus ingenij & ſcientiæ: ſecunda ex parte operis, ſcilicet altitudo materiæ & magnitudo laboris: tertia ex parte proximi, ſcilicet inuidoſū contradictio.

2. Sic igitur in hac parte, vbi reddit auditorē beneuolū, ſex facit per ordinē. Primò enim ponit cauſam vnā mouentem, & ei annectit ſtatim cauſam cōtrariā retrahentē. Secundò, adiungit aliā cauſam mouentē, cū alia retrahēte. Tertiò, has quatuor cauſas ſimul colligit per oppoſitū. Quartò oſtēdit cauſarū mouentiū victoriā ad retrahētes. Quintò ponit tertiā cauſam mouentem. Sextò ponit cauſam retrahentē. Secūda pars incipit ibi, Ardua ſcandere. Tertia ibi, delectat vos veritas. Quarta ibi, quā vincit zelus dom' Domini. Quinta ibi, nō valētes ſtudioſorū. Sexta ibi, quāuis non ambigamus. Itē vltima in tres partes diuiditur: quia primò ponit cōtradictionis cauſam. Secundò cōtradictionis euidentiam. Tertiò contradicentium nequitiam. Secunda pars incipit ibi, quia diſſentientibus voluntatum motibus. Tertia ibi, qui non rationi voluntatē ſubiiciunt. Et hæc vltima diuiditur in tres partes, quia primò oſtendit cōtradicentium nequitiā ex inordinata affectione. Secūdò, ex ſimulata religione. Tertiò, ex pertinaci cōtētione. Secūda pars incipit ibi, habent rationē ſapientiæ. Tertia ibi, qui cōtentioni ſtudentes.

3. Secunda pars principalis, in qua reddit auditorē docilē, diuiditur in quatuor partes: ſecundū quod præmittit quatuor cauſas, ex quibus redditur auditor docilis. Primò enim ponit cauſam finalem: ſecundo efficientē: tertiò materialem: quartò formalem. Secunda pars incipit ibi, in labore multo. Tertia ibi, ex teſtimoniis veritatis. Quarta ibi, in quatuor libris diſtinctum.

4. Illa pars, in qua reddit auditorem attentū, diuiditur in tres partes, ſecundùm quòd ex tribus reddit ipſum attentum. Primò ex operis vtilitate: ſecundò ex materiæ profunditate: tertiò ex modi procedendi ordinabilitate. Secunda pars incipit ibi, In hoc autē tractatu. Tertia ibi, vt autem quod quæritur. Hæc diuiſio eſt & ſententia in generali.

5. In ſpeciali verò ſic procedit Magiſter. Vt enim reddat auditorē beneuolū, primò vnā cauſam ponit mouentē ipſum ad cōpilationē huius operis, quæ eſt deſideriū proficiendi: & ſtatim adiungit,

adiúgit cõtrariã causam ipsum retrahẽtẽ, quæ est defect⁹ ingenij & sciẽtię. Postea ponit aliã causam retrahentẽ, quæ est altitudo materię huius operis, & magnitudo laboris. Et subiungit aliã causam mouentẽ, scilicet confidentiã diuini auxilij, & pręmiũ à Christo promissũ. Postea has quatuor causas enumeratas simul colligit. Deinde ostendit victoriam causarũ mouentium. Et dicit quòd illa duo, quæ videntur eum retrahere à cõpilatione huius operis, vincit ardor intensus, quẽ habet ad ecclesiam, quo inflammatus opus aggreditur. Et suã intẽsionem circa tria principaliter dicit versari, scilicet circa fidei defensionẽ: catholicæ fidei explanationẽ: sacramentorũ etiã manifestationem. Postea ponit aliã causam mouẽtẽ, quæ est charitas & instãtia fratrũ & sociorũ. Deinde ponit tertiam causam retrahentem præcedenti contrariam, quæ est contradictio, & inordinatio inuidorum. Ibidem ponit contradictionis causam, quæ est discordia & inordinatio: ex quibus prouenit error: ex errore autem inuidia: ex inuidia contradictio oritur. Et statim ponit contradicentium nequitiam ex inordinata affectione: quia scilicet voluntatem suam non subiiciunt rationi: & rationis rectitudinem non sequuntur: nec autoritati sacræ doctrinę se subiiciunt: sed tam rationi, quàm scripturæ autoritati sensum suũ præponunt. Deinde tãgit eorum nequitiam ex simulata religione: quia scilicet quidam superflua & superstitiosa religione, exteriùs simulata, habent argumentũ ad ostendendum sapientiam, quandã doctrinã nouã adinueniendo. Et statim ponit eorũ nequitiã ex pertinaci contentione: quia scilicet clamosa contentione impugnant pertinaciter veritatem.

6. Sequitur altera pars, in qua reddit auditorem docilẽ, causas operis assignando: vbi primò ponit causam finalẽ, quæ est duplex, scilicet destructio erroris, & manifestatio veritatis. Deinde ponit causam efficientẽ, quæ est duplex: principalis, scilicet De⁹: & instrumẽtalis, vt ipse Magister. Ibidẽ ponit causam materialẽ, scilicet & exempla, & autoritates sanctorũ. Deinde ponit causam formalem, quæ est duplex: scilicet forma tractatus, quæ consistit in diuisione operis: & forma tractãdi, quæ est quidam modus agendi. Deinde reddit auditorẽ attentũ. Et primò ex operis vtilitate, quia scilicet illa, quæ alibi sunt diffusa, hic breuiter & vtiliter cõpilantur. Deinde reddit ipsum attẽtum, propter materiæ profunditatẽ: quia scilicet hoc opus versatur circa profundas quæstiones veritatis. Vltimo reddit ipsum attẽtũ ex modi procedẽdi ordinabilitate: quia scilicet singulorũ librorũ præmittit capitula ad facilitatem quæsitorũ. Et in hoc terminatur sententia totius Procemij in generali, & speciali.

PRIMA QVÆSTIO PROLOGI.

Vtrum Theologia sit scientia.

De hac S. Tho. 1. q. 1. ar. 2. Scotus in Prolog. q. 4. & 5.

1. HIC PRIMO quæritur de causis Theologiæ secundũ se: secundò de comparatione eius ad alias scientias. Quantùm ad primũ, quęritur, de tribus partibus ad tres causas Theologiæ: scilicet formalem, materialẽ, & finalem. De efficiente enim non est magna dubitatio. Circa causam formalem quæruntur duo: Primum est, Vtrum Theologia sit scientia. Secundum, Vtrum sit vna. Adhuc circa primum tria quæruntur: Primum est, Vtrum Theologia, prout communiter traditur, & habetur, sit proprie scientia. Secundum est, Vtrum sit scientia, supposito quodam lumine, quod quidam ponũt esse in perfectioribus Doctoribus. Tertium est, Vtrum virtute diuina possit communicari viatori cognitio sciẽtifica de articulis fidei. Ad primum sic proceditur: & arguitur, quòd Theologia, prout communiter traditur, & habetur sit proprie scientia, quia omnis sapientia est propriè scientia (quia sapientia includit scientiam vt habetur 6. Ethico.) sed Theologia est sapientia, cùm sit cognitio diuinorum, quæ dicitur sapientia secundum Augustinum 12. de Trinit. cap. 14. ergo ipsa est scientia. 7. cap.

2. Item Philosophus 6. Ethicorum distinguit habitus intellectuales in septẽ, scilicet sapientiam, scientiã, intellectũ, prudentiã, artẽ, opinionẽ, & suspiciõnẽ. Sed Theologia est habitus intellectualis, & non est opinio, nec suspicio, quibus cõtingit falsum dicere, non autem per Theologiam: nec est ars, quę est de factibilibus à nobis: nec prudentia, quæ est de agibilibus, cùm Theologia sit de Deo, vt communiter ponitur: nec est intellectus, qui est habitus principiorũ, quia illa sunt per se nota, non autem illa, de quibus est Theologia. Relinquitur ergo, per locũ à sufficienti diuisione, quòd sit scientia, vel sapiẽtia: sed si est scientia, habetur propositum: si verò est sapientia, idem habetur, cum sapientia includat scientiam vt dictum est. Quare, &c.

3. Item Hiere. 9. dicitur, ꝙ in hoc glorietur, qui gloriatur scire & noscere me. Et videtur loqui de notitia, quæ habetur de Deo per sacrã scripturã seu Theologiã: ergo ipsa est scientia.

4. IN contrarium arguitur. Primo, quia scientia est virt⁹ intellectualis, vt patet ex sexto Ethicorũ: sed Theologia nõ est virtus intellectualis: ergo nõ est sciẽtia. Minor ꝓbatur: Quia virtus est dispositio pfecti ad optimũ, vt habetur 7. Physicorũ: sed Theologia nõ disponit, nec perficit intellectũ ad id, quod optimũ est intellectui: q̃a nõ facit euidentiã de his, q̃ tradit, sicut nec fides, ex cuius articulis procedit. Clara autẽ euidentia veritatis est illud, qđ est optimũ intellectui. Quare, &c. 3. cap.

5. Item, Perfectior est habitus principiorum, quàm habitus conclusionum: quia habitus cõclusionum dependet ex habitu principiorum, & non econuerso, sed fides, quæ est habitus principiorum, ex quibus Theologia procedit, non est virtus intellectualis: nec inter illas nominatur sexto Ethicorum. Ergo nec Theologia est virtus intellectualis.

6. RESPONSIO. Circa quæstionem istã procedetur sic: quia primò põetur quædã distinctio Theologię: & secũdò, iuxta mẽbra illius distinctionis, respõdebitur ad quæstionẽ. Quãtùm ad primũ, notãdũ est, quòd Theologia videtur posse accipi tripliciter: Vno modo, ꝓ habitu, quo solũ vel principaliter assentimus his, q̃ in sacra scriptura tradũtur, & prout in ea tradũtur. Et hoc rationabiliter. Si enim scire ea, q̃ cõtinẽtur in libris Naturalibus Aristotelis, & quorũcũq; aliorũ Philosophorũ, vocatur cõmuniter Naturalis Philosophia: multo magis, scire ea, q̃ in sacra scriptura cõtinẽtur, debet vocari Theologia: quia Naturalis Philosophia nõ est scire, qđ Aristoteles, vel alij Philosophi sẽserũt: sed qđ habeat veritas rerũ: Vnde vbi deuiat mẽs Aristotelis à veritate rerũ, nõ est sciẽtia, scire qđ Aristoteles sẽserit, sed potius error. Sed verè Theologia dicit̃ scire eorũ mẽtẽ, qui sacrũ canonẽ Spiritu sancto inspirãte tradiderũt: quia intellectus eorum nunquam deuiauit à veritate rerum.

Quomodo differũt hi tres habitus Theologia, infrà explicatur. q. 4.

7. Secũdo accipitur Theologia, pro habitu, quo fides, & ea q̃ in sacra scriptura tradũtur, defendũtur, & declarantur, ex quibusdã principijs nobis notioribus. Et sic accipit eã Augustinus li. 14. de Trin. ca. 1. Dicit enim, ꝙ huic sciẽtiæ tãtùmodo tribuitur illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur. Et subdit immediate, Qua sciẽtia nõ pollẽt fideles plurimi, quãuis polleãt fide plurimũ. Aliud est enim, scire tãtùmodo quid homo credere debeat: aliud aũt, scire quomodo hoc ipsum & pijs opituletur, & contra impios defendatur: quã proprio vocabulo Apostolus ad Cori. sciẽtiã appellare videtur. Verba sunt Augusti. Ex quo satis apparet, ꝙ ipse vocat scientiã Theologiæ habitum, quo fides & scriptura defendũtur, & declarãtur. Sic etiã accipit, & intẽdit eam tradere Magister Sententiarũ, in Prologo dicens, Sic fidẽ nostram aduersus errorem carnaliũ hominum turris Dauidicæ clypeis munire, vel potius munitã ostendere: ac catholicarũ inquisitionũ abdita aperire: necnon sacramentorũ ecclesiasticorũ, pro modulo nostræ intelligentiæ, notitiam tradere studuimus. Dicit autem, munitam ostendere, quia vtitur autoritatibus Augustini, & aliorum, qui suis dictis fidẽ defenderant, & clarificauerant. 1. Cor. 13.

8. Tertiò accipitur Theologia cõmunius (nescio si * verius) pro habitu eorum, quæ deducuntur ex articulis fidei, & ex dictis sacræ scripturæ, sicut conclusiones ex principijs: & hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium, &c.

** Huius rationem vide infrà, num. 48.*

9. Hac distinctione præmissa, dicendũ, ꝙ si Theologia capiatur primo modo, scilicet pro habitu, quo cognoscimus ea, quæ in sacra scriptura tradũtur, & modo, quo in ea tradũtur: Theologia non differt à fide. Cuius ratio est, quia quæ in sacra scriptura traduntur, sic solùm diuina autoritate tenentur. Sic autem assentire eis, scilicet vt diuina autoritate sunt tradita, solius fidei est. Et ideo Theologia sic accepta, non differt à fide. Propter quod, quærere vtrùm Theologia sic accepta, sit scientia, idẽ est, ac si quæreretur, vtrùm fides esset scientia, & nõ solùm, vtrùm cum fide stet scientia de eodem. Et quia nullus vnquãm dubitauit, an fides formaliter sit scientia, nisi loquendo largissimè de scientia, sicut loquitur Augustinus de videndo Deum, dicens, quòd illud dicimur scire, quod credimus aliorũ testimonio: ideò hic sensus conclusionis ad præsens dimittitur.

10. Si autem Theologia accipiatur secũdo modo, scilicet pro habitu, quo fides, & ea q̃ in sacra scriptura traduntur, defendũtur, & declarãtur, sic fides & Theologia sunt de eodẽ: nisi quòd illud, quod tradit fides sola autoritate, tradit Theologia ratione. Et ideo quærere, vtrũ Theologia sic accepta sit scientia, est quærere, vtrum de eodem possit simul haberi fides & scientia.

Quomodo sunt de eodẽ, declaratur infrà, q. 5. num. 16.

11. Accipiendo autẽ Theologiã tertio modo, sicut cõmuniter accipitur, pro habitu eorũ, quæ deducũtur ex articulis fidei: & ex dictis sacræ scripturæ, sicut conclusiones ex principijs: sic quęrere, vtrũ Theologia sit sciẽtia, est quęrere vtrũ ex articulis fidei possit aliquid demõstratiuè cõcludi, quod sit verè scitum.

12. Et his duobus modis vltimis tractabitur quæstio: Primò, vtrùm de eodem possit esse fides, & scientia. Secundò, vtrùm ex articulis fidei possit deduci conclusio verè scita. Sed antequam hæc tractentur, excludẽdæ sunt quædã obiectiones, quæ

fiunt contra prædictã distinctionẽ. Quidam enim arguunt cõtra duo membra distinctionis. Contra primũ membrũ dupliciter: Primo sic: Per fidẽ propriè acceptã, solùm assentitur alicui, vt est à Deo reuelatũ, & non, vt est ex aliquo deductũ. Sed sacra scriptura tradit quędã, vt ex aliis deducta & cõclusa. Ergo talia nõ tenentur sola fide: cuius oppositũ dictum est in primo membro distinctionis. Maior patet: sed minor probatur: quia in sacra scriptura vnus articulus deducitur, & concluditur ex alio: sicut Apo. 1. Corin. 15. cõcludit resurrectionẽ nostrã ex resurrectione Christi. Itẽ deducendo ad inconuenientes contra fidem, probat illud idẽ, dicens, Si mortui non resurgunt, vana est fides nostra, inanis est probatio nostra. Et quędã similia frequẽter inueniuntur in epistolis & libris sapiẽtialibus. Quare, &c.

13. Secũdo sic: Fides est habitus infusus: sed Theologia primo modo, est habitus acquisitus: quia habitus, quo cognoscimus ea, quæ cõtinentur in sacra scriptura, est acquisitus per studium & doctrinam: ergo talis Theologia non est idem, quod fides.

14. Cõtra secundum membrum arguitur sic: Habitus, quo sacra scriptura, & contenta in ea, defenduntur, & declarantur, se habet ad sacram scripturam, sicut se habet habitus opinatiuus circa vnumquodq; cognoscibilium, ad scientiam de illis scibilibus. Multa enim probabilia dicũtur de Naturalibus & Geometricis, quorum habitus se habet ad sciẽtiam naturalem, vel geometriam, sicut suprà dictus habitus ad Theologiam, vel sacram scripturam. Sed propter habitum opinatiuum, annexum Naturali scientiæ, vel Geometriæ, non dicitur, quòd sunt duæ Geometriæ: Ergo nec propter suprà dictum habitum annexũ sacræ scripturæ, debet dici, quòd sint duæ Theologiæ. Dicunt ergo isti, quòd ille habitus persuasiuus, non est alius habitus à Theologia propriè dicta, vel nõ est alia Theologia propriè dicta, sed est annexus Theologiæ propriè dictæ, sicut habitus opinatiuus est annexus scientiæ, quãdo sunt de eisdem obiectis.

15. Ad primum istorum, quod est contra primum membrum distinctionis, dicendum est ad maiorem, quod per fidem solùm assentitur alicui, vt reuelatum est à Deo, & non, vt est ab alio deductum, deductione pure fundatã super naturas rerum, seu deductione humana: sed si deductio tenetur, vt à Deo inspirata, vel ipsa deducta traduntur alibi in sacra scriptura, vt absolutè à Deo sunt reuelata, tũc talis deductio, & ipsa deducta, tenẽtur ex fide propriè dicta. Deinde dicendũ ad minorem, quod quãuis in sacra scriptura quędã tradantur, vt deducta ab aliis: tamẽ illa deductio, vt ad scripturã pertinet, habetur vt à Deo inspirata, & non vt humana ratione inuenta: alioquin liceret eam negare, & sic falsificaretur scriptura pro illa consequentia deducta: quod est erroneum. Quædam etiã talium quæ hic traduntur, vt ex aliis deducta, traduntur alibi in scriptura, vt absolutè reuelata, sicut resurrectio nostra, quæ cõcluditur ab Apostolo ex resurrectione Christi, traditur, vt absolutè reuelata, Ioh 19. & Dani. 12. & per Christũ in Euãgelio, in pluribus locis: & omnia talia tenentur solùm, vel principaliter, per fidẽ propriè dictam.

16. Ad secundum dicendum, quod nullus habitus potest exire in actũ, nisi præsente vel proposito obiecto: propter quod necesse est, ad hoc quod per fidem credamus explicitè & in particulari omnia credibilia, quod ipsa proponantur nobis, & explicentur. Et quia ipsa continentur in sacra scriptura, quæ non est nobis naturaliter nota: ideo oportet habere notitiã eius, per acquisitionem studij vel doctrinæ: ex quib[us] si in nobis generatur aliquis habitus, bene quidem: sed ille habitus de se nõ facit assensum: immò potest esse cõmunis assentiẽtibus, & nõ assentiẽtibus: quia tam illi, quàm isti, possunt cognoscere, quid cõtinetur in sacra scriptura: sed non assentiunt, nisi illi qui credũt sacrã scripturã esse à Deo inspiratã: quod pertinet ad fidẽ: & ita fides aut solũ, aut principaliter, facit assentire dictis scripturæ. Primus autẽ habitus, qui est per studiũ acquisitus, requiritur propter solã propositionẽ seu præsentationẽ obiecti: propter quod non debet dici Theologia ob defectũ assensus, sicut nõ debet dici Geometrici habitus, quibus cognoscitur, quicquid continetur in libris Geometricalibus, si eis non assentiretur. Minor igitur propositio illius obiectionis, implicat falsum, vocando Theologiam illum habitum acquisitum, qui de se non facit assensum: & sic patet, quod Theologia, prout dicit habitũ, quo solũ, vel principaliter, assentimus his, quæ in sacra scriptura tradũtur, & vt in ea tradunt[ur], nõ differt à fide: quod fuit primũ mẽbrũ distinctionis.

17. Ad illud, quod obiicitur contra secundum membrũ distinctionis, dicendum est, quod si argumentantes intendant dicere, quod ille habitus defensiuus sacræ scripturæ, quem vocant Theologiam, nõ sit alius habitus à tali Theologia, sed sit ei adiunct[us], cõtradictio est in dictis, quia nihil adiungitur sibi ipsi. Et ideo si est adiunctus, est alius. Si verò intendãt dicere, quod sit alius habitus, sed nõ debet dici Theologia, quia nõ est principalis, sed adiunctus, sicut habitus opinatiuus circa Geometricalia, nõ dicitur Geometria, sed sola sciẽtia Geometriæ, tanquã principalior: adhuc isti cõtradicunt sibi ipsis. Dicunt enim alibi, quòd opinio non stat cũ scientia: hic autem dicunt, habitũ opinatiuũ circa vnũquodq; genus scibilium, annexum esse scientiæ, quæ est de eisdem scibilibus. Non autem possibile est, immò videtur esse contradictio, quòd incõpassibilia sint sibi inuicẽ annexa: quin potius vnum annexorum est amminiculatiuum alterius.

18. Sed quicquid sit de hoc, dicendum est ad rationem istorũ, quòd non est simile, quod inducitur pro simili: quia habitus opinatiuus, adiunctus scientiæ Geometricę, quamuis sit habitus Geometricus, tamen nõ dicitur Geometria: quia scientia geometriæ, tanquam certior & perfectior, illud nomen sibi appropriat. Et illo modo, si quis esset habitus Theologicus, qui esset propriè sciẽtia, ille solus diceretur propriè Theologicus, propter suam excellentiam, respectu aliorum: sed nõ est ita, vt inferius patebit: quinimmò omnes habitus Theologici deficiunt à ratione scientiæ propriè dictæ. Et ideo nulli appropriatur nomen Theologię, sed conuenit omnibus habitibus Theologicis cognitiuis facientibus assensum, & maximè illi habitui, de quo nunc loquimur: vt testatur autoritas Beati Augustini prius allegata. Et sic patet, quòd obiectiones factæ contra istã distinctionem prius positam, non concludunt.

19. NVNC procedendũ est ad pertractandũ articulos propositos: & primò primum, videlicet vtrum fides & sciẽtia possint simul esse in eodẽ homine de eadem conclusione. Et vt latius tractetur quęstio, notandum est, quòd fides potest capi dupliciter: vno modo pro fide, quæ innititur autoritati humanæ: alio modo, pro fide quę innititur autoritati diuinæ. Prima fides non differt ab opinione: quia locus ab autoritate humana, est topicus, & argumentũ inde sumptũ, est debilissimũ. Et ideo fides, quæ tali autoritati innititur, est opinio debilissima. Propter quod idẽ est quærere, vtrũ talis fides & scientia propriè dicta, possint simul esse in eodẽ, & de eodem, sicut de opinione & scientia. Et in hoc sensu primò tractabitur quęstio: & postea de fide, quæ innititur autoritati diuinæ, & de scientia dicetur.

20. Quantum ad primum, notandum est, quòd distinctio sciẽtiæ & opinionis potest accipi dupliciter. Vno modo, ex parte conclusionis scitæ & opinatæ, ita videlicet, vt scientia dicatur habitus cõclusionis necessariæ, quam impossibile est aliter se habere: & quòd de hoc constet scienti, sicut ponitur in diffinitione eius, quod est scire, vt habetur primo Posteriorũ, quod scire *Cap. 2.* est cognoscere de conclusione, quòd impossibile est eam aliter se habere. Opinio verò proportionaliter sit habitus conclusionis cõtingentis realiter, vel quæ æstimatur ab opinãte esse cõtingens, & possibilis aliter se habere. quod pro tanto additur, quia per scientiã non dicitur, nisi verũ. Et ideo qualis est cõclusio scita, talis videtur esse scienti: sed opinione cõtingit dicere verũ & falsum: vt habetur sexto Ethicorũ: propter quod cõclu- *Cap. 3.* sio, de qua est opinio, & quæ ab opinante æstimatur contingẽs, secundum hanc distinctionem opinionis à scientia, potest esse contingens, vel secundum rem, & secundum æstimationem opinantis simul: & tunc est opinio vera, quo ad hoc: vel solùm secundum æstimationem opinantis: & tunc est opinio falsa.

21. Sic autem distinguendo opinionem à scientia, impossibile est, eundem hominem habere simul opinionem & sciẽtiam de eadem cõclusione, nec secundum actum, nec secundum habitum. De actibus patet faciliter sic: Impossibile est contradictoria simul esse vera. Aestimare enim cõtradictoria simul esse vera, non potest esse in mente hominis, etiã si voce proferatur: vt habetur quarto Metaphysicæ. Sed eandem cõclusionem ne- *4. & 7. Cap.* cessariam esse, & contingentẽ includit contradictionẽ, scilicet posse aliter se habere, & non posse aliter se habere. Aestimare autem conclusionẽ non posse aliter se habere, quod fit per scire: & æstimare eandem cõclusionẽ posse aliter se habere quod fit per opinari, secundum distinctionẽ præacceptam, est existimare contradictoria simul esse vera, vt de se patet. Ergo scire, & opinari, sic accepta, non possunt simul esse in eodem homine, & de eadem conclusione. Et in hoc sensu dicit Aristoteles *26. Cap.* in fine primi Posteriorum, quòd non cõtingit eundem hominem simul scire, & opinari eandem conclusionem.

22. Idem patet de habitibus, quia habitus, qui causantur ex actibus formaliter incõpossibilibus, vt patet ex secundo Ethi- *1. & 2. Cap.* corum, quia quilibet actus faciens ad generationem vnius habitus, facit ad corruptionem alterius, & completa generatione vnius, cõpleta est corruptio alterius. Sed sciẽtia, & opinio, prædictis modis acceptę, causantur ex actibus formaliter incõpossibilibus, scilicet ex scire & opinari, qui prædicto modo accepti sunt actus incõpossibiles formaliter, vt statim probatũ est: ergo scientia & opinio sic acceptæ, sunt habitus incõpossibiles: & per consequens, scientia & fides, quæ innititur autoritati humanæ, cùm sit quædam debilis opinio, vt dictũ fuit prius.

23. Alio modo potest accipi distinctio sciẽtiæ & opinionis, ex parte mediorũ, ex quib[us] procedũt. Nã sciẽtia procedit per mediũ necessarium

necessariũ. Opinio verò, per mediũ probabile, & cõtingẽs, vel quod æstimatur tale. Et ista distinctio videtur magis propria, quàm prima: quia licet distinctio cõsimiliũ habituũ, puta sciẽtię à sciẽtia, debeat accipi ex parte obiecti magis, quàm ex parte medij, quod est in omnib' sciẽtiis cõsimile formaliter, quia est necessariũ, quãuis vnũ dicat propter quid, & aliud quia, de quo nihil est ad propositũ: tamẽ distinctio dissimiliũ habituũ, qui possunt esse eiusdẽ obiecti, tam incõplexi, quàm cõplexi, quẽadmodũ sunt opinio & sciẽtia, oportet ꝙ sumatur ex parte mediorũ, ex quibus procedunt. Hoc etiã necesse habent fateri illi, qui contradicunt, quòd circa vnumquodq; scibiliũ est dare habitũ opinatiuũ: quod non esset, nisi cõclusio eadem posset esse scita & opinata. Nõ ergo necessariò differũt sciẽtia & opinio ex parte conclusionũ: sed differunt semper necessariò ex parte mediorum, ex quibus procedunt: ita vt scientia sit habitus cõclusionis conclusæ per mediũ necessariũ, de cuius necessitate euidenter constet sciẽti: opinio verò sit habitus cõclusionis conclusæ, per mediũ, quod est cõtingens, vel æstimatur esse contingẽs. Accipiẽdo autem sic scientiam & opinionẽ, possunt verè scientia & opinio simul esse in eodem homine de eadem conclusione, secundum actum, vel saltem secundum habitum.

24. Circa hoc vidẽdũ est primò de actibus, qui sunt nobis notiores, & postea de habitibus. De actibus aũt dicẽdũ est, ꝙ si ponãtur esse diuersi secũdũ rẽ, simul esse nõ possunt: quia plures actus intelligendi non possunt simul esse in eodem intellectu secundũ cursum naturę, vt alibi probatum fuit. Scire autem est quidam actus intelligendi, & opinari similiter: ergo quando scire, & opinari, sunt plures & distincti actus, tunc non possunt esse simul in eodem intellectu: neq; de eadem conclusione, neque de diuersis: & hoc modo non contingit vnum & eundem hominem simul scire, & opinari, neq; idem, neq; diuersa.

25 Si autem plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eundẽ hominẽ quandoq; simul scire & opinari eãdem conclusionẽ: & quãdoq; non esset possibile. Quod quandoq; esset possibile, patet, quia assentire cõclusioni necessariæ per medium contingens, quod æstimatur esse necessarium, est opinari: sed tale assentire potest esse cũ scire, cùm nullã habeat cum eo repugnãtiam: ergo tale opinari, & scire, possunt esse simul in eodẽ. Maior patet, quia tale assentire, nõ est scire: cùm sit per mediũ, quod est realiter contingens: nec est actus cuiuscunq; alterius habitus, quàm opinionis, quia quæram, quis est ille habitus, & nõ poterit dari, nisi fingatur nouus habitus, præter illos, de quibus loquutus est Philosoph'. quare &c. Nec obstat, q̃a talis decipitur, ęstimãdo mediũ, quod est cõtingẽs, esse necessariũ: quia nõ est contra rationẽ opinionis, decipi tã circa cõclusionẽ opinatã, quàm circa mediũ, per quod cõcluditur. Opinione enim cõtingit verũ & falsum dicere, vt habetur 6. Ethicorũ. Et sic patet maior. Minor probatur: quia illi actus, qui se habent cõformiter ad cõclusionẽ, nullã habent repugnantiã formalẽ, quin possint simul esse in eodem homine de illa conclusione: sed scire aliquã conclusionem, & opinari eandem per medium contingens, quod æstimatur necessariũ, se habent cõformiter circa conclusionẽ: quia per vtrunq; æstimatur conclusio esse necessaria, & impossibilis aliter se habere: ergo opinari, & scire, sic accepta, nullã habent formalem repugnantiam, quin possint esse simul in eodẽ homine de eadẽ conclusione.

26. Et si dicatur, ꝙ decipi, opponitur ei quod est scire: sed sic opinari est decipi: ergo opponitur ei quod est scire: & illa nõ poterũt simul esse. Dicẽdũ est ad hoc, ꝙ scire, & decipi circa diuersa, non opponũtur, nec sunt incompossibilia in eodẽ. alioquin qui sciret vnã propositionem, nõ posset decipi circa quãcunq; aliam, quod est falsum, & cõtra illud quod passim experimur. Modò in proposito nostro, scire, & decipi, non sunt circa idem, quia opinãs nõ decipitur circa cõclusionem, quæ est eadẽ respectu vtriusq; actus, sciẽdi scilicet, & opinãdi: quia opinãs ęstimat eam esse necessariam, sicut verè est: sed decipitur solùm circa medium, quod æstimat esse necessarium, cùm sit cõtingẽs. Nõ est autem idem medium sciendi, & opinãdi, sed aliud. Propter quod tale decipi, nõ opponitur ei quod est scire cõclusionem eandẽ per aliud medium. Et sic patet, quòd si plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eundẽ hominem scire & opinari simul eandem conclusionẽ, quãdo scilicet opinans æstimat medium, quod est cõtingens, esse necessariũ.

27. Si autem opinãs æstimet mediũ sui esse cõtingẽs, tũc tale opinari nõ potest simul esse cũ scire. Cuius ratio est, quia impossibile est hominem eundẽ cognoscere certitudinaliter aliquã cõclusionẽ, & simul formidare de eadẽ. Hæc enim sibi inuicẽ opponũtur. Sed per scire cognoscitur cõclusio certitudinaliter, sicut conceditur: per opinari aũt, si sit vnus actus per se, & sit per solũ mediũ, quod æstimatur contingẽs, formidatur de cõclusione, vt probatur. Ergo nõ est possibile, eũdem hominẽ sic opinari, & scire simul eandem conclusionem. Assumpta minor probatur, quia illa cognitio cõclusionis, quę est per solũ mediũ, quod æstimatur posse deficere à cõcludendo, talis conclusio est cũ formidine. Sed opinari, quãdo est per se quidam actus procedens per solũ mediũ, quod æstimatur contingens cũ formidine est talis cognitio: quia de medio, quod æstimatur cõtingens respectu conclusionis, æstimatur ꝙ possit deficere à cõcludendo conclusionem illam: & sic formidatur de ea, cùm illa cognitio sit solũ per medium illud. Ergo sic opinari est cognoscere cũ formidine. Vtraq; præmissarũ patet ex rationibus terminorũ, & per cõsequens patet tota ratio. Sic igitur patet, quòd etsi plures actus intelligendi possent simul esse, nũquàm tamen scire, & opinari per medium, quod æstimatur contingens, simul esse possent: & quicquid dictũ est de actu opinãdi, cõsimiliter potest dici de actu credẽdi, qui innititur autoritati humanæ, & per easdem rationes: quia tale credere, est opinari.

28. De habitibus autem correspondentibus prędictis actibus, tenendum est, quòd illi sunt compossibiles, qui causantur ex actibus formaliter compossibilibus: sed illi, qui causantur ex actibus formaliter incompossibilibus, sunt incompossibiles, propter rationem prius dictã. Dico autem actus formaliter incompossibiles, quãdo respectu eiusdẽ obiecti includũt oppositas habitudines. Tunc enim, quantùm vnus eorũ facit ad generationem proprij habitus, tantùm facit ad corruptionẽ alterius, vt prius dictum fuit. Alij autem actus, qui non includunt prædictam oppositionem, non vocãtur hic formaliter incompossibiles: & habitus causati ex talibus, possũt simul esse, quãuis secundũ veritatẽ plures actus nunquã sint simul, non quidem propter oppositionem prædictam, quia illam non habẽt: sed quia (vt dictũ fuit prius) nõ puto, quòd plures actus intelligendi possint esse simul in eodem intellectu secundũ cursum naturæ, neq; de eodem obiecto, neq; de diuersis, quamuis ex suppositione opposita, sint deductæ duæ conclusiones immediatè præcedentes, propter causam, quæ inferius apparebit.

29. Nunc ergo supponẽdo, ꝙ scire, & opinari, vt sunt distincti actus intelligendi, nõ possũt esse simul in eodẽ intellectu, nec de eadẽ cõclusione, nec de diuersis: inquirẽdũ est, vtrũ medium cõtingẽs, quod de se natũ est facere opinari: & mediũ necessariũ, quod de se natũ est facere, ꝙ homo verè sciat, possint simul cõcurrere ad causandũ vnũ & eũdẽ assensum de eadẽ cõclusione, & sic scientia & opinio dicãtur posse stare simul, si medium necessarium, quod est scientificũ, & mediũ contingẽs, quod est natũ facere opinionem, possunt cõcurrere ad causandum vnum assensum de eadem conclusione, an non. Solum enim in hoc sensu potest procedere quæstio, stante suppositione prædicta.

30. Sic ergo intelligendo quæstionem, dicendum, quòd medium cõtingens, vel ęstimatur esse necessariũ, vel cõtingens. Si æstimetur esse necessarium, sic potest cõcurrere cum alio medio verè necessario ad causandũ eundem assensum de eadẽ cõclusione. Cuius ratio est, quia pro omni assensu idẽ est iudiciũ de duobus mediis necessariis, & de duobus, quorũ vnũ est necessariũ, & aliud cõtingẽs, si æstimetur necessariũ: sed duo media necessaria possũt cõcurrere ad causandũ vnũ assensum: ergo & mediũ necessarium, & cõtingens, si æstimetur necessarium, possunt similiter ad idem concurrere. Maior patet, quia assensus cõclusionis, vt deducta est ex mediis vel principiis, totaliter depẽdet ex assensu & æstimatione principiorũ, seu mediorum, & non ex natura mediorũ secundum se, nisi quatenus cadunt sub æstimationẽ deducentis. Et ideo media, quæ estimantur similia, possunt similiter cõcurrere ad eundẽ assensum, dato ꝙ nõ sint similia in re. Minor patet de se: quia si quis haberet plura media necessaria ad eandem conclusionem, posset ea copulare in eadem demonstratione loco vnius medij, & sic ex eis haberet vnum assensum de eadem conclusione loco vnius medij. Et sic patet minor. Sequitur ergo prædicta conclusio.

31 Si verò medium cõtingens æstimetur esse contingens, adhuc tale mediũ siue sumptum ex apparentibus de re, siue ex humana autoritate, potest cõcurrere cũ medio necessario ad causandũ eundem assensum: quãuis habens medium necessarium euidens, non indigeat autoritate, nec medio contingente, ita quòd mediũ necessariũ excludit necessitatem habendi autoritatem, & mediũ cõtingens, sed non excludit cõpossibilitatem. Quòd excludat necessitatem, patet de facili: quia qui habet aliquid certius & euidentius autoritate, aut quocunq; medio cõtingente, non indiget eis: sed habens medium necessarium, de cuius veritate & necessitate cõstat ei, per resolutionem ad per se nota, habet quid certius & euidentius, quàm sit autoritas, & quodcunq; medium contingens, quantumcunque probabile: ergo talis non indiget autoritate, nec medio contingente.

32. Quod autem medium necessarium non excludat compossibilitatem autoritatis, vel medij contingentis, probatur sic: si autoritas, vel medium contingens, non possent concurrere cum medio necessario ad causandum eundem assen-

sum, hoc esset propter oppositionem euidentis & ineuidentis, certi & dubij. Sed istud non impedit, vt probatur. Ergo possunt simul concurrere. Maior patet: quia nulla causa impossibilitatis prędictorum mediorum apparet, nec per aliquem est adhuc assignata, nisi hoc solum, quod assensus per medium necessarium est certus & euidens, assensus autem per autoritatem, & per quodcunque medium contingens, est dubius & ineuidens: quæ cùm sint opposita non possunt simul eidem conuenire. Minor probatur, scilicet quòd hoc non obstet.

33. Circa quod aduertendum est, quòd aliqua, quæ secundum se sola habent effectus conditionum incõpossibilium, possunt cõcurrere ad vnum effectum, qui est cõmunis amborum. Verbi gratia, lumen quod à Sole causatur, & lumen quod causatur à sola stella, habent conditiones incompossibiles, scilicet clarum & obscurum, & tamẽ Sol, & stella, quando sunt ex eadem parte hemisphærij, concurrunt ad causandum vnum lumen in medio. Nõ enim solus Sol tunc illuminat, & stella nihil facit, cùm omne lucens præsens diaphano de necessitate causet lumen: sed fit vnum lumen ab vtroque, non seorsum & distinctè agentibus, sed simul, vt vnum agens: & cum isto lumine nõ fit aliud lumen & alia claritas eius, sed vnũ & idem lumẽ. Et ideo loquendo de re vtraq:, tam stella, quàm Sol, est causa luminis & claritatis, non quidem totalis, sed partialis, quamuis non ex æquo, quia perfectior ratio causandi est in Sole, & quasi totalis in stella autem imperfecta, & minima, & à sensu imperceptibilis: ratio tamen conuincit, quòd sit aliqua. Et propter hunc excessum virtutis illuminatiuę in Sole respectu stellæ, qui patet, quando seorsum agunt, quia tũc Sol causat lumen clarum, & stella obscurum, ideirco quando simul causant vnum lumẽ clarum, per appropriationem rationis claritas attribuitur causalitati Solis, & non stellæ, quamuis secundum rem totum sit ab ambobus, vt à partialibus causis simul cõcurrentibus & tenentibus locum vnius causæ totalis. Et sic patet, quòd aliqua, quę secundum se sola habent effectus conditionum incompossibilium, quandoque possunt concurrere ad eundem effectum, qui est communis amborum.

34. Ratio autem, quare talis concursus est possibilis, est ista, quia clarum, & obscurũ, non accipiuntur hic pro habitu & priuatione circa commune subiectum, ab vtroque realiter differens, vt sunt lumen & tenebræ in aere, quia causæ istorum, scilicet luminis & tenebrarum (accipiẽdo tenebras pro pura priuatione) nunquam possunt concurrere ad causandum eundem effectũ, cum effectus vnius, sit formaliter priuatio alterius. Sed accipiuntur hic clarum, & obscurum, pro gradu perfectionis, & imperfectionis, in essentia luminis: nec differt talis gradus realiter à lumine. Et talis perfectio, & imperfectio, est in effectu, ex perfectione, vel imperfectione suæ causæ, & non ex alia formali oppositione in causalitate. Propter quod, sicut causa imperfecta, seorsum agens, causat imperfectũ lumen, scilicet obscurum, propter defectum perfectionis virtutis, sic ipsa cõiuncta cum perfectiore virtute, & tenens cum ea locum vnius totalis causæ perfectæ, causat perfectum lumen, scilicet clarum, quia iam non deficit perfectio, quæ prius deficiebat.

35. Ex hoc, ad propositum, omnis cognitio veritatis, lumen quoddam est, & lumen vocatur ab ipso Apo. Ephe. 3. vbi dicit sic: Mihi omnium Sanctorum minimo, data est gratia hæc, in gentibus euangelizare inuestigabiles diuitias Christi, illuminare, &c. Id est, dare cognitionem, quæ est quoddam spirituale lumen. Quędam autem cognitio est clara, & quędam obscura: nec talis claritas & obscuritas sunt habitus, & priuatio, circa cognitionem, tanquam circa subiectum, quia tunc causa obscuritatis non posset concurrere cum causa claritatis ad causandũ vnam cognitionem claram, quemadmodum dictum fuit prius de causa luminis, & tenebrarum: sed sunt gradus perfectionis maioris, vel minoris, indifferentes realiter ab essentia cognitionis. Et sunt isti gradus in cognitionem, secundum gradum perfectionis, & imperfectionis, in medio causante illam cognitionem, & non ex alia formali oppositione in causalitate. Medium ergo sumptum ex autoritate humana, & medium necessarium, si quodlibet eorum causet seorsum aliam, & aliam cognitionem conclusionis eiusdem, istæ cognitiones erunt conditionum incompossibilium, quia vna erit clara & euidens, illa scilicet, quæ erit per medium necessarium, propter eius perfectionem in veritate & connexione ad conclusionem: alia verò obscura, & ineuidens, quæ erit per solam autoritatem, propter defectum prædictæ perfectionis, quæ est in medio necessario. Sed si autoritati adiungatur medium necessariũ, iam non deficit in medio perfectio, quæ prius deficiebat, nec per cõsequẽs in cognitione deficiet claritas & euidentia, quæ prius deficiebat: imò erit vna cognitio clara & euidẽs, causata ab illis duobus medijs, tanquam à causis partialibus simul cõcurrentibus, & tenentibus vicem vnius causæ totalis. Claritas tamen illa & euidentia magis debet attribui medio secundum rem necessario, quàm autoritati, quia perfectius est & secundum se natum facere cognitionem claram & euidentem, quam secundum se non faceret autoritas.

36. Quicquid autem dictum est de oppositione clari & obscuri, euidentis & ineuidentis, & de possibili cõcursu mediorum ad causandum vnam cognitionem claram & euidẽtem, intelligendum est circa oppositionem certi & dubij, & circa cõcursum mediorum ad causandum vnam cognitionẽ certam: quia mediũ cõtingens, & autoritas humana per se sola faciunt assensum dubium: mediũ autem necessarium facit assensum certũ. Et hi duo assensus non possunt simul esse in eodem homine & de eadem conclusione. Hæc tamen non obstante, prædicta media in ratione mediorũ, possunt concurrere ad causandum vnũ assensum, qui nõ erit simul, nec successiuè, certus & dubius, sed certus tantùm: & sic in assensu nulla erit oppositio, aut repugnantia secundum certum & dubium, clarum & obscurũ, euidens & ineuidens, vt declaratum est. Et sic patet minor, & principale intentum, quantum ad istum articulum, videlicet quòd medium necessarium, quamuis excludat necessitatem autoritatis humanę, & cuiuslibet medij contingentis: tamen non excludit compossibilitatem eorum in ratione mediorũ causantium vnum assensum. Et hoc modo scientia, & opinio, nec non & fides, quæ innititur autoritati humanæ, possunt simul esse in eodem, & de eodem, non quidem vt distincti habitus, habentes distinctos actus: sed quia media, quæ secundũ se nata essent causare distinctos actus, ex quibus in nobis fierẽt prædicti habit⁹, vt distincti, possunt cõcurrere ad causandũ vnũ assensum.

37. Et huic concordat cõmunis doctrina, quæ dicit, quòd vnus homo potest simul cognoscere eandem conclusionem per medium probabile & demonstratiuum. Thomas prima secundæ, quæstio. 67. articulo tertio, in corollario solutionis. Et alibi dicit, quòd opinio potest stare cum scientia demonstratiua, quod non potest esse secundum pluralitatem actuum, sed solùm eo modo, quo dictum est: & hoc vltima parte, quæstio. 9. articulo tertio in solutione secundi argumenti.

38. NVNC RESTAT inquirere, vtrum scientia, & fides, quæ innititur autoritati diuinæ, possint simul esse in eodẽ homine de eadem conclusione. Ad quod dicendum est, quòd aut *Th. 2.2. q.*
quæritur de simultate habituũ, aut de simultate actuum. Si de *1. artic. 5.*
simultate habituũ, sic dicendum est, quòd fides, quę est habitus *Scotus li.*
infusus à Deo, potest stare simul cum scientia. Cuius ratio est, *3. d. 24.*
quia habitus fidei infusæ, se extendit ad omnia, quę sunt nobis tradita per reuelationem diuinam, & maximè ad illa, quæ non sunt ex alijs deducta. Sed de quibusdam talibus habent aliqui fideles veram scientiam: ergo in illis sunt simul fides, & scientia de eodem. Maior patet de se. Minor consimiliter nota est: quia Deum esse verum, traditum est in sacra scriptura, sicut à Deo reuelatum, & nõ vt ex alio deductum. Deuteronomij sexto: Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus vnus est. De hoc autem multi fideles habent veram scientiam per demonstrationem acquisitam. Ergo habitus fidei infusæ, & veræ scientiæ, possunt simul stare.

39. Si verò quæratur, de simultate actuum, dicendum est, quòd respectu talium, de quibus potest haberi à viatoribus vera sciẽtia, sicut est, Deum esse vnum, possunt stare simul actus fidei & scientiæ: non quidem sic, quòd sint diuersi actus, sed quia autoritas diuina, & ratio demonstratiua, possunt simul concurrere ad causandũ vnũ assensum, de hoc quòd Deus sit vnus. Quod patet per eandem rationẽ, quæ prius facta fuit, videlicet quòd concursum prædictorum non potest impedire, nisi oppositio clari & obscuri, euidentis & ineuidentis: sed illa non impedit, vt prius probatum fuit: ergo possunt simul stare. Et satis durũ
videtur dicere, quòd fidelis acquirens scientiam, quòd Deus sit *Deute. 6.*
vnus, nõ credat ipsum esse vnũ, quia ipsemet Deus hoc in scriptura sacra reuelauit. Alia autem sic subsunt fidei, quòd secundum cõmunem cursum humanæ cognitionis non sunt demõstrabilia, vt Deum vnum in essentia, esse trinum in personis: & illud suppositum, esse Deum & hominem. Et de his puri viatores sic habent fidem & actum fidei, quòd non possunt de eis habere actum scientiæ, nec per consequens habitum acquirere, nõ propter oppositionem euidentis & ineuidentis, quia illa sublata est ex præcedentibus, sed propter conditionem materiæ, quæ non est demonstrabilis, aut simpliciter, aut huic, scilicet viatori, secundum communem cursum. Et circa hoc ostendentur tria.

40. Primum est, quòd non potest demonstrari, quòd ita sit, sicut ponit articulus. Secundum est, quòd non potest demonstrari, quòd articulus nihil impossibile includat. Tertiũ est, quòd non omnes rationes, quæ possunt adduci cõtra articulum, possunt sic solui, quòd scientificè constet de earum solutione. Primum patet, quia si articulus posset demonstrari, vel hoc esset à priori

priori & per causam, vel à posteriori & per effectum. Non primo modo, quia licet aliqui articuli habeãt causam, puta articulus incarnationis, & quidam alij: illa tamen causa, quoad articuli existentiam actualem, est voluntas diuina, quæ secundum se est nobis ignota. Etiam articulus trinitatis causam non habet. Quare articuli non possunt demonstrari à priori. Item nec à posteriori, siue per effectum, quia effectus ducit in cognitionem causæ secundum quòd ab ea procedit: sed nullus effectus apparens nobis, procedit à Deo: nisi secundum illud, quod est vnum & commune cuilibet personæ intrinsecæ, scilicet secundum rationem scientiæ, potentiæ, & voluntatis, vt infra patebit: ergo nullus effectus potest nos ducere in cognitionem Dei, quantum ad distinctionem personarum, sed solùm quantum ad vnitatem essentiæ, & attributorum essentialium. Omnes enim articuli includunt articulum Trinitatis aliquo modo: sicut articuli pertinẽtes ad humanitatem Christi, includunt distinctionem personæ filij ab aliis personis, sicut esse incarnatũ, passum, & resurrexisse & huiusmodi, Quare, &c. Item demonstrationi assentit homo necessariò velit nolit: sed articulis non assentit homo, nisi liberè volens (vt dicit Augustinus) alioquin gentiles Philosophi potuissent, & adhuc possent, necessitari rationibus nostris, ad essentiendum fidei articulis, quod non est verum: ergo articuli fidei non possunt demonstrari: nec aliquis adhuc visus est, qui demonstratiuè probauerit, quòd ita sit, sicut ponit articulus.

d. 35. & sequentibus.

41. Secundum scilicet quòd articulus nihil impossibile includat, patet, quia talis demonstratio, cùm non posset esse à priori & per causam, (propter illa quæ dicta sunt prius sumetur ex his quæ apparent ex creaturis: sed apparentia ex creaturis, magis videntur concludere impossibilitatẽ articuli, quàm possibilitatem: ergo &c. Minor probatur: quia in creaturis apparet, quòd impossibile est, supposita distingui per relationes: sed distinguuntur necessariò per absoluta. Cuius oppositũ ponitur in articulo Trinitatis. Item, in creaturis natura completa in genere substantiæ constituit proprium suppositum, nec potest subsistere in supposito alieno: cuius oppositum includit articulus incarnationis: & similiter in aliis: ergo ex his quæ apparent, magis posset concludi impossibilitas articulorum, quàm possibilitas. Item, quicquid est in Deo intrinsecè, vel necesse est ibidem esse, vel impossibile est ibi nõ esse. Et quicquid non est in Deo, impossibile est ibi esse: (neq. enim potest aliquid euenire Deo contingenter, aut ab ipso recedere, quo ad illa, quæ sunt intrinseca) sed esse trinum in personis, est Deo intrinsecum: ergo necessarium est Deum esse trinum, vel impossibile est non esse trinum. Sed non potest demonstrari, quòd Deus sit trinus, vt probatum est: ergo nec demonstrari potest, quòd sit possibile Deum esse trinum: ad vnum enim sequitur aliud, vt dictum est. Item meritum fidei consistit in difficultate actus eius: sed si posset demonstrari, quòd articulus fidei est possibilis, actus fidei circa articulum nihil, vel modicum, difficultatis haberet: non enim est multum difficile, credere illud esse factum, quod demonstratur possibile fieri: ergo hæc positio tollit, vel quasi tollit, meritum fidei.

3. d. 24. q. 3. num. 9.

42. Tertium patet, scilicet quòd non omnes rationes, adductæ contra articulum, possunt solui, sic quòd clarè & scientificè constet de eorum solutione. Ad quod videndum, notandum est, quòd ratio, quæ adducitur contra articulum, aut peccat in forma arguendi, & tunc potest eam soluere scientificè, quicunque scit artem libri Elenchorũ, aut peccat in materia, eo quòd assumit falsam propositionem: vtpote si sic argueretur, Semper in distinctis suppositis est distincta natura: sed in diuinis natura non potest distingui: ergo nec suppositum. Ratio ista non peccat in forma, sed materia: quia maior propositio non est vera vniuersaliter, sicut assumitur, sed tantùm creaturis. Cùm ergo talis ratio sic soluitur per interemptionem propositionis, quæ solùm habet instantiam in proposito in quo datur, vel de quo, scilicet in diuinis, nunquid potest clarè & scientificè constare de tali solutione: certè non, vt videtur: quia per fidem, & eodem modo constat de falsitate propositionis affirmatiuæ, & de veritate negatiuæ sibi oppositæ, quia eadem est, causa vtriusq.: sed de veritate huius negatiuæ scilicet, quòd in diuinis non distinguitur natura, distinctione suppositorum, nec econuerso, non potest clarè constare & scientificè, sed solùm per fidem, quæ hoc ponit: ergo de falsitate affirmatiuæ sibi oppositæ, scilicet quòd semper distinguatur natura, vbicunque distinguuntur supposita, non potest constare clarè & scientificè, sed solum per fidem, quæ hoc ponit.

43. Sic ergo patet, quòd considerando fidem secundum specialem materiam de qua est, quæ non est demonstrabilis, aut simpliciter, scilicet viatori, (qualis est fides articulorum) fides & scientia non stant simul in eodem, & de eodem: quia viatori non potest demonstrari, quòd ita sit, sicut ponit articulus, nec quòd articulus sit possibilis: nec rationes contra articulum possunt solui clarè, & scientificè, secundum communem cursum, quo à nobis habetur Theologia.

44. Dico autem, secundum communem cursum, propter duo: Primum est, quia aliqui bene ponunt, quòd vera scientia (quam dicunt abstractiuã) potest haberi à puro viatore, quòd Deus sit vnus & trinus, sed non secundũ communem cursum, sed virtute diuina, & miraculosè. De hoc tamẽ suo loco inquiretur. Secundum est, quia videtur quibusdam, quòd Apostoli, & alij qui viderũt Christũ miracula facientem, & suscitantem mortuos, in testimonium suæ diuinitatis, & suæ doctrinę, habuerunt veram scientiã de diuinitate Christi, & de veritate suæ doctrinæ, quia necessarium & per se notum est, tam infideli, quàm fideli, Deum non posse mentiri. Cui ergo notum esset, Deum aliquid dicere, vel facere in testimonium alicuius rei, ille haberet ex per se notis scientiam de re dicta vel testificata.

Tho. 3. q. 45. ar. 4.

45. Qualiter autem posset esse alicui per se notũ, Deum aliquid dicere, vel facere in testimonium alicuius rei? Dicunt, quòd dupliciter: vno modo, si Beatus videns Deum per essentiam, videret ipsum mouere intellectum alicuius ad assentiendum alicui veritati: & iste modus non competit viatori. Alio modo, si aliquis videret aliquem effectum excedentem totam virtutem creaturæ, fieri in testimonium alicuius rei. Ex hoc enim sciretur, quòd Deus faciens talem effectum, testificaretur illud, propter quod fieret. Et hoc modo Apostoli, & illi qui viderunt resuscitationem Lazari quatriduani in testimonium diuinitatis Christi, sciuerunt Deum testificari, quòd Christus esset Deus, & per hoc habuerũt scientiam, quasi per talem demonstrationem procedentem ex per se notis eis, Quicquid testificatur est verum: sed Deus per tale factum testificatus est Christum esse Deum: ergo Christus est verus Deus. Et per cõsequens habuerunt scientiam, quòd doctrina tota, quam audierunt à Christo, quem sciebant esse verum Deum, fuit vera.

46. Quicquid sit de modo, quo Beati possunt videre Deum aliquid dicẽtem, modus tamen assignatus pro viatoribus, non videtur verus, propter tria. Primum est, quia demonstratio necessitat intellectũ ad assentiendũ: sed aliqui, qui viderunt Christum resuscitantem Lazarum, & alia miracula facientem, non assenserunt, quòd ipse esset Deus, vt patet Io. 11. quod etiã Christus exprobrando dicit, Io. 15. Si opera nõ fecissem, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent. Ergo illa non fuerunt sufficientia ad probandum demonstratiuè Christum esse Deum. Secundum est, quia si Apostoli habuerunt per talia scientiam de Christo, quòd ipse esset Deus, & per consequens quòd doctrina eius esset vera: sequeretur, quòd ex tunc nihil meruerint in credendo prædicta: quia secundum Gregor. in Homilia in Octauis Paschæ, Fides non habet meritum, vbi humana ratio præbet experimentum. Hoc autem fortè videretur esse inconueniens: quare & illud, ex quo sequitur, videlicet quòd Apostoli habuerunt de talibus scientiam. Tertiũ est quòd dato quòd esset per se notũ, aliquid posse fieri à solo Deo, sicut fuit resuscitatio Lazari: tamen non esset per se notum, quòd hoc fieret ad testificandum hoc, quod diceret iste, vel ille, qui prædiceret miraculum: quia de nullo homine est per se notum, quòd non possit dicere falsum ex ignorantia, vel malitia: nec de Christo fuit hoc per se notum, sed solùm creditum ab illis, qui crediderunt ipsum esse Deum: & quantumcunq; etiam aliquis videatur verum dixisse in vno, non est propter hoc per se notum, quod dicat verum in alio. Posito ergo, quòd Christus dixisset, quòd Deus resuscitaret Lazarum, ad testificandum, quòd ipse Christus esset verus Deus, & constaret euidenter de resuscitatione Lazari facta à Deo, & ex hoc de veritate Christi prædicentis talem resuscitationem: non tamẽ propterea esset per se notum quòd Christus verum dixisset pro illo addito, scilicet quòd resuscitatio fieret in testimonium, quòd ipse Deus esset.

47. Sed diceret aliquis, quòd imò: quia Deus non perhibet testimonium falsitati: sed si Christus non fuisset Deus, & tale miraculum factum fuisset à Deo, Christo inuocante Deum, vt per tale miraculum testificaretur ipsum esse Deum, sequeretur, quòd Deus faciendo tale miraculum ad talem Christi inuocationem, perhibuisset testimoniũ falsitati, Quare &c. Est ad hoc dicendum, quòd si Deus per talem inuocationem Christi faceret miraculum, tunc esset in testimonium inuocationis: sed quantumcunq; concurrant talis inuocatio, & miraculũ, non est tamen propter hoc per se notum, quòd miraculũ fiat ob talem inuocationem: quia aliquis potest per reuelationem scire quod facturus sit Deus, & ignorare, propter quid debeat fieri, & propria præsumptione, vel malitia, coniecturare, vel fingere ac dicere, quòd Deus facturus sit illud propter aliud quàm fiat à Deo. Donum enim Prophetiæ commune est bonis & malis: & talis sic dicens, falsum dicit: sed Deus faciens miraculum, quod prædicitur, non testificatur falsum: quia

non facit miraculum propter illud, quod alius dicit, quamuis simul concurrant: & sic non est per se notum, quòd miraculum fiat ad testificandum dictum cuiuscunque hominis, etiam Christi, sed solùm creditum ab illis, qui credunt ipsum esse Deum & per consequens nõ posse mentiri, propter quod minor propositio rationis, (quam alij vocant demonstrationem) non est per se nota. Credo ergo, quòd Apostoli, per nihil, quod audierunt à Christo, vel viderunt fieri ab eo, habebant scientiã propriè dictam, quòd ipse esset Deus, quamuis ex concursu talium miraculorum cum fide, habuerint quandam perfectiorem notitiam, quàm nos. Et sic patet primus articulus quæstionis, scilicet qualiter fides, & scientia, possunt similiter esse de eodem, & qualiter non: & quòd Theologia, prout dicit habitum, quo declarantur & defenduntur articuli fidei, vt Deum esse trinum & vnum, & huiusmodi, non est propriè scientia, & simpliciter.

48. NVNC videndum est de secũdo articulo principali, scilicet vtrum Theologia accepta pro habitu eorum, quæ deducuntur ex articulis fidei, sicut conclusiones ex principiis, sit verè & propriè scientia. sic enim (vt dictum est prius) Theologia sumitur cõmunius, nescio si veriùs, vel propriùs: quod pro tanto dico, quia illa, quæ quidam dicũt deduci ex articulis, magis adducuntur secundum veritatem ad sustinendum vel ad declarandum articulum: verbi gratia, ex hoc quòd articulus Trinitatis ponit, quòd in diuinis sint tres personę, & vna essentia, deducitur tanquam cõclusio, quòd distinctio personarum est per relationes, & non per aliquod absolutum. Similiter ex hoc, quod articulus ponit, quòd filius Dei est homo, deducitur, quòd habeat veram carnem, non phantasticam, vt ponunt Manichæi. Sed secundum veritatem, ista magis adducuntur ad sustinendũ vel declarandum articulum. Propter hoc enim dicimus, distinctionem diuinarum personarum fieri per relationes, & nõ per absoluta, vt sustineamus, qualiter articulus possit esse verus. Si enim fieret per absoluta, necessario sequeretur, quòd fieret, vel per essentiam diuinam, & tunc ipsa plurificaretur, quod est impossibile: aut per aliquod absolutum, additum essentię, & tunc esset vera & realis compositio in Deo, quod rursus est impossibile. Vt ergo articulus Trinitatis, qui secundum rationem humanam multùm est obscurus, sustineatur aliqualiter, tanquam possibile, adducimus id, quod dictum est, ad sustinendum articulum, & non deducimus principaliter ex articulo. Similiter, quod dicimus, filium Dei habere veram carnem, & non phantasticam, adducimus ad declarandum, qualiter intelligatur articulus, qui ponit quòd filius Dei est homo, scilicet quòd est verus homo, non secundum apparentiam tantùm. Et isto modo vsus est Saluator, Apostolis volens declarare articulum resurrectionis, Lucæ vltimo, vbi dicit, Palpate & videte, quia Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Certè poterat cõcludere, Ego resurrexi verè: ergo habeo veram carnem, Sed non sic fecit, imò econuerso ad articulum declarãdum suæ resurrectionis, adducit quod dictum est de veritate carnis. Et eodem modo potest deduci, ex hoc, quòd filius est verus homo, quòd ipse habebat veram carnem: nec est magna philosophia, imò fortè petitio principij. Credo tamen, quòd principalius adducatur ad insinuandum intellectum articuli, modo, quo dictum est. Practicè autem ex articulis multa deducũtur, & aliis dictis scripturæ, vt patet in libris Moralibus Gregorij, & aliorum Sanctorũ, necnõ in Homilia eorum, & aliorum Doctorũ.

Infrà q. 5. Num. 21. 49. Sed siue sic, siue primo modo, fiat deductio ex fidei articulis, dicendum, quòd Theologia sumpta pro habitu, quo talia deducuntur, non est propriè scientia: quod patet, quia syllogismus demonstratiuus, qui facit solus propriè scire, procedit ex propositionibus necessariis, & per se notis, vel reducibilibus ad aliqua per se nota: sed nulla ratio procedens ex articulis, qui meræ sunt fidei, est huiusmodi: ergo nulla talis ratio facit propriè scire. Maior patet ex primo Posteriorũ: vbi dicitur, quòd demonstratio est syllogismus faciens scire: & ibi determinatur, quòd procedit ex necessariis, & per se notis, vel quæ possunt resolui ad per se nota, cùm in talibus non sit processus in infinitum. Minor similiter manifesta est, quia articuli, qui sunt meræ fidei, vt Deum esse trinum, filium incarnatum, passum, resurrexisse, & huiusmodi, non sunt de se noti, nec possunt resolui in aliqua per se nota: sed solùm, vel principaliter, ex autoritate scripturæ, quam credimus à Deo esse inspiratam: & hoc ipsum, videlicet scripturam esse à Deo inspiratam, non est per se notũ, nec reducibile ad aliquid per se notũ. Quare, &c.

50. Contra rationem istam instatur dupliciter. Et primò contra maiorem propositionem, dicendo, quòd ipsa solùm habet veritatem in scientiis, quæ non subalternantur aliis scientiis. Scientia enim subalterna non procedit ex principiis per se notis in illa sciẽtia, sed solùm creditis. Quod probatur quia principia scientiæ subalternæ, aut sunt ei euidentia, & hoc, aut ex sola ratione terminorum, aut quia sunt ex aliis conclusa, aut sunt solùm credita. Primum non potest dici, quia illa euidentia solùm est in principiis primis & vniuersalissimis, quorum termini, & rationes terminorum, omnibus sunt noti: quod nõ est verum de principiis scientiæ subalternæ. Nec secundum potest dici: quia accipere ea, vt conclusa, pertinet ad scientiam talia concludẽtem, sicut est scientia subalternans. Relinquitur ergo, quòd in scientia subalterna sint tantùm credita.

51. Secundò instetur contra minorem propositionem, dicendo, quòd Theologia nõ procedit ex solis articulis creditis, imò cùm articulo credito assumit aliam propositionem, quæ potest esse per se nota, virtute cuius cõclusio poterit esse nota, & per consequens propriè scita.

52. Ad primum istorum dicendum, quòd principia scientiæ non sufficit esse credita ex sola autoritate alterius, quia cùm principia debeant esse euidentiora conclusione, conclusio non esset nisi credita, & non scita. Sunt ergo euidentia in scientia subalterna, non aliquo illorum modorum, de quibus agitur, sed via sensus, memoriæ, & experientię, modo, quo determinat Philosophus primo Metaphysicæ: quòd ex multis sensibus fit vna memoria, & ex multis memoriis vnum experimentum, & cum multis experimentis velle, quod est principium scientiæ & artis: & sic omnis scientia subalterna, facit euidentiã de suis principiis, quantum ad quia est. *Philosophus 2. Post. vltimo capite.*

53. Ad secundum dicendum, quòd sicut ex vna propositione necessaria & altera contingente non sequitur conclusio necessaria, sed contingens: sic ex vna euidente, & per se nota, & altera ineuidente & solùm credita, non sequitur conclusio euidẽs, & per se nota, qualem oportet esse conclusionem propriè scitam. Et ratio huius est, quia cùm maior extremitas non cõcludatur de minore, nisi propter connexionem medij cum vtraque, impossibile est, quòd ex vi talis illationis inhęrentia maioris extremitatis cum minore in cõclusione sit magis necessaria, vel magis nota, quàm inhærentia medij cum vtraque. Propter quod in quacunque præmissarum medium conueniat alicui extremitati, vel extremitas sibi cõtingenter vel ineuidenter, impossibile est, quòd in conclusione ex vi talis illationis maior extremitas conueniat minori necessariò vel euidenter, prout requiritur ad conclusionem propriè scitam. Et sic remanet adhuc, quòd Theologia, prout dicit habitum, quomodo deducũtur aliqua ex articulis fidei, siue ex vno articulo, & quacunque alia propositione assumpta, non est propriè scientia, sed solùm largè, vocando scientiam habitum, quo aliquid concluditur ex veris, tamen immanifestis ipsi deducenti. Et huic cõcordat doctrina communis, quæ dicit sic: Si esset aliqua scientia, quæ nõ posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis, nec vniuocè diceretur scientia.

54. Ad primum argumentum dicendum, quòd sapiẽtia, prout de ipsa loquitur Philosophus 6. Ethi. est quædam scientia, vel includit scientiam propriè dictam, propter modum procedendi, quem habet: sed Theologia, qualitercunque sumpta, quamuis posset dici sapientia ratione subiecti, vel materiæ, de quo est (iuxta quem sensum Beatus Augustinus vocat eam sapientiam:) tamen deficit à modo procedendi scientiæ propriè dictæ: & ideo non est propriè scientia.

55. Ad secundum dicendum, quòd Aristoteles nihil nouit de cognitione, quæ est per autoritatem diuinam, propter quod de illo habitu non fecit mentionem. Vnde propriè loquendo, sub nullo illorum, quæ enumerantur 6. Ethico. continetur Theologia, qualitercunque accepta. Per idem patet ad tertium, quia in autoritate Hierem. non accipitur scire ita strictè, sicut Philosophus accipit primo posteriorum, sed accipitur pro notitia diuinorum, quam tradit scriptura sacra, inquantum creditur à Deo reuelata. Rationes in oppositum probant, quòd Theologia non est propriè & strictè scientia, quod concessum est.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum Theologia, lumine alio à lumine fidei supposito, sit propriè scientia.

Henricus Quodlibe. 12 quæstio. 2. Ockam 3. q. Prologi maioris, 3. dist. 25. q. 5. Vide Carthusianum.


D SECVNDVM sic proceditur, & arguitur, quòd Theologia, supposito quodam lumine alio à lumine fidei, sit propriè scientia: quia altius lumen causat altiorem cognitionem: sed respectu credibilium est dare in viatoribus lumen altius fide: ergo est dare eis altiorem cognitionem, quàm sit cognitio fidei: sed supra fidem non est nisi scientia: ergo, &c. Maior de se videtur manifesta. Minor probatur per autoritatem Beati Aug 1

ti Augustini super illud Ioannis primo, Erat lux vera, vbi dicit, quòd aliud est lumen ad credendum, aliud ad intelligendum: ergo præter lumen fidei est dare aliud lumen, & altius.

2. Item ibidem dicit, quòd lux increata illuminat hominem duplici lumine, paruulos quidem lumine fidei, quo nutriuntur, vt lacte: maiores autem, lumine sapientiæ, quo, vt solido cibo, vescuntur. Quod lumen habebat Apostolus, qui dicebat primæ Corinth. secundo: Sapientiam loquimur inter perfectos. Igitur præter lumen fidei, quod habent omnes fideles, quantumcunque simplices, est aliquod lumen clarius, quod habent maiores, & doctores. & hæc fuit minor: sequitur ergo conclusio.

3. Item, Deus non deficit in necessariis, multò minus, quàm natura: sed necessarium est, quòd fides defendatur contra errores infidelium & hæreticorum, ergo Deus prouidit ecclesiæ quòd semper sint in ea aliqui, qui possint fidem defendere: hoc autem non potest fieri per solum lumen fidei, nec per solam cognitionem Dei, quæ communis est omnibus fidelibus: ergo oportet in maioribus esse aliquod lumen clarius fide, in quo habeant de credibilibus altiorem cognitionem, quàm per fidem: sed illa non videtur esse nisi cognitio scientifica: quare &c.

4. Ad idem est, quod dicit Beatus Augustinus in secunda Epistola ad Volusianum: Ego catholicam fidem profiteor, & per illam ad certam scientiam me venturum præsumo. Autoritas videtur expressa.

5. IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis scientia resoluitur ad per se nota, vt prius ostensum fuit: sed nullus inter viatores adhuc inuentus est, qui credibilia resoluerit, vel resoluere potuerit ad per se nota: ergo nullus adhuc fuit illuminatus, in tantum quòd habuerit scientiam de credibilibus.

6. RESPONSIO. Circa quæstionem istam sic procedetur: quia primò ponetur quædam opinio, quæ asserit Theologiam esse scientiam propriè dictam, eò quòd articuli, ex quibus, tanquam ex principiis, ipsa procedit, sunt verè intellecti non solo lumine fidei, quia in illo sunt tantùm crediti, sed quodam lumine medio inter lumen fidei & lumen gloriæ. Et secundò inquiretur de his, quæ dicta opinio ponit.

7. Quantum ad primum, sciendum est, quòd illa opinio tria ponit: primum est, quòd est dare lumen tale. Secundum est, quòd in illo lumine possunt esse articuli verè intellecti, quemadmodum in lumine naturali intellectus nostri, principia scientiarũ sunt verè intellecta: & per consequens conclusiones ex articulis sic intellectis demonstratæ sunt veræ, & propriè scitæ. Tertium est, quòd tale lumen & scientia in illo lumine habita, nõ euacuant fidem.

Henricus 12. quodlibet. q. 2.

8. Primum istorum, scilicet quòd est dare tale lumen, probãt duabus autoritatibus Beati Augustini, positis in primo argumento quæstionis. Necnõ & secunda ratione ibidẽ subiuncta.

9. Secundum autem probant duabus autoritatibus, & vna ratione. Prima autoritas sumitur ex Canone Esai. 7. vbi dicit translatio nostra, Nisi credideritis, nõ permanebitis: alia translatio habet, non intelligetis. Ergo supposita credulitate per fidem, possibile est intelligere articulos per aliud lumen. Secunda autoritas est Beati Augustini ad Volusianum, prius in arguendo posita. Ratio autem talis est, non minùs potest lumen, supposita fide, supernaturale, quàm naturale lumen intellectus nostri supposito phantasmate. Sed lumen naturale intellectus nostri, supposito phantasmate, facit clarè intelligi principia naturalia, & sciri conclusiones ex eis deductas. Igitur lumen supernaturale, supposita fide, sufficit ad faciendum intelligi principia supernaturalia, id est, articulos fidei, & scire conclusiones ex eis deductas.

10. Tertiò probant, quòd tale lumen non euacuat fidem, sed stat cum ea: quia si tale lumen non posset stare cum fide, istud esset maximè propter oppositionem, quæ videtur esse inter ænigma fidei, & claritatem illius luminis: sed illud non impedit, quia contraria, licet non compatiantur se in suis excellentiis, tamen, vt dicunt, compatiuntur se in esse remisso. Nunc ita est, quòd obscuritas fidei, & claritas gloriæ opponuntur, sicut contraria in suis excellentiis: sed obscuritas fidei, & claritas illius luminis medij, opponuntur sicut contraria in esse remisso: quia claritas illius luminis non est perfecta claritas, nec obscuritas fidei, est perfecta obscuritas: & ideo licet lumen gloriæ euacuet fidem, tamen illud lumen medium non euacuat ipsam. Exemplum est autem eiusdem de aëre, qui de nocte est simpliciter tenebrosus, & in meridie simpliciter illuminatus, sed in aurora est partim illuminatus, & partim tenebrosus: nec tenebrositas totaliter expellitur, vsque ad meridiem, quando claritas perficitur. Sic fides est quasi tenebræ, gloria quasi lumen meridianum, quod totaliter expellit tenebras fidei, sed lumen medium est quasi lumen auroræ, quod stat cum tenebris fidei, nec expellitur per lucem meridianam gloriæ, sed potiùs perficitur.

11. Ad declarationem huius positionis, adducunt, quòd duplex est euidentia, scilicet visionis, & intelligentiæ. Euidentia autem visionis est, quando res nudè & immediatè cognoscitur, seu videtur. Euidentia verò intelligentiæ est, quando res non est præsens, sed per discursum rationis cognoscitur. Primam euidentiam habet rusticus de eclipsi, quam videt. Secundam habet Astrologus de eclipsi, quam non videt. Et secunda euidentia sufficit ad scientiam, absque prima: nec tollit fidem, licet prima tollat. Et eodem modo Beati habent de articulo euidentiam visionis, quæ tollit fidem propter claritatem perfectam luminis gloriæ. Habentes autem illud lumen medium, habent de articulo euidentiam intelligentiæ, quæ est imperfectior, nec tollit fidem, sufficit tamen ad scientiam: simplex autem fidelis fidem tantùm habet de eisdem.

12. NVNC SECVNDO restat inquirendum de prædictis. Et primò ostendetur, quòd fictitium est ponere tale lumen. Secundò ostendetur, quòd dato quòd poneretur, tamen in ipso articuli fidei non essent propriè intellecti, nec conclusiones ex eis deductæ, essent propriè scitæ. Tertiò ostendetur, quòd tale lumen, si esset, euacuaret à viatoribus necessitatem habendi fidem. Primum probatur: quia tale lumen aut daretur ad vtilitatem personæ, aut ad vtilitatem communitatis. Si ad vtilitatẽ personæ, cùm Deus non sit personarum acceptor, daretur æqualiter omnibus æqualiter disponentibus se per meritum vitæ, & exercitium studij in sacra scriptura. Sed multi æqualis, vel melioris ingenij, quàm alij, & æqualis meriti, & æquè, vel plus exercitati in studio sacræ scripturæ, sentiunt se non habere tale lumen, quia non experiuntur se habere euidentem cognitionem de articulis fidei, nec de conclusionibus ex eis deductis: (quod tamen oporteret, si haberent tale lumen quod facit de articulis euidentem cognitionem) ergo tale lumen non datur ad vtilitatem personæ. Item nec ad vtilitatem communitatis, sicut sunt gratiæ gratis datæ, de quibus loquitur Apostolus primæ ad Corinthios 12. quia omne donum ordinatum ad vtilitatem communitatis, manifestatur aliis per proprium actum, sicut donum linguarum, gratia sanitatum, operatio virtutum & miraculorum. Vnde ibidem dicitur, quòd vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem, supple, communitatis: quia nulla posset ex talibus donis vtilitas peruenire communitati, nisi per manifestationem actus. Sed tale lumen non potest per aliquem effectum manifestari aliis. Ergo &c. Maior patet ex dictis. Minor probatur: quia manifestatio habitus cognitiui, est per doctrinam. Signum enim scientis, est posse docere, vt habetur primo Metaphysicæ. Tale autem lumen & habitus, scientialiter per eum, & in eo acquisitus, si quis esset, non posset per doctrinam manifestari aliis: quia habentes tale lumen, & talem habitum, aut facerent ea, quæ docerent euidentia aliis, aut non: si non, tunc doctrina eorum non differret à doctrina aliorum, & sic per talem doctrinam non manifestaretur illud lumen, nec ille habitus scientificus.

13. Si verò dicatur, quòd habentes tale lumen possunt facere ea, quæ docent aliis esse euidentia. Arguitur contrà: quia non habentibus aliquod lumen, non potest esse euidens illud, quod totam euidentiam suam habet ab illo, & in illo lumine: sed credibilia & deducta ex eis, habent totam suam euidentiam ab illo, & in illo lumine, quod isti ponunt: ergo non possunt per quancunque doctrinam fieri euidentia aliis non habentibus prædictum lumen. Nec sine dubio inuentus est adhuc aliquis, qui per doctrinam suam fecerit de eis euidentiam, nisi qualem faciunt Doctores communiter, quæ tamen non est tanta, quòd sufficiat ad scientiam propriè dictam: & sic tale lumen non est donum, quod possit per suam manifestationem in aliquo actu esse vtile communitati: nec est ordinatum ad vtilitatem personæ, vt probatum est. Ergo fictitium est ponere tale lumen. Et sic patet primum, & amplius patebit in sequentibus.

14. Secundum probatur, videlicet quòd dato, quòd tale lumen poneretur, adhuc articuli fidei non essent in eo intellecti, nec conclusiones ex eis deductæ essent propriè scitæ. Et hoc patet primò autoritate Beati Augustini, nono de Trinitate, capite primo, vbi dicit sic: De credendis nulla infidelitate dubitemus: de intelligendis nulla temeritate affirmemus. Reputat ergo Beatus Augustinus temerarium, quòd aliquis affirmet se pro statu viæ posse intelligere credibilia, seu articulos fidei.

15. Idem patet duabus rationibus. Prima est: quia ille, qui principaliùs assentit alicui propter autoritatem alicuius dicentis, quàm propter quancunque euidentiam rationis, ita quòd autoritate cessante, vel non assentiret, vel non firmiter adhæreret propter ineuidentiã rationum, non diceretur habere habitum scientificum: quia habitus scientificus importat adhæsionem principaliter propter euidentiã rationis. Sed quilibet, quantumcunque perfectus in doctrina fidei, est huiusmodi. Vnde si quæreretur à Theologo, quare principaliter assentit huic quod est, verum corpus Christi esse in sacramento altaris: non responderet, quia ratione euidenti hoc scio: imò, quia hoc dicit autoritas sacræ scripturæ: quamuis Theologus sciret assignare locum scripturæ, vbi hoc dicitur: quod non faceret simplex fidelis. Ergo nullus Theologus, quantumcunque perfectus, habet de articulis fidei rationem euidentem, & necessariam, nec per consequens scientiam.

16. Secunda est, quia si in isto lumine intelligatur euidenter, quòd Deus est trinus & vnus, aut hoc est, quia immediate repræsentatur intellectui sic illuminato diuina essentia, in qua sic repræsentata in se & immediatè, intelligatur euidenter connexio terminorum articuli Trinitatis: aut talis euidentia ex alio deducitur. Sed neuter illorum modorum est possibilis, vt probabo: ergo &c. Maior patet: quia omne quod intelligitur, vel intelligitur per se & immediate in ratione obiecti: vel intelligitur per aliquod aliud prius intellectũ. Minor probatur, primò quantum ad primam partem: quia cognitio, qua cognoscitur essentia diuina in se & immediatè & non ex aliquo præcognito, est cognitio, quę vocatur facialis, siue facie ad faciem, quia non est per aliud medium præcognitũ. Sed talis cognitio cùm sit gloriosa, non potest haberi à puro viatore. Quare &c.

17. Item nec alius modus possibilis est, scilicet quòd euidẽtia articuli ex alio deducatur: quia vel deduceretur ex aliquo præcognito in creaturis, vel in Deo. Non ex aliquo præcognito in creaturis, quia ex nullo quod sit in creaturis, potest demonstra-
q. 1. num. 40. ri articulus Trinitatis, vt probatum fuit. Nec ex aliquo præcognito in Deo: tum quia ille est primus articulus Trinitatis, quòd quidquid præintelligimus in Deo, totũ pertinet ad vnitatem essentiæ, & nullo modo ad distinctionẽ realẽ: tum, quia quæreretur de illo præcognito, si sit immediatè cognitum, vel ex alio præcognito. Non potest dici, quòd sit immediatè cognitum, propter eandem rationem, qua nec articulus: nec alio præcognito, quia quæreretur de illo similiter, & esset processus in infinitum, vel deueniretur ad aliquid, quod esset immediatè cognitum in ipsa natura diuina, in se & immediatè intellectui nostro repræsentata: quod non est possibile in via. Patet ergo, quòd nullum lumen est in viatoribus, quod reddat eis articulum euidentem euidentia intelligentiæ.

18. Tertium probatur, scilicet quòd tale lumen, si esset, euacuaret necessitatem habendi fidem & autoritatem, quia ille, cui constat certitudinaliter aliquid sic esse ex euidentia rei, quocunque alio dicente, vel non dicente, non indiget testimonio, vel autoritate alterius: sed habens scientiam alicuius conclusionis deductæ ex principiis necessariis & euidentibus, est certus: ergo talis non indiget alio testimonio, vel alia autoritate, nec fide innitente autoritati. Si ergo illud lumen, quod isti ponunt, faceret articulos fidei euidentes, & conclusiones ex eis deductas verè scitas, sequeretur, quòd tale lumen euacuaret necessitatem fidei & autoritatis. Puto tamen, quòd non euacuaret possibilitatem fidei, nec quantùm ad actum, nec quantùm ad habitum, quando possent concurrere ad faciendum vnum assensum, modo, quo dictum est in præcedenti quæstione, de scientia, & fide, & opinione.

19. Modus tamen, quem isti assignant, est impossibilis: quia contraria quantũcunque sint remissa, sunt incõpossibilia. Sed obscuritas fidei, & claritas illius luminis, opponuntur, secũdum ipsos, contrariè (licet secundum gradum remissum): ergo nullo modo compatiuntur se in eodem. Minor patet eorum dicto. Maior probatur primò, quia oppositio est causa repugnantię & incompossibilitatis. Sed contraria in omni gradu, tam remisso, quàm intenso, opponuntur. Ergo &c. Minor istius rationis patet, quia contrarietas est oppositio secundum formam, vt habetur 4. Metaphysicæ: ergo vbicunque manent formæ, ibi est oppositio, vel nunquàm est. Formæ autem manent tam in gradu remisso, quàm intenso: ergo in omni gradu opponuntur, & sunt incompossibiles. Secundò, quia impossibile est idem & secundum idem, simul esse albũ & nigrum: sed albedo in quocunque gradu sit, ex quo realiter est ibi, dat esse album, & nigredo esse nigrũ: ergo &c. Tertiò terminus à quo, & ad quem in eodem motu sunt incompossibiles, alioquin vnus non abiiceretur per introductionem alterius: sed vna forma cõtraria in quocunque gradu potest esse terminus ad quem, & ex quo, respectu alterius: ergo formæ cõtrarię in quocunque gradu sunt incompossibiles. Quartò, quia magis repugnant inuicem album & nigrum in quocunq; gradu, quàm magis album & minus album: quia illa differunt specie, hęc autẽ solo numero. Inter ea autẽ, quæ differunt solo numero, non potest inueniri ita formalis oppositio, sicut inter ea, quæ differunt specie. Sed magis & minus album, nõ stant simul in eodem. Ergo nec album & nigrum in quocunque gradu. Item sequeretur, quòd solum summè album, & summè nigrũ essent contraria, & incõpossibilia, quia maximè distant: omnis autẽ alia albedo, & nigredo esset compossibilis: quod est manifestè falsum. Puto autem in hoc esse deceptionem: quia inter contraria est quandoque dare medium vnum per essentiã, in quo aliqualiter dicuntur extrema manere, non quidẽ sic, quòd in illo medio sint distinctę formæ contrariæ sub esse remisso (hoc enim impossibile est, vt probatum est statim: nec illud mediũ aliquo modo esset tunc vnum, nisi per aggregationẽ) sed quia illud mediũ participat naturã vtriusque, & cõparatum ad quodcũque extremũ, habet aliquo modo rationẽ extremi alterius: vt patet de tepido respectu calidi & frigidi. Ipsi autem accipiunt primo modo, cum ponant fidem manere cum illo lumine, tanquã duo distincta: & obscuritatẽ fidei cum claritate illius luminis: ideo decipiũtur.

20. Nunc restat discurrere per dicta eorum, soluẽdo, quæ adducunt pro se. Cùm enim dicunt, illud lumen esse, & probant per autoritatem Augustini, potest dupliciter responderi: vno modo, quòd Beatus Aug. distinguit duplex lumẽ, scilicet fidei, quod habetur in via, & lumen gloriæ, quod habetur in patria: vt sit sensus, Aliud est lumen ad credendum, dum sumus in viã, scilicet fides: aliud, ad intelligendum in patria, scilicet gloria. Alio modo, & fortè magis secundum intentionem Augustini, quòd duplex est notitia credibilium, vna, qua assentimus simpliciter eis propter autoritatem dicentis: & hoc est per fidem, quam habent omnes fideles. Alia est, qua quidem maiores possunt alios instruere & persuadere ea quæ sunt fidei, & aliqualiter declarare, & defendere: quam notitiam potest quis habere vel à Deo per infusionem, vel ab alio per doctrinam, vel à seipso per exercitium studij: & hanc notitiã vocat Beatus Augustinus scientiã, vel sapientiam, 14. de Trinitate ca. 1. Hoc etiam vocatur lumen ab eodem in autoritatibus allegatis, quo lumine articuli intelliguntur non simpliciter, ita vt sint euidentes intellectui nostro, modo, quo alij ponunt, sed quia habetur de eis quædam altior notitia, quàm per solam fidem, quæ notitia est fidei declaratiua, & aliqualiter persuasiua. Et hoc lumine, id est, hac notitia, sunt illuminati maiores, qui habent fidem docere, & defendere, nec oportet eos esse illuminatos aliquo lumine, in quo articuli sunt intellecti, vel sciti, vt alij ponunt, quia ad ea, quæ sunt fidei, non potest adduci cogens ratio, ne tollat meritum fidei. Nam secundum Greg. fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Et sic exclusa est ratio, quam adducunt.

21. Quod dicunt secundò de euidentia intelligentiæ, quam facit illud lumen. Primò per illud Esa. 7. Nisi credideritis &c. potest dici dupliciter: Primò sic, quia de credibilibus non habetur notitia, nisi credulitas. Nisi, inquam, credideritis, non intelligetis: id est, aliter non cognoscetis. Vel sic, Quia notitia Doctorum fidẽ defendentiũ, fidem supponit, nisi credideritis per fidem, non intelligetis, id est, non habebitis illã notitiam altiorem, quæ dicta est. Similiter ad illud August. Ego catholicam fidem profiteor &c. potest dici dupliciter: primò sic, Per fidem præsumo me venturum ad veram scientiã Beatorũ, id est, quæ habetur in patria, non in via. Vel sic, Præsumo me venturum ad sciẽtiam Beatorum. id est Doctorũ magis illuminatorum, modo quo dictum est, & non illo modo, quo ipsi intelligunt.

22. Ad rationem eorum, Plus potest lumen supernaturale supposita fide, quàm intellectus noster supposito phantasmate, dicendum, quòd nullum lumen, quod possit haberi à puro viatore, potest tantùm respectu articulorum fidei, quantùm potest lumen naturale intellectus nostri respectu principiorum naturalium, & eorũ quę ex ipsis deducuntur. Cuius ratio est, quia singularia, quorum phantasmata sunt quædam similitudines, habent necessariam habitudinem ad vniuersalia, vt ex inductione facta sufficienter, possit in singularibus euidenter vniuersale concludi, quod est principium artis: Sed nec fides, nec aliqua cognitio, tradit nobis euidentem notitiam aliquorum, in quibus, vel ex quibus possit articulus euidenter intelligi, vel concludi: lumen tamen gloriæ (si quod est) prout communiter ponitur, facit euidentiam tantam, vel maiorem de articulis, quantam habemus de principiis naturalibus. Sed de illo non est sermo ad præsens.

23. Tertium autem dictum eorum, euacuatum est, ostẽdendo quòd falsum assumunt, scilicet quod contraria in esse remisso possunt simul esse. Ad alias rationes principales, factas in arguendo ad quæstionem, patet responsio ex iam dictis.

QVAEST.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum viatori possit communicari scientia de articulis fidei.

Gandau. Quodlibet. 8. q. 14.

1 AD TERTIVM sic proceditur: & arguitur, quòd puro viatori virtute diuina possit communicari cognitio scientifica de articulis fidei, vel cognitio certa & expressa: quia omnis illa cognitio potest communicari viatori, quæ nõ ponit ipsum extra terminos viæ: sed cognitio abstractiua de Deo quòd sit trinus & vnus, quantumcunq; sit certa, & expressa, vel scientifica, nõ ponit hominem extra terminos viæ: igitur potest communicari viatori. Maior patet: quia nihil repugnat viatori, vt viator est, nisi illud: quod faceret ipsum non esse viatorem, vel extra terminos viæ. Omnis enim repugnantia resoluitur in contradictionē. Minor probatur: quia sola cognitio intuitiua, quã Apostolus vocat, faciē ad faciem, est beatifica, quę ponit hominem extra statum viæ: sed cognitio abstractiua, quantumcunq; sit expressa & perfecta, est distincta cõtra intuitiuam, & imperfectior ea: quia habens abstractiuã, adhuc desiderat intuitiuã: ergo nulla cognitio abstractiua ponit hominē extra statũ viæ.

2. Itē, prior cognitio potest haberi sine posteriore: sed cognitio abstractiua, quantumcunq; sit perfecta & expressa & scientifica, est prior quàm intuitiua, quæ sola est beatifica: ergo potest haberi ab homine sine ea: & sic homo remanebit purus viator. Maior de se patet. Minor probatur: quia cognitio intuitiua, cũ respiciat rem secundum esse præsentialis existentiæ, & se habeat ad abstractiuam per additionem, quæ respicit rem secundum quidditatem eius absolutè: certè est posterior ea.

3. Item, quicquid faceret essentia diuina, si esset præsens intellectui sub ratione obiecti naturaliter mouentis, posset facere voluntas diuina, dato quòd essentia diuina non sit illo modo præsens: sed si essentia diuina esset præsens intellectui nostro in ratione obiecti naturaliter mouentis, ipsa causaret cognitionem quidditatis suæ, & omnium quæ sunt in ea expressam & perfectam: ergo hoc idem potest facere voluntas diuina absq; præsentia prædicta. Sed illa cognitio esset abstractiua. ergo &c. Maior patet: quia volũtas diuina potest supplere vicē cuiuscũq; causę mouentis. Minor de se patet, & per cõsequens tota ratio.

4. Item, Paulus, qui in raptu vidit diuinam essentiam, post raptum habuit memoriam de visione, & de re visa, quia ipse locutus est de ipsa 2. ad Corint. 12. Illa autem cognitio memoratiua, non fuit intuitiua, sed abstractiua: ergo ista est possibilis homini sine illa. Et sic idem, quod prius.

5. IN CONTRARIVM arguitur, quia cognitio abstractiua de Deo, aut est æquè perfecta, sicut intuitiua, aut perfectior, aut minùs perfecta. Si sit æquè perfecta, vel perfectior, tunc sicut vna est beatifica, nec est cõmunicabilis, ita & altera. Si autē dicitur, quòd sit minùs perfecta, arguitur contrà. Deus non habuit ab æterno de rebus creabilibus nisi cognitionem abstractiuam: quia creaturæ non fuerunt ab æterno præsentes Deo secundum suum esse reale, eo quòd ab ęterno nihil erant. Nunc autem habet de eis, vel de aliquibus earum, cognitionē intuitiuã: hæc aũt nõ est perfectior prima, alioquin Deus profecisset in cognitione rerũ, quod est impossibile. Ergo cognitio abstractiua, nõ est minus perfecta, quàm intuitiua: & per consequens est beatifica, & incõmunicabilis viatori, sicut intuitiua.

6. RESPONSIO. Circa quæstionē istam procedetur sic, quia primò ponetur, & exponetur quædam opinio, quæ dicit, quòd viatori potest cõmunicari cognitio perfecta, certa, & expressa de Deo, quòd sit trinus & vnus, non quidē intuitiua, sed abstractiua: & secundò inquiretur de veritate illius opinionis.

Scotus lib. 2. d. 3. q. 9. & in quodlibet q. 13.

7. Quantùm ad primum, sciendũ, quòd ponentes dictam opinionem, distinguunt duplicē cognitionē, scilicet abstractiuam, & intuitiuam. Vocant cognitionē intuitiuam, illam, quę immediatè tendit ad rem sibi præsentem obiectiuè, secundum eius actualem existentiã: sicut cùm video colorem existentem in pariete, vel rosam, quam in manu teneo. Abstractiuam autem vocant, omnem cognitionem, quæ habetur de re, non sic realiter pręsente in ratione obiecti immediate cogniti. Vnde secũdum istos, cognitio abstractiua dicitur nõ solùm per abstractionem quidditatis ab esse, & à non esse, sicut est illa cognitio, per quã cognoscitur de aliqua re, puta de rosa, quid sit, non considerando an sit, vel non sit: sed etiam dicitur abstractiua illa cognitio, per quam cognoscitur de re quòd ipsa sit in rerũ natura, dum tamē ipsa, vt sic, nõ sit pręsens in ratione obiecti immediatè cogniti. Verbi gratia, si eclipsis Lunæ sit in rerũ natura, & Astrologus existēs in domo, sciat Lunã tũc actualiter eclipsari, quia scit adesse tēpus & horam interpositionis terrę inter Solem & Lunam, dum tamen non videat eclipsim in se, dicitur habere de eclipsi cognitionem abstractiuam, & non intuitiuam. Et eodem modo Philosophus, sciens demonstratiuè Deum esse, habet de Deo cognitionem abstractiuam, non per abstractionem quidditatis ab esse, sed quia cognitio eius non tendit immediatè in Deum, vt sibi realiter præsentem, sed solùm cognoscat ipsum esse ex effectibus suis. Vnde omnis cognitio, cuiuscunq; rei, quæ non est de eius actuali existentia immediatè, vt præsente, cognoscenti est abstractiua, & non intuitiua. Et ideo, qui accipiunt cognitionem abstractiuam primo modo solùm, non vadunt ad intentionem aliorum, nec per consequens rationes, quas super hoc fundant. Accipiendo ergo cognitionem abstractiuam, illo modo, quo expositum est, dicunt quidam, quòd Deus posset communicare cognitionem abstractiuam puro viatori de seipso, adeò perfectam, quòd ipse sic cognoscendo Deum, cognosceret certitudinaliter & expressè, ipsum esse trinum in personis, quia cognita perfectè & certitudinaliter natura subiecti, cognoscuntur ea quæ conueniunt subiecto: quibus cognitis cognoscitur propositio complexa ex subiecto & prædicato. Et ideo cognitio abstractiua de Deo quidditatiua & perfecta, sufficit ad perfectam, certam, & expressam cognitionem omnium, quæ conueniunt Deo intrinsecè, sicut est, esse trinum & vnum, & consimilia. Rationes autem huius opinionis, probantes talem cognitionē posse communicari viatori, positę sunt in arguẽdo ad quęstionem. Et hoc sufficit de primo.

8. Quantum ad secundum, dicendum, quòd viator purus potest habere de Deo cognitionem abstractiuam, qualis potest concludi ex creaturis. Et hęc nullo modo se extendit ad cognoscendum de Deo, quòd sit trinus, sicut in præcedentibus probatum fuit. Potest etiã habere de Deo, quòd sit trinus, & vnus, per cognitionem expressam, qualis potest haberi per fidem. Sed quòd viator possit habere de Deo cognitionem abstractiuam, adeò expressam, & perfectam, vt suprà dicti dicunt, non apparet mihi possibile, semper tamen salua reuerentia diuinæ potentiæ, quæ non potest à nobis comprehendi perfectè. Et hoc probatur dupliciter: primò sic, Impossibile est cognitionem abstractiuam cuiuscunque rei esse primam, sed necessariò sequitur aliam priorem, ex qua deducitur: sed in puro viatore non potest præesse aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiua de Deo possit deduci: ergo impossibile est, quòd cognitio abstractiua de Deo communicetur viatori. Maior patet inductiuè & ratione. Inductiuè sic, Deus nihil cognouit abstractiuè, puta res antequam sint, nisi cognoscendo essentiam suam intuitiuè. Similiter & angelus primò intuitiuè cognoscit essentiam suam, & ex ea deducitur cognitio abstractiua aliorum. Similiter experimur in nobis, quòd omnem cognitionem abstractiuam intellectiuam præcedit cognitio intuitiua sensitiua. Et similiter est in brutis, si habeant aliquam cognitionem abstractiuam. Non autem sunt plura cognoscentia, quàm Deus, angelus, nos, & bruta. Quare &c.

Solutio Olzã in solutione vltimi. Vide & de hac re Gabrielē ar. 3. q. 1. Prolog.

9. Ad hoc autem dicunt quidam, quòd hæc inductio solùm concludit id, quòd est secundum cõsuetum cursum naturæ, sed non concludit, quòd non possit aliter fieri diuina virtute. Sed contra hoc arguitur sic: Certum est, quòd Deus nisi intelligat, nec intelligere potest abstractiuè alia à se, nisi cognoscēdo intuitiuè essentiã suam, per quã cognoscit alia. Angelos dimittamus, quia parũ scimus de eis: & loquamur de nobis, de quibus est quæstio. Concessum est etiam ab omnibus, quòd secundum cõmunem cursum naturæ, vires interiores, tam sensitiuę, quàm intellectiuę, nõ possunt exire in actũ, nisi præuia cognitione intuitiua alicuius sensus exterioris: quia nõ habēt immediatũ ordinē ad res exteriorēs, sed solùm mediante cognitione sensitiua exteriore. Propter hanc mediationem, omnes actus interiorum virium, sunt abstractiui, & non intuitiui. Ex hoc sic arguitur: Si virtute diuina fieret, quòd intellectus, & aliæ vires interiores, exirent in actus suos, respectu rerum exteriorum, absq; vlla præsuppositione quorumcunq; actuum sensuum exteriorum, tunc intellectus, & vires sensitiuę interiores haberent, quo ad tales actus, immediatum ordinem ad res exteriores, sicut & sensus. Sed actus sensuum exteriorum sunt intuitiui, propter immediatum ordinem ad obiecta sua. Ergo & actus intellectus, & aliarum virium interiorum, essent intuitiui, & non abstractiui propter eandem causam. Si ergo aliqua cognitio sit abstractiua, oportet quòd eam præcedat aliqua alia, quam supponit, vel ex qua deducatur. Et sic patet, quòd illa inductio concludit illud, quòd sic est in Deo, & in nobis, quòd impossibile est fieri oppositum quacunque virtute.

10. Ratione sic probatur eadē maior: Prima cognitio necessariò est entis in actu: sed talis cognitio necessariò est intuitiua, vt probatur: ergo omnis alia cognitio necessariò præsupponit intuitiuam, & ex ea deducitur. Maior patet: quia non ens non potest cognosci, nisi per ens: nec ens in potentia, nisi per ens in actu, vt habetur 9. Metaphysicæ: ergo prima cognitio, ex qua omnis alia dependet, est entis in actu.

Minor

Minor probatur: quia illa cognitio eſt intuitiua, quæ fertur immediatè in rem, vt ſibi præſentẽ, ſecundũ eius exiſtentiã actualem: & hoc patet ex ratione cognitionis intuitiuæ prius poſita. Sed prima cognitio, quæ eſt entis in actu, vt præcognita, fertur in ens in actu, ſecũdũ eius exiſtẽtiã actualẽ, cùm hoc ſit formalis ratio ſui obiecti: & fertur immediatè in ipſum: quia nõ mediãte alia cognitione, cùm illa ſint prima: nec mediãte alio cognito, cũ ſit illud prius. Ergo talis cognitio eſt intuitiua, quam ſupponit omnis alia. Et hęc fuit maior principalis rationis. Minor probatur, videlicet, ꝙ in puro viatore nõ poteſt pręcedere aliqua cognitio, ex qua deducatur talis cognitio abſtractiua, qualẽ illi ponũt, quia cognitio vel eſſe eiuſdẽ cogniti, ſcilicet Dei, aut alterius. Nõ alterius: quia illud eſſet creatũ: ex nullo autẽ creato præcognito poteſt deduci talis cognitio Dei, per quam certitudinaliter & expreſſe cognoſcatur Deꝰ eſſe trinus & vnus, vt probatũ eſt in præcedentibus. Nec poteſt eſſe eiuſdem cogniti, ſcilicet Dei, quia vel eſſet abſtractiua, vel intuitiua. Si abſtractiua, adhuc ipſam præcederet quædã alia, de qua quæreretur, vt prius, & ſic eſſet proceſſus in infinitum. Relinquitur ergo, quòd ſit intuitiua: ſed illa non poteſt communicari viatori, cùm ſit beatifica: ergo nec abſtractiua.

11. Sed diceret aliquis, ꝙ quãuis viatori, qui nũquàm fuit comprehẽſor, nõ poſsit talis cognitio abſtractiua cõmunicari, viatori tamẽ poterit cõmunicari, ſi primò rapiatur ad viſionẽ intuitiuã Dei; ac deinde ceſſet illa viſio, & ille raptus: ſicut fuit

Nu. 4. huius quæſt. in Beato Paulo. Sed quia hoc tangitur in quodã argumẽto priꝰ facto, ideo nunc differtur vſque ad ſolutionẽ illius argumenti.

12. Secundò probatur principalis concluſio ſic: Si talis cognitio abſtractiua eſſet poſsibilis viatori, aut eſſentia diuina ſecundum ſe immediatè pręſentaretur intellectui, aut mediante aliquo alio. Si primũ, tũc eſſet cognitio intuitiua, ſicut viſio coloris in pariete, & talis viſio non poteſt cõmunicari viatori. Si ſecundũ, aut illud eſſet mediũ cognitũ, aut ſolũ ratio cognoſcẽdi, (ſicut quidã ponũt de ſpecie) non mediũ cognitũ, quia nihil creatũ poteſt per modũ obiecti cogniti ducere in tam perfectã cognitionem Dei, quòd expreſſè cognoſcatur, eſſe trinus, (vt prius dictũ fuit, & probatũ) nec aliquis vnquàm hoc poſuit. Si autem illud mediũ ſit ſolùm ratio cognoſcendi, vt ſpecies, tale mediũ nõ faceret cognitionẽ abſtractiuã, ſed intuitiuã. Quod patet: quia ſi aliqua res eſſet ſecundũ ſe realiter præſens potentiæ cognitiuæ, & præſentetur ei in ratione obiecti cognoſcibilis per ſolam ſpeciẽ, illa cognitio eſt intuitiua, quia potentia fertur in talẽ rem, vt ſibi realiter præſentẽ in ratione obiecti immediate cogniti: quia ſpecies nõ eſt mediũ cognitũ, ſed ſolum ratio cognoſcendi. Exemplum de cognitione ſenſitiua viſiua. Sed eſſentia diuina eſt ſecũdũ ſe præſens realiter cuicunq; potẽtiæ cognitiuæ, & cuilibet rei. Si ergo ipſa præſentetur in ratione obiecti cognoſcibilis per ſolã ſpeciẽ illi potẽtiæ quæ eſt capax eius, neceſſe eſt talẽ cognitionẽ eſſe intuitiuã. Et hoc modo ponunt quidã ſpeciẽ in viſione beata, quæ eſt intuitiua. Puto tamen, quòd nulla ſpecies (prout loquimur de ſpecie) poteſt repræſentare eſſentiam diuinam vt per eam cognoſcatur intuitiuè, vel abſtractiuè: quod plenius patebit in 4. libr.

d. 49. q. 2. 13. Sed diceret aliquis, quòd nõ oportet eſſentiã diuinam, nec quodcunq; aliud obiectum eſſe præſens potẽtiæ, neque ſecundum ſuam actualẽ exiſtentiã, neque per mediũ cognitũ, neque per mediũ, quod eſt ratio cognoſcẽdi ſolũ, vt ſpecies: quia ſola cognitio rei apud potẽtiã cognitiui, facit obiectũ præſens eſſe potentiæ, non in ratione exiſtẽtis, ſed in ratione agniti. Hanc enim præſentiã facit ſolus actus, & nulla alia preſentia obiecti requiritur ad eius cognitionẽ, niſi quãdo cognitio cauſatur effectiuè ab obiecto, quia propter hoc bene requiritur actualis præſentia obiecti, ſecundũ eius realẽ exiſtentiã, eò quòd illud, quod nõ eſt realiter in actu, nihil poteſt agere: ſed Deus poteſt per ſeipſum facere, quod facit mediãte obiecto. Et ideo, vt videtur, Deus põt cauſare in intellectu cognitionẽ alicuius rei quæ non eſt præſens intellectui, ſecundũ ſuam actualẽ exiſtentiam, nec ſecundum medium cognitum, nec ſecundum ſpeciem aliquam: cuius oppoſitum aſſumebatur in præcedenti ratione.

14. Iſtud aũt prima facie videtur mirabile ſatis, quia ſecũdũ hoc Deus poſſet facere, ꝙ oculus videret colorẽ, qui nõ eſſet ei præſens realiter, imo qui omnino nõ eſſet in rerũ natura, ex quo actus potẽtię nõ requirit aliquã realẽ exiſtentiã obiecti, quãdo obiectũ nõ mouet ad actũ: quod vtiq; eſſet, ſi Deꝰ ſuppleret vicem obiecti in mouẽdo. Poſſet igitur ſecũdũ hoc dici, ꝙ oculus videret colorẽ, qui nõ eſt: & auditꝰ audiret ſonũ, q nõ eſt: & guſtus guſtaret ſaporẽ, qui nõ eſt: tactꝰ ſentiret calorẽ, qui nõ eſt: & odoratus odorẽ, qui nõ eſt: quod videtur multis impoſsibile.

15. Item quæcunq; cognitio creata plus videtur requirere præſentiã ſui obiecti, quàm cognitio increata: quia cognitio, quãtò eſt perfectior, tantò pauciora requirit: & quantò imperfectior, tantò plura. Sed cognitio diuina & increata requirit neceſſariò pręſentiam cuiuſcũque obiecti ſui in ſua reali exiſtentia, vel in ſuo repræſentatiuo: quia obiectũ cognitionis diuinæ primarium, eſt ſua eſſentia realiter præſens: obiectũ autem ſecundariũ, ſunt creaturæ, quæ ab æterno fuerũt intellectui diuino præſentes in ſuo repręſentatiuo, ſcilicet in eſſentia diuina, quæ eſt obiectũ primũ & repręſentatiuũ omniũ obiectorũ ſecundariorũ: nec aliter creaturæ poſſent cognoſci à Deo, niſi repræſentarentur in eſſentia diuina, vt in obiecto primo. Ergo fortiori ratione quęcunq; cognitio creata requirit neceſſariò realem pręſentiã cuiuſcunque obiecti ſui in ſua actuali exiſtentia, vel in ſuo repręſentatiuo: nec aliter videtur poſsibile, quòd aliquid cognoſcatur. Et ſic remanet adhuc virtus rationis præcedentis: & per conſequens patet principalis concluſio, videlicet, quòd nullus viator poteſt quacunq; virtute habere cognitionem abſtractiuam de Deo adeò perfectam, quòd poſsit certitudinaliter & expreſſè cognoſcere Deum eſſe trinum.

16. Ad rationes in oppoſitũ reſpõdendũ eſt: Ad primã, cùm dicitur, ꝙ omnis illa cognitio poteſt cõmunicari homini viatori, quę nõ poneret ipſum extra terminos vię: dicendũ eſt, ꝙ hic eſt duplex defectus: primus eſt, quia ad hoc ꝙ aliqua perfectio ſit cõmunicabilis alicui, oportet ꝙ illa perfectio ſit in ſe, & ſecundum ſe poſsibilis: quia quod nõ eſt poſsibile ſecũdũ ſe non poteſt alicui cõmunicari. Et ideo debet dici ſic in maiori propoſitione. Quia omnis illa cognitio, quę eſt poſsibilis ſecundũ ſe, &c. & tũc minor propoſitio, ſi directè ſumatur ſub iſta, eſt falſa: quia cognitio abſtractiua, qualẽ iſti ponũt, nõ eſt ſecũdũ ſe poſsibilis: quia cùm omnis cognitio ſit alicuius cognoſcentis, iſta nullius eſt, nec eſſe poteſt, nec Dei, nec creaturæ, nec pro ſtatu patrię, nec pro ſtatu vię. Et ꝙ non ſit poſsibilis Deo, de ſe clarũ eſt: quia illa cognitio eſt imperfecta reſpectu cognitionis intuitiuæ, vt ipſi dicũt. Nihil aũt imperfectũ poteſt eſſe in Deo. Quòd etiã nõ ſit poſsibilis creaturę beatæ, vt beata eſt, patet per idem: quia cognitio creaturæ beatæ, vt beata eſt & diſtinguitur à nõ beata, nõ eſt niſi cognitio beata, quę eſt intuitiua, & non abſtractiua. Quòd nõ ſit poſsibilis creaturæ in ſtatu viæ, quãuis ſit probatũ in corpore quęſtionis, nũc tamẽ reſpondendo ad rationẽ, ſufficit negare hãc poſsibilitatem, & eis incumbit probatio, vel manifeſtè petunt principiũ. Secundus defectus eſt quia homo viator duo dicit, quæ ſe habẽt ſicut excedentia, & exceſſa: quia nõ omnis homo eſt viator, imò quidam ſunt cõpræhenſores: nec omnis viator eſt homo, quia angeli fuerũt viatores, & adhuc Deus creare poſſet angelos, qui poſſent eſſe in ſtatu viæ. Poteſt igitur aliquid repugnare homini viatori, quatenus homo eſt, quod nõ repugnat, quatenꝰ viator eſt: ſicut eſſe angelũ, repugnat homini viatori, inquantũ homo eſt, quia idẽ non poteſt eſſe homo & angelus: ſed nõ repugnat, in quantũ eſt viator, quia angeli fuerũt viatores, & adhuc poſſunt eſſe, ſicut homines. Debet ergo poni in maiori propoſitione, quòd illa cognitio, quæ eſt poſsibilis ſecundũ ſe, nec repugnat homini viatori, nec inquãtũ homo eſt, nec inquãtũ viator. Et tũc in minori propoſitione debet probari, ꝙ cognitio abſtractiua ſit talis, quo ad ſingula mẽbra: quod nõ ſit, niſi de vltimo mẽbro. Et ideo ratio eſt tripliciter defectuoſa, vt dictũ eſt.

17. Ad ſecundã rationẽ dicendũ eſt, per interẽptionẽ minoris: quia cognitio intuitiua prior eſt, quàm abſtractiua, vt probatũ fuit. Et ideo intuitiua poteſt haberi ſine abſtractiua, & nõ econtra. Et cùm probatur, quòd abſtractiua ſit prior, quia tendit in quidditatẽ rei abſolutæ, intuitiua autẽ tendit in rem ſecũdum eſſe pręſentialis exiſtentiæ: cõcedatur: quãuis abſtractiua ad aliud ſe extẽdat, quàm ad cognitionẽ quidditatis, vt prius dictũ eſt. Sed illo conceſſo, adhuc non ſequitur, quòd abſtractiua ſit prior. Nam ſenſitiua exterior, quæ præcedit omnem abſtractiuam, tendit in rem ſecundũ eſſe pręſentialis exiſtentiæ. Quòd autẽ additur, quòd talis cognitio ſe habet per additionem ad aliam, non eſt verũ, ſed totum eſt ecõtrario, ſicut vna cognitio poteſt ſe habere per additionẽ ad aliam, ſcilicet ſecundũ præſuppoſitionẽ. Nec argumẽtũ ex parte cognitorum valet, nec ſimpliciter, nec in propoſito. Non ſimpliciter, quia accidẽtia ſe habent per additionẽ ad ſubſtantiam, tanquã poſteriora. Et tamen cognitio accidentium tam ſenſitiua, quàm intellectiua, præcedit cognitionem ſubſtãtiæ. Item in propoſito, eſſe actualis exiſtẽtiæ, non ſe habet in Deo per additionem ad quidditatem, cùm ſint penitus idem: vnde illa ratio nihil concludit.

18. Ad tertiam rationem dicẽdum eſt, quòd ipſa nihil concludit pro eis, ſed ſolùm contra eos, ſi aliquid concludit: quod patet reſumendo rationem eorum, quicquid faceret eſſentia diuina, ſi eſſet præſens intellectui in ratione obiecti naturaliter mouentis, poteſt facere voluntas diuina ſine tali præſentia exiſtentiæ: ſed ſi eſſentia diuina eſſet præſens intellectui in ratione obiecti naturaliter mouentis, ipſa cauſaret perfectam cognitionem ſui intuitiuam, & non abſtractiuam: ergo voluntas diuina ſine præſentia eſſentiæ in ratione obiecti naturaliter

ualiter mouentis, potest causare cognitionem perfectam intuitiuam, & non abstractiuam. quod est contra eos.

19. Ad quartā rationē dicendū est, quòd memoria quā habuit Beatus Paulus post raptū de visione, quā habuerat in raptu, & de re visa, non fuit expressa cognitio essentiæ diuinæ, qualē isti ponūt; nec expressa cognitio visionis beatæ: sed solùm in quodam cōfuso recordabatur se vidisse Deū, sicut Nabuchodonosor Daniel. 2. in somno recordabatur aliquid magnū & mirabile, & non recordabatur quid esset in speciali. Cuius ratio est, quia omnis cognitio memoratiua fit per aliquā impressionē, repræsentantem rem memoratam per modum obiecti medij: sed quicquid sit de specie in visione beata, nullus tamen unquàm posuit, quòd essentia diuina possit expressè & quidditatiuè repræsentari per aliquod creatū, se habens in ratione obiecti medij. Et ideo illa memoria beati Pauli non potuit esse expressa cognitio Dei abstractiua, qualem isti ponunt.

20. Argumentū in oppositū, licet sit pro parte ista, quo ad cognitionē; assumit tamen vnum non verū, istud videlicet, quòd cognitio abstractiua eiusdē potentiæ & obiecti sit æque perfecta, sicut intuitiua: quod nō puto verū. Nec probatio valet, quia falsum assumit, scilicet, quòd Deus habet de creaturis quandoque cognitionē intuitiuā, de quibus habuerat priua cognitionem abstractiuā. Deus enim de nullo habet, nisi vnā cognitionem, & vno modo, & semper æqualiter perfectā, qualitercunque illa vocetur. Quia quantumcunque creaturæ sint in rerū natura, vel nō sint, tamē eodē modo repræsentātur intellectui diuino, scilicet in ratione obiecti secundarij, per primū obiectū, quod est essentia diuina, vniformiter se habens in seipsa, & in repræsentando alia. Propter quod cognitio creaturarū non est in Deo plus abstractiua, quādo nō sunt; nec plus intuitiua, quādo sunt. Non sic autē est in nobis. Et ideo nullū simile est hinc & inde.

QVAESTIO QVARTA.

De vnitate scientiæ.

Thom. 1. p. q. 1. ar. 3.

1 VISO QVALITER Theologia habet rationem scientiæ, & qualiter non: nunc quærendum est de eius vnitate. Et arguitur, quòd sit vna: quia scriptura loquitur de ipsa, vt de vna scientia, Sapientiæ 10. Dedit illi sciētiam sanctorum. Quod videtur intelligi de Theologia. Ergo &c.

2. Item illa, quæ participant vnam rationem cognoscibilitatis, pertinēt ad vnum habitum cognitiuum: sed omnia, de quibus tractat Theologia, sunt huiusmodi: quia participant rationem reuelabilem: & sic videntur pertinere ad Theologiam: ergo ipsa est vnus habitus cognitiuus, vel vna scientia.

3. Item illa pertinent ad vnam scientiam, quæ habent attributionem ad vnum, quod est in ea principaliter consideratum: sed omnia, de quibus tractatur in Theologia habent attributionem ad Deū de quo principaliter in ea tractatur: ergo &c.

4. In cōtrariū arguitur, quia supernaturalia debēt proportionari naturalibus: sed creator, & creaturæ, speculabilia, & practica, de quibus tractatur in Theologia, prout cognoscūtur ductu rationis naturalis, pertinēt necessario ad diuersas sciētias: ergo hæc eadē, prout cognoscuntur lumine fidei, vel per reuelationē, pertinēt ad diuersas sciētias: sed omnia talis cognitio pertinet ad Theologiā: ergo ipsa nō est vna sciētia. Respōsio, Nō fiat vis in hac quæstione de nomine scientiæ, vtrū propriè conueniat Theologiæ vel nō: quia de hoc satis dictū est in præcedētibus: sed vocetur nūc sciētia, omnis habitus Theologicus cognitiu⁹: & sic fides est sciētia, modo, quo loquitur Augustinus de Vidēdo Deū, dicēs, Illud dicimur scire, quod credimus testimonio aliorū. Quo supposito, dicēdū est, ꝙ Theologia non est vna sciētia, sed plures. Patet sic: quia illi habitus sunt plures, & distincti, qui sunt de pluribus & distinctis obiectis: vel de eisdē obiectis, cōsideratis per distincta media. Sed Theologia est de pluribus, & distinctis obiectis, vel de eisdē obiectis cōsideratis per distincta media. Ergo ipsa est plures habit⁹, & nō vnus. Maior patet, quia distinctio habituū cognitiuorū nō est solùm ex parte obiectorū, de quibus sunt (sicut distinguūtur inter se sciētiæ propriè dictæ) sed etiā ex parte mediorū, (supposita idētitate obiectorū) sicut sciētia & opinio de eodē, differūt, quia non sunt per idē mediū: quia sciētia est per mediū necessariū, opinio verò per mediū cōtingēs. Et hæc distinctio est maior & formalior quàm prima. Quòd sit maior, de se patet. Plus enī differt opinio à sciētia, (dato ꝙ sint eiusdē obiecti) propter diuersitatē mediorū, quàm differat sciētia vna ab alia, vel opinio ab opinione, ex diuersitate obiectorū. Quòd etiā sit formalior, patet, quia habitus requiritur propter modū, quo tēdit potētia in obiectū: & ideo habitus distinguūtur formaliter ex diuerso modo tēdēdi in obiecta. Vnde quia alio modo tēdit intellectus in prima principia, quàm nō cognoscit per discursum, & alio modo in cōclusiones, quæ cognoscuntur per discursum ex principiis: ideo alius est habitus principiorū, qui dicitur intellectus ab habitibus cōclusionū. Rursus, quia in quasdā cōclusiones tendit cū formidine, propter medium cōtingens, in quasdā verò sine formidine, propter necessitatē medij, & eius euidentiā: ideo differt opinio à scientia. Omnes autē scientiæ cōueniunt inter se in formali modo tendendi in obiecta sua, quia omnes tendit in suū obiectum sine formidine, & necessario: Propter quod differentia, quā habēt scientiæ ex parte obiectorū, non est adeò formalis, sicut prima. Aliā tamē habere nō possunt. Et ideo dicūtur differre formaliter per sua obiecta. Quæ tū differētia magis assimulatur differētiæ partiū in modo sub suo toto, quā differētiæ specierum sub genere. Et istud sit dictum gratis de differentia habituum, ad præbendū aliis occasionem amplius cogitandi.

5. Ad propositum enim sufficit, quòd distinguantur habitus, tam ex parte mediorum, quàm ex parte obiectorum: quod satis declaratū est. Et sic patet maior propositio. Minor autē patet ex his, quæ dicta sunt prius in prima quæstione, videlicet, ꝙ *Nume. 6.* Theologia accipitur tripliciter: vno modo pro habitu, quo assentimus his, quæ in sacra scriptura traduntur, & modo, quo in ea traduntur: & sic non differt à fide: secundo modo, pro habitu defensiuo fidei: tertio modo, pro habitu, quo practicè deducuntur aliqua ex articulis fidei, & ex dictis sacræ scripturæ. Hi autē habitus sunt de diuersis obiectis, vel per diuersa media, vt infrà patebit, quā quæretur de subiecto Theologiæ. Quare &c.

6. Manifestum etiā est ex alio, hos habitus esse diuersos: quia primus est infusus, & per hoc differt ab aliis duobus, qui sunt acquisiti. Et illi inter se differūt: quia secundus est declaratiu⁹ articulorum, & defensiuus fidei, ita quòd articuli sunt conclusiones in illo habitu, sed in tertio habitu se habent, vt principia, ex quibus quædam alia deducuntur.

7. Contra hoc autē dicunt quidam, ꝙ dato ꝙ Theologia includeret prædictos tres habitus, nō propter hoc sequeretur, ꝙ ipsa non esset scientia vna, ꝙ vt isti dicunt, ad vnam scientiam plures habitus concurrunt, videlicet habitus principiorum, ex quibus scientia procedit, & plures habitus plurīū conclusionū. Non enim oportet in vna scientia esse vnam conclusionē tantùm, imò sunt plures, secundum pluralitatem passionū subiecti. Et ita pluralitas habituū non excludit vnitatem scientiæ.

8. Istud enim nihil valet, nec in se nec in proposito. In se quidem, quia licet plures habitus possunt ad vnā scientiā concurrere extrinsecè per modū cuiusdā antecedētis, vt habitus principiorū: seu per modū comitantis, vt habitus opinatiuus circa vnūquodque scibiliū: impossibile est tamē, ꝙ intrinsece & essentialiter plures habitus cōcurrant ad vnā scientiā. Quia impossibile est, & contradictionem implicans, quòd superius multiplicatum pertineat intrinsecè ad naturam vnius sui inferioris, sicut impossibile est, quòd plura animalia pertineant essentialiter ad naturā vnius hominis: sed habitus est superius ad scientiam: ergo impossibile est, quòd plures habitus pertineant intrinsecè, & essentialiter ad vnā scientiam. Imò hoc modo, sicut vnū plurificatur, & reliquū: vt sicut animalia intrinsecè pertinentia ad hominē, plurificātur plurificatis hominibus, & ecōtrario: sic habitus intrinsecè pertinentes ad scientiā, plurificātur plurificatis scientiis, & ecōtrario. Item in proposito instantia illa non valet, quia dictum fuit, ꝙ in hac quæstione accipitur sciētia largè pro omni habitu cognitiuo, & ideo idem iudiciū est, quo ad vnitatem & pluralitatē in scientia sic accepta, & de habitu cognitiuo: quia idem sunt, & pro eodem accipiuntur.

9. Ad primum argumentum in oppositum, dicendum, quòd scriptura loquitur ibi de sola cognitione fidei quantū ad illa, quæ sufficiunt ad sanctè viuendum. Theologia autē pluribus modis accipitur, quàm pro cognitione solius fidei, vt prius dictū fuit. Itē licet scriptura loquatur ibi in singulari, hoc tamen nō fuit ad insinuandā vnitatem scientiæ Theologicæ, aut ad excludendū pluritatem, de quibus sacra scriptura nunquàm se intromisit: quia in eodē lib. Sapientiæ. 7. capitulo, signāter dixit idem Sapiens Deus dedit sapientiā horū quæ sunt, & enumerantur multa, quæ non pertinent ad vnam scientiā, sed ad multas. Nos etiā consueuimus dicere, aliquē esse magnæ sciētiæ, quāuis sit habituatus in plurib⁹ sciētiis, & nō in vna tantū.

10. Ad secundum dicendum, quòd habere vnā rationē cognoscibilitatis, potest accipi tripliciter: duobus modis ex parte obiecti, & vno modo ex parte medij, vel modi cognoscendi. Ex parte obiecti possunt aliqua habere vnam rationē cognoscibilitatis per prædicationē, vel attributionē. Per prædicationē, sicut omnia entia naturalia conueniunt in ratione mobilis, quæ prædicatur de eis: & secundum istam rationem pertinent ad vnam scientiam, quæ traditur in libris Physicorum. Sed per illam nesciuntur passiones propriæ singulorum entium naturalium, sed solùm communes, quæ conueniunt eis, inquantum mobilia sunt. & de hac non procedit argumentum: nec de illa

commu

communi ratione, quæ est per attributionẽ ad aliquid vnum, principaliter in sciẽtia consideratũ. De hac enim procedit tertium argumentũ: sed tantùm procedit de illa cõmuni ratione cognoscibilitatis, quę est ex parte modi cognoscẽdi, vel medij per quod fit cognitio, videlicet de ratione reuelabilis. Esse enim reuelabile, non est aliud, quàm esse cognoscibile ex dicto alterius, seu per autoritatem: & talis cõmunis ratio non sufficit ad hoc, quòd omnia, quibus ipsa est communis, pertineant ad vnum habitũ: alioquin si omnia, quibus assentiretur per autoritatem, pertinerent ad vnũ habitum, pari ratione omnia, quibus assentiretur per demonstrationem, pertinerent ad vnam scientiam, & omnia, quibus assentiretur per mediũ Dialecticũ, pertinerent ad vnam opinionem: & sic non esset, nisi vna scientia, & vna opinio: quod est inconueniens. Vnitas ergo reuelabilis nullo modo sufficit ad vnitatem Theologiæ.

q.5.nu.13. 11. Ad tertiũ dicendũ, quòd attributio aliquorũ ad subiectum sciẽtiæ, facit quòd illa cadũt sub eadem scientia cum subiecto. Deus autẽ non est subiectum, nisi in Theologia secũdo modo dicta, vt postea patebit. In Theologia autẽ primo & tertio modo sumpta, subiectũ est idem, scilicet opus meritoriũ: sed quia procedunt per diuersa media, videlicet per diuinam autoritatem, & per humanam persuasionem: ideo sunt diuersi habitus.

QVAESTIO QVINTA.

De subiecto Theologiæ.

Th.1.p.q.1.ar.7. Capr.q.4. Prologi.

CONSEQVENTER quæritur de pertinentibus ad materiam, seu ad subiectum Theologiæ.

1. Et quæritur, quid sit subiectũ in Theologia, vtrùm Deus, an aliquid aliud. Et arguitur, quòd Deus non sit subiectũ: quia omnis scientia debet habere subiectũ, de quo probetur, quòd ei insint aliquę passiones: sed Deus non est huiusmodi: ergo non est subiectũ Theologiæ, nec alicuius sciẽtiæ. Maior patet ex primo Posteriorum, vbi dicitur, quòd omnis scientia est vnius generis, subiecti partes & passiones considerans. Minor videtur manifesta: quia Deus nullas habet passiones, cùm nulla habeat accidentia.

2. Item si Deus esset subiectũ in Theologia, aut hoc esset sub ratione absoluta, vel sub aliqua alia ratione determinata. Non sub ratione absoluta: quia nihil infinitum, sub ratione infinita, potest esse subiectũ sciẽtiæ finitæ: quia sciẽtia sortitur rationẽ ab obiecto. Sed Deus sub ratione absoluta est infinitus, & sub ratione infinitatis acceptus. Ergo vt sic nõ potest esse subiectũ vel obiectũ Theologię nostræ, quę finitatẽ habet. Nec sub alia determinata ratione: quia ad subiectũ, sub ratione formali subiecti, attributionẽ habẽt omnia, de quib° determinatur in sciẽtia. Sed multa determinãtur in Theologia, quæ nullã attributionẽ habent ad Deũ sub aliqua vna speciali ratione. Ergo &c.

3. Item si Theologia esset de Deo, aut procederet per causam & à priori, aut per effectum & à posteriori. Sed Theologia nullo istorum modorum potest procedere ad probandum aliqua de Deo. Ergo Deus non est subiectum in ea. Maior videtur de se manifesta. Minor probatur: quia Deum esse trinum: non habet causam: nec per aliquem effectum potest concludi de Deo, quòd sit trinus. Ergo &c.

4. IN CONTRARIVM arguitur: illud est subiectũ in Theologia nostra, quod est subiectũ in Theologia Sãctorum: quia sciẽtia nostra, & Beatorũ, nõ videtur differre ex parte obiecti, sed modi cognoscendi, vt innuit Apostolus primę ad Corinth.13. Videmus nunc per speculũ in ænigmate: tunc autem facie ad faciem: nunc cognosco ex parte: tunc cognoscam sicut & cognitus sum. Sed in scientia Beatorum subiectum vel obiectum est Deus, & sub ratione absoluta. Ergo & in nostra.

5. Item, aut Theologia est de Deo, vt de subiecto, aut de creatura, aut de ente cõmuni vtrique. Non potest dici, quòd sit de creatura, vt de subiecto, quia tunc non cõsideraret de Deo, nisi quantùm ad causalitatem creaturæ: quod videtur esse falsum. Nec est de ente communi Deo & creaturæ: quia tunc non consideraret in speciali de Deo & creatura, sed solùm inquantum sunt entia: quod iterũ est falsum. Relinquitur ergo, quòd ipsa sit de Deo vt de subiecto. Ad idem est quia ipsa denominatur ex hoc Theologia, quasi sermo de Deo.

6. RESPONSIO: Theologia tripliciter accipitur, sicut in prima quęstione expositũ est: ideo quęstio ista tripliciter deducetur, secundũ triplicẽ acceptionẽ Theologiæ. Prius tamen præmittetur, quid sit esse subiectũ in scientia, & quę sunt de ratione subiecti. Est ergo sciendũ, quòd nũc non quæritur de subiecto, in quo est scientia. Sic enim omniũ sciẽtiarũ est vnũ subiectũ scilicet intellectus. Sed intendimus de subiecto scientiæ, de quo est sciẽtia. Et tale subiectũ oportet habere tres conditiones. Prima est, quòd sit aliquid incõplexũ, scilicet terminus, & non propositio. Secũda est, q̃ sit primò & principaliter in scientia consideratũ, & q̃ omnia alia habeãt attributionẽ ad ipsum. Tertia est, quòd aliqua possint prędicari de ipso denominatiuẽ. Ratio primæ cõditionis est: quia illud est subiectũ scientiæ, quod est subiectũ cõclusionis demõstratæ, sed subiectũ cõclusionis demõstratæ est terminus incõplexus, & non propositio. Ergo &c. Minor patet: sed maior probatur: quia sciẽtia est habitus cõclusionis demõstratæ: & ideo illud est subiectũ, de quo est sciẽtia, & de quo est aliquid demõstratũ in cõclusione scita. Demõstratur autẽ prædicatũ de subiecto, & non ecõuerso. Ergo subiectum cõclusionis scitæ, est subiectum sciẽtiæ. Propter quod magis proprie est subiectũ, quàm obiectũ: nõ quidẽ subiectum in quo, sed de quo. Obiectũ enim proprẽ sumptum, est illud, quod primò & principaliter cognoscitur. Quod autem primò, & principaliter cognoscitur scientificẽ, est conclusio demonstrata, quæ cõtinet subiectũ & passionẽ. Et ideo conclusio demõstrata, propriẽ dicitur obiectũ scientiæ: sed subiectum conclusionis demonstratæ, est subiectũ sciẽtiæ propriẽ dictum, de quo alia sciuntur: quia de ipso alia demõstrãtur. Vnde secundum hoc illa cõparatio, qua dicitur, quòd sicut se habet obiectum ad potentiã, ita subiectũ ad scientiã, non est vera secũdum omnẽ sensum. Obiectũ enim potentiæ est illud, quod primò, & directẽ cognoscitur: sed subiectũ sciẽtię non est illud, quod primò & directẽ scitur: sed est illud de quo passiones demõstratæ sciuntur. Veruntamẽ in hoc potest esse vera comparatio, quòd sicut omnia, quæ cognoscũtur ab aliqua potẽtia, habent attributionẽ aliquã ad principale obiectum, sic illa omnia quæ determinantur in scientia, habent attributionem ad subiectum.

7. Et hęc est secunda cõditio subiecti in aliqua scientia. Cuius ratio est, quia vnitas scientię est à subiecto, sicut dicitur primo Posteriorũ, quòd scientia vna est, vnius generis subiecti partes & passiones cõsiderans: sed nõ esset vna à subiecto, nisi subiectũ primò & principaliter cõsideraretur & alia per cõparationẽ ad ipsum. Si enim subiectũ nõ cõsideraretur principalius, quàm alia, non magis attẽderetur vnitas scientiæ secundũ subiectum, quàm secundũ alia. Rursus si aliqua non haberẽt attributionẽ ad subiectum, sciẽtia non esset vna: quia diuersa cõsideraret, & quidem vt diuersa, & non vt aliquo modo vnum. Ergo &c.

8. Ratio tertij est, quia omnis scientia probat de subiecto aliquas passiones vel aliqua per modũ passionum: sed passio, vel quodcũq. acceptũ per modũ passionũ, prædicatur de subiecto denominatiuẽ: ergo oportet q̃ de subiecto sciẽtiæ possint aliqua prædicari nõ solùm essentialiter, sed etiam denominatiuẽ.

9. Hoc supposito, inquirendũ est de principali proposito, scilicet quid sit subiectũ in Theologia. Et primò secũdũ primã acceptionẽ, videlicet prout dicit habitũ, quo assentimur his, quæ in sacra scriptura tradũtur, & prout in ea tradũtur. Et dicẽdum, quòd subiectũ in Theologia sic accepta est actus meritorius, vel actus salutaris, seu ordinabilis ad beatitudinẽ. Quod patet duabus rationibus, & quibusdã autoritatib° tã sacræ scripturæ, quàm Sãctorũ. Prima ratio talis est: illud est subiectũ in quacũque doctrina, cuius cognitio est finis proximus in ea: sed in sacra scriptura cognitio actus humani meritorij, vel ordinabilis in beatitudinẽ, est finis proximus. Ergo &c. Maior patet. In omni enim doctrina cognitio subiecti secũdũ se, & secundũ ea, quæ ei attribuũtur, quæritur tãquã finis proxim°. Et dico, proximus, quia in sciẽtia speculatiua perfecta cognitio subiecti, est finis proxim°, & finis simpliciter, quia ad nihil aliud ordinatur, inquantũ huiusmodi. Sed in sciẽtia practica, licet cognitio subiecti sit finis proxim°, nõ tamẽ est finis simpliciter: q̃a ordinatur ad aliquid aliud, vltra scilicet ad exteriorẽ operationẽ. Et sic patet maior: minor sic: Scribitur 2. ad Ti. 3. Omnis scriptura diuinit° inspirata, est vtilis ad docẽdũ ad arguẽdũ ad corrigẽdũ ad erudiẽdũ in iustitia. & sequitur q̃s sit finis: Vt pfect° sit homo Dei, ad omne op° bonũ instruct°. Ecce q̃ instructio de bono opere, quod est actus meritori° vitæ æternæ, est finis, saltẽ proximus, sacræ scripturæ. Et hęc fuit minor: sequitur ergo cõclusio.

10. Secũda ratio talis est: illud est subiectũ in aliqua doctrina, quod est primũ, & principaliter cõsideratũ in ea, & ad quod attributionẽ habẽt omnia, de quibus determinatur in ea: sed act° humanus meritori° primò & principaliter cõsideratur in sacra scriptura, & ad eũ habẽt attributionẽ omnia, quæ determinantur in ea: ergo actus meritorius est subiectũ. Maior patet ex secunda cõditione subiecti prius posita. Sed minor probatur: quia Num. 6. quæ in tota sacra scriptura à principio Gen. vsque ad finẽ Apocalypsis habentur, (præter ea, quæ proponũtur nobis credenda de Deo in se, vel de Deo incarnato) omnia illa habent clarã attributionẽ ad opus meritorium. Sunt enim vel præcepta bene operandi, quæ tradũtur nobis per Decalogũ, quantùm ad præcepta Iuris naturalis, & in alijs locis scripturæ, quantũ ad alia præcepta: vel exempla bonæ operationis, quæ traduntur in libris historialibus: vel monita salutaria, quæ traduntur in libris Salomonis: vel præmia, & pœnæ, quæ proponuntur

bene

bene & male operantibus:vt patet in Prophetis. Et idem est in Nouo Testamento. Hæc autē,vt de se patet, attributionē habent clarā ad opus meritoriū. Quæ autem proponuntur nobis credēda de Deo in se,vel de filio incarnato,vt nobis proponūtur per sacrā scripturā, attributionē habēt ad opus meritoriū. Illa enim,quæ sacra scriptura proponit nobis credēda de Deo, non proponit nobis principaliter propter cognitionē, quam habemus de eis per fidē,cum illa sit ineuidētissima, & quantū est ex parte nostra,possint esse nō verorū:sed proponūtur nobis talia,ad credendū:tū quia ipse actus credēdi, cū debitis circunstātiis,est opus meritoriū,ita quòd non solùm proponitur nobis talia vt credatur,sed etiā ipsum credere proponitur nobis,vt actus meritorius vitæ æternæ,iuxta illud Io.20. Hęc autem scripta sunt,vt credatis, quia Iesus est Christus filius Dei viui,& vt credētes vitā habeatis in nomine eius. Itē proponuntur nobis,vt regula operis meritorij,& vt adiuuāria nos ad bene operandū: Et hoc est satis clarū,quātū ad articulos, qui sunt de Christo incarnato. Omnes enim ad hoc tēdūt, vt cognoscamus,ꝙ merito Christi incarnati passi, & sic de alijs, restituti sumus ad statū merēdi. Iuxta quod scriptū est Gal.4. At vbi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suū ex muliere, factum sub lege,vt eos,qui sub lege erant, redimeret, & vt adoptionem filiorū reciperemus. Et cum hoc ipsa incarnatio & passio exēpla fuerūt operis meritorij:illa quidem humilitatis, hæc autē patientiæ & charitatis. Quod inducit Beatus Petrus, primę Canonicæ secūdo capitulo:Christ⁹ passus est pro nobis, relinquens exemplū,vt sequamur vestigia eius. Et rursus 4.ca. Christo igitur in carne passo,& vos eādem cogitatione armamini. De solo autē articulo Trinitatis,non est clarum,qualem attributionē habeat ad opus meritorium. Habet tamē:quia nō solùm proponitur nobis articulus,vt credatur,(quod ad cognitionem attinet)sed proponitur nobis ipsum credere,tanquam aliquid maximè meritoriū, propter maximam difficultatem obiecti:tum quia articulus necessarius est ad cognoscēdū personam incarnatā,cuius fides directè habet attributionem ad opus meritorium,vt dictū est:tum quia proponitur non solùm vt credamus,sed vt credamus,quòd deueniemus ad clarū intellectum articuli tāquam ad finem & mercedem operis meritorij. Finis autem in agibilibus habet rationē principij, cuius est per se habitudo ad ea,de quibus est doctrina. Patet igitur quòd omnia,de quibus tractatur in sacra scriptura,habēt attributionem ad opus meritoriū. Et hęc fuit minor. Sequitur ergo conclusio principalis,scilicet,quòd actus meritorius, vel salutaris, seu ordinabilis in beatitudinem,est subiectū in sacra scriptura. Ad idē sunt plures autoritates sacrę scripturę,in quibus ipsa vocatur scientia salutis:quia docet opera salutaria, vel meritoria. Introducitur enim sacra scriptura, vt loquens de se ipsa, Prouerb.8. Qui inuenerit me,inueniet vitam:& hauriet sibi salutem à Domino. Et Lucę primo dicitur,Ad dandā scientiā salutis plebi eius,in remissionē peccatorum. Et iterum Roma. primo Apostolus: Non enim erubesco euāgeliū: virtus enim Dei in illo est ad salutē omniū credentium. Et Actuum 13. dicitur: Nobis verbū salutis huius missum est. Et in pluribus alijs locis scripturæ,inueniūtur quædam cōsimilia. Item August.8. libro de Trinitate,ca.4. dicit sic illa tria,propter quæ in animo ædificanda omnium diuinorū machinamēta consurgūt, sunt fides,spes,& charitas. Itē de laude charitatis sic dicit: Ille tenet, & quod patet,& quod latet in diuinis codicib⁹,vel sermonibus qui charitatē seruat in moribus. Ecce quòd dicit, omnes libros & sermones diuinos,de hoc principaliter esse, ꝙ virtuosè operemur per fidē,spē,& charitatē. Hoc est meritoriè operari,propter quod opus meritoriū esse videtur illud,de quo principaliter tractatur in sacra scriptura. Vnde qui dicūt contrarium, aut non viderunt sacrā scripturam, aut scienter auertunt oculum cōsiderationis ab eius cōtuitu. Omnes enim cōcedūt,quòd principalis necessitas & vtilitas sacrę scripturę est,ꝙ homo ordinetur ad beatitudinē supernaturalē,quæ excedit naturalē cognitionem hominis. Propter quod, vt homo ad hūc finē posset dirigere actus suos, necesse fuit aliquā doctrinam per reuelationem haberi,quæ traderet cognitionē huius finis & operū,quæ ad ipsum meritoriè pducunt. Et hęc est sacra scriptura,quę(exclusa prædicta causa)nullā necessitatē vel vtilitatē videtur habere. Propter quod principalis cōsideratio sacræ scripturæ,est de opere, per quod beatitudo supernaturalis potest acquiri. Cōtra hæc aūt,quæ dicta sunt,potest sic obijci: Theologia prædicto modo accepta,& fides,sunt idē,vt suprà probatū fuit: sed opus meritoriū non est obiectū vel subiectū fidei:ergo nec Theologiæ prædicto modo acceptæ. Minor probatur:quia articuli,qui sunt principaliter crediti,non sunt de opere meritorio, sed de Deo. Et dicēdū est ad hoc, ꝙ fides potest accipi, vel secundū suā totā latitudinē, scilicet prout se extēdit ad omnia quę credita sunt reuelatione diuina:& sic est idē,quod Theologia,de qua nunc loquimur: & habet idē subiectū, scilicet opus meritoriū: quia secundū omnes tota causa necessitatis fidei est illa,quę dicta est de necessitate Theologię,vel sacrę scripturę. Et ideo ex illa necessariò debet cōcludi,idē subiectū esse vtrobique. Vnde accipiēdo sic fidē,minor est falsa. Alio modo pōt accipi fides,secundū quandā arctationē ad illa, quæ secundū se habent excellentiorem dignitatem,& ampliorem difficultatē: & sic dicitur fides articulorū,quæ sic præcisè accepta, est de Deo: quia omnes vel principaliores articuli sunt,Deū esse trinū, incarnatum,passum,& huiusmodi. Et de fide sic arctata procedit probatio minoris. Et licet fides sic præcisè accepta, nō sit de opere nostro meritorio, vt de subiecto, sed de Deo sub ratione Saluatoris(vt postea dicetur)tamē omnes articuli, qui sunt de Deo,sub prædicta ratione attributionē habent ad opus salutare,seu meritoriū,modo quo declaratū fuit in secunda ratione. Et hoc idē dicitur in symbolo Niceno,quod cantatur in missa, vbi dicitur sic:Qui propter nos homines, & propter nostrā salutem descēdit de cœlis,& incarnatus est,&c. Et sic de singulis articulis. Quod etiā trahitur ex diuersis locis sacræ scripturæ, vbi expressè dicitur,ꝙ omnia,quę fecit Christus,vel passus est, ordinabantur ad nostrā salutē,ita scilicet,vt nos hæc credētes, & ex eis spem salutis accipiētes,ac exardescentes in dilectione Dei operemur opera meritoria nostræ salutis,secundum quod ipse Saluator operari nos docuit,verbo pariter & exēplo. Propter quod, sicut nauta cōsiderat astra & motū astrorū, nō secūdum se & absolutè sed prout sunt regula nauigādi ad determinatū portū,vt patet de stella,quæ dicitur nautica,& de cōsimilibus,secundū quorū situm nauigatio est tuta vel periculosa:sic fides & sacra scriptura cōsiderant de Deo incarnato,passo,& sic de alijs,nō secundū se,& absolutè,sed inquantū sunt quędā adiutoria,iuuantia, ac dirigētia nos ad nauigandū per mare hui⁹ seculi,vsque ad portum salutis. Et ideo, sicut in arte nauigatiua astra & motus astrorū non sunt subiectum,sed nauigatio:sic in fide absolutè sumpta, seu in Theologia, ꝓut nūc sumitur, De⁹ sub quacūque rōne sumptus,nō est subiectū,sed opus meritoriū. Et sic patet,quid sit subiectū in Theolo. sumpta primo modo.

13. NVNC videndū est,quid sit subiectū in Theologia sumpta secundo modo,scilicet pro habitu,quo defenduntur, & declarantur ea,quæ tradunt fides & scriptura sacra. Et dicendū,ꝙ subiectū in ea est Deus. Et primò declarabitur hoc, & secundò ostendetur, sub qua ratione Deus ibi sit subiectū. Primū patet sic:Illud est subiectū in sciētia,quod est subiectū in cōclusione, principaliter illata & scita:sed Deus est subiectū in cōclusione principaliter scita & illata in Theologia,vt nūc accipitur:ergo Deus est subiectū in Theologia. Maior patet primò ex conditione subiecti suprà posita. Minor probatur, quia Theologia, quæ defendit & declarat fidē,& ea quæ tradit scriptura,principaliter defendit & declarat articulos,qui sunt de Deo,secundū se,vel de Deo, vt incarnato: ita ꝙ tales articuli sunt conclusiones,principaliter illatæ in Theo.vt prius dictū fuit. Causa aūt est,quia licet tota scriptura,principaliter fidei innitatur:fide eīm tenemus nō solū, ꝙ Deus est trinus & vnus, incarnatus, & passus,& huiusmodi: sed etiā, ꝙ opus nostrū pōt esse vitæ æternæ meritoriū,& multa talia: tamē istorū quædā habent rationem principij in sacra doctrina: habent etiā specialē difficultatē,vt articuli qui sunt de Deo. Alia aūt sunt,quæ magis habēt rationem cōclusionis,nec habēt specialē difficultatē,suppositis articulis:sicut ꝙ dilectio diuina sit meritoria vitæ æternæ. Hoc eīm faciliter concluditur ex articulo incarnationis sic: Illud. quod Deus dixit,verū est:sed Christus,qui fuit verus Deus,& homo, dixit,Io.14. Qui diligit me,diligetur à patre meo: & ego diligam eum,& manifestabo ei meipsum. Et quasi infinita talia possunt inueniri in scriptura,quæ cōcludūtur ex principalibus articulis:nec in talibus est aliqua difficultas,nisi illa,quā implicant articuli,ex quibus cōcluditur. Et ideo scriptura non indiget defensione,vel declaratione,quātū ad cōclusiones, de quibus est,sed quātū ad principia,ex quib⁹ procedit. Principia autē,ex quibus sacra scriptura procedit modo doctrinę, sūt principales articuli,qui sunt de Deo subiectiuè:ergo Theologia,quę est habitus defendēs,& declarās scripturā,cū cōcludat vtrunque articulum,vel possibilitatem articuli,est de Deo subiectiuè.

14. Nunc restat inquirere,sub qua ratione sit subiectū,vtrum sub ratione absoluta, qua Deus est, an sub aliqua ratione determinata,puta sub ratione glorificatoris, vel alia quacunque tali. Et videtur quibusdam, quòd sub ratione absoluta: quod probant primò ex ambitu subiecti sic: Subiectum secundum suam rationē formalem,debet ambire,& fundamentaliter cōtinere omnia,de quibus tractatur in scientia: sed nulla ratio attributalis potest esse talis:ergo secundum nullam rationem attributalem potest Deus esse subiectū in Theologia. Maior patet,quia tantùm extendit se consideratio scientiæ,quantum formalis ratio subiecti. Medicus enim in tantum considerat

neruum

No perri-me.

Th. 1.q.1. ar.2.

q.1. nu. 9.

q.9. prolo gi nu. 25.

q.4.nu.6

neruũ, inquantũ eſt ſuſceptiuus ſanitatis, quæ eſt ſubiectũ medicinæ, vt habet Philoſophus. Et ſimiliter eſt in omnibus alus. Minor probatur: quia cõſiderat Theologia multa de Deo dicta ſecundũ ſubſtãtiam. Omnis enim ratio attributalis dicitur de Deo per modũ accidẽtis: ſubſtãtia aũt non habet attributionẽ ad accidẽtia, ſed pot⁹ ecõuerſo. Itẽ Theologia cõſiderat multa, quę cõueniũt Deo ſecundũ ſe, & non per reſpectũ ad creaturas, ſicut eſſe æternũ, trinũ, & vnũ, & huiuſmodi. Talia autẽ nõ habẽt attributionẽ ad illud, quod cõpetit Deo p reſpectũ ad creaturas: ſicut eſt ratio glorificatoris, vel redemptoris. Ergo &c.

15. Secũdò probãt idem, ex habitudine ſubiecti ad paſsionem ſic: Illud, quod quæritur in ſcientia, tanquam aliquid probandum de alio, non eſt ſubiectũ, ſed potius paſsio vel proprietas ſubiecti: ſed eſſe glorificatorem, quæritur in Theologia, tanquam aliquid probandum de alio: ergo eſſe glorificatorẽ, non eſt formalis ratio ſubiecti Theologię. Maior patet: quia omnis ſcientia ſupponit ſuum ſubiectum ſecundum ſui formalem rationẽ, nec probat ipſum de alio, ſed alia de ipſo. Minor ſimiliter patet: quæritur enim in Theologia, vtrũ Deus ſit glorificator, ſicut quæritur, vtrùm ſit ſapiens vel omnipotẽs. Ergo &c.

16. His aũt nõ obſtãtibus, dicendũ, quod in Theologia, de qua nunc loquimur, Deus eſt ſubiectũ, nõ ſub ratione abſoluta, ſed ſub ratione determinata. Quod patet ſic: Sub eadẽ ratione eſt De⁹ ſubiectũ in Theologia, de qua nũc loquimur, & in fide articulorũ: ſed in fide articulorũ De⁹ eſt ſubiectũ nõ ſub ratione abſoluta, ſed ſub ratione determinata: ergo De⁹ nõ eſt ſubiectũ in Theologia ſub ratione abſoluta. Maior patet: quia ſicut ſuprà dictum eſt, illud idẽ, & ſub eadẽ ratione, eſt ſubiectũ in ſcientia, quod eſt ſubiectũ in cõcluſione principaliter illata: ſed articuli fidei ſunt cõcluſiones principaliter illatæ in Theologia, prout nunc loquimur, vt ſuprà declaratũ eſt: ergo idem, & ſub eadem ratione, eſt ſubiectũ in Theologia, & in fide articulorũ, itaq; Theologia, & fides articulorũ, nõ differũt quantũ ad ſubiectũ,
Num.13. ſed ſolùm quãtùm ad modũ aſſentiendi. Et hæc fuit maior. Minor probatur, ſcilicet quòd in fide articulorũ Deus non ſit ſubiectum ſub ratione abſoluta, ſed ſub ratione determinata: quia ſicut probatũ fuit in prima quæſtione, licet fides, ſecundũ ſuam formalẽ rationẽ, poſsit eſſe ſimul in eodẽ, & de eodẽ, de quo eſt
Num.23. ſcientia: tamen fides accepta ſecundũ ſpecialẽ materiam, qualis eſt fides articulorum, de qua ſola loquuntur Theologi, non eſt de aliquo ſcibili pro ſtatu viæ, quia nec articuli poſſunt demonſtrari, nec rationes adductæ contra articulos poſſunt ſcientificè
4. 2. Nu. 42. ſolui, vt probatũ fuit ſuprà. Ex hoc ſic arguitur: De⁹ nõ eſt ſubiectũ in fide articulorũ ſub illa ratione, ſub qua multa poſſunt probari de ipſo demõſtratiuè & ſciẽtificè: alioquin inueniretur aliquis articul⁹ fidei, qui poſſet viatori demõſtrari: ſed de Deo ſub ratione abſoluta, qua De⁹ eſt, poſſunt multa probari demõſtratiuè & ſciẽtificè, verbi gratia, quòd De⁹ eſt vnus, q; De⁹ eſt intellectualis, & ſimilia: ergo Deus ſub ratione abſoluta nõ eſt ſubiectũ in fide articulorũ, ſed ſub aliqua ratione determinata.

17. Quę aũt eſt iſta ratio? credo q; ſit ratio Saluatoris: quod patet primò: quia illa eſt ratio ſubiecti in aliquo habitu, quæ in illo principaliter attenditur & cõſideratur, & quæ cõtinet alias fundamentaliter, & per illas explicatur. Exemplũ de corpore mobili in Sciẽtia naturali. Sed ratio Saluatoris eſt huiuſmodi. Principaliter enim in fide attenditur. Nunquã enim fuit fides, nec in ſtatu innocentiæ, nec poſt lapſum, quin explicitè fuerit de Saluatore: non ſic autem eſt de alijs. Item hæc ratio continet alias fundamentaliter, & implicitè, ſcilicet eſſe incarnatũ, paſſum, reſurrexiſſe, aſcendiſſe in cœlum, venturum ad iudicium: quibus explicatur, qualiter Deus ſalutem noſtrã operatus eſt. Et ipſe articulus Trinitatis cõtinetur implicitè etiam in ratione Saluatoris, propter determinationem perſonæ ſaluãtis nos meritoriè: quæ eſt principale obiectum completę ſalutis. Ergo Deus ſub ratione Saluatoris, eſt ſubiectũ in fide articulorum.

18. Secũdò patet idẽ ſic: Sub illa ratione De⁹ eſt ſubiectũ in fide articulorũ, ſub qua maximè habet habitudinẽ ad op⁹ meritoriũ: ſed talis eſt ratio Saluatoris: ergo &c. Maior patet quia principia oportet habere per ſe habitudinẽ ad cõcluſionẽ: articuli aũt fidei ſunt principia reſpectu eorũ, quę in ſacra ſcriptura cõcludũtur de opere meritorio, vt dictũ fuit prius: ergo oportet illud, quod ſubijcitur in fide articulorũ, habere habitudinẽ ad opus meritoriũ. Minor ſimiliter probatur: quia illa ratio habet maximè directã habitudinẽ ad opus meritoriũ, quæ includit aliqualiter rationẽ finis, & aliqualiter modũ perueniẽdi ad finẽ. Hoc patet, quia in agibilib⁹, finis habet rationẽ principij, vt habetur ſecundo Phyſicorũ. Sed ratio Saluatoris includit finem operis meritorij, ſcilicet ſalutẽ, & implicitè modũ perueniendi ad hunc finẽ: ergo Deus ſub ratione Saluatoris maximè habet habitudinẽ ad opus meritoriũ. Et hæc fuit minor. Sequitur ergo cõcluſio, quòd Deus ſub ratione Saluatoris, ſit ſubiectũ in fide articulorũ, & in Theologia, quę eſt fidei declaratiua & defenſiua. Ad hoc facit, q; ille, de quo omnes articuli loquuntur, nomẽ Saluatoris accepit, vt dicitur Mat. 1. & Luc. 1. & 2. cap.

19. Ad rationes alterius opinionis reſpõdendũ eſt. Cùm enim primò dicitur, quod ſubiectũ debet continere fundamẽtaliter omnia de quibus determinatur in ſcientia: concedatur. Et ad minorem dicẽdum eſt, per interemptionẽ. Ad probationem reſpondendũ eſt dupliciter: Primò, quia attributio aliorũ ad formalem rationẽ ſubiecti, non eſt ſecundum ordinem cauſalitatis in eſſendo, vel in inhærẽdo ſubiecto: quia ſi ſic eſſet, tunc dicta ſecundũ ſubſtantiã, non haberẽt attributionẽ ad dicta per modũ accidẽtis: nec dicta de Deo abſolutè, ad ea quę dicuntur de Deo in reſpectu ad creaturas. Sed nõ eſt ſic: Videm⁹ enim, q; formalis ratio ſubiecti in Sciẽtia naturali, eſt ratio mobilis, ad quam habet attributionẽ ratio quanti: & ad generabile ratio compoſiti ex materia & forma, quæ ad ſubſtantiã pertinẽt. Ex hoc enim quòd aliquid eſt mobile, probamus quòd ſit quantũ, vt patet ſexto Phyſicorũ. Et ex eo, quòd eſt generabile, probamus, quòd ſit compoſitũ ex materia & forma: vt patet primo de generatione, & ſecũdo Phyſicorũ. Et cõſtat, quòd hæc attributio non ſecundũ ordinẽ cauſalitatis in eſſendo vel in inhærendo. Nõ enim propter hoc aliquid eſt quantũ, quia eſt mobile, ſed ecõuerſo: nec propter hoc aliquid eſt cõpoſitũ ex materia & forma, quia eſt generabile & corruptibile, ſed ecõuerſo. Ergo attributio, quã habẽt ea, de quibus determinatur in ſciẽtia ad rationem formalẽ ſubiecti, non eſt ſecundũ ordinem naturæ & cauſalitatis, ſed ſecundum ordinẽ cognitionis. Sic enim ſubiectum cum ſua formali ratione eſt ſuppoſitum in ſcientia, tanquam præcognitũ. Cætera autem de ſubiecto inquiruntur. Et hoc modo nihil prohibet, dicta per modũ ſubſtantiæ, habere attributionem ad aliquid dictũ per modum accidẽtis: (quia accidentia magnam partem conferũt ad cognoſcendum quod quid eſt, vt dicitur primo de Anima.) & ea quæ dicũtur abſolutè, ad ea quæ dicũtur reſpectiuè. Nã operationes diuinæ, tranſeuntes ad creaturã, natæ ſunt deducere nos in cognitionẽ aliquarũ perfectionũ, quæ Deo abſolutè cõueniunt. Et ſic ad rationem Saluatoris, licet ſit denominatiua & reſpectiua, poſſunt habere attributionẽ alia dicta de Deo abſolutè & ſecũdũ ſubſtantiam. Secũdò, quia dicta de Deo ſecundum ſubſtantiam, & abſolutè, non pertinent propriè ad Theologiam: vtpote, quòd Deus ſit ſubſtãtia intellectualis, vel aliquid tale: quia ad Theologiã, & ad fidẽ, ſecundũ materiam in qua loquimur, vt Theologi, nõ pertinẽt propriè, & per ſe, ea quæ poſſunt de Deo demõſtrari. Et huic cõcordat, quod dicit Auguſt. nono de Trinitate: Huic ſciẽtiæ illud tantũmodo attribuitur, &c. Sed talia ſupponũtur, ab alia ſciẽtia Metaphyſica, vel Naturali, quæ innititur lumini naturali: & cùm de talibus inquirit Theologus, aſſumit formam, Philoſophi, & tranſgreditur limites Theologi.

20. Ad ſecundũ argumentũ dicendũ, quòd in Theologia ſupponitur Deũ eſſe Saluatorẽ: quo ſuppoſito, inquiritur modus, ſcilicet quòd per meritum ſuæ incarnationis, paſsionis, & huiuſmodi. Et ſi quis inquirit, an Deus ſit ſaluator, ſimile eſt, ac ſi Naturalis inquirat, an aliquid ſit mobile. Vnde argumentũ falſum ſupponit. Sic patet ſecũd⁹ articul⁹, ſcilicet, quid ſit ſubiectũ in Theologia, quę eſt habitus defenſiuus fidei, & declaratiuus.

21. NVNC videndũ eſt de tertio, ſcilicet, quid ſit ſubiectum in Theologia, prout dicit habitũ eorum, quæ deducitur ex articulis fidei. Et ſicut dictũ fuit ſuprà, non video quòd ex articulis aliquid propriè ſpeculatiuũ deducatur: ſed potius ad articulum declarandũ adducitur. Si tamen aliquid deducatur, idem eſt ſubiectũ in tali habitu, & in fide articulorũ. Cuius ratio eſt, quia in demõſtratione, & in omni ratione ſyllogiſtica concludente directè, ſubiectum concluſionis ſumitur idem, & ſub eadem ratione, qua in minori propoſitione. Minor enim extremitas ſubijcitur in concluſione, & præaccipitur ſemper in propoſitione minori. Sed in omni eo, quod ſpeculatiuè deducitur ex articulo, articulus tenet locũ minoris propoſitionis. Et maior ſumitur, tanquã nota in lumine naturali: vt ſi arguatur ſic: Vbicunq; eſt vnitas eſſentiæ in pluribus ſuppoſitis, impoſsibile eſt diſtinctionẽ eſſe ſecundũ abſoluta: ſed in Deo eſt ſic, cùm Deus ſit trinus & vnus: ergo &c. Patet, quòd hic articulus ſumitur pro minore propoſitione: ſimiliter in alijs: ergo ſubiectũ talis cõcluſionis, & per cõſequẽs talis habitus cõtinetur idem & ſub eadẽ ratiõe in articulo, nõ vt prædicatũ eſt, ſed vt ſubiectũ, ſi arguatur in prima figura, in cuius virtute aliæ concluduntur propterea quòd ad primã reducũtur. Ergo idem eſt ſubiectum concluſionis deductæ ex articulo & articuli: & per conſequens, Theologiæ ſic acceptæ, & articulorũ fidei. Quid autẽ ſit illud, dictum eſt in ſecundo articulo quæſtionis. Magis tamen ſto in hoc, quòd nullius ſcientiæ eſt deducere aliquid ſpeculatiuum ex articulo, quia talis deductio, in nullo, aut modicũ perficeret intellectũ. Practicè autẽ multa deducuntur ex articulis, vt pote, quòd humiliter eſt viuendũ exemplo Chriſti, qui ſeipſum

exina

exinaniuit, formam serui accipiens, vt dicitur Philip. 2. multa, imo quãtuncũq; grauia, sustinẽda sunt pro salute, exẽplo Christi, qui passus est pro nobis, & salute nostra: sicut arguit Beatus Petr⁹, 1. Can. c. 2. vt dictũ est suprà, Christ⁹ passus est pro nobis, relinquens nobis exẽplũ, &c. Et simili modo ex aliis articulis multa deducuntur, quæ etsi modicũ & quasi in nullo, perficiãt intellectũ, quo ad cognitionẽ: mirabiliter tamen promouent affectũ, & bonã operationem. Et cùm complures, & cõsimiles deductiones per sacrã scripturam fiant, patet quòd Theologia accepta pro habitu eorũ, quæ ex articulis deducũtur, coincidit cum sacra scriptura: propter quod de subiecto eius, & ratione subiecti, idẽ est dicendũ, quod de subiecto sacræ scripturæ dictũ est suprà, scilicet quòd opus meritoriũ est in ea subiectum.

22. Ad primũ argumentũ dicẽdum, quòd dictum Philosophi primo Posteriorum intelligitur de scientia potissima, seu propter quid, in qua demonstratur passio de subiecto per causam passionis, sed sciẽtia quia, quæ procedit ex effectu ad causam, nõ concludit semper passionẽ de causa, sed cõcludit quandoq; solùm de causa quia est. Et ideo subiectum in tali scientia non oportet habere aliquas passiones realiter differentes ab ipso. Et si in tali scientia concludatur de causa quia est, non solùm accipiendo esse secundò adiacens, sed & tertiò adiacens, vt quia est intelligens, vel volens, vel aliquid huiusmodi, sufficit quòd ista differant à subiecto ratione. Et per hunc modum potest haberi scientia de Deo tam acquisita, quàm infusa.

23. Ad secundũ dicendũ est quòd Deus est subiectũ in Theolog. quæ est fidei defensiua & declaratiua. Ratio antẽ formalis subiecti, est ratio saluatoris, ad quã habẽt attributionẽ omnia, de quibus determinatur in Theolog. vt dictũ fuit prius. Non nego tamẽ, q̃ Deus sub ratione absoluta, non sit subiectum in Theolo. propterea q̃ illa ratio est infinita, vt tãgebatur in arguẽdo. Istud enim nõ valet, quia siue accipiatur infinitum pro eo, quod formaliter importatur per nomen infiniti, quod est priuatio finis: siue accipiatur pro re subiecta infinitati: semper de infinito potest haberi scientia finita. Quod patet, quantum ad primũ modũ. Eiusdem enim sciẽtię est, cõsiderare habitum & priuationẽ: quia rectus est iudex sui & obliqui. Ergo sciẽtia, quæ cõsiderat rationẽ finiti in quacũq; materia, siue in quantitate, molis, siue virtutis, habet cõsiderare rationẽ infiniti, quæ ei opponitur priuatiuẽ. Primũ potest sciẽtia finita: ergo & secũdũ. Vnde & Philosoph. 3. Physi. tradit sciẽtiã de infinito. Sed ratio infiniti non potest esse primũ subiectũ. Quantum ad secundum, patet idem: quia si repugnaret scientiæ finitæ, esse de re infinita, tota ratio repugnantiæ esset non propter rem, sed propter rei infinitatem: quia quantũ ad hoc solum, apparet ibi oppositio secũdum finitum & infinitum. Si ergo scientiæ finitæ non repugnat tractare de ratione infinitatis, vt statim ostẽsum est, multò minùs repugnat ei considerare rem subiectam infinitati. Et mirũ est hoc negare, cũ Deus secundũ illud quod est, & non secundũ aliquam specialem rationem, sit obiectum scientiæ Beatorum, quæ finita est. Et si dicatur, quòd scientia sortitur rationem ab obiecto: verum est, sed non vniuocã cum obiecto: alioquin scientia de motu esset mobilis: & scientia, quã habemus de lapide, esset lapidea: quod est absurdũ. Quare similiter non oportet scientiam de infinito esse infinitam.

24. Ad tertiũ dicẽdũ, quòd scientia strictè & propriè accepta nõ potest hic haberi de Deo, quòd sit trinus, neq; per causam, neq; per effectum, sicut probat argumentum: sed accipiendo scientiam largè, pro quacunque notitia declaratiua articulorum, siue per autoritatem, siue pro quacunque apparentia probabili, quibus posset persuaderi eorum veritas, sic de articulis potest esse talis scientia, & talem dicimus esse Theologiã.

25. Ad argumẽta alterius partis respõdẽdũ est: ad primũ, quòd sciẽtia viatoris, per quã declarantur articuli: & aliqualiter defendũtur, & sciẽtia Beatorũ, nõ differũt solũ ex parte luminis & modi cognoscendi, sed etiã ex parte obiecti. Sciẽtia em̃ Beatorũ, est præmiũ nostrũ: propter quod eius obiectũ est Deus, sub ratione qua potest capacitatẽ intellectus replere, quod nõ posset facere aliqua determinata ratio attributalis. Sed sciẽtia quã habemus de Deo in via, dirigit nos ad opus meritoriũ: & ideo subiectũ in ea est Deus, secũdũ rationẽ illã, quæ maximè respicit meritũ. Et hæc est ratio Saluatoris, vt declaratum fuit. Verũtamẽ quia ratio absoluta latior est, q̃ ratio saluatoris, & eã includit: ideo visio patriæ clara est omnibus, de quibus nunc est fides ęnigmatica, & nõ ecõuerso. Propter quod, quicquid nũc videmus ænigmaticè, tũc videbimus facie ad faciem: & sic fidei succedet visio de eodem, & non adęquata, imò superexcedens.

26. Ad secundũ dicendum, quòd in Theologia, qualitercunque accepta nõ cõsideratur de Deo secũdũ ea, quæ ipsi absolutè cõueniũt, sed solũ in habitudine ad creaturas: vnde ratio Saluatoris, secundum quam consideratur de Deo, est respectiua.

27. Ad tertium dicendũ, quòd habitus non semper denominatur à formali ratione subiecti, sed fit quandoq; denominatio à digniori. Et quia in opere nostræ salutis dignius est illud, quod est ibi ex parte Dei quàm illud, quod est ibi ex parte nostra: ideo Theologia, quæ est sciẽtia nostræ salutis, denominatur à Deo.

QVAESTIO SEXTA.

Th. 1. q. 1. ar. 4. Scotus q. 4. & 5. Prologi.

DEINDE QVAERITVR, vtrum Theologia sit practica, an speculatiua. Et videtur, q̃ sit speculatiua: quia nobilissima sciẽtia est gratia sui, vt dicitur primo Metaphysicæ: sed Theologia est nobilissima sciẽtia: ergo est gratia sui, contrà sciẽtia practica, non est gratia sui, sed operis: ergo Theologia non est practica, sed speculatiua. 1.

2. Item fides, & Theologia accepta pro sacra scriptura, sunt idem habitus, vt dictum fuit: sed fides est habitus speculatiuus: ergo & Theologia.

3. IN contrarium est, quia scientia quæ dirigit ad operationẽ bonã, est practica: sed Theologia dirigit ad operationem bonam, vt patet Iacob. primo, Estote factores verbi, & non auditores tantùm. & simile habetur in cõpluribus locis: ergo &c.

4. RESPONSIO. Circa quęstionẽ istã videnda sunt tria. Primum est, à quo denominatur scientia speculatiua, vel practica. Secundum est, supposito quòd à fine, vtrum à fine proximo, an remoto. Tertium est: applicare ista ad propositum, inquirẽdo scilicet, vtrùm Theologia sit practica, an speculatiua.

5. QVANTVM ad primũ, sciendũ q̃ distinctio scientiarũ secũdũ speculatiuũ & practicũ, est à fine formaliter, à subiecto autẽ originaliter & radicaliter. Primũ patet, quia sciẽtia dicitur speculatiua ab actu speculãdi, vel à speculatione, vt ipsũ nomẽ insinuat. Practica verò ab operatione extra intellectũ per eãdẽ rationẽ. Praxis enim Græcè est operatio Latinè, nõ quæcũq. sed extra intellectũ. Speculatio autẽ, & operatio, sunt fines sciẽtiarũ: ergo distinctio earũ secũdũ speculatiuũ & practicũ, est formaliter ex parte finiũ. Maior patet ex vi nominis. Minor declaratur, quia omnis habit⁹ est finaliter propter operationẽ, q̃ est secũdũ habitũ illũ: vnde & felicitas, q̃ habet rationẽ finis, nõ est habitus, sed operatio secundũ habitũ perfectissimũ, vt vult Philosophus 1. & 10. Ethicorũ. Operatio aũt secũdũ habitũ sciẽtię, est speculatio vel praxis. Ergo speculatio, & praxis, sunt fines sciẽtiarũ. Quòd aũt operatio secũdũ habitũ sciẽtiæ, sit speculatio, vel praxis, patet: Cùm em̃ sciẽtia attingit suũ obiectũ per suã operationẽ, illa operatio vel est sola cognitio veritatis circa obiectum, quæ speculatio dicitur, vel est cognitio dirigens in faciẽdo obiectũ, sicut ars domificatiua præbet cognitionẽ dirigẽtẽ in faciẽdo domũ, & medicinalis in causãdo sanitatẽ. Et talis operatio praxis dicitur ratione vlterioris operationis, ad quã dirigit. Ergo speculatio & praxis sũt operationes sciẽtiarũ, & fines earũ, secũdũ quorũ differẽtiam formaliter distinguuntur scientiæ secundum speculatiuũ & practicum. 1. cap. 7. 10. ca. 6.

6. Secũdũ scz q̃ ista distĩctio fit radicaliter à subiecto, patet sic: Ex hoc habet radicaliter sciẽtia, q̃ sit speculatiua vel practica, q̃ operatio sciẽtię circa suũ obiectũ cõsistat in cognitiõe veritatis, vel sit directiua vlterioris opis. Et hoc patet ex præcedẽtibus. Sed hoc habet sciẽtia ex natura sui obiecti. Ex hoc em̃, q̃ obiectũ sciẽtię tale est, q̃ nullo mõ est agibile vel factibile à nobis, nec p operationẽ nostrã, cõtingit ipsũ sic vel aliter se habere, prouenit, q̃ opatio sciẽtię, cõsistit in sola circa ipsũ cognitiõe veritatis. Quãdo autem obiectũ est agibile, vel factibile à nobis, & p opationẽ nostrã contingit ipsũ sic vel aliter se habere, tũc opatio sciẽtię circa ipsum nõ cõsistit in cognitione veritatis, sed dirigit in prosecutione operis. Ergo sciẽtia habet radicaliter ex obiecto, q̃ sit speculatiua vel practica, licet hoc habeat formaliter à fine. Et vtrunq; istorum innuit Philosophus tertio de Anima, vbi primò dicit, q̃ intellect⁹ practicus differt à speculatiuo fine, q̃ñ ad differẽtiã formalẽ: & postea tãgẽs radicẽ & originẽ huius differentiæ, subdit q̃ obiectũ intellectus practici, est bonũ nõ aũt oẽ, sed actuale, quod est etiã cõtingẽs aliter se habere. Et sic patet primũ principale, scilicet vnde sumatur distinctio scientiarũ secundũ speculatiuũ & practicum. Cap. 7.

7. Quãtũ ad secũdũ, dicũt quidã, q̃ Theolog. dicitur speculat. vel practica, magis à fine remoto, q̃ à proximo: & quia finis remot⁹ Theolog. est speculatio patriæ: ideo dicũt, q̃ propter istũ finẽ Theolog. qualitercũq; sit accepta, est speculatiua simpliciter. Assũptũ probãt tripliciter, Primò, quia denoĩatio debet fieri à fine pricipal. & magis intẽto: sed finis pricipalior, & magis intẽt⁹, est beatitudo patriæ: ergo ab ea debet denoĩari Theolog. Secũdò, quia viator quãdiu est ĩ via, nõ põt attigere finẽ aut terminũ: sed Theolog est sciẽtia viatoris: ergo finis ei⁹ nõ est aliqd, quod posset in via attigi: ergo finis ei⁹ nõ est cognitio vię q attingitur nũc, sed cognitio patriæ: & sic idẽ quod pri⁹. Tertiò, quia in finib⁹ & habitib⁹ ordinatis finis suprem⁹ nominat habitũ supremũ: sicut regere ciuitatẽ, & regnũ, cũ sit suprem⁹ finis

in vita ciuili, denominat politicam, quæ eſt ſuprema inter morales ſciētias: ſed beatitudo patriæ eſt ſupremus finis hominis: ergo debet denominare Theologiam, quę eſt ſuprema ſciētia.

8. His tamen non obſtantibus, dicendū eſt, ꝙ Theologia non debet denominari ſpeculatiua à fine remoto, ſcilicet à ſpeculatione patriæ. Quod patet tripliciter: Primò ſic: Omnis finis, qui denominat aliquā ſcientiā, eſt operatio, quā ſcientia elicit, vel operatio quā regulat, atq; dirigit: ſed beatitudo patriæ, nō eſt operatio elicita ex noſtra Theologia, nec eſt directè regulata per Theologiā noſtrā: ergo nō denominat eam, vt ab ipſa dicatur ſpeculatiua vel practica. Minor eſt de ſe clara: ſed maior ꝓbatur: quia ſicut dictū fuit prius, cū omnis ſciētia attingat obiectū per ſuā operationē, illa operatio vel eſt ſola cognitio veritatis, quæ ſpeculatio dicitur, & ab hac dicitur ſpeculatiua: vel eſt cognitio dirigēs ad faciendū obiectū, vel ad factionem vel actionē obiecti, & tunc dicitur practica. Nec practicū, ſeu ſpeculatiuū, aliter acceptū eſt vſq; adhuc à quocūq; Philoſopho. Et ſic patent tam maior, quàm minor: ſequitur ergo concluſio.

9. Secundò probatur idem ſic: nulla ſciētia poteſt denominari ſpeculatiua, vel practica, à fine ad quē ſolū ordinatur per modum diſponētis à remotis, vel per modū meriti, aut mediante merito: ſed Theologia non ordinatur ad beatitudinē patriæ, niſi ſolùm diſponēdo à remotis, vel mediante merito: ergo nō debet denominari ſpeculatiua à ſpeculatione patriæ. Maior patet: quia habitus immediatè diſponit habētem ad operationē, quæ denominat ipſum. Si enim ſufficeret remota diſpoſitio, tunc virtutes morales eſſent habitus ſpeculatiui, cùm diſponāt ſaltem à remotis ad beatitudinem naturalem, quæ ſecundum Philo. 10. Ethico. conſiſtit in contemplatione veritatis. Si enim ſufficeret ordo meriti ad præmiū, fortiori ratione ipſum meritum debet dici contēplatiuū magis, quàm illud quod ordinatur ad contēplationē mediante merito: quod eſt abſurdū. Item vbi habitus ordinatur ad aliquē finem mediante merito, conſecutio finis eſt ſecundū modū meriti, & non ſecundū modum habitus, vt in propoſito. Beatior enim eſt vetula, vel idiota magni meriti, quàm Doctor in Theologia parui meriti: imò vetula bona, vel idiota, conſequitur finē illum, ſcilicet beatitudinem patriæ per meritum abſq; habitu Theologiæ: doctor autem malus, habens habitū abſq; merito, non conſequitur. Incōueniens autē eſt, quòd ille finis denominet habitū, qui non poteſt attingi per habitū abſq; aliquo alio, & poteſt attingi per aliud abſq; tali habitu. Patet ergo maior, ſcilicet ꝙ ſcientia nō denominatur ſpeculatiua, vel practica à fine ad quē ſolùm ordinatur per modū diſponētis à remotis, vel mediante merito. Minor ſimiliter patet: q̃a Theologia noſtra immediatè nō diſponit ad viſionē patriæ, ſed habitus gloriæ: ſed ſi diſponat, hoc eſſet mediante merito, ſine quo attingitur beatitudo: ergo &c.

10. Tertio patet illud ſic: ſi Theologia diceretur habitus ſpeculatiuus à ſpeculatione patriæ, cùm illa ſit viſio Dei per eſſentiā, poſſet dici, ꝙ Theologia eſt habitus viſionis Dei per eſſentiam. Conſequens eſt falſum: ergo & antecedens. Probatur cōſequentia: quandocunq; ſub aliquo termino communiter ſumpto non eſt dare niſi vnum contentum ſub ipſo, licitum eſt ex termino communi inferre terminum ſpecialem ſub ipſo contentum: verbi gratia, ſi nullus eſſet homo, niſi Sortes, & diceretur, quòd homo currit: verè ſequeretur, ergo Sortes currit. Neceſſarium eſt enim, terminum cōmunem verificari pro aliquo contento ſub ipſo: ſed ſub beatitudine patriæ non eſt dare aliquid contentum, niſi viſionem Dei per eſſentiā: ergo ſi Theologia diceretur ſpeculatiua à ſpeculatione patriæ, diceretur etiam ſpeculatiua à ſpeculatione Dei per eſſentiam, quia nulla eſt alia ſpeculatio Dei in patria, in qua ſit beatitudo noſtra.

11. Ad rationes aliorū dicendū: ad primā, ꝙ denominatio propria habituū ſecundū ſpeculatiuū & practicū, debet attendi ſecundū fines proprios, & nō ſecundū fines cōmunes, dato ꝙ ſint principaliores: quia ad eundem finem remotum poſſunt ordinari habitus ſpeculatiuus & practicus, ſicut ad beatitudinē vię, quæ eſt contēplatio Dei poſsibilis in via, ordinantur virtutes morales, diſponendo hominē, vt aptior ſit in cōtemplando, ne perturbetur paſsionibus. Ordinantur etiā ad idem ſcientiæ naturales, quia ex ſenſibilibus cōſurgimus in cognitionem Dei. Metaphyſica etiā ordinatur ad idem, magis de propinquo. Si ergo à tali fine fieret denominatio, totū eſſet ſpeculatiuum & nihil practicū, vel econuerſo: quod eſt incōueniens. Sic in propoſito, quia beatitudo patriæ nō eſt finis proprius, ſed remot⁹.

12. Ad ſecundū dicendū, ꝙ viatori repugnat attingere finem vltimum ſimpliciter, ſed non repugnat ei attingere finem cōgruentem ſuo ſtatui, alioquin nō hoſpitaretur alicubi vſq; ad finem viæ, ſimiliter nunc attingimus finē viæ congruentē ſtatui viæ, quæ eſt cognitio licet ænigmatica articulorū de Deo Saluatore, & aliorum, quātum ſufficit ad dirigendū ad ſalutē.

13. Ad tertium dicendum, quòd ſupremus habitus eſt habitus gloriæ ſpeculatiuus, non autem Theologia noſtra: imò magis ſequitur contrariū: quia idem finis non poteſt denominare diuerſos habitus propria denominatione.

14. QVANTVM ad tertiū articulū, de quo eſt principale propoſitū, dicunt quidā, ꝙ Theologia nec eſt ſpeculatiua, nec practica, ſed affectiua: quod probant ſic: quia illa ſciētia eſt affectiua, cuius finis principalis eſt amor, vel affectio: ſed Theologia eſt huiuſmodi: ergo ipſa eſt affectiua. Maior patet: ſed minor probatur: primò per illud, quod dicit Apo. primæ ad Tim. 1. Finis præcepti eſt charitas. Secundò, per illud, quod dicit Auguſtinus, & inductū fuit prius, Ille tenet & quod latet, & quod patet, &c. Tertiò, per rationē: q̃a illud habet rationē finis, quod habet rationē melioris: ſed in via amor Dei melior eſt cognitione Dei, quā habemus per fidem, vt patet primæ ad Cor. 13. Maior horū charitas: ergo &c. Si autē eſt affectiua, non eſt ſpeculatiua, nec practica: quia ſpeculatiuum & practicum pertinēt ad intellectum, affectiuum autem pertinet ad voluntatem.

15. Hæc autē opinio vnum affirmat, ſcilicet ꝙ Theologia debet dici affectiua, de quo poſtea videbitur. Aliud autem negat, ſcilicet ꝙ nec eſt ſpeculatiua, nec practica: ꝙ non videtur verū: quod patet primò, oſtendendo generaliter de omni ſcientia, ꝙ oportet eam eſſe practicā, vel ſpeculatiuam. Secundò, oſtendēdo illud de Theologia, etiamſi ponatur affectiua. Primum patet ſic: ex parte actuum, omnis ſcientia attingit ſuū obiectum per actum qui cōſiſtit in ſola cognitione veritatis, vel per actū qui dirigit in exercitiū vlterioris operis: ſed ſcientia, quæ attingit ſuū obiectū per operationē quę cōſiſtit in ſola cognitione veritatis, eſt ſpeculatiua: illa autē, cuius actus dirigit in exercitiū vlterioris operis eſt practica: ergo omnis ſciētia eſt ſpeculatiua, vel practica. Vtraq; præmiſſarū patet ex præcedētib⁹.

16. Secundò patet idē ex parte obiectorū. Omnis ſciētia, quæ habet obiectū agibile vel factibile à nobis, quod per operationem noſtram cōuenit ſic vel aliter ſe habere, eſt verè practica. Quæ autē nō habet obiectū factibile à nobis: nec per operationē noſtrā cōtingit ſic vel aliter ſe habere, eſt verè ſpeculatiua. Sed omnis ſciētia habet tale vel tale obiectū, cū ſiat diuiſio per affirmationē & negationē. Ergo &c. Maior patet ex pręmiſsis.

17. Secundò patet idē de Theologia, etiam ponēdo ꝙ ſit effectiua: quia cùm agamus nunc de denominatione ſcientiæ, quæ eſt à fine formaliter, vt dictum fuit, finis Theologiæ erit aut ſola cognitio veritatis circa charitatē & affectionem, aut erit cognitio qualiter charitas & bona affectio habet in nobis. Sed primo modo Theologia eſſet pure ſpeculatiua, ſecundò eſſet verè practica, vt patet ex propriis rationibus ſpeculatiui & practici ſuprà poſitis. Ergo &c.

18. Ratio autē eorū non valet, nec colorē habet. Cū enim dicitur, ꝙ ſpeculatiuū, & practicū pertinēt ad intellectū, affectiuū autē ad voluntatē, ergo & quod eſt affectiuū, nō eſt ſpeculatiuū nec practicum: nō valet, primò, quia directè eſt cōtra eos: quia Theologia & omnis ſciētia eſt habitus intellectiuus: ſed affectiuū nō pertinet ad intellectū, ſed ad volūtatē: ergo nec Theologia, nec aliqua ſciētia pōt dici affectiua: cuius contrariū ipſi dicūt. Secūdò, quia omnis moralis ſciētia ordinatur finaliter ad hoc vt boni ſiam⁹, vt patet ex variis locis lib. Ethi. bonitas autē moralis cōſiſtit in hoc, ꝙ bene afficimur, tā ſecūdū volūtatē, q̃ ſecūdū appetitū ſenſitiuū: ergo ſciētia moralis verè eſt affectiua, & tñ ponitur practica: ergo affectiuū nō excludit practicū.

19. Dicendū ergo, ꝙ licet ſpeculatio, à qua dicitur ſciētia ſpeculatiua, ſit in intellectu, tamē praxis, à qua ſciētia dicitur practica, nō eſt in intellectu, ſed in aliqua alia potētia. Scientia tñ denominatur practica, quia eſt cauſa praxis per modū dirigētis: & ſimili modo poſſet dici affectiua, licet affectio non ſit in intellectu, ſed in volūtate: ſicut dicim⁹, ꝙ ars eſt habit⁹ factiu⁹, & tñ factio nō eſt ī intellectu, ſed in reb⁹ extra eū. Sed factionē dirigit ars. Patet ergo, ꝙ dato ꝙ Theol. diceret affectiua, iſtud tñ nō excludit, quin oporteat eā eſſe ſpeculatiuā, aut practicā.

20. Dicendū ergo iuxta diſtinctionē ſuprapoſitā, ꝙ aut quęrit de Theol. quæ eſt habitus eorū, quæ in ſacra ſcriptura traduntur, aut de Theolog. quæ eſt fidei defenſiua & declaratiua. Tertius enim modus coincidit cū primo, vt dictum fuit in præcedente quęſtione. Loquendo de Theologia primo modo, dicendum, ꝙ ipſa eſt practica ſimpliciter, quod patet ſic: Quia illa ſcientia, que habet pro obiecto aliquid agibile, vel factibile à nobis, quod per operationē noſtrā cōtingit ſic vel aliter ſe habere, eſt verè & ſimpliciter practica. Sed Theolog. accepta primo modo, pro habitu quo cognoſcimus ea, quæ in ſacra ſcriptura traduntur, habet pro ſubiecto opus meritoriū, quod eſt agibile à nobis, & per operationē noſtrā contingit ſic vel aliter ſe habere: ergo Theologia vel ſacra ſcriptura eſt verè & ſimpliciter practica. Vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus.

21. Sed contra rationē poteſt obiici ſic: Scientia practica habet ſubiectum ſic agibile vel factibile à nobis, quòd nos poſſumus

eius

tium esse causa sufficiẽs, vt patet in Polit.& Moral. Sed nos nõ possumus esse causa sufficiẽs operis meritorij, cũ requirat charitatẽ, q nõ est in potestate nostra. Ergo sacra scriptura non est practica, quãuis sit de opere meritorio, vt de subiecto. Est dicẽdũ, quòd maior propositio est falsa. Nõ enĩ requiritur ad sciẽtiã practicã, q̃ homo per eã sit sufficiẽs causa sui obiecti: sed sufficit, q̃ sit causa vel cõcausa, ita q̃ operatio hominis necessariò requiratur ad causandũ obiectũ, & quòd ad hoc ordinetur sciẽtia. Sic autẽ est in proposito. Necesse est enim, opus nostrũ concurrere ad meritũ. Item licet non sit in potestate hominis, causare in se charitatem, est tamen in potestate sua, disponere se in tantum, quòd Deus dabit illi charitatem, & habita charitate, in potestate eius est, meritoriè agere: ideo instãtia nulla est.
22. Secundò patet idẽ sic: Illa scientia est simpliciter practica, cuius operatio circa obiectũ suũ nõ consistit in contemplatione veritatis, sed dirigit in prosecutione operis: sed Theolog. vel sacra scriptura, est huiusmodi: ergo ipsa est simpliciter practica. Maior patet ex præcedẽtibus. Et minor patet quasi ex infinitis locis scripturæ, in quibus cõmẽdãtur faciẽtes, & reprehẽdũtur auditores, & nõ faciẽtes. Et sine dubio mirũ esset, nisi esset practica, cũ euidenter appareat omni cõsiderãti scripturã à principio vsq; ad finẽ, quia semper pro vna scripturæ colũna, in qua agitur de his quæ sunt purè speculabilia à nobis, sunt plusquã quingẽta folia, in quibus agitur de purè practicis. Et quia opus meritoriũ nõ est sine charitate, qua principaliter diligimus Deũ: ideo sacra scriptura, quæ principaliter agit de opere meritorio in cõpluribus locis hortatur ad charitatẽ, qua bene afficimur ad Deũ. Et si propter hoc sacra scriptura dicatur affectiua, nõ negãdo tamẽ eã esse practicã, nõ est malè dictũ. Iuxta quẽ sensum sunt accipiẽdæ autoritates ad hoc inductæ per alios, & rationes similiter. Cùm enim finis practicæ sit operatio, per quã sit suũ subiectũ, & dilectio est opus quoddã meritoriũ, nec sine dilectione sunt alia meritoria, ponendo dilectionẽ finẽ magis, quàm cognitionẽ, nõ discedimus à proposito nostro, quod dictum est, quòd subiectũ Theologię est opus meritorium, & finis eiusdem est dilectio in respectu operis meritorij. Patet ergo primũ, scilicet quòd Theologia accepta pro habitu eorũ, quæ tradit sacra scriptura, est simpliciter practica.
23. Si accipiatur Theologia pro habitu quo articuli principales defenduntur & declarãtur, sic dicendũ, quòd Theologia est simpliciter speculatiua. Quod patet dupliciter, primò ex parte obiecti sic: Illa sciẽtia est speculatiua, & nõ practica, cuius obiectum non est agibile à nobis, nec factibile, nec per operationẽ nostrã cõtingit ipsum aliter se habere: sed Theologia, quæ est fidei defensiua & declaratiua, est huiusmodi, cùm obiectũ eius, vel subiectũ, sit Deus sub ratione Saluatoris: ergo ipsa est simpliciter speculatiua. Vtraq; præmissarũ patet ex præcedentibus. Secũdò patet idem ex parte finis sic: Illa scientia est simpliciter speculatiua, cuius operatio circa suum obiectũ cõsistit in cognitione veritatis: sed actus Theologiæ, qui defendit & declarat fidem, consistit in sola cognitione veritatis. Ad hoc enim solũ directè ordinatur, vt veritas articulorũ, quæ secundum humanum intellectum multùm dubia est & obscura aliqualiter declaretur & defendatur: ergo ipsa est speculatiua.
24. Ad rationes principales respondendum est. Ad primam, cùm dicitur, quòd nobilissima scientia est gratia sui, concedatur: & cùm subditur: quòd Theologia est nobilissima sciẽtia, si fiat comparatio respectu omnis scientiæ, generaliter falsum est. Scientia enim Beatorum, multò nobilior est, & illa est gratia sui, & purè speculatiua. Si autem fiat comparatio respectu scientiarum, quæ habentur in via, tunc dicendũ, quòd aut tunc loqueris de Theologia quæ est defensiua fidei & declaratiua, & tunc es pro me, quia illam pono speculatiuam, aut de Theologia, quę est habitus eorũ, quę ex principalibus articulis, concluduntur, & sic dico quòd Theologia non est nobilissima, nec ratione subiecti, cùm sit de opere meritorio, tãquam de subiecto, nec ratione certitudinis euidẽtiæ, cum aliæ multò certius, hoc est euidentius procedant. Est tamen nobilior inter scientias practicas, & ratione finis, & subiecti. Potest etiam dici, quod est nobilior omnibus scientiis humanitus adinuentis ratione luminis, in quo reuelantur, & cognoscuntur Theologica: sed ista nobilitas non arguit eam esse speculatiuam, cùm
Sup. q.5. in illo lumine æquè possent reuelari & cognosci speculatiua, sicut practica, & econuerso.
25. Ad secundum dicendum, quòd fides accepta secundum suã totam latitudinẽ, & prout est idẽ cũ Theologia primo modo dicta, est habitus, quia nõ est principaliter vt cognoscamus, sed vt boni fiamus, vnde tota vel principalis necessitas fidei est, vt cognito fine nostro, dirigãtur opera nostra ad cõsequẽdũ finẽ. Propter quod Beat. Iacob. Can. sua. 2. c. dicit fidem sine operibus otiosam. Otiosum enim est, quod non attingit finem, ad quẽ ordinatur. Ergo fides ordinatur ad hoc, vt per opera meritoria ac salutaria consequamur nostram salutem. Et sic est habitus practicus. Si autem arctaretur præcisè ad fidem articulorum principalium, sic esset habitus speculatiuus, & Theolog. declarans ac defendens eam, est speculatiua: quia vt sic cõsistit in speculatione, & declaratione, seu defensione veritatis articulorum. Sed quia in Theologia primo modo, & tertio modo sumpta, articuli applicantur practicè ad conclusiones ibidem deductas: ideo Theolog. sic assumpta est practica. Et est simile, quòd regnãte tali astro, vel cõstellatione mare sit tempestuosum, purè est speculabile à nobis. Et hoc pertinet ad habitũ purè speculatiuũ, vt puta ad Astronomiã: & tamẽ nauigatiua hoc principium applicat ad opus sic, Non expedit nauigare, mari existente tempestuoso: sed regnãte tali astro, vel constellatione, mare est tẽpestuosum: ergo tunc nõ expedit nauigare. Vnde nauigatiua nõ est speculatiua. Similiter in proposito nostro licet fides articulorum principaliũ sit de purè speculabilibus à nobis, tamen practicè applicantur ad opus meritorium, tanquã directiua operis meritorij, vt ostensum fuit prius: propter quod licet fides articulorũ sit habitus speculatiuus, tamẽ Theolog. q̃ articulos fidei applicat ad opus meritoriũ, est practica.

QVÆSTIO SEPTIMA.

De subalternatione scientiæ.

Thom. 1. q. 1. ar. 2.

POSTQVAM quæsitum est de his, quæ pertinẽt ad causas Theologiæ, nunc quærendum est de comparatione eius ad alias scientias.
1. Et primò, vtrùm ipsa subalternetur scientiæ Beatorum. Secundò, vtrum ipsa subalternetur alicui scientiæ humanitus inuentæ, vel aliæ sibi. Ad primum sic proceditur. Et arguitur, quòd Theologia nostra subalternetur scientiæ beatorum, quia Theologia subalternatur illi scientiæ, à qua necessariò dependet: sed illa necessariò dependet à scientia Beatorum: ergo subalternatur ei. Minor probatur, quia de Supernaturalibus, de quibus est fides, & Theologia, nihil possumus cognoscere, nisi quantum reuelatum est nobis à Deo, & à beatis, qui vident ea quæ nos credimus.
2. Item sicut se habet linea visualis ad lineam absolutè sumptã, ita Deus Saluator ad Deum absolutè sumptum: sed scientia, quæ est de linea visuali, vt perspectiua, subalternatur Geometriæ, quæ est de linea absolutè sumpta: ergo similiter Theologia, quæ est de Deo sub ratione Saluatoris, subalternatur scientiæ Beatorum, quæ est de Deo absolutè sumpto.
3. Itẽ, vbi finis vnius sciẽtiæ est sub fine alteri᷒, ibi est vera subalternatio, vt patet ex 1. Eth. de frenifactiua, & equestri: sed finis Theol. siue sit speculatio viæ, siue sit op᷒ meritoriũ ordinatur ad cõtẽplationẽ patriæ, tãquã ad finẽ: ergo Theologia tam practica, quàm speculatiua, subalternatur scientiæ Beatorum.
4. IN contrariũ arguitur sic: Scientia subalternans & subalternata sunt cõpossibiles in eodẽ, imò vna cõfirmatur per alterã, vt patet de Geometria, & Perspectiua, & de Arithmetica & Musica: sed Theologia viatorũ, & scientia beatorũ, nõ sunt cõpossibiles: ergo nõ se habẽt, sicut subalternans & subalternata.
5. RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primũ est, quid sit subalternatio, & quot modis fiat. Secũdò declarabitur propositũ. Quãtum ad primũ, sciendum quòd scientiã subalternari scientię, est vnã sub altera collocari. Hoc autem potest esse dupliciter: vno modo secundũ rationem vniuersalis & particularis, sicut indiuidua collocãtur sub specie, & species sub genere. Et hoc modo omnes scientiæ sic acceptæ collocãtur sub sciẽtia in communi accepta: & sic nõ loquimur de subalternatiõe, qua cõstat q̃ Geometria, & Perspectiua, quæ ei subalternatur, nõ se habẽt, sicut indiuiduũ & species, nec sicut species & genus: sed sunt sciẽtiæ disparatæ. De qua tamẽ subalternatione tractat Philosophus 1. Poster. Alio modo col- Cap. 7.
locatur vna sciẽtia sub alia secũdũ rẽ, & hoc dupliciter: vno mo- & 10.
do, secũdũ gradũ dignitatis, qui gradus est in sciẽtiis vel ex nobilitate subiecti, vel certitudine modi procedendi, vt patet in Proœm. lib. de Anima. Et talis collocatio nõ facit subalternationẽ, de qua quærimus, & de qua Philos. loquitur 1. Post, quia liber de Anima, est de nobiliori subiecto, quàm Geometria, vel Arithmetica: sed econtrario istę certiùs procedũt, quàm sciẽtia de anima: & tñ nec illa subalternatur istis, nec istæ illi. Alio modo collocatur vna sciẽtia sub alia, secũdũ depẽdẽtiã cognitionis. Quæ depẽdẽtia potest causari ex duobus: quandoq; quidẽ ex parte scibilis, & quãdoq; ex parte sciẽtis. Ex parte sciẽtis potest esse dependentia, vel propter conditionem indiuidui, sicut cùm aliquis est sic dispositus quòd nihil potest scire de Geometria, sed solùm credit illi, qui habet de talibus scientiam. Tunc enim opinio eius dependet à scientia alterius. Vel est dependentia à conditione status communis, sicut manente statu, quo homo nihil potest cognoscere, nisi ex

sensibilibus: & tunc impossibile est cognoscere illa, quæ ex sensibilibus non possunt probari, nisi quando reuelatur ab illis, qui talia vident, & sunt in alio statu.

6. Ex prima conditione nullus dicit esse subalternationem. Sed ex secunda dicunt quidam, quòd potest esse subalternatio: nullam verò rationem habẽtes, nisi solum palliationem illius opinionis, quę dicit, quòd Theologia nostra subalternatur scientiæ Sanctorum illo modo.

7. Hoc autem est satis friuolè dictum, quia secundum statum communem omnis cognitio intellectiua, & scientia, dependent in omni homine à cognitione sensitiua: ergo si talis depẽdentia causat subalternationẽ, cognitio intellectiua subalternaretur sensitiuæ, quod nullus vnquam dixit. Et iterum, scientia Beatorum subalternaretur scientiæ Dei, quia ab ea dependet secundum illum totum statum: quod etiam nullus dicit.

8. Restat ergo, ꝙ illa sola dependentia cognitionis, quę est ex parte scibilis, causet subalternationem: quod potest esse dupliciter: vno modo, quia subiecta se habent, sicut pars & totũ. Alio modo, quia se habent, sicut causa & effectus. Si vt pars & totũ, adhuc dupliciter, vel sicut pars & totũ essentialiter ordinata, vt homo & animal, corpus mobile & corpus mobile ad formam, vel ad vbi. Hæc enim se habent, vt totũ vniuersale, & sua pars subiectiua, vel sicut totum in modo & sua pars, vt homo & homo albus: quomodo se habent linea, & linea visualis. Si subiectum dependeat à subiecto, quoad cognitionẽ, quia se habent sicut pars subiectiua & suum totũ essentialiter ordinata: sic est quidã modus subalternationis, sed nundũ perfectus. Est quidẽ ibi aliquis modus subalternationis, quia ignoratis communibus, quæ sunt quo ad nos notiora (vt habetur 1. Physicorũ.) & quorum rationes & passiones conueniunt partibus, necesse est particularia & passiones eis conuenientes ignorare. & secundum hoc scientia libri Cœli & mundi, & de Generatione, quæ sunt de corpore mobili ad situm & ad formam, subalternantur scientiæ lib. Phys. quæ est de corpore mobili in communi. Sed hic modus subalternationis non est vsquequaque perfectus. Cuius ratio est, quia in subalternatione propria & perfecta, scientia subalterna dependet à subalternante, quantùm ad perfectam cognitionem suorum principiorum, ita ꝙ de principiis, de quibus scientia subalterna dicit tantummodo quia, scientia subalternans dicit propter quid: sed quando subiectum differt à subiecto, sicut pars essentialis & subiectiua à suo toto, superior scientia non põt dicere de principiis inferioris sciẽtiæ, nec quia, nec propter quid: ergo nõ est ibi propria & perfecta subalternatio. Maior patet ex rõne propriæ & perfectę subalternationis. Minor probatur: accipiamus, gratia exempli, ꝙ vna sciẽtia sit de animali, & alia de homine, nec per animal, nec per aliquid aliud sibi conueniens, potest aliquid homini propriũ probari nec quantũ ad quia, nec quantũ ad propter se sicut est: sed oportet vt quod demonstratur conueniat ei vniuersaliter: tale autẽ nõ põt esse propriũ homini, sed commune omni animali. Vnde nec illud nec per ipsum concluditur aliquid de homine homini propriũ. nullo ergo modo per animal, nec per aliquod animali conueniens, potest aliquid proprium concludi de homine: passio autem communis bene concluditur de homine per animal, sed non quo ad propter quid, sed quia, quę sunt vnũ per essentiam. vnum non dicit propter quid de altero nec de aliquo ei cõueniente. Alioquin diceret propter quid de seipso. ex quo non sunt duo, sed vnum. Homo autem & animal sunt vnum per essentiam: ergo per animal non potest dici propter quid de homine, nec de aliqua passione communi homini cõuenięte, sed est vnũ & idem, quod dicit propter quid de vtroq;: & sic patet quòd non est perfecta subalternatio, quando subiectum differt à subiecto solũ sicut pars essentialis & subiectiua.

9. Quando aũt vnũ differt ab altero, sicut pars in modo verbi gratia linea & linea visualis dicũt quidã quod potest esse perfecta & vera subalternatio, quia pars in modo vt linea visualis includit duo, scilicet quantitatẽ lineæ, & id per quod est visualis, quorũ vnũ, scilicet quantitas, est causa subiectiua alterius: propter quod passiones lineæ possunt esse causa alicuius veritatis cõtingentis, in modo videndi, vtpote ꝙ res videatur maior vel minor: causa est, quia videtur sub maiori vel minori angulo linearum, ideo scientia quæ considerat lineã absolute. & passiones lineæ. vt Geometria, põt dicere propter quid de his, de quibus scientia quæ cõsiderat lineam visualẽ vt perspectiua dicit quia, vnde perspectiua ꝓpriè subalternatur Geometriæ.

10. Sed istud nõ videtur bene dictum: quia quamuis linea, siue quantitas, non sit visualis, nisi sit colorata, & linea colorata se habet ad lineam, sicut pars in modo ad suum totum: tamen secundum hoc non attenditur subalternatio inter Geometriam & Perspectiuam ratione subiectorum. Non enim subiectum perspectiuæ est linea colorata, sed visio seu modus videndi: nec Perspectiua concludit aliquam passionem, quæ insit subiectiuè lineæ coloratæ, sed effectiuè, quamuis non denominet rem secundum se & realiter, sed solùm vt est visa. Verbi gratia, Perspectiuus docet, quomodo res videtur maior vel minor, ꝓpinquior vel remotior, recta vel inuersa, in alio, & alio situ: & certè ista nõ insunt rei, quæ secundũ se nõ mutatur, qualitercunq; videatur: sed visioni inest quidã modus, siue passio, ratione cuius res apparet videnti sic, vel aliter. Et istius modi, siue passionis in visione, causa est quantitas, vel aliqua passio quantitatis, non subiectiua, sed effectiua. Nõ subalternatur ergo Perspectiua Geometriæ ratione subiectorum, tanquã vnum sit sub altero, sicut pars in modo sub suo toto. Quod autem consueuit dici, ꝙ perspectiua est de visuali linea, vt de subiecto: intelligendum est sic, ꝙ est de visione, cõsiderando modos, rationem & passiones eius, secundũ quas linea vel quantitas est vario modo visa. Nõ est ergo subalternatio, inquantum subiectum est sub subiecto vt pars in modo, vel saltem vt in exemplo posito.

11. Restat ergo, quòd fiat subalternatio alio modo, videlicet quando subiecta duarum scientiarum sunt omnino res diuersæ, quarum vna non includit alteram, ordinantur tamen secũdum habitudinem effectus, & causæ, maximè finalis, & efficiẽtis, & effectus finalis quidem & effectus, vt frænũ & equitatio, quorum vnum est finis alterius, Non enim fit frænum, nisi propter equitationem. Scientia ergo, quæ considerat finem, subalternat sibi propriè illam, quę considerat id quod est propter finem, vt equestris frænifactiuam, quia equestris dicit propter quid frænum debet esse talis formæ, de quo fræni factiua solũ dicit quia. Hęc autem subalternatio maximè inuenitur in practicis, & in artibus. Similiter, quando se habent, vt effectus & causa efficiens, sicut sanitas quam considerat Medicus, & virtutes rerum naturalium, quas cõsiderat Naturalis Philosophus. Vnde Medicus dicit, quod rheubarbarum purgat choleram, sed Naturalis dicit propter quid: ergo Medicina subalternatur Philosophię naturali. Ex prædictis patet, duos esse modos propriæ subalternationis tantùm, scilicet quando subiecta se habent sicut finis, & id quod est ad finem: & quando se habent, vt effectus & causa efficiens. & sic patet primum.

12. NVNC restat videre de principali quęsito, videlicet vtrũ Theologia subalternetur scientiæ Beatorum. Et dicendum, ꝙ quamuis Theologia nostra dependeat à scientia Dei, & Beatorũ propter conditionẽ status nostri, quandiu sumus viatores, tamẽ non subalternatur ei propriè secundum aliquem prędictorum modorũ. Cuius ratio est, quia vbicunq; est vera & perfecta subalternatio, sciẽtia subalternãs dicit propter quid de principiis scientiæ subalternæ, de quibus ipsa solũ dicit quia: sed scientia Beatorũ nõ dicit propter quid de illis, de quibus fides & Theologia dicunt quia: ergo non est ibi propria & perfecta subalternatio. Maior patet ex 1. Post. Minor probatur: quia quędam eorum, quæ tradit fides & Theologia, non habent propter quid, seu causam, vt Deum esse trinum. Quędam verò etsi habeant propter quid & causam, vt Deum fuisse incarnatum, passum, & huiusmodi (hæc enim omnia facta sunt à Deo propter nostrã salutem finaliter) istud tamen propter quid æquè dicit Theologia nostra, sicut scientia Beatorũ, nec istud accipit plus Theologia à scientia Beatorum, quàm alia. Scientia autẽ verè subalterna, nunquàm dicit propter quid de suis principiis, nisi induendo formam scientiæ subalternantis, quod non fit in proposito. Et sic patet minor, & per consequens tota ratio. Hæc autem magis patebunt ex solutione argumentorum.

13. Ad primum argumentũ dicendum, quòd dependentia scientiæ à scientia, quæ est ex parte scientis, non sufficit ad subalternationem vt declaratum fuit prius, sed requiritur dependẽtia ex parte scibilis, ex qua consurgit talis habitudo, quòd superior dicat propter quid de principiis inferioris scientiæ, de quibus ipsa solùm dicit quia: taliter autẽ non dependet Theologia à scientia Beatorum, sed solùm primo modo.

14. Ad secundum dicendum, quòd maior propositio est falsa, quia linea habet aliquas passiones nobis notas, & de quibus cõsiderat Geometria, quæ possunt esse causa propter quã accidit diuersitas in modo vidẽdi, vt prius dictũ fuit. Et ideo inter scientiã considerantẽ lineã, & considerantẽ lineã visualem, potest esse vera subalternatio: sed Deus non habet aliquam proprietatẽ, quæ sit causa nostræ salutis, vel quæ dicat causam propter quam saluat nos, nisi voluntatem suam sicut scriptum est, Saluũ me fecit, quoniam voluit me. Et hanc non accipit Theologia à scientia Beatorum, sed habet à se ipsa, sicut cætera, & ideo nõ consurgit talis habitudo, quòd scientia quæ habet Deum pro obiecto, dicat propter quid de his, de quibus Theologia dicit solùm quia. Et ideo non est simile hic, & ibi.

15. Ad tertiũ dicendũ, ꝙ nõ semper subalternatur sciẽtia sciẽtiæ, quãdo finis vnius iuuat ad finẽ alterius, quia tunc morales scientiæ, quę docẽt animũ quietari à passionib', quo facto aptior est ad cõtẽplationẽ veritatis, subalternarẽtur nobis sciẽtiis speculatiuis,

latuit: quod non dicimus: sed requiritur ad veram subalternationem, quòd subiectum vnius ordinetur ad subiectum alterius, tanquam ad finem, & quòd superior scientia vtatur subiecto inferioris scientiæ ad consecutionem proprij finis. Verbi gratia, frænum vel factio fræni, de qua est ars frænifactiua, & equitatio, de qua est ars equestris, & militare, de quo est ars militaris, sic se habent, quòd frænum est finaliter propter equitationem, & eo vtitur ars equestris in equitando, & vsus equi est finaliter propter bene pugnare, & eo vtitur ars militaris ad bene pugnandum. Et ex hoc ordine consurgit, quòd superior scientia dicat propter quid de hoc, de quo inferior dicit solùm quia, sicut equestris dicit propter quid frænum debet esse talis formæ: de quo frænifactiua dicit quia forma debet esse talis: sed equestris dicit propter quid, scilicet quia talis forma necessaria est ad bene ducendum & regendum equum, & eadem ratio est de militari, respectu equestris. Nunc est ita, quòd speculatio viæ, non est subiectũ Thelogiæ nostræ. Opus autẽ meritoriũ licet sit subiectum Theologiæ practicæ, sciẽtia tamen Beatorum non vtitur tali opere ad consecutionem sui finis: quia nec talia opera sunt in vita beata. Et ideo non dicit de opere meritorio propter quid est fiendum sic, vel aliter sicut dicit Theologia nostra: propter quod non est ibi subalternatio.

QVÆSTIO OCTAVA.

Vtrum Theologia subalterneetur Metaphysicæ.



AD SECVNDVM sic proceditur.

1. Et arguitur, quòd Theologia subalternetur Metaphysicæ, quia scientia quæ dicit propter quid, de his, de quibus Theologia dicit quia, subalternat sibi Theologiam: sed Metaphysica est huiusmodi: ergo &c. Maior patet ex præcedentibus. Minor probatur. Theologia enim dicit, quòd Deus est vnus: Metaphysica autẽ dicit, propter quid est vnus, videlicet ex eo quòd est primum ens simpliciter, & omnino perfectum. tale enim necessarium est tantùm esse vnum, vt infrà patebit: quare &c.

2. Item illa scientia, quæ supponit ea, quæ probantur in alia scientia, & vtitur eis, tanquam principiis, videtur illi scientiæ subalternari: sed Theologia sic se habet ad Metaphysicã: ergo &c. Minor probatur: quia Theologia supponit Deũ esse vnũ & vtitur hoc vt quodã principio. istud autẽ probatur in 2. Metaphysicæ. Et sic patet, quòd processus Theologiæ confirmatur per illud principium declaratum in Metaphysica. De quolibet affirmatio, vel negatio, & de nullo ambo simul, quare &c.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quòd Theologia subalternet sibi alias scientias humanitus inuentas. Et primò, quantùm ad practicas sic: Scientia, quæ est de vltimo fine, subalternat eas, quæ sunt de mediis finibus, qui sunt fines sub fine. Sed Theologia est de vltimo fine: ergo subalternat sibi scientias practicas humanitus inuentas, quæ sunt de fine medio & propinquo qui est finis sub fine.

4. Item arguitur quo ad speculatiuas: quia scientia quæ dicit propter de principiis aliarum scientiarum, subalternat sibi alias: sed Theologia est huiusmodi: ergo &c. Minor probatur: quia naturalis scientia dicit, quòd talis res habet talem virtutem: Theologia autem dicit, quia Deus hoc voluit sibi dare: & hoc dicendo dicit causam quare &c.

5. CIRCA quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, vtrùm Theologia subalternet sibi alias scientias. Secundum est, vtrùm subalternetur aliis. Quantum ad primum dicendum est, quòd Theologia non subalternat sibi alias scientias. Cuius ratio est, quia illę scientiæ quę habẽt de suis principiis euidentiorem notitiam, quàm sit illa, quæ de eis traderetur per Theologiam, non subalternatur Theologiæ. Sed scientiæ humanitus adinuentæ sunt huiusmodi: ergo &c. maior patet: quia propria subalternatio est, quando inferior scientia dependet à superiore, quantum ad perfectam cognitionem suorum principiorum. Et ideo non potest esse quòd per scientiam subalternatam perfectius cognoscantur principia, quàm per scientiam subalternantem: & per consequens nec euidentius: quia euidentia per se pertinet ad perfectionem cognitionis, & magis quàm adhæsio, quæ potest esse de falsis. Propter quod illa cognitio est perfectior, quæ est euidentior. Minor similiter patet: quia scientiæ humanitus adinuentæ habent de suis principiis claram euidentiam via sensus, memoriæ, & experientiæ, vt dictum est suprà, & vt patet ex Proœmio Metaphy. Theologia autem, siquam tradat de eis cognitionem, illa est ænigmatica tantùm, quia est per solam autoritatem, ideo &c.

6. QVANTVM ad secundum, dicendum, quòd Theologia non subalternatur alicui scientiæ humanitus adinuẽtæ. Et patet dupliciter: Primò, quia Theologia plus dependet à sciẽtia Dei & Beatorum, quàm à quacunq; scientia humanitus inuenta: sed ipsa non subalternatur propriè scientiæ Beatorum, vt patet ex præcedenti quæstione: ergo nec alicui humanitus inuentæ. Secundò, quia nullus modus subalternationis inueniri potest inter ipsam & illas, vt patet discurrendo per singulas. Non enim subiectum cuiuscunq; alterius scientiæ, est finis subiecti Theolog. qualitercunq; acceptæ, sed potius econuerso: nec aliæ scientiæ dicunt causam de principiis cuiuscunq. veritatis, de qua Theologia dicat tãtùm quia: ergo nullo modo subalternatur Theologia alicui scientię humanitatus inuẽtæ.

7. Ad rationes vtriusq. partis respondendum est. Ad primam per interemptionem minoris: & cùm probatur per hoc, quòd Metaphysica dicit propter quid Deus est vnus, de quo Theolo. dicit solùm quia: dicendum, quòd falsum est, quia Deum esse vnum non habet causam. Vnde licet Deũ esse primum ens simplicissimũ, & vndequaq. perfectum, concludat infallibiliter, Deũ esse vnum, & possit esse, quo ad nos, medium cognoscẽdi: tamen non est causa rei cognitæ, nec de ea dicit propter quid.

8. Ad secundam dicendum, quòd supponere ea, quæ in illa scientia probantur, & vti eis, nõ sufficit ad subalternationem. Alioquin omnes aliæ scientiæ subalternarentur Logicæ, quia supponunt modum arguendi, & vtuntur eo. Quòd si intelligatur, non de modo sciendi, sed de principiis scientiæ, vt argumentũ videtur assumere: dicẽdum est tunc, quòd assumere pro principiis ea, quæ in alia sciẽtia probata sunt probatione quæ fit à priori per causam dicentẽ propter quid, bene facit ad veram subalternationẽ: sed Theologia nihil tale assumit à Metaphysica: tum quia quòd Deus sit vnus, non assumit ab ea, sed tenet sola autoritate diuina, cui magis innititur quàm cuicunque rationi humanæ: tum quia Metaphysica nõ probat Deum esse vnum per causam à priori, sed solum à posteriori. Quod autem subditur, quòd processus Theologiæ confirmatur per illud principium Metaphysicum, De quolibet affirmatio, vel negatio, & de nullo ambo simul: verum quidem est, sed non oportet, quòd sumatur à Metaphysica, quia per se notum est cuicunque intelligenti terminos: nec Metaphysica dicit de hoc propter quid, sed solùm dat declarationes quasdam contra negantes voce, quamuis non possunt negare mente.

9. Ad rationes alterius partis dicẽdum est: ad primam, cùm dicitur, quòd illa sciẽtia, quæ est de fine vltimo, subalternat sibi alias: verum est, si aliæ considerent sua subiecta in ordine ad finem illum, sicut frænifactiua considerat frænum in ordine ad equitationẽ: & si ex tali ordine consurgat hæc habitudo quòd superior scientia dicat euidenter propter quid de principiis inferioris scientiæ. Neutrum autem istorum est inter Theologiam, & alias scientias: quia scientiæ practicæ, quamuis sint de talibus, quæ possint ordinari ad illud de quo est Theologia, tamen non considerant ea, vt sub tali ordine: nec Theolog. dicit de principiis eorum propter quid, vel saltem nõ euidenter.

10. Quod arguitur vltimò de Theologia, quòd dicit propter quid de principiis aliarum scientiarum, quia voluntas Dei est causa rerum, dicendum, quòd istud non valet, propter tria. Primum est, quia scientia subalternata necessariò habet accipere propter quid à subalternãte, quia aliter se habere nõ potest. Scientiæ autem humanæ non habent necessariò accipere istud propter quid à Theologia. Per rationem enim naturalem potest sciri, quòd Deus est causa rerum per voluntatem. Ideo &c. Secundò, quia istud propter quid non redditur nisi per causam remotam: quod non sufficit ad propriam subalternationem. Tertiò, quia istud propter quid non manifestat ipsum quia, vel non euidenter: sed econtrario per ipsum quia, innotescit ipsum propter quid. Non enim Theologus, vel quicunque alius, primò nouit voluntatem Dei, ac deinde per voluntatem notam cognoscit quòd talis res habet talem virtutem: sed econuerso, per hoc quòd videmus quòd talis herba habet talem virtutem, cognoscimus voluntatem Dei esse, quòd talis herba possit hoc vel illud facere. Ideo tale propter quid, non facit ad veram subalternationem.

SEQVITVR DIVISIO LITERAE MAGISTRI SENTENTIARVM, CVM *sententia eiusdem in generali, & speciali: & primæ distinctionis primi libri.*



VETERIS, ac nouæ legis. Hic incipit tractatus: & diuiditur in duas partes. Primò enim Magister præmittit quædam generalia, quasi totius operis prælibatiua. Secundò, suam intentionem exequitur. Et hoc in principio secundæ distinctionis, ibi, Hic itaq; vera & pia fide. Prima est præsentis lectionis: & diuiditur in tres partes. In prima, Magister determinat suum intentum. In secũda, mouet quæstiones circa determinata. In tertia, ponit 1.

quandam epilogationem, in qua continuat dicta dicendis. Secunda incipit ibi, Cùm autẽ hominis. Tertia ibi, Omnia ergo quæ dicta sunt. Prima pars diuiditur in tres: quia primò præmittit quandam diuisionem vtilem toti operi. Secundò, membra diuisionis declarat. Tertiò, mouet quandam dubitationẽ. Secunda incipit ibi, Illud verò in rebus cõsiderandum est. Tertia ibi, Notandũ vero &c. Secunda pars principalis, in qua mouet quæstiones, diuiditur in tres partes, secundum tres quæstiones, quas mouet. Secunda incipit, Sed cùm Deus diligat nos. Tertia ibi, Hic cõsiderandũ est. Cuilibet autẽ quæstioni adiungit suam solutionẽ. Et hæc est diuisio, & sententia in generali.

2. In speciali sic procedit Magister: primò ponit, quòd cõsideranti diligenter & subtiliter continentiam veteris ac nouæ legis, patet, totam sacram paginam circa res & signa versari: & declarat membra huius diuisionis, dicens, quòd res est de his, quæ non adhibentur ad aliud significandum: signa verò, quorũ vsus in significatione est. Subdiuidit signa, dicens, quòd signorum quædã sunt signa solùm, vt sacramenta veteris legis: quædam verò sunt signa & res, vt sunt sacramenta nouæ legis. Cõparat etiam signa ad rem, dicẽs, quòd omne signum est res: nõ enim potest signare quod nihil est: sed nõ omnis res est signũ, quia non omnis res ad significandum adhibetur. Hinc etiam ordinem concludit agendi, quia primò est agendum de rebus quæ in tribus libris continentur: & postea de signis, quod fit in 4. lib. Deinde ponit subdiuisionem rerum: quia aliæ sunt, quibus fruendum est: illæ scilicet, quæ beatos nos faciunt, vt Trinitas, Pater & filius, & Spiritus sanctus. Aliæ sunt, quibus vtendum est, illæ scilicet, quibus tendẽtes ad beatitudinem adiuuamur: vt creaturæ, per quas in Deum manuducimur. Et hoc cõfirmat Magister per Augustinum. Aliæ sunt res, quæ fruuntur & vtuntur, vt creaturæ rationales in medio situatæ, fruendorũ scilicet, & vtendorũ. Vbi determinat, quid est frui, & quid vti. Postea remouet quandam dubitationẽ: vbi sic procedit. Primò enim ponit quandam aliam assignationem de frui & vti, cum gaudio non spei, sed iam rei: vti vero est assumere aliquid in facultatẽ volũtatis: vnde concludit, quòd omnis fruitio sub vsu continetur. Secundò ex hoc opponit contra prædicta, dicens quòd soli Beati fruuntur: quia solùm habẽt gaudium rei. Tertiò respondet, dicẽs, quod soli Beati fruuntur propriè & perfectè, iusti verò in via impropriè, & imperfectè. Aliam etiam quæstionem soluit, dicens, quòd iusti in via, habẽt gaudium reale: ideo etiã realiter loquendo oportet quòd etiam fruantur: quia quicunque alicui rei cum delectatione adhæret, fruitur. Sed si ista fruitio & adhæsio alibi fit, quàm in Deo, sic est abusiua fruitio. Deinde quærit, vtrùm hominibus sit fruẽdum, an vtendum. Et respondet secundum Augustinum, quòd vtendum est, non fruendum: quia propter se nõ sunt diligendi: vt tamen videtur dicere Apostolus, quòd hominibus sit fruendum ad Philemonẽ dicens, Itaque frater ego te fruar in Domino. Et respondet secundum Augustinum, quòd nõ dicit, Ego fruar te: sed addit, in Domino. Sed homine sic in Deo frui, potius est Deo frui, quàm homine. Cõtrà quæritur, vtrum Deus vtatur nobis, an fruatur. Et dicit, quòd non fruitur, sed vtitur. Sed tamen differenter quàm nos: quia nos vtimur aliis rebus propter nostram vtilitatem. Deus autem nobis vtitur non ad vtilitatem suam, sed ad nostram. Et exempla habentur ex verbis Augustini. Hoc habito, quærit, vtrùm virtutibus sit fruendũ. Et primò ostendit per autoritatem Augustini, quòd non, tali ratione: Omne quo est fruendum, propter se est amandum: virtutes autem non sunt propter se amandæ, sicut ostendit autoritate Augustini: ergo virtutibus non est fruendum. Sed quòd virtutibus est fruendũ, & propter se sint appetendæ, ostendit autoritate Ambrosij. Et respondet Magister, quòd non est fruendũ virtutibus. Et quod dicit Ambrosius, quòd propter se sint appetendæ vel amandæ, hoc est, quia delectant suos possessores, & habent aliquid, vnde propter se amentur: tamen earum amor ad aliud ordinatur. Vnde non est in eis sistendum: sed vlterius per eas ad beatitudinem est tendendum. Sed contra hanc solutionem obiicitur sic, Frui est amore alicui adhærere propter se: sed hoc est intelligendum cum hac additione, tantùm, ita quòd amor non referatur ad aliquid: sed sic nõ est adhærendum virtutibus propter se: sed vlterius propter beatitudinem est virtutibus adhærendum: & hoc ostendit autoritate Augustini: & ideo virtutibus non est fruendum, sed Deo. Vltimò recapitulat ea, quæ dicta sunt, ostendens secundum quem ordinem de eis sit tractaturus, quia prius de rebus, quàm de signis: & prius de rebus, quibus fruendum est, quàm de eis, quibus vtendum est. Et hęc est sententia in generali, & speciali.

PRIMA QVAESTIO PRIMAE DISTINCTIONIS.

Vtrum frui sit actus intellectus, an voluntatis.

Tho. 1. 2. q. 11. ar. 1. & q. 25. ar. 2.

CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus in generali, scilicet de fruitione, & vsu. Circa fruitionem quæruntur duo: Primum est, cuius potentiæ actus sit, frui. Secundum est, quid sit obiectũ fruitionis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur, quòd frui sit actus intellectus: quia nobilissimus actus videtur esse nobilissimæ potentiæ: fruitio nominat actum nobilissimum, & intellectus est nobilissima potentia: ergo fruitio est actus intellectus. 1

2. Item habendo bonum fruimur: sed idem est habere, quod nosse, secundum August. lib. 83 quæst. ergo frui est idem quod nosse. sed nosse est actus intellectus: ergo &c.

3. IN CONTRARIVM est, quod dicit Augustinus & habetur in litera, quòd frui, est amore inhærere alicui rei propter seipsam. Amor autem pertinet ad voluntatem: ergo &c.

4. RESPONSIO. Videnda sunt duo: Primum est, quid sit fruitio, & quot requiruntur ad fruitionem. Et ex hoc secundo apparebit, quod quæritur.

5. QVANTVM ad primum, sciendum est, quòd significata nominum probare non possumus, nisi ex vsu & acceptione doctorum. Beatus autẽ Augustinus, 11. de Ciuitate, dicit quòd nomen fruitionis à fructu descẽdit. Fruimur enim fructu, sicut cibamur cibo. Fructus autem est illud, quod vltimò de arbore, & cum quadam delectatione percipitur. Fruitio ergo includit delectationem: propter quod cùm aliquis multùm delectatur in aliqua re, dicimus quòd fruitur ea. Delectatio autem requirit cognitionem: quia delectari nõ est nisi cognoscentis, vt habetur 7. Ethicorum. Ideo fruitio requirit cognitionẽ præuiã delectationi: non autem quæcunque delectatio sufficit ad fruitionem, sed illa, quę quietat appetitum, vel totaliter, vel in illo genere: quod concordat prędictis. Fructus enim est, non quodcunque ex arbore proueniens, sed vltimum, vltra quod nihil aliud expectatur: sic fruitio à fructu dicta, est delectatio, non quæcunque, sed illa, in qua finaliter quietatur appetitus.

6. Patet ergo quòd tria concurrunt ad fruitionem, cognitio, delectatio, & quietatio. Horum autem trium primum, scilicet cognitio non pertinet ad essentiam fruitionis intrinsecæ, sed antecedit. Cuius ratio est, quia fruitio aut est delectatio, vel saltem non potest esse sine delectatione: sed cognitio non est delectatio, & potest esse sine omni delectatione: ergo fruitio non est essentialiter ipsa cognitio. Maior patet ex dictis. Minor probatur. Quòd enim cognitio non sit delectatio, de se patet, eo quòd cognitio pertinet ad potentiam appræhensiuam, delectatio autem ad appetitiuam. Quòd etiam possit esse sine delectatione, videtur, cùm prius possit esse sine posteriori, vel secundum naturam, vel saltem diuina virtute: cognitio autem prior est delectatione: & ideo inuenitur quandoque sine delectatione naturaliter. Tristitia enim quæ excludit delectationem, necessariò requirit cognitionem. Potest etiam esse, saltẽ diuina virtute, quòd habentes cognitionem cuiuscunq; etiam ratione supremi boni, non sequatur delectatio. Fruitio autem nequaquam est, nisi vbi est delectatio: quia si posset esse sine delectatione, pari ratione posset esse cum tristitia: quod enim nõ coexistit vni oppositorum, potest stare cum reliquo. Relinquitur, quòd fruitio non sit cognitio essentialiter: sed præexigit cognitionem antecedentem: quia non delectamur, nec fruimur, nisi cognitis.

7. Delectatio autem se habet ad fruitionem, sicut genus ad speciem: sed quietatio, sicut differentia specifica, vel eam circũloquens. Est enim fruitio delectatio, non quæcunque, sed quietans appetitum. Et hoc est, quod dicit Augu. 10. de Trinitate, quòd fruimur cognitis, in quibus voluntas propter se delectata conquiescit. Et ex hoc patet, secundum, quod quæritur, cuius potentiæ actus sit frui: quia voluntatis. Quod patet dupliciter: primò, ex suo genere sic: Illius potentię actus est frui, cuius est delectari: Sed delectari est actus voluntatis. Ergo & cætera. Secundò patet idem, ex eius specifica differentia sic: Eiusdem est moueri ad terminum, & quiescere in termino. Sed desiderium de bono habendo, & fruitio de bono habito, se habẽt sicut motus, & quies: ergo eiusdem est desiderare & frui: sed desideriũ est actus appetitus vel voluntatis, ergo & fruitio.

8. Ad primum dicendum, quòd fruitio non est nobilissimus actus, sed est delectatio consequens nobilissimum actum, scilicet actum intellectus circa nobilissimum obiectum. Vnde fruitio nõ nominat actum beatificantem nos essentialiter, sed delectationem superuenientem beatitudini, sicut superuenit pulchritudo iuuentuti.

9. Ad secundum dicendum, quòd habendo summum bonum, fruimur: sed ipsum habere non est frui, sed quoddam præsuppositum fruitioni, sicut nosse præsupponitur delectationi.

QVAESTIO SECVNDA.

Tho. 1. 2. q. 11. arti. 3. Durand. in 3. dist. 26. q. 2. Et in 4. dist. 49. q. 5. De

q.5. De Palude ibidem.q.4. Holcot.q.7 determinationum.

SECVNDO QVAERITVR de obiecto fruitionis, verùm illud sit solùm Deus, vel possit esse aliquid aliud.

1. Et videtur, quòd non solùm Deo sit fruẽdum: quia omne illud potest esse obiectum fruitionis, quod potest quietare voluntatem & implere eius capacitatem: sed aliud à Deo potest quietare voluntatem, & implere eius capacitatem: ergo &c. Maior patet ex suprà dictis. *4. praec.* Minor probatur: quia omne finitum potest impleri aliquo finito, quod non est Deus: sed capacitas voluntatis est finita: ergo potest impleri aliquo finito, quod nõ est Deus. Et hæc fuit minor.

2. Item, quod amatur propter aliud, non est obiectum fruitionis: sed Deus amatur propter aliud. Amatur enim, ac et seruitur propter mercedem, vt dicit quædam glosa super illud Luc. 15. Quanti ergo mercenarij &c.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia solo fine vltimo fruendũ est: sed solus Deus est finis simpliciter vltimus, sicut est agens simpliciter primum: ergo solo Deo est fruẽdum.

4. RESPONSIO. Dicenda sunt duo: Primum est, quòd immediatum obiectum fruitionis non est Deus, sed aliquis actus, quo Deus à nobis attingitur. Secundum est, quòd obiectum fruitionis remotum est solus Deus.

5. Primum patet, præmittendo duas distinctiones necessarias ad propositum. Prima est de fine, eò quòd delectatio, qua quiescit voluntas in aliquo, vt in fine, est fruitio. Finis enim dicitur dupliciter: vno modo, res assecuta, sicut finis auari est pecunia. Alio modo assecutio rei, sicut finis auari dicitur possessio pecuniæ. Et eodem modo finis creaturæ rationalis est Deus, sicut res assecuta: sed finis eius vt assecutio, est operatio, per quam Deum assequimur. Et hæc est visio Dei.

6. Secunda distinctio est, de amore: quia cum fruitio sit actus voluntatis, & omnes actus voluntatis radicaliter fundentur in amore, omnes habent aliquo modo iudicari ex amore. Est autem duplex amor, scilicet amor beniuolentiæ, & amor concupiscentiæ. Illud amamus amore beniuolentiæ, cui volumus aliquod bonum, vel aliquam perfectionem. Ipsum autem bonum, vel perfectionem, quam volumus nobis, vel aliis amamus amore concupiscentiæ.

Vide Car tho.22.q. 17.ar.5. 7. Hoc præmisso, patet primum propositum sic: Immediatum obiectum amoris concupiscentiæ, non est res subiecto distincta à concupiscente: sed fruitio, cùm sit delectatio de Deo, & in Deo habito, est quidam amor concupiscentiæ: ergo immediatum obiectum fruitionis vel delectationis nõ est Deus, cùm sit res à nobis subiecto distincta, sed aliquis actus, quo à nobis attingitur vel habetur. Vtraque præmissarum patet. Et primò maior inductione & syllogismo. Inductione patet, Diligo vinum dilectione concupiscentiæ: nunquid immediatum obiectum istius dilectionis est vinum? certe non, sed vsus vini, qui est actus gustatiuus, vel gustandi. Non enim diligo vinum immediatè, sed gustare vinum. & idem est in omnibus aliis.

8. Ratione patet idem: illud amatur amore concupiscentiæ, quod est bonũ, vel perfectio, quam nobis volumus, vel amicis: sed res subiecto distincta, nunquã est bonum nostrum, nisi ratione actus, quo nobis coniungitur sicut nutrimentum: puta panis aut vinum nunquã esset nobis bonũ, nisi ratione actus quo nobis coniungitur, cùm comedimus aut bibimus: & ipsa cõiunctio est bonum nostrũ immediatũ: ergo res subiecto distincta à cõcupiscentia, non est immediatum obiectũ amoris concupiscentiæ. Et hæc fuit maior. Minor probatur, scilicet quòd fruitio, quæ est delectatio de Deo, & in Deo habito sit amor concupiscentiæ: quia aut est amor concupiscentiæ, vel beneuolentiæ. Non potest dici, quòd sit amor beneuolentiæ, quo volumus aliquod bonum Deo: quia delectatio de Deo habito, respondet desiderio de ipso habendo: sed per tale desiderium non desideramus aliquid Deo, sed nobis: non enim desideramus Deo aliquid habendum ab ipso, (fatuum enim esset tale desiderium, cùm nihil futurum possit ei aduenire) sed desideramus ipsum habendum à nobis, quod pertinet ad amorem cõcupiscẽtię, quo desideramus nobis aliquod bonum. Hoc est autem Deum habere, vel videre, vel aliquid tale: ergo delectatio de Deo habito, non est amor beneuolentiæ ad Deum, sed amor concupiscentiæ retortæ ad nos. Item, amor habens pro formali ratione obiecti bonum vtile, vel delectabile, est amor concupiscentiæ: sic autem est in proposito: habet enim fruitio pro obiecto, bonum summè delectabile: ergo &c. Et sic probata est vtraque propositio: resumatur ergo ratio.

9. Contra hoc tamen obiiciunt tripliciter. Primò, contra maiorem illius rationis, probando, quòd amor concupiscentiæ potest pro immediato obiecto habere rem subiecto distinctam ab ipso subiecto cui concupiscitur: quia laus, fama, & honor, sunt res subiecto distinctæ ab eo qui laudatur, honoratur, vel famatur, & tamen cadunt sub concupiscentia. Concupiscunt enim multi famari, laudari, & honorari, & quidam posuerunt felicitatem in honoribus, vt patet ex primo Ethicor. *Cap.5.*

Secundò instant contra minorem, probando, quòd delectatio non pertinet ad amorem concupiscentiæ: quia illud quod principaliter concupiscitur, non est amor concupiscentiæ, sed est obiectum ipsius: sed fruitio vel delectatio est principaliter concupita: omnes enim appetunt delectari: quare &c. Item, amor cõcupiscentiæ est propriè de futuro: sed delectatio est de præsenti: ergo delectatio non est amor concupiscentiæ.

10. Ad primum dicendum, quòd operatio vnius, potest esse delectabilis alteri, tripliciter: vno modo, inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum: & secundum *Th.1.2.q. 32.ar.5.6.* hoc operationes illorum, quæ nobis bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio, est delectabile. Alio modo, secundum quòd per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel æstimatio proprij boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc, quòd laudantur, vel honorantur ab aliis: quia per hoc accipiunt æstimationem, quòd in seipsis est aliquod bonum. Et quia illa æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum, & sapientum, ideo in honoribus horum & laudibus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc adulatores sunt delectabiles. Tertio modo, operationes aliorũ sunt nobis delectabiles, inquantum æstimantur vt bonum proprium propter vim amoris, quæ facit æstimare amicum, quasi eundem sibi. Ex quibus apparet, quòd nihil extrinsecum est immediatum obiectum delectationis: extrinsecum dico secundum rem, & secundum æstimationem. Quod autem dicitur, quòd quidam posuerunt felicitatem in honoribus, bonum quidem esset argumẽtum, si opinio esset vera, sed falsa est, propter rationem, quam subdit Philosophus, quòd honor magis est in honorante, quàm in honorato. Ideo æstimans honorẽ esse bonũ suum, decipitur, & sic deceptus delectatur eodẽ modo, quo aliquis delectatur in aliquo, quod æstimat bonũ esse: quia volũtas per nullũ actũ potest tẽdere in aliquod bonũ nisi mediãte cognitione. Et ideo, si malũ æstimetur bonũ, & bonũ extrinsecũ ęstimetur intrinsecum, potest de vtroq. esse delectatio sequens falsam æstimationem.

11. Ad secundũ dicendum, quòd omnis delectatio pertinet ad amorem cõcupiscentię: & quod dicitur in contrariũ, quia illud quod principaliter cõcupiscitur, nõ est amor concupiscentiæ, dicendũ, quòd si ly principaliter, dicat summã & potissimã cõditionẽ obiecti cõcupiscentiæ, verũ est, quia potissimũ obiectũ non potest esse aliquis actus concupiscentiæ: & hoc modo delectatio non est principaliter concupita, quia non est potissima perfectio nostra, sed potius visio, vt declarabitur 4. libr. *d.49.q.4.* Si autem, ly principaliter, dicat conditionem obiecti, non potissimam, sed in cõparatione ad quædam alia obiecta, sic maior est falsa: quia nihil prohibet aliquẽ amorẽ cõcupiscentię, puta delectationẽ illã, de qua loquimur, esse obiectũ alterius actus, puta desiderij, & principalius, quàm sint multi alij actus: sicut magis desidero delectari, quàm desiderare: & tamen vtrunque concupiscitur, scilicet delectatio, vt de se patet, & desiderare, secundum illud Psalm. Concupiuit anima mea desiderare.

12. Ad tertium, cùm dicitur, quòd amor concupiscentię est solum de futuro, dicendum, quòd falsum est. Non enim nomen concupiscentiæ est solùm de futuro. Licet enim nomen cõcupiscentiæ, secundum vsum, communiùs accipiatur pro desiderio non habiti, tamen secundum rei veritatem conuenit etiam complacentiæ seu delectationi, quæ habetur de bono habito, & hoc etiam omnes concedunt. Delectatio enim, quæ habetur de cibo vel potu gustato, constat quòd pertinet ad amorem concupiscentiæ. Nullus enim sanæ mentis diceret, quòd *Infrà in 3.d.28.q. 1.* pertineret ad amorem amicitiæ, qui non potest esse ad creaturas irrationales. & sic patet, quòd instantiæ istæ non valent.

13. Secundò patet idem sic. Idem est obiectum desiderij præcedentis, & delectationis sequentis, sicut idem est terminus in quo est quies, & ad quem est motus: sed immediatum obiectum desiderij non est Deus, sed aliquis actus, quo Deum attingimus: ergo immediatum obiectum fruitionis, vel delectationis non est Deus, sed aliquis actus, quo Deus attingitur. Maior patet. Sed minor probatur: quia obiectum desiderij est aliquod futurũ: Deus autem secundũ se, non est futurus, sed eius visio seu manifestatio nobis est futura: ergo illa visio, seu manifestatio, quæ non est Deus, est obiectum immediatum desiderij, & etiam Deus, vt in illa includitur, erit obiectum.

14. Contra istã rationẽ instant, negando maiorẽ: quia si idem esset obiectũ desiderij & delectationis sequẽtis, tunc idẽ esset obiectũ sui ipsius, quia delectatio potest esse obiectũ desiderij. Sed ad hoc respondent, quòd non vniuersaliter ratio assumpsit quòd idem obiectũ sit desiderij & delectationis semper, cùm desiderium possit esse obiectum desiderij, non idem

numero, sed aliud, & delectatio similiter. Sed assumitur in ratione dicta, quantùm pertinet ad propositum, quod secundum partem, & non vniuersaliter, est idem obiectũ possibile: sic scilicet, quòd vbi est eadẽ ratio obiecti extrinseci, in quod tendit & quiescit volũtas per desideriũ & delectationem, ibi est illud idem obiectum immediatum & intrinsecum vtriusq;. Et illud non habet aliquam instantiam. Sicut enim desidero vinum nõ habitum, & delector in eo habito, ita quod idem est obiectum extrinsecum desiderij & delectationis, scilicet vinum: sic idem est immediatum obiectum vtriusq;, scilicet gustare vinum. Et eodem modo in proposito, de desiderio, & delectatione respectu Dei: quia sicut idem est obiectum extrinsecum, ita oportet, quòd sit idem obiectum immediatũ & intrinsecum vtriusque, scilicet desiderij, & delectationis.

15. Tertia ratio principalis est ista: sicut se habent desiderium & delectatio ad bonum, sic se habent timor & tristitia ad malum: sed summa tristitia, quã habent damnati, non est de Deo secundum se & immediatè, sed de dolore quẽ sentiunt, vel magis de carentia visionis diuinæ: ergo summa delectatio, vel etiã fruitio, quam habent Beati, non est de Deo secundum se, & immediatè, sed de diuina visione. Sed diceret aliquis, quòd nõ est simile, quia Deus secundum se, non potest habere rationẽ mali, ideo de Deo, vt sic, non potest esse tristitia: sed quia Deus secundum se potest habere rationem boni: ideo de Deo secundũ se potest esse delectatio. Sed illud non valet: quia sicut Deus de se non habet rationem mali per comparationem ad damnatũ: sed solùm ratione pœnæ, quam infert: ita Deus secundũ se non est bonus Beatis, nisi ratione præmij, quod infert. Quia sicut
Cap. 5. probatũ est, nihil extrinsecum est bonum alicuius, nisi ratio-
Th. 1. 2. ne alicuius boni intrinseci.
q. 32. ar 1. & 5. 16. Quarta ratio talis est, secundum Philosophũ 10. Ethicorũ, delectationes distinguuntur secundũ operationes, quas consequũtur, & secundũ eas iudicãtur bonæ vel malę. Hoc ergo intelligitur vel de operationibus, quæ fiunt prauis delectationibus, & nõ sunt obiectũ delectationũ, sicut sunt cognitiones obiectorũ. Tales enim semper præcedunt delectationes, quæ non possunt esse, nisi de cognitis, nec tñ semper sunt obiecta. Vel hoc intelligitur de operibus, quæ præcedũt, tãquã obiecta. Nõ põt intelligi primò modo, qa cognitione, quæ præcedit omnẽ delectationẽ, nulla delectatio põt iudicari mala: qa omnis cognitio est bona. Cognitiones etiã malorũ bonæ sunt. Oportet ergo, ꝙ intelligatur secũdo modo, scilicet de operibus quæ præcedũt vt obiecta cognita. Manifestũ est enim, quod obiectũ immediatũ cuiuslibet delectationis, est aliqua operatio, quę est vel æstimatur bonũ formale ipsius operãtis. Et hoc est, quod dicit Philoso. 7. & 10. Ethico. ꝙ delectatio est operatio cõnaturalis nõ impedita. Et est diffinitio per causam, quia operatio est causa delectationis, nõ aliter, quàm per modũ immediati obiecti.

17. Quinta ratio talis est: ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprij boni, & cognitio boni cõsecuti. Ex hoc sic arguitur: Illud solum potest esse proprium, & immediatum obiectum delectationis, quod est, vel potest esse proprium bonum illius, qui delectatur: sed Deus, & quæcunq; res subiecto distincta ab homine, nõ potest esse proprium bonum eius: imò nõ potest esse aliquod bonum eius nisi ratione operationis per quã attingitur: ergo nec Deus, nec aliqua res subiecto distincta ab homine põt esse immediatũ obiectum delectationis humanę. Maior patet, quia nullus delectatur in quocunque bono, nisi quatenus æstimat illud esse suum aliquo modo. Vñ
Cap. 2. Philosophus 8. Ethi. dicit: Amabile quidem bonum, vnicuique autẽ propriũ. Ad cognitionem enim boni secundũ se, quæ est speculatiua, nulla affectio sequitur. Hanc etiam positionem omnes Doctores tenent, & scribunt. Minor probatur: quia quando aliquid dicitur tale per denominationẽ extrinsecã, & aliud dicitur per denominationem formalẽ, nullo modo, potest cõuenire alicui, nisi ratione formalis denominationis. Verbi gratia, sanũ dicitur de Medicina, & de animali: sed de medicina, & diæta, per denominationẽ extrinsecã, de animali verò per prædicationem formalem. Et ideo nec Medicina, nec diæta potest dici sana, ratione sanitatis quæ est in animali formaliter. Similiter aliquid potest dici bonũ homini, per denominationẽ extrinsecã, quæ est causa alicuius bonitatis in homine: sicut Sol est bonus frigescenti: quia causat in eo calorẽ, qui formaliter est bonus ei. Nec vnquã posset dici Sol bonus frigescenti, nisi ratione caloris, qui est ei bonus formaliter. Nũc est ita, ꝙ Deus nõ põt esse bonũ hominis formaliter, nec quæcunq; res ab homine subiecto distincta, sed solũ per denominationem extrinsecam, qualiscunq; sit illa: ergo esse bonum hominis, nõ potest cõpetere Deo, nisi ratione bonitatis formalis, quæ est in homine formaliter. Imò plus, quòd sicut nõ est alia sanitas numero, quã sanitas quę est in homine formaliter, & sanitas à qua denominatur medicina sana: sed est vna & eadẽ: sic nõ est alia bonitas qua Deus dicitur bonũ hominis, vel ignis bonus frigescenti, quam bonitas, per quam Beatus est bonus formaliter, & bonitas, qua frigescens dicitur bene habere formaliter. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio principalis, scilicet ꝙ Deus secundum se non est immediatum obiectum delectationis, sed aliquis actus, quo à nobis attingitur vel coniungitur.

18. SECVNDVM patet: quia oportet actum quietantem voluntatẽ, esse perfectissimũ summa perfectione possibili haberi naturæ humanę. Alioquin restaret aliquid desiderandũ, & nõ esset quies: sed actus, quo fruimur, sicut immediato obiecto, quietat voluntatẽ, vt patet ex nomine fruitionis: ergo oportet illum actum esse perfectissimũ perfectione possibili haberi à natura humana, sed summa perfectio possibilis haberi à nobis est, ꝙ per actũ nobilissimę potẽtię in nobis attingamus nobilissimũ obiectũ, quod est Deus: Ergo actus, quo sicut immediato obiecto fruimur, habet Deũ pro obiecto proximo & immediato, & per consequens ipse Deus est obiectũ remotũ fruitionis.

19. Et ponitur tale simile: Delectatio secundum gustum sicut habet pro immediato obiecto actum gustandi, sed pro remoto cibum gustatum: sic fruitio habet pro immediato obiecto, visionẽ Dei, sed pro remoto ipsum Deum, quatenus est obiectũ proximi obiecti. Vtrunq; istorũ innuit Aristoteles 2. Rhe. vbi dicit, ꝙ fruibile est, ex quo non aliud quid dignũ, præter vsum, quæritur. Ecce fruibile vocat remotum obiectum. Vsum autẽ vocat actũ, quo attingitur qui est immediatũ obiectũ. Vtrunq; enim horum quæritur, vnum mediante alio: & vtroq; fruendo delectamur. Sed quia obiecta sunt notiora actibus, actus autem sumunt rationem ab istis obiectis: ideo Beatus Augu. loquens de his quibus fruimur, primo lib. de Doctrina Christiana, dicit ꝙ res, quibus fruendum est, sunt Pater, & Filius, & Spiritussanctus: non quidem excludendo actum, quo hæc cognoscuntur, cùm prius dixerit, ꝙ illæ res, quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Efficimur autem beati Deo obiectiuè, ipso autem actu, quo Deum videmus, sumus beati formaliter. Sed hoc fit propter principalitatem obiecti respectu actus.

20. Sed cõtra hoc arguitur: Quòd voluntas nullo actu suo, nec desiderio, nec delectatione, põt ferri, nisi in illud, quod est cognitũ obiectiuẽ. Si ergo fruitio nõ habet Deũ pro immediato obiecto, sed cognitionẽ, vel visionẽ Dei: sequitur, ꝙ ad fruendum necessarium est, quòd nõ solùm videamus Deum, sed etiã cognoscamus nos videre Deũ. Et ita fruitio non sequitur actũ simplicem, quo videmus Deũ, sed reflexum, quo videmus nos videre Deum. Istud autem videtur inconueniens: primò, quia actus intellectus reflexus, magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quàm fruitio, eò quòd fruitionem præcederet. Quod nõ videtur, cùm multi ponant, quòd fruitio pertinet ad beatitudinem essentialiter, etsi non principaliter, sed visio: quidam verò principaliter: pauci aut nulli ponunt, quòd actus reflexus pertineat essentialiter ad beatitudinẽ. Secundo, quia appetitus concupiscibilis respectu cibi, est non solum in hominibus, sed etiam in brutis. In brutis autem immediatum obiectũ concupiscentiæ est cibus, qui est subiecto distinctus, & nõ actus eorũ, puta actus gustandi. Ergo idem potest esse in nobis, scilicet, quòd obiectum immediatum fruitionis poterit esse Deus, nõ obstante quòd sit subiecto distinctus. Minor probatur: quia concupiscentia non est nisi respectu cogniti. Sed bruta non cognoscunt actum suum, sed solùm extrinsecum obiectum, quia potentiæ, quæ sunt in brutis, cùm sint omnes corporeæ & organicæ, non sunt reflexiuæ super actus suos. Ergo delectantur de actu suo, sed immediatè de extrinseco obiecto. Quare, vt videtur, idẽ poterit esse in nobis, respectu Dei. Et dicẽdũ ad hęc.

21. Ad primum, ꝙ delectatio, quam Beati habent de Deo, supponit non solùm actum simplicem, quo cognoscimus Deũ, sed & reflexum, quo cognoscimus nos videre Deũ. Et idem est de omni delectatione, quæ est respectu eorũ, quæ nõ habẽtur, nisi quia cognoscuntur: ita ꝙ habere, non sit aliud, quàm cognosce- Num. 17. huius q.
re. Et ratio dicta fuit prius, nec oportet repetere. Et quando arguitur primo, quòd tunc actus reflexus magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quàm fruitio: dico, quòd verum est. Nam fortè idem actus per essentiã est, quo beatus videt Deũ, & videt se videre Deum. Sed vt fertur in Deum, dicitur rectus: vt autẽ fertur in visionem Dei, dicitur reflexus. Et si hoc est verum, tunc actus reflexus, secundũ id quod est essentialiter, pertinet ad beatitudinẽ, fruitio autem nunquã. Si autem actus reflexus sit alius ab actu recto, adhuc magis de propinquo se habet ad beatitudinẽ, quã fruitio: tum quia fruitionẽ præcedit: tũ quia perficit beatitudinem perfectione eiusdem generis, scilicet quo ad cognitionẽ. Nec enim omnimodo est perfecta cognitio, qua quis cognoscit rem aliquam per actum rectum, nisi perpendat se cognoscere eam: quod fit per actum reflexum. Fruitio autẽ perficit beatitudinem perfectione alterius generis, scilicet delectatione. Propter quod, licet vtrunque perficiat

beatitudinem

beatitudinem accidētaliter, magis tamen de propinquo actus reflexus, quàm fruitio. Et quod dicitur, fruitio pertinet ad beatitudinem essentialiter, vel principaliter, vel saltem secūdariò, credo quòd non sit verum: cùm Deus non sit obiectum immediatum fruitionis, sed aliquis actus creatus: ideo essentia beatitudinis non includit fruitionem, nec primò, nec secundariò.

22. Ad secundū dicendum, quòd bruta non solùm cognoscūt exterius obiectum, sed etiam actum proprium, siue per eādem potentiam, cuius est actus, siue per aliam. Sicut enim nō solùm videmus colorem exteriorē, sed perpēdimus nos videre, & hoc per eundē visum, aut per sensum communem: sic etiam bruta, in quibus sunt perfectæ potentiæ sensitiuæ, & fortè omnes, licet magis confusæ & indistinctæ. Et ideo falsum est, quod assumit ratio, scilicet, quòd bruta non cognoscant actum suum: cognoscunt unum, & in ipso cognito delectantur.

23. Ad rationes principales dicēdū est: ad primā, cùm dicitur, quòd capacitas volūtatis, cùm sit finita, posset impleri per aliquid finitū: dicendū, ꝙ verū est informatiuè. Vnde tam delectatio volūtatis, quàm cognitio intellectus Beati, est aliquid finitum, quibus capacitas intellectus, & volūtatis, terminantur informatiuè: sed illud, quod terminat capacitatē eorū obiectiuè, oportet esse infinitū. Cuius ratio est, quia obiectū intellectus, est ens secūdum cōmunē rationē entis: & obiectū volūtatis, est bonum secūdum cōmunem rationē boni. Et ideo nihil potest simpliciter terminare capacitatē intellectus & voluntatis obiectiuè: nisi habeat aliquo modo rationē omnis entis, & omnis boni: & omne tale est infinitū: sed hoc interest inter intellectū & voluntatē, quia intellectus tale obiectū respicit immediatè, voluntas autem mediante intellectu. Et hoc dupliciter, secundum duos actus volūtatis, qui sunt amor beneuolētiæ, & amor concupiscentiæ. Nam secundū amorē beneuolentiæ fertur voluntas in Deum cognitū obiectiuè, non autē in ipsum cognoscere: ita quòd cognoscere præcedit diligere, sed non est eius obiectū, nec pars obiecti. Sed secundū amorē concupiscentiæ fertur in Deū cognitū, & in ipsum cognoscere obiectiuè: quia Deus non potest esse immediatū obiectum amoris cōcupiscentiæ. Sed hoc est aliquis actus, quo à nobis attingitur, hoc est cognoscere: tamen quòd talis actus terminet capacitatem voluntatis, hoc habet ratione obiecti, quod est infinitum.

24. Ad secundum argumentū, cùm dicitur, quòd illud, quod amatur propter aliud, nō est obiectū fruitionis, verū est, si amatur propter aliud, quod sit diligibile amore concupiscentiæ: quia in tali non quietatur volūtas cōcupiscentiæ, ad quam pertinet fruitio, sed aliud vltra quæritur: sed illud, quod amatur propter aliud, quod diligitur amore amicitiæ, vel beneuolētiæ, potest esse obiectū fruitionis. Cuius ratio est: quia illud, quod amatur amore concupiscentiæ, semper amatur propter illud quod amatur amore beneuolētiæ. Est enim aliquod bonū, vel aliqua perfectio, quam volumus nobis, vel amico: vnde ipsam beatitudinē creatam, quæ immediatū est obiectum fruitionis, diligimus propter nos. Et plus debemus nos diligere, quàm talem beatitudinē, cùm sit quædā perfectio nostra accidentalis. Et cùm dicitur, ꝙ Deus amatur propter aliud, dicendū, quòd aut loqueris de amore beneuolētiæ: & tunc hoc est falsum, nec est ad propositū. Falsum quidē est, quia de ratione amoris beneuolentiæ, nō solùm respectu Dei, sed etiam cuiuscunq; alterius, est quòd illud diligatur propter se, etiamsi nihil cōmodi deberet diligenti inde prouenire. Propter quod dicere, quòd Deus diligatur amore beneuolentiæ, & tamen propter aliud, nō solùm est falsum, sed etiam videtur implicare cōtradictionem. Item nō est ad propositum, quia obiectum fruitionis, de quo quærimus, vt sic non amatur amore beneuolētiæ, sed cōcu-
Nume. 8. huius. piscentiæ, vt probatum fuit. Si verò loquaris de amore cōcupiscentiæ, sic adhuc illa minor est falsa: quia Deus secundum se non amatur amore concupiscentiæ, sed actus quo attingitur: Deus autem solùm in illo actu includitur. Et quod additur, ꝙ ei licitè seruitur propter mercedem, dicendum, ꝙ seruire Deo propter mercedem, sic ꝙ principalis causa sit merces, illicitum est: quia Deus est honorificādus. Ipsi enim est obediendū & seruiendū, etiamsi nihil mercedis deberemus inde habere: quia etiā hoc faciendo, non possumus reddere æquiualens. Si autem ex hoc ꝙ seruimus Deo, expectamus mercedē, nō tāquā principalē causam seruitij, quia absq; mercede seruiremus, & obe-
Infrà 3. d. 19. q. 2. diremus Deo, licitū est. Sed esto, ꝙ licitū esset seruire Deo principaliter propter mercedem, tamen non sequeretur, ꝙ diligeremus Deum propter aliud, sed solū ꝙ diligeremus seruitium impensum Deo propter remunerationem habendam ab ipso.

25. Ad argumentū alterius partis dicendū, quòd proximū obiectū fruitionis est vltimus finis, qui est assecutæ rei: sed remotū est finis vltimus, qui est res assecuta. Licet aūt solus Deus sit vltimus finis noster secūdo modo: tamen primo modo aliud à Deo potest esse vltimus finis, & immediatū obiectū fruitionis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum vti sit actus intellectus.

Tho. 1. 2. q. 16. ar. 1. & 3.



CIRCA secundum primò quæritur, cuius potentiæ sit vti. Et videtur, quòd intellectus: quia secūdum Philosophum 6. Ethicor. ordinare aliqua in finem, & inuentio finis, pertinet ad prudentiam, quæ est habitus intellectus: sed vti, est aliquid ordinare, vel referre in finem, vt patet per Augu. 1. de Doctrina Christiana: ergo vti, est actus intellectus.

2. Item, Eiusdē potentiæ actus est vti, & vsus, sicut frui, & fruitio: sed vsus potest dici actus cuiuslibet rei: sicut dicimus, quòd vsus cultelli est scindere, & vsus equi est equitare, & sic de alijs: ergo vti est actus cuiuslibet rei.

3. IN CONTRARIVM est, quod dicit Augustinus 10. de Trinitate, quòd vti est assumere aliquid in facultatem volūtatis. Et arguitur ratione sic: Cuius potētiæ est obiectum, eiusdem est actus, qui cadit super illud obiectum. Cuius ergo potētiæ obiectum est vtile, eiusdem actus est vti. Sed vtile est obiectum voluntatis. Ergo vti est eiusdem voluntatis actus.

4. RESPONSIO. Primò præmittenda sunt duo: & postea soluetur quæstio. Primum præmittendum est, quòd cùm quæritur, cuius potentiæ sit vti, intelligitur cuius potentiæ sit, tanquam immediatè elicientis, & non solùm, tanquam imperantis. Cùm enim volūtas moueat omnes potentias ad actus suos, actus omnium potentiarum sunt imperati à voluntate. Propter quod, si quærendo de actu quocunq;, qui subest libero arbitrio, cuius potentia sic intelligeretur de potentia imperante, facilis esset, & eadem responsio ad omnes tales quæstiones, dicendo, quòd omnes actus sunt voluntatis. Hæc autem nō est intentio quærentium, sed est quærere de potentia eliciente actum immediatè: quæ est diuersa secūdum diuersitatem actuū. *Nūquam ergo liberi, quod ad versatur dicēdum in 4. dis. 49. q. 4.*

5. Secundò præmittendum est, quid vocatur vti: videtur autē vti importare applicationem rei ad aliquam operationem. Sicut enim vsus nominat operationem, ad quam res applicatur (verbi gratia, Scindere est vsus cultelli: & percutere vsus baculi) sic vti est applicare rem suo vsui, & est simile. Sic enim videtur se habere vti ad vsum, sicut mouere ad motum: mouere autem est causare motum: ergo vti est causare vsum. Et in hoc tamen est differētia, quia mouens dicitur omne, quod causat motum effectiuè, siue moueat naturaliter, siue liberè. Sed vtens nō est propriè, nisi quod causat vsum liberè, dicente Augustino li. 83. quæstio. quòd vti nō potest, nisi quod rationis est particeps: tale autem causat vsum inclinando, & applicādo rem suo vsui.

6. His autem suppositis, dicendum, quòd vti est propriè actus voluntatis elicientis, nec est alterius potentiæ, nisi secundum quid, & per attributionem ad voluntatem. Quod patet tripliciter, primò sic: Illius potentiæ actus est vti, cuius est liberè applicare res alias suo vsui. Hoc patet ex præcedentibus. Sed voluntas est huiusmodi. Ergo &c. Minor declarat: applicamus enim ad operationē & principia interiora, agendi scilicet, ipsas potētias animæ, & membra corporis, vt intellectum ad intelligendum, oculum ad videndum, & etiam res exteriores non applicamus ad operationem, nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, vel organa corporis. Ipsæ autem potentiæ, vel membra corporis seipsis non applicantur liberè ad operationem: sed casu aut necessitate quantum ex ipsis est: quicquid autem est ibi liberæ applicationis totum est voluntatis quæ habet dominium super omnes potentias. Ideo vti propriè est solius voluntatis. *Vti est actus volūtatis simpliciter.*

7. Secūdò sic: ad eādē potētiā pertinet actus, & actus modificatus, sicut ad eandē potentiā pertinet cōcupiscere, & moderatè cōcupiscere, vel immoderate: ergo ad eandē potentiā pertinet vti, & bene vti, vel abuti. Sed bene vti, vel directè, & propriè, pertinent ad voluntatem: ergo & vti. Maior patet: sed minor probatur: quia rectè agere, & peccare, directè pertinent ad voluntatem: sed Augustinus lib. Retractationū, dicit, quòd volūtas est, qua peccatur, & rectè viuitur: sed tam bene vti, quàm abuti, directè & propriè pertinent ad voluntatem: ergo &c.

8. Tertiò sic: eiusdem potentiæ actus sunt frui, & vti: sed frui est actus voluntatis: ergo & vti. Minor patet ex præcedenti quæstione: sed maior probatur: quia vel frui includit vti, sicut inferius suum superius, iuxta illud Aug. 10. de Trinitate, frui est vti cum gaudio, non adhuc spei, sed rei, vel vti se habet ad frui, sicut voluntas eorum, quæ sunt ad finem, se habet ad voluntatem finis, iuxta illud quod iterum dicit Augustinus, 10. de Trinitate. Vtimur eis, quæ ad illud referimus, quo fruendum est. Quicquid autem horum detur, semper frui, & vti, pertinent ad eandem potentiam, vt de se patet: quare &c.

9. Ad primum argumentum dicendum, quòd ordinare vnum ad aliud per modum dirigētis, pertinet ad rationem: sed

tendere in illud, quod est per rationem ad aliud ordinatum, & inclinare potentias alias ad illud exequendum, pertinet ad voluntatem: & hoc est vti, non autem primum.

10. Ad secundum dicendũ, quòd licet frui, & fruitio, sint eiusdem potentiæ, non tamẽ vti, & vsus, semper: quia frui est delectari, & fruitio delectatio: delectari autẽ non est aliud, quàm habere in se delectationẽ: & ideo non est possibile, quòd alterius potẽtiæ sit frui, quàm eius, cuius subiectiuè est fruitio. Vti autem, & vsus, se habẽt aliter: quia vti est liberè, & cũ prædominio applicare rem ad aliquẽ vsum, vel operationem, & non est habere in se illum vsum, vel illã operationẽ, sed eam causare in aliis potentiis, modo quo dictũ est: nisi fortè vsus acciperetur strictè pro actu prædominãte, sicut dicimus quòd dominus vtitur seruo, & non econuerso. Hoc autem modo vti, & vsus essent solius voluntatis, quæ, sicut regina, in regno animæ dominium habet super cæteras potentias, & actus earum.

11. Ratio autem in oppositũ, licet sit ad partẽ vera, tamen deficit in hoc, quod assumit, quòd vtile sit solum obiectũ voluntatis. Hoc enim non est verũ: quia omne, quod est obiectũ voluntatis, & cuiuscunque appetitus sequentis cognitionẽ, priùs appræhenditur à potentia cognitiua sub eadem ratione, sub qua postmodum offertur appetitui: vnde ipsum bonum vtile prius appræhendit intellectus practicus, quàm in ipsum feratur voluntas. Propter quod, ex tali obiecto, in quod ordine quodam fertur duplex potentia, non potest argui, quòd actus cadens super ipsum, sit magis vnius potentiæ quàm alterius.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrùm omnibus, citra Deum, sit vtendum.

Thom. 12. q. 16. ar. 3.

SECVNDO quæritur, cuius sit vti, tanquã obiecti: vtrùm scilicet omnibus, citra Deũ, sit vtendũ. Et videtur, quòd nõ: quia vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis: omne autem tale subiacet nostræ operationi: sed non omnia subiacent nostræ operationi: ergo non omnibus est vtendum.

2. Item, vsus est ab habitu charitatis: sed charitas non se extendit ad omnia creata, sed tantùm ad quatuor, secundum Augustinum: ergo non omnibus vtendum est.

3. CONTRA 1. primę ad Cor. 10. dicitur, Omnia in gloriam Dei facite. Et Beatus August. dicit 1. de Doct. Christi. quòd illis vtendũ est, quibus tendentes ad beatitudinẽ adiuuamur: sed omnes creaturæ iuuãt nos ad cognoscendũ Deum, in quo sistit nostra beatitudo: ergo omnibus creaturis est vtendum.

4. RESPONSIO. Circa quæstionem istam primò sciendum est, quòd vti dupliciter sumitur à beato August. à quo hæc materia videtur deriuata. Quandoque enim vti sumitur largè, prout dicit tãtùm applicationẽ cuiuscunq; potentiæ per suam operationẽ ad quodcunq; obiectum: & sic vti est cõmune ad vti propriè dictum, & ad frui. Nam in fruitione, saltẽ viæ, fit libera applicatio voluntatis per suum, vel operationem, ad suum obiectum. Et sic loquitur August. 10. de Trinitate, dicens, Frui est vti cum gaudio, non iam spei, sed rei. Et subiungit, ideóque omnis qui fruitur, vtitur. Et in hoc sensu nõ procedit quæstio. Alio modo sumitur vti, propriè & distinctè, prout distinguitur contra frui: & sic vti, est applicare rem vsui, vel operationi propter aliquid aliud vlterius obtinendũ. Et sic loquitur Augu. 1. de doct. Christi. dicens sic: Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam: vti verò, est id, quod in vsum venit, referre ad obtinendũ illud, quo fruendũ est. Et idem dicit 10. de Trinitate. Et acceptio hæc videtur magis propria. Nam vtilia dicũtur, quæ sunt magis expedientia ad finem consequendum.

5. Sic ergo accipiendo vti, dicenda sunt duo: primum est, quòd vti non est vltimi finis, tanquam obiecti. Secundum est, quòd vti potest esse omnium aliorum, quæ sunt citra vltimũ finem. Primum patet breuiter ex ratione ipsius vti statim posita: quia illud non est vltimum, quod ordinatur ad aliud obtinendum: sed omne illud, quo vtimur vt obiecto, ordinatur & refertur ad aliquid obtinẽdũ: ergo obiectũ ipsius vti, non est vltimus finis.

6. Secundum patet, scilicet quòd omnibus, quæ sunt citra finem vltimum, sit vtendum: ad quod probandum, sciendum est, quòd cùm vti sit assumere aliquid in facultatem voluntatis, referentis illud ad vltimum finem: nihil autem sit in facultate voluntatis, nisi actus nostri, & illi actũm, qui subsunt libero arbitrio, alia autem non, nisi vt cadunt sub actibus nostris: propter hoc dico, quòd omnibus est vtendum, primo, vel secundo modo. Primo quidem modo vtimur actibus nostris, vel potius potentiis actuum. Secũdo autem modo vtimur obiectis potentiarum, & actuum. Hoc autem patet sic: Omnibus illis est vtendum, quæ cadere possunt sub facultate voluntatis referentis ea ad aliquid vlterius obtinendũ: sed omnia quæ sunt citra finem vltimũ, cadere possunt sub facultate voluntatis referentis ea ad aliquid vlterius obtinendũ: ergo, &c. Maior patet ex propria ratione ipsius vti. Sed minor probatur: Quia omne, quod est citra finẽ vltimũ, est cognoscibile à nobis secundũ vires appræhẽsiuas, vel prosequibile vel fugibile secundũ vires appetitiuas, vel operabile secundum vires executiuas: sed sub voluntatis facultate cadunt omnes vires animæ appræhensiuæ, appetitiuæ, & motiuæ, & executiuæ, vt applicentur suis actibus, & obiectis, & vt referantur ad aliquid aliud obtinendum, si sint talia, quæ sint citra finem vltimum: ergo omnia, quæ sunt citra finem vltimum, cadere possunt sub facultate voluntatis, referentis ea ad aliquid vlterius obtinendum. Et ita omnibus, quæ sunt citra finem vltimum, est vtendum, nisi quòd voluntas per se & immediatè vtitur potentiis, quas ad actus applicat: aliis autem, quatenus cadunt sub actibus potentiarum.

7. Ad maiorem autem declarationẽ eorum, quę dicta sunt, notandum, quòd omnia, quæ sunt citra finẽ vltimum, sunt bona, vel mala: & rursus malorum quædam mala pœnæ, quędã mala culpæ. De bonis, siue sint bona naturę tantùm, vt res creatæ, siue sint bona moris, vt actus virtuosi, quòd omnia sint referibilia in finem, patet: quia sicut diuina potentia nominat principium actuum, sic bonitas finem: sed omne bonum creatum est à diuina potentia, sicut à principio effectiuo: ergo omne bonum creatum ordinatur ad bonitatem diuinam, tanquam ad finem: & sic ad eam referibile est.

8. De malis verò pœnæ, idem patet, quia illo vtẽdum est, quo tendentes ad beatitudinem adiuuamur: sed mala pœnæ iuuant nos ad tendendum in beatitudinem, dicente Gregorio, quòd mala, quæ nos hic præmunt, ad dominum nos ire compellunt. Et Philos. 2. Ethic. dicit, quòd pœnæ sunt medicinæ. Sanant enim mentem à morbo peccati, & per consequens, disponũt hominem ad virtutem, per quam ordinamur in Deũ: & propter hoc infliguntur à Deo, qui est summus Medicus. Vnde in Psal. dicitur, Multiplicatæ sunt infirmitates eorum, postea accelerauerunt. Ergo malis pœnæ est vtendum.

9. De malis autẽ culpę alia ratio est. Deordinant enim à Deo: propter quòd non videntur referri in Deũ. Sed quia scriptum est Rom. 8. Diligentibus Deũ omnia cooperãtur in bonum: & glossa hoc verbũ extendit ad mala, dicens. Vt si aliqui deuiant, & exorbitãt, hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, quia redeũt humiliores, & doctiores. Ideo aliter dicendũ est, scilicet, quòd illud, quo vtimur, dicitur multipliciter: quo, vt potentia vtente & hęc est volũtas, vt patet ex præcedẽti quæstione: quo, vt habitu, & hęc est charitas, qua omne quod diligitur, in Deũ refertur: quo, vt actu formali, & hoc est ipsum vti. Et neutro istorum modorũ vtimur peccato: quia peccatũ non est potẽtia, nec habitus. Est autem actus, sed deordinatus à fine: propter quod non est vsus, propriè loquendo, sed abusus. Et hoc modo procedit instantia facta. Alio modo vtimur aliquo, vt obiecto tantùm: & sic quærimus nunc: & hoc modo possumus vti peccato, non quidem peccando, quia peccatũ non solum esset obiectum, sed actus: sed referendo peccatũ, ab alio, vel à nobis commissum, ad vtilitatẽ nostram: non quidem per causam, sed per occasionẽ. Et hoc sufficit ad vsum. Nam & Deus hoc modo vtitur malo, vt dicit Augustinus in Ench. quòd cùm sit Deus summè bonus, nullo modo sineret mala fieri, nisi sciret ex malis bona elicere. Sic ergo homo potest malo culpæ vti obiectiuè, inquantum ex peccato, à se, vel ab alio commisso, cognita propria fragilitate, efficitur cautior, & humilior.

10. Circa aũt ea, quæ dicta sunt, restat vnum dubium. Dictum est enim, quòd omnibus illis est vtẽdũ, quæ possunt cadere sub facultate voluntatis referẽtis ea ad vlteriorẽ finem: sed Deus, vt cognitus cognitione vię, & dilectus dilectione viæ, cadit sub facultate voluntatis imperantis hos actus, & ordinantis ad consecutionẽ vlterioris finis, scilicet beatitudinis: ergo, vt videtur, Deo vtendũ est, saltẽ, vt cadit sub actu cognitionis & dilectionis viæ. Quod est contra prędicta. Dictũ est enim, quòd vltimo fine non est vtendum. Et dicendũ, quòd licet cognitio Dei in via, & dilectio eius, possint ordinari ad obtinendũ aliud ab istis operationibus, non tamen referuntur ad obtinendũ aliud ab obiecto cognito, & dilecto, sed ad obtinendũ idem, per aliam tamen operationẽ. In aliis autem à Deo, secus est. Sic enim cadunt per aliquã operationẽ sub facultate volũtatis, vt referantur & ordinentur ad obtinendũ aliud, non solùm ab operatione, sed ab obiecto, propter quod vtimur aliis à Deo, & non solùm operationibus, sub quibus cadunt. Deo autẽ non vtimur, quanquam vtamur operationibus nostris, sub quibus cadit.

11. Est etiam aduertendũ, propter ea quæ dicta sunt in ista, & in præcedenti quæstione, quòd differt habere actum absolutè, & actum modificatum secundum regulam rationis. Vnde differt dicere, quòd voluntas vtatur, aut fruatur absolutè: & quòd vtatur, aut fruatur eodem modo, quo debet secundum regulam rationis. Secundum enim primum modum, frui potest

esse

esse respectu finis præstituti, non tamen debet esse finis secundum veritatẽ: & vti, respectu aliquorum, quæ non debite ordinantur ad finẽ. Et secundum hunc intellectũ non est dandum, quòd frui sit tantùm vltimi finis: & vti sit tantùm eorum, quæ pertineot ad finem: quia multi fruuntur vtendis, & vtuntur fruendis, quæ est summa peruersitas, vt dicit Augu. Sed si accipiantur frui, & vti, secundum regulam rationis, quando scilicet voluntas fruitur & vtitur eo modo quo debet: sic frui est semper vltimi finis, & vti est eorum quæ debitè feruntur in finem.

12. ad primũ argumentũ dicendum, quòd omnia subsunt nostræ operationi secundum aliquam vim animæ, vt dictum fuit in corpore quæstionis, secundum quam operationem referri possunt ad vlterionem finem: & sic vtendum est eis.

13 Ad secundum dicendum, quòd licet charitas extẽdat se tantùm ad quatuor, tanquam ad ea quæ possunt participare beatitudinem, tamen extendit se ad omnia alia, inquantum possunt nos iuuare ad consequendum beatitudinem.

Sequitur diuisio litteræ 11. Distinctionis.

1 HOC ITAQVE vera, & ipsa fide. Superius Magister inquisiuit, de quibus agendum est in hoc opere: hic persequitur suam intentionem: & secundum ordinem suprà positum primò determinat de rebus: secundò de signis sacramentalibus, in principio 4. lib. ibi, Samaritanus. Secunda pars diuiditur in tres: Primò determinat de rebus, quibus fruendum est: secundò de rebus, quibus vtendum est: tertiò de virtutibus, per quas fruimur, & de verbo incarnato, per quod huiusmodi virtutes infunduntur. Secũda pars incipit ibi, in principio 2. lib. creationem rerum. Tertia ibi in princ. 3. lib. Cùm vero venerit plenitudo Prima adhuc in duas. Primo enim inquirit vnitatem diuinæ essentiæ, & pluralitatem personarum, quæ est causa & ratio exitus creaturarum cum essentiæ diuersitate. Secundò determinat de diuinis attributis, quibus adscribitur creaturarũ causalitas. Secunda ibi, in prin. 35. dist. Cúmque suprà disseruimus. Prima diuiditur in tres partes. Primò enim inquirit trinitatem personarum in vnitate essentiæ: secundò remouet quasdem quæstiones incidẽtes: tertiò prosequitur determinationẽ trinitatis & vnitatis diuinæ essentiæ. Secunda ibi, in princ. 4. di. hic exoritur quæstio. Tertia in principio 8. di. ibi, nũc de veritate. Prima adhuc diuiditur in duas. Primò inquirit trinitatem personarum in vnitate essentiæ per autoritates: secundò per rerum similitudines. Secunda in principio 3. dist. ibi, Apostolus nanque ait. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primò proponit intentum, secundò ostendit modum inuestigandi per autoritates Veteris testamẽti: tertiò per autoritates Noui testamenti. Secunda ibi proponamus modò in medium. Tertia ibi, nunc verò post testimonia. Prima diuiditur in tres, secundùm quòd modum inuestigandi ostendit quantùm ad tria: primò quantùm ad inquirendũ conditionem: secundò, quantùm ad eorum intentionem: tertiò, quantum ad inquirendi ordinem. Secunda ibi, omnes autem catholici. Tertia ibi, cæterum in primo libro. Secũda pars principalis, in qua ostendit propositum per autoritates Veteris testamenti, diuiditur in tres partes. Primò ostendit spiritualiter essentiæ vnitatem: secundò communiter essentiæ vnitatem & personarum distinctionem: tertiò, spiritualiter personarum distinctionem, scilicet processionem filij à Patre, & Spiritussancti ab vtroque. Secundum ibi, personarum quoque principalitatem: tertium ibi, dicendum quoque &c Pater vero principalis, in qua ostendit per autoritates Noui testmenti, diuiditur in duas partes. Primò enim ponit intentum. Secundò excusat se de paucitate autoritatum inductarum. Secunda ibi, & quia singulæ pœnæ in simile. Hæc est diuisio sententiarum in generali.

2. In speciali autem sic Magister procedit. Primò ponit, quòd diuina trinitas est vnus Deus, & summum bonum. Secundò tangit modum inuestigandi, quantum ad acquirendum conditionem. Et primò, quantum ad ipsam puritatem, quæ necessaria est, quantum ad tantæ veritatis contemplationem: vnde dicit, quòd hoc est summum bonum, scilicet trinitas quæ per fidem à mentibus purgatissimis cernitur. Cuius etiam tanta est excellentia, quòd secundũ Augustinũ nec alicubi periculosius erratur, nec laboriosius aliquid quæritur: nec fructuosius aliquid inuenitur. Secundò, quantum ad reuerentiam & attentionem, quia cum modestia & attentione de ipsa agẽdum est. Tertiò, inquantũ ad mutuam charitatẽ, quia vnus indiget auxilio alterius propter difficultatẽ materiæ. Vnde auditori summè expedit humilitas in dubitãdo, & in inquirẽdo & malè dicta corrigẽdo. Deinde tãgit modũ inuestigãdi, quãtũ ad inquirendũ intentionem, dicens, quòd secundum omnium catholicorũ sententias tres personæ in diuinis sunt vnius substantiæ, & inseparabiles æqualitate: & sunt vnus Deus naturaliter: nec est ibi aliud & aliud, sed vnus est alius ab altero. Et hoc tangit Aug. autoritate. Postmodùm tangit modo inuestigandi, quantum ad inquirendi ordinem. Et dicit, quòd primò veritatẽ vult constituere per autoritates, secundò per rationes & similitudines, propter garrulos disputatores. Postea ostendit veritatem essentiæ, & pluralitatem communiter & specialiter per autoritates Veteris testamenti, dicens, cùm dixerit Deus Gene. 1. Faciamus hominẽ ad imaginẽ, & similitudinẽ nostram. Per hoc, quod dicit, faciamus, & nostrã, ostenditur pluralitas personarũ: per hoc quòd dicit, ad imaginẽ, ostenditur vnitas essentiæ: quia secundũ Hilariũ, vbi est imago & similitudo solet esse vnitas charitatis. Hoc habito, addit quatuor alias autoritates ad probandum trinitatem personarum, & vnitatem essentiæ, non exprimentes aliquam certam personam. Deinde adducit autoritates, exprimentes certas personas, scilicet Filij, & Spiritussancti. Autoritates patent in litera. Hoc idem etiam ostendit per autoritates Noui testamẽti, quæ patent in litera. Vltimò excusat se, quòd plures autoritates non inducit de Nouo testamento, quia totũ est plenũ talibus, imò penè oẽs noui testamenti hoc insinuãt. Et ita in hoc terminatur sentẽtia huius di. in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum sit vnus Deus.

Tho. 1. q. 11. ar. 3.

CIRCA distinctionem istam quæruntur tria: primum est, de vnitate essentiæ diuinæ: secundum est, de pluralitate attributorũ: tertium est, de pluralitate personarum. Quantùm ad primum, quæritur, vtrum sit tantùm vnus Deus: & arguitur quòd 1 non, quia magis & minus tale, dicuntur per reductionem ad aliquid quod est summè tale: sed in rebus est dare aliquid magis malum, & minus malum: ergo est dare summè malum: sed summè malum non potest causari à summo bono, vt probabitur: ergo sicut est dare summè bonum, & à nullo causatum, & causam omnium bonorum: ita, vt videtur, est dare summũ malum, à nullo causatum, & causam omnium malorum: & sic erũt duo Dij, vnus bonus, & alter malus. Probatio assumpti, scilicet quòd summè malum non possit causari à summè bono, quia causa habet in se effectum virtualiter: sed summè bonum nihil habet de summè malo, nec formaliter nec virtualiter: ergo, &c.

2. Item quicquid perfectionis est in creaturis, totum est Deo attribuendum: sed facere sibi simile, est perfectionis in creaturis, vt patet per Philosophum 4. Meteor. qui dicit, quòd perfectum est, quod potest facere sibi simile: ergo Deus potest facere alium Deum: ergo plures Dij sunt, vel saltem esse possunt.

3. IN CONTRARIVM est, quod dicitur Exod. 20. & Deut. 6. Dominus Deus tuus, vnus est Deus. & Philosophus 12. Metaphysi. in fine, concludit, quòd entia nolunt malè disponi: nec bona multitudo est principum: vnus ergo princeps.

4. RESPONSIO. Ista quæstio supponit vnum, videlicet quòd Deus sit: & quærit aliud, scilicet verùm sit tantùm vnus Deus, an plures. De hoc quod supponitur, patebit veritas in sequenti dis. & nunc supponimus Deum esse, intelligendo nomine Dei illud, quod est primum & perfectissimum in entibus: quo supposito, dicenda sunt duo de quæstione proposita. Primum est, quòd impossibile est esse plures Deos specie differentes. Secundum est, quòd impossibile est, quòd sint plures Dij, qui sub eadem specie differant solo numero. q. 2.

5. Primum patet dupliciter, primò ex creaturarum ordine sic: quicunque ordinem habent essentialem secundum gradum specificum naturæ, ordinantur sub vno secundum speciem, quod est supremum, & perfectissimum in illo ordine: sed quæcunque species substantiarum sunt, vel esse possunt, habent inter se ordinem essentialem secundum gradus specificos naturæ: ergo omnes species substantiæ quæ sunt, & esse possunt, ordinantur sub vno secundum speciem, quod est supremum, & perfectissimum inter omnes substantias, & per consequens est perfectissimum simpliciter. Et hoc vocamus Deum: ergo non est nisi vnus Deus, saltem secundum speciem. Maior patet, quia supposito, quòd in gradibus specificis entiũ sit dare perfectissimum & suppremum, vt nunc supponitur, & postea probabitur, & inter omnes species est ordo secundum gradum perfectionis: necesse est quòd in ordine isto deueniatur ad vnam speciem perfectissimam, in qua sit status. Si enim staretur ex æquo in pluribus, & non in vna, illæ plures nõ haberent inter se ordinem secundum gradum perfectionis naturalis: cuius oppositũ assumitur in maiori propositione. Minor probatur, scilicet quòd quæcũq. sunt, aut esse possunt, habent inter se ordinem essentialem secundũ gradũ naturæ (loquendo de speciebus, quia indiuidua sub specie non habẽt ordinem inter se, nisi tantùm per accidens) hoc autem patet assumendo

dist. 3. q. 2. & di. 44. q. 3. huius.

dict

dictum Philosophi 8. Metaph. vbi dicit, quòd species rerũ sunt sicut numeri. Videmus autẽ in speciebus numerorũ, quòd plures species numerorũ nec sunt nec esse possunt quacunque virtute quæ æquè distent ab vnitate: sed necessario vna distat mediante altera, tanquã habẽtia necessarium ordinem inter se, & ad vnitatem: vt patet inducẽdo in omnibus speciebus numerorum. Denarius & quaternarius nõ æqualiter distãt ab vnitate: sed quaternarius mediante ternario: nec potest virtute diuina fieri species numeri, quæ æqualiter cũ ternario distet ab vnitate, sed necessariò plus vel minus, incidẽdo in ordinẽ specierum numeri: ergo similiter est in speciebus rerũ, quòd non sunt plures species, nec esse possunt quacunq; virtute, æquè distantes a primo, & non habẽtes inter se ordinem: sed necessariò ordinantur inter se, secundum gradum naturæ. Istud autem magis pa-
q.3.huius. rebit infrà di. 44. Sic ergo patet minor: sequitur conclusio.

6. Secũdo patet idẽ, ex operatione specierũ secũdũ perfectionẽ maiorẽ & minorẽ sic: Illud nõ est Deus, quo est dare aliquid perfectius, quia nomine Dei intelligimus illud, quod est perfectissimũ: sed vbicũque sunt duo, quæ specie differũt, vnũ est altero perfectius (quia impossibile est duas species esse in eodẽ gradu perfectionis, vt iã dictũ est.) ergo illud alterũ nõ potest esse Deus.

7. SECVNDVM patet scilicet quòd non possunt esse plures
Idẽ d.26. Dij solo numero differẽtes. Et hoc sic: Omnis natura, quæ est
q.1.huius. non solũ ab alio plurificabilis, sed etiã de se plurificata, non est vna secũdũ speciẽ: sed natura diuina nõ est ab alio plurificabilis effectiuè, cũ nõ habeat causam agentẽ priorẽ se. Et ideo si sit in pluribus, est in eis de se & ex se plurificata: ergo talis natura non est vna secundũ speciẽ in illis pluribus. Et ita nõ differũt solo numero. Minor est manifesta: sed maior probatur. In hoc enim distinguũtur natura speciei, & natura generis, quia natura speciei potest tota saluari in vnico indiuiduo, genus autẽ non. Et hoc est, quia genus importat pluralitatẽ naturarũ, quæ in vno indiuiduo esse nõ potest. Natura enim generis est de se plures:
Cap.4. propter quod dicitur 7. Physicorũ, quòd æquiuocationes latẽt in generibus: sed natura speciei de se non est plures, cùm possit saluari in vnico supposito. Est tamẽ in aliquibus plurificabilis per actionẽ agentis iterabilẽ, vt patebit in secundo libro di. 3.
q.3. 8. Item omnis natura, quæ est plurificabilis in multa solo numero differẽtia, quantũ est de se, potest multiplicari in plura, sicut in duo vel tria, imò in infinita, saltẽ successiuè. (sicut experiẽtia docet de omnibus multiplicabilibus in numeris secũdum eandẽ speciẽ.) Si ergo natura diuina esset multiplicabilis secundũ numerum, ita vt essent plures Dij sub eadẽ specie solo numero differẽtes: sequeretur, quòd possent esse nõ solũ duo Dij, sed quotcunq;. Et quia quicquid est possibile in natura diuina, totũ est in ea necessariò, quia ipsa est necesse esse: ideo sequeretur, quòd essent Dij infiniti, nõ solũ potẽtia, sed in actu: quia in ea nihil est possibile, quod nõ sit in actu. Hoc aũt est impossibile: ergo & illud, ex quo sequitur scilicet, quòd natura diuina sit plurificabilis in multa solo numero differẽtia. Sic ergo patet, quòd nõ possũt esse plures dij specie differẽtes, aut solo num. nullo ergo modo.

9. Ad primum argumentum, cùm dicitur, quòd magis & minus tale dicuntur, &c. dicendũ est, quòd hæc habent solùm veritatẽ in effectibus positiuis, non autẽ in priuatiuis. Cuius ratio est, quia vnunquodq; reducitur in causam suam, sicut ab ea procedit. Effectus autẽ positiui habẽt causam positiuam, & positiuè influentem: & ideo positiuè reducũtur in eam. Et propter hoc, vbi est magis & minus positiuè dictum, oportet dare aliquid summè tale. Priuatiua autẽ non habẽt causam positiuam, & positiuè influentẽ, sed magis deficientẽ, & ideo non reducuntur in causam positiuè influentem, ita vt sit aliquid summè priuatiuum, quod sua influentia causet alia priuatiua. Sed reducuntur in causam positiuam, non à qua fiant per se, sed quæ potuit deficere, & deficit. Et ideo malũ cùm dicat priuationem, non arguit, esse aliquod summè malũ, à quo causetur, sed tantùm arguit, esse bonum, quod possit plus vel minus deficere.

10. Ad secundũ, cùm dicitur, quòd illud quod est perfectionis in creaturis, debet Deo attribui, dicendũ, quòd verũ est, sed intelligendũ est, quòd naturã non reperiri in pluribus suppositis, est perfectionis: plurificari autẽ in eis, est imperfectionis. Primum enim arguit illimitationem: secundũ autẽ arguit limitationẽ. Et similiter arguit imperfectionẽ & limitationem, habere ex alio entitatẽ, vt argutũ fuit in positione: tollamus ergo, quod est imperfectionis, scilicet naturam plurificari, & remanet id, quod est perfectionis, scilicet naturam inueniri in pluribus suppositis, & hoc attribuendum est diuinis, & verè attribuitur.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrùm attributa diuina aliquo modo differant ex natura rei.

Scot. d. 8. q. 3. Nymphus 12. Metaph. q. 13. Henr. Quodl. 5. q. 1. & Quodl. 15. q. 1. vide Quodl. 7. q. 1.

CIRCA DISTINCTIONEM attributorũ quæruntur duo. Primum est, vtrùm attributa diuina differant aliquo modo ex natura rei, circunscripta omni operatione intellectus. Secundum est, vtrùm aliquis intellectus creatus, vel increatus possit cõcipere distinctionem attributorum diuinorum absq; omni comparatione ad creaturas.

1. Ad primum sic proceditur: & arguitur, quòd attributa differunt in Deo ex natura rei, circunscripta omni operatione intellectus. Primò sic: iustitia & sapientia in Deo, aut signant ens rationis, aut ens reale, aut aggregatum ex ambobus. Non ens rationis tantùm: quia tale cùm sit ens diminutũ, non dicit aliquam perfectionem simpliciter, quemadmodũ iustitia, & sapientia. Nec dicit aggregatum ex ambobus: quia tunc conceptus iustitiæ non esset vnus, quod est falsum: ergo dicunt ens reale. Si ergo nulla est differentia inter ista ex parte rei, sequitur quòd sapientia & iustitia habent penitus idem signatum formale, & sic erunt synonyma, hoc autem est falsum: ergo necesse est, quòd differant aliquo modo ex natura rei.

2. Item, Deus cognoscit ista attributa distinctè cognitione intuitiua: sed illud quod cõuenit rebus secundũ rationẽ intelligendi tantũ, nõ cognoscitur cognitione intuitiua: ergo distinctio istorũ nõ est secundũ rationẽ intelligẽdi tãtùm. Probatur maior: quia ad cognitionẽ Dei beatificã pertinet ista cognoscere distinctè: sed cognitio Dei beatifica est intuitiua, quia cognitio intuitiua est perfectior omni alia cognitione: cognitio aũt beatifica debet esse perfectissima: ergo, &c. Probatur minor, quia illud quod cõuenit rei secũdũ rationẽ intelligẽdi tãtùm, non cõuenit ei in existẽtia sua reali: sed cognitio intuitiua non terminatur nisi ad existẽs, vt existẽs in rerum natura: ergo, &c.

3. Item, Deus realiter intelligit, seu cognoscit mala fieri: sed non vult mala fieri: ergo intelligere, & velle in Deo non sunt penitus idem ex natura rei: ergo aliquo modo differunt ex natura rei. & idem videtur de aliis attributis.

4. IN CONTRARIVM arguitur: quia quę differũt ex natura rei, circũscripto omni actu intelligẽdi, differũt realiter: sed nullus vnquã dixit, quòd attributa differãt in deo realiter: ergo non differũt ex natura rei, circũscripto omni actu intelligẽdi.

5. RESPONSIO. Circa quæstionẽ istam primò ponetur quædam opinio, quam non credo veram. Et secundò, ponendo oppositum, respondebitur ad rationes primę opinionis. Quantum ad primũ, dicũt quidã, quòd attributa diuina differunt formaliter, & quidditatiuè ex natura rei, ante omnẽ operationem intellectus. Et ista differẽtia non est realis, cùm omnia attributa sint vna res simplicissima: nec est secundũ rationem tãtùm, cùm pręcedat omnem operationẽ intellectus: sed est media inter vtranque, & vocatur ab eis differẽtia formalis. Cõfirmatur autẽ hæc opinio quatuor rationibus. Prima talis est: quæ differunt diffinitione, differũt formaliter & quidditatiuè ex natura rei, quia diffinitio indicat quid est res: sed attributa, puta sapiẽtia, bonitas, differũt diffinitione: (si enim diffinirẽtur, alia diffinitio daretur de sapiẽtia, alia de bonitate) ergo differũt formaliter, & quidditatiuè ex natura rei. Secunda talis est: per idem simplex non potest aliquid cõuenire cum alio, & differre ab eodem, nisi sit aliquo modo diuersificatũ. Sed brutũ per eandem & simplicẽ animæ essentiam, inquãtum est vegetatiua, conuenit cum planta, & inquantũ est sensitiua, differt ab eadẽ: ergo vna & eadem essentia animæ aliquo modo diuersificatur per sensitiuam & vegetatiuã: sed non realiter, ergo formaliter. Et exemplificatur de albedine, quæ inquantũ color est, conuenit cum nigredine, & inquantũ albedo, differt ab eadem. Cùm tamen sit vna res simpliciter albedo & color: ergo oportet, quòd differant formaliter saltẽ. Tertia est talis: entitas & bonitas differunt formaliter, licet sint vna res: sed hæc differentia non est ex parte intellectus, cùm formalis ratio obiecti præcedat actũ potẽtię: entitas autem est obiectum intellectus: ergo talis differentia est ex parte rei. Quarta ratio talis est: illud quod de se est cõmunicabile, differt ex natura rei ab eo quod de se est incõmunicabile: sed essentia diuina est de se cõmunicabilis, paternitas incommunicabilis: ergo essentia & paternitas differunt ex natura rei, sed non differunt realiter, cùm sint vna res, ergo formaliter. & idem videtur de attributis.

6. QVANTVM ad secundũ, dicendum est, quòd hæc opinio deficit in duobus: vnũ est quia ponit differentiã quandam mediam inter differentiã realem, & differentiã rationis. Aliud est, quod pertinet ad principale propositũ, quia dicunt attributa differre ex natura rei, circũscripta omni operatione intellectus. Primum patet dupliciter: primo quia vnũ & multiplicata, idem & differens, sunt passiones entis sed nullum ens est, nec esse potest, nisi ens rationis quod habet esse per operationẽ intellectus, vel ens reale, quod non habet esse per solã operationem animę: ergo nec est, nec esse potest idẽtitas, vel differẽtia,

nisi

nisi realis, vel secundum rationem. Secundò, quia quicquid cõuenit rei secundum se, & ex eius natura, circunscripta omni operatione intellectus, est verè reale. Si ergo in eadẽ re simplici puta diuina vel alia, inuenitur aliqua differentia ex natura rei, circunscripta omni operatione intellectus, oportet quòd illa sit realis: quod ipsimet negant de attributis: ergo in nulla eadem re simplici potest ex natura rei aliqua differentia inueniri inter absoluta. Secundũ patet dupliciter: primò, quia diffinitio indicat quid est res: ergo quæ differũt diffinitione, differunt re. Sed attributa diuina secundũ illos differunt diffinitione: ergo differunt re: quod est impossibile. Secundò, quia nihil plus est modò in albedine ex natura rei, quã si nõ esset, vel si nõ posset esse alius color. Sed si nõ posset esse ali⁹ color, albedo & color non differrent formaliter ex natura rei: ergo nec modò.

7. Ad rationes alterius opinionis respondendum est: ad primã dicendum, quòd si diffiniretur bonitas, & sapientia in communi, alia daretur diffinitio de bonitate, alia de sapientia: pro eo quòd sub vtraq; continentur aliqua, quæ differunt realiter. Sed si non esset bonitas aut sapientia, nisi in Deo, & diffinirentur, eadem esset diffinitio vtriusque: & idem est, si diffiniantur nunc, prout sunt vnum in Deo, quia idem est quid vtriusque.

8. Ad secundam dicendum est, quòd loquendo de conuenientia, & differẽtia reali, minor est falsa, quia essentia animæ bruti, inquantum est sensitiua, & inquantum est vegetatiua (excludendo potentias partis sensitiuæ & vegetatiuę, quę realiter in-

Inf. q. 2. dist. 3. ter se differunt) æqualiter conuenit & differt ab anima plantę. Dicimus tamen, quòd anima bruti conuenit cum anima plantæ, inquantum est vegetatiua: & differt ab ea, inquantũ est sensitiua, tam ex parte rei, quàm secundum rationem considerandi. Ex parte rei propter potentias: quia potentiæ vegetatiuæ bruti plus conueniunt cum potentiis plantæ, quæ simpliciter sunt vegetatiuæ, quàm sensitiuæ potentiæ eiusdem bruti, quia nullæ sensitiuæ sunt in planta: secundum verò rationem considerandi, quia ex eo quòd videmus potẽtias vegetatiuas animæ bruti plus conuenire secundũ rem cum potentiis plantę, quàm cõueniant sensitiuæ, concipimus, quòd anima bruti simplex & eadem (cuius sunt ambæ potentiæ) conueniat cum anima plãtæ, inquantum est vegetatiua, & nõ inquantum est sensitiua: & tamen, quantũ est præcisè ex parte essentiæ animæ plantæ, excludendo quodcunque aliud, & loquendo de re æqualiter, differunt anima bruti, inquantum vegetatiua, & inquantum sensitiua, ab anima plantæ: quia in essentia animæ bruti nullo modo differunt ex parte rei vegetatiuum, & sensitiuum.

9. Ad tertiũ dicendum, quòd entitas & bonitas in eodem differunt solùm secundum rationẽ, & non ex natura rei absolutè. Et cùm dicitur, quòd formalis ratio obiecti præsupponitur actui potẽtiæ, concedatur: & iden bene sequitur, quòd entitas & bonitas sunt in rebus ante omnẽ operationẽ intellectus, sed in differẽtia omnino ex natura rei. Differunt autẽ per intellectũ, hoc modo: Intellectus enim apprehendẽs entitatẽ alicuius rei, & videns quòd est alteri cõueniens, alteri verò disconueniens, ponit differentiã rationis inter entitatẽ rei, & eius bonitatem, siue cõuenientiam: quia res est ens per cõparationẽ ad omnem aliam rem, sed non est conueniens, vel bona, per comparationẽ ad omnem aliam rem, sed ad aliquam rem tantùm: sicut calor in gradu tali, est bonus, & conueniens igni, non tamen manui. Est tamen ens respectu cuiuslibet, & tota causa est, quia denominatio boni sumitur ex pluribus tanquam respectiua.

De hac re inf. d. 34. q. 1. 10. Ad quartam dicendum, quòd non est simile de attributis absolutis inter se, & de essentia respectu paternitatis, vel cuiusque alterius relationis, quia relatio & essentia differunt in diuinis aliquo modo ex natura rei, vt patebit inferius.

11. Ad rationes principales respondendũ est, quòd sapientia & iustitia nõ significant ens rationis, nec ens cõpositum ex ente reali, & ente rationis: sed significant tantùm ens reale: & illud, quãuis sit penitus idẽ in Deo, nõ tamen in creaturis: imò in eis aliud realiter est sapiẽtia, & aliud iustitia, propter quod iustitię, & sapientię, prout sumuntur absolutè, nõ est idẽ significatũ formale, nec per consequens sunt nomina synonyma, cuicúq; applicentur: quia nõ propter hoc mutant significatum suũ formale, quod est cõmune his, quæ sunt idem, & quæ differunt: &

Tho. 1. p. q. 3. ar. 6. prius, quo ad impositionem, respicit ea quæ differunt, quàm ea quæ sunt idẽ: quia impositiones nominũ conuenientium Deo & creaturis, fuerũt acceptæ ex his, quæ conueniunt creaturis, quæ sunt nobis prius notæ. Si autẽ plura nomina imponerentur ad significandum præcisè perfectiones absolutas, quæ sunt in Deo, & ex ipsis immediatè sumeretur illorum nominum impositio, illa essent synonyma: sed non est sic in proposito.

12. Ad secũdã rationẽ dicendũ, quòd accipiẽdo cognitionẽ intuitiuã pro cognitione tẽdẽte immediatè in rẽ præsentẽ, secũdũ eius actualem existentiam, sic Deus suam iustitiam, & suam bonitatẽ (quæ sunt realiter id quod ipse) cognoscit intuitiuè, sed non distinctionẽ eorum: quia non conuenit eis secundum esse reale existentiæ, sed solùm secundũ rationẽ. Et cùm probatur, quòd imò, quia ad cognitionẽ beatificã, quæ est intuitiua, pertinet ista cognoscere distinctè, seu distinctionẽ illorũ, dicendum est, quòd cognitio Dei beatifica est omnium, non solùm illorũ respectu, quorũ dicitur intuitiua, vt est sua essentia, sed omnium creaturarũ, etiam etiã possibiliũ, & omnium rationum, quæ circa ipsum & creaturas cõsiderari possunt, respectu quorũ nõ dicitur vllo modo intuitiua: nec omnẽ cognitionem beatificam esse intuitiuã respectu omniũ, nisi respectu principalis obiecti. Et cùm dicitur vlterius, quòd cognitio intuitiua est nobilior abstractiua, & ob hoc omnẽ cognitionẽ beatificã, tanquã nobilissimã, esse intuitiuã: dicendũ, quòd cognitio intuitiua est nobilior, quàm abstractiua, excludẽdo intuitiuã: sed cognitio, quæ vtráque includit, est nobilior, quàm altera earũ, quæcunq; sit illa: sicut cognitio Dei est nobilior, quàm cognitio creaturę præcisè: sed cognitio Dei & creaturę simul est nobilior, quàm sola cognitio Dei, cæteris paribus. Cognitio autẽ beatifica Dei omnia prædicta includit, & ideo est perfectissima.

13. Ad tertiam rationem dicendũ, quòd ex eo, quòd Deus cognoscit mala fieri & non vult mala fieri, non potest concludi, quòd cognoscere, & velle, in Deo differit ex natura rei: quia licet intelligere, & velle, & omnia absoluta, in diuinis importẽt eandẽ rem penitus indifferẽtẽ ex natura rei, & ob hoc verificentur de se inuicẽ in prædicatione dicente, hoc est hoc, quia intelligere Dei, est suum velle: & ecõuerso, & idẽ est de omnibus absolutis. Tamẽ quædam nomina important illã rem per modum actus nullo modo tẽdentis in aliud, sicut esse: quędam verò per modum actus tẽdentis vel connotantis aliud, sicut intelligere, & velle, quæ secundũ rationẽ tendunt in cognitum, & volitum quod potest esse aliud à Deo: quia Deus non solùm cognoscit & vult se, sed etiã alia à se. Et ob hoc esse non competit Deo sub illa cõnotatione, sub qua competit ei intelligere & velle. Non enim est verum dicere, quòd Deus sit aliud à se, sicut intelligit & vult alia à se. Et eodem modo, quia omnis actus requirit in obiecto, in quod nomẽ tendit, determinatam rationem: ideo importans actum diuinũ, vt tendentẽ in obiectum, non verificatur, nisi in illo obiecto inueniatur ratio correspondens illi actui, vt importatur per tale nomen. Et quia perfectio diuina, vt importatur per tale nomen: quod est velle, requirit in obiecto volito rationẽ boni, quã non requirit necessariò eadẽ perfectio, vt importatur per hoc nomen quod est intelligere, non quidem propter aliquã differentiam, quæ sit inter ista ex parte rei, sed quia vnumquodque prædictorum nominum importat perfectionem diuinam secundum quòd continet præcisè illum actũ, qui in creaturis importatur per idem nomẽ: idcirco verificamus hãc, Deus agnoscit mala fieri, & non hanc, Deus vult mala fieri: quãuis intelligere Dei, & suũ velle, nullo modo differant ex natura rei, vt dictum est, sed solùm secundum rationem, quo supposito procedit sequens quæstio.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrùm aliquis intellectus possit concipere distinctionem attributorum sine aliqua comparatione ad creaturas.

Tho. Opus. 9. q. 4. 1. & 2. Prudenti videre q. 13. par. de potentia q. 7. 5. 6 c.

AD SECVNDVM sic proceditur.

1. Et arguitur, quòd intellectus possit concipere distinctionem attributorum diuinorum, secundum rationem, absque aliqua comparatione Dei ad creaturas: quia sicut ea, quæ sunt realiter diuersa, se habent ad vnitatem rationis, ita ea quæ sunt realiter idem, se habent ad diuersitatem rationis. Sed ea, quæ sunt realiter diuersa, vt Sortes, & Plato, cõcipi possunt vt vnum, secundum rationem speciei, absque aliqua comparatione ad aliquid vnum secundum rem: ergo ea, quæ sunt vnum secundum rem, sicut attributa diuina, possunt concipi vt diuersa secundum rationem, absque comparatione ad ea quæ sunt diuersa secundum rem, quomodo attributa differunt in creaturis relatiuis. Item in relatiuis identitatis aliquid vnum secundum rem accipitur, vt plura secundum rationem: quia omnis relatio requirit duo extrema: sed hæc acceptio non videtur esse per comparationem ad aliqua differentia secundum rem: ergo non oportet differentiam attributorum diuinorum secundum rationem accipi per comparationem ad aliqua differentia secundum rem: sed pro alio non negatur, quin possit accipi absque comparatione ad creaturas, ergo, &c.

3. Item Deitas & paternitas differũt in diuinis secundũ rationem: sed nõ est per cõparationẽ aliquã ad creaturas: ergo &c.

4. Item circunscripta omni habitudine Dei ad creaturas, adhuc differunt in Deo secundum rationẽ, intelligere, & intelle-

ctum: ergo & alia attributa. Conſequẽtia patet per ſimile. Probatio antecedentis: quia ſtãte hypotheſi, Pater reſpicit Filium, & Spiritum ſanctum, vt obiectum intellectũ, & volitum: & non reſpicit, vt intelligere, & velle, quibus formaliter velit, vel intelligat: quia ſecundum Augu. hæc eſt falſa, Pater eſt ſapiens filio: & tamen hæc eſt vera, Pater eſt ſapiens ſapiẽtia eſſentiali, vel per ſuum intelligere, ſeu per ſapere: & ſic vt videtur, intelligere, & eſſe intellectum, differunt ratione in diuinis, ſine habitudine ad extra. Et idẽ iudiciũ videtur de aliis attributis.

5. CONTRA, ſicut ſe habet ens rationis ad ens reale, ita pluralitas ad pluralitatem, ſed omne ens rationis accipitur ab aliquo ente reali: ergo pluralitas rationis habet ortum à pluralitate reali: ſed illa pluralitas rationis non poteſt accipi à pluralitate reali in eſſentia diuina: ergo, &c.

6. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria: primum eſt, quid ſit attributũ. Secundum eſt, quid ſit ratio, & quid differre ratione. Tertium eſt, inquirere de principali propoſito. Quantum ad primum, ſciendum, quòd attributum poteſt ſumi dupliciter: vno modo largè, prout attributũ dicit aliquid alicui tributum, ſicut attribuimus calorem igni, & candorem niui, & ſic omnia quæ conueniunt Deo per modum cuiuſdã denominationis, dicũtur attributa, ſicut eſſe infinitum, eſſe immenſum, & ſic de aliis. Hæc enim, licet ſint id ipſum, quod eſſentia diuina, tamen ſecundum rationem videtur quædam eſſe addita, quia denominatiue dicuntur: denominatio autem vt plurimùm fit à forma accidentali. Et ideo dici poſſunt attributa largo modo, quaſi aliqua alij tributa.

7. Alio modo dicitur attributum ſtrictè & propriè, perfectio communis Deo & creaturæ, ſaltem communitate eiuſdem analogiæ, quam intellectus noſter conſiderans in creaturis, & ratiocinans quòd nihil eſt in creaturis ad perfectionem pertinens, quin eminentius ſit in Deo, eam Deo attribuit: ſicut ſunt ſapientia, bonitas, & potentia, & ſic de quibuſdam aliis: & ſic attributum dicitur, aliquid alij ex alio tributum.

8. Quales autẽ ſint iſtæ perfectiones, conſiderandũ eſt, quòd eorum, quæ ſunt in Deo & in creaturis, quædã reſpondent ſibi per oppoſitionem: vt infinitum in Deo, & finitum in creaturis. Quædã ſecundum cauſalitatẽ: vt creator, & creatura. Quædam ſecundum analogiã, & proportionem: vt ſapientia in Deo, & in creaturis. Et idẽ eſt de bonitate, & iuſtitia, & conſimilibus. Et illa quæ ſunt primæ conditionis, & ſecũdæ, non dicũtur propriè attributa, vel ſaltem non faciunt difficultatem, vt parebit in quæſtione, ſed ſolum illa, quæ ſunt tertij modi, in quibus Deus & creatura conueniũt. Hæc autem ſunt, quæ in ſua ratione imperfectionem non includunt, nec eam ex ſua ratione excludũt. Nam ſi in ſua ratione imperfectionem includerent, non poſſent Deo conuenire. Et rurſus, ſi eam excluderent non conuenirent creaturis, in quibus ſemper eſt adiuncta imperfectio perfectioni. Patet ergo primum, ſcilicet quid ſit attributum.

9. QVANTVM ad ſecũdum, notandũ eſt, quòd ratio vno modo dicitur diffinitio: vnde 4. Metaphyſ. dicitur, quòd diffinitio eſt ratio, quã ſignificat nomẽ. Et differre ratione, eſt differre diffinitione: & quæ ſic differũt ratione, differũt etiam re: quia diffinitio eſt ratio indicãs quid eſt res. Secũdo modo dicuntur aliqua differre ratione, propter ſolã negociationẽ intellectus apprehẽdentis id, quod eſt vnũ realiter, ſub pluribus modis, vel habitudinibus: ſicut eandẽ colũnam dicimus nũc dextram, nunc ſiniſtrã. Et ſic ratio nõ eſt aliud, quàm habilitas circa rem apprehẽſam per intellectũ, ſecundũ quam res nata eſt iudicari diuerſimode talis vel talis. Et iſto modo differunt attributa diuina ratione, non primo, cùm ipſa ſint vnũ realiter. De hac autem differẽtia quærit quæſtio, vtrum poſſit poni ab aliquo intellectu inter attributa diuina, nõ habito reſpectu ad creaturas.

10. ET ISTVD eſt tertiũ, quod eſt principale propoſitum. Circa quod notandũ, quòd differt quærere, vtrùm iſta attributa accipiãtur in Deo ſecundũ ſe abſque habitudine ad creaturas: & vtrùm eorũ differentia accipiatur in Deo abſq; habitudine tali. Si quæſt. procederet primo modo, & attributa vocarentur illa, quæ cõueniunt Deo ſecundũ oppoſitionẽ ad creaturas, vel cauſalitatẽ vt eſſe infinitum, eſſe creatorẽ, ſic eſſet dicẽdum, quòd nihil tale poteſt concipi eſſe in Deo à quocunque intellectu, niſi in habitudine ad creaturas: quod patet ſic: Nihil poteſt intelligi ſine eo, quod claudit in ſua ratione, ſiue includatur, vt pars eſſentialis, ſicut homo nõ poteſt intelligi ſine rationali: ſiue includatur, vt obiectũ, vel terminus actionis, vel relationis, ſicut nõ poteſt intelligi dealbatio ſine albedine: ſiue includatur per modũ oppoſitionis, ſicut includitur habitus in ratione priuationis, vel affirmatio in ratione negationis: ſicut cæcitas non poteſt intelligi, nec intellecto viſu, nec nõ homo nõ intellecto homine. Sed de ratione eorũ quę attribuũtur Deo per modum cauſalitatis, eſt creatura per modũ termini, vel obiecti, vel correlatiui, vt patet in creatore vel creatura. Creatura enim eſt terminus vel obiectũ creationis, & potentiæ creandi, à quibus Deus creator dicitur. Eſt etiã terminus relationis, qua Deus refertur vt creator. De ratione verò eorũ, quæ cõueniũt Deo per oppoſitionẽ ad creaturas eſt aliquid creatũ, ſicut habitus eſt de ratione priuationis, affirmatio de ratione negationis, vt patet, cùm dicitur Deus infinitus. Eſſe enim infinitũ, dicit priuationem, vel negationẽ finitatis, quę nõ poteſt eſſe niſi in creaturis. Et ideo talia non conueniũt Deo, niſi in habitudine ad creaturas: & per conſequens nec eorũ conuenientia, vel differentia.

11. Si autẽ attributa vocentur perfectiones poſitiuæ cõmunes Deo, & creaturis, quę non dicũt aliquã cauſalitatẽ Dei ad creaturas (ſicut eſſe intelligentẽ, vel volentẽ & huiuſmodi) planũ eſt, quòd talia cõueniunt Deo ſecundũ ſe, & abſque habitudine ad creaturas, & poſſunt intelligi eſſe in Deo abſq; habitudine ad quodcunque creatũ. Si autem quæſtio intelligatur ſecundo modo, ſcilicet vtrùm differẽtia talium attributorũ poſſit concipi eſſe in Deo, abſq; habitudine ad creaturas: dicunt quidam quòd ſic: quod probant multipliciter: primò ſic, Quod non ſupponitur à poſteriore, non ſupponitur à priore. Sed diſtinctio perſonarũ ſecundũ rem eſt poſterior diſtinctione attributorũ ſecundũ rationem. Cùm ergo diſtinctio perſonarũ diuinarum ſecundum rem, non ſupponat diſtinctionẽ realem in creaturis exiſtentem, vel poſſibilẽ, videtur quòd diſtinctio attributorum non ſupponat eam, & ita non ſumitur in comparatione ad realem diſtinctionẽ creaturarũ. Maior de ſe patet. Minor probatur, ſcilicet quòd diſtinctio attributorũ ſecundũ rationem ſit prior, quàm diſtinctio perſonarũ, quę eſt ſecundum rem: quia diſtinctio voluntatis & intellectus ſecundũ rationem, eſt cauſa diſtinctionis emanationũ diuinarum, quæ eſt ſecundum relationes diſparatas, quædã enim eſt per modũ intellectus, & alia per modũ voluntatis. Hæc autem eſt cauſa diſtinctionis perſonarum, quę eſt ſecundũ relationes oppoſitas. Cauſa autem præcedit effectũ, & vniuerſaliter principiũ præintelligitur ei, quod eſt ex principio: ergo diſtinctio attributorum ſecundum rationem, prior eſt diſtinctione emanationum & perſonarum.

12. Ad huius autem maiorẽ declarationẽ facit hoc, quòd debemus imaginari circa Deũ, ſicut circa totũ vniuerſum, vt ſicut omnia procedunt ab vno, & tantò cedunt in maiorem cõpoſitionem, & diuerſitatem, quãtò plus recedunt ab ipſo: ſic illud, quod primò conſideramus in Deo, eſt maxime vnum, & quaſi quoddã pelagus infinitũ, continens vniti ſſimè omnes diuinas perfectiones. Et hoc eſt eſſe, quod conſideramus in Deo, quòd eſt intelligẽs & volens, quæ iam differunt ratione, quę eſt minima differentia. Deinde elongãdo plus ab eſſe, quod eſt ſummè vnum, inuenimus realem diſtinctionẽ aliquorum, ſcilicet proceſſionũ per modum naturæ, & intellectus, & per modum voluntatis, quæ eſt ſolùm per relationes diſparatas. Vltimò autem, & quaſi in maxima diſtantia, eſt diſtinctio realis perſonarum per relationes nõ ſolùm diſparatas, ſed oppoſitas. Ex quo patet, quòd diſtinctio perſonarũ, tanquam maxima in diuinis, ſupponit diſtinctionem proceſſionũ: & vtraque diſtinctionem attributorum, quæ minima eſt, eò quod eſt ſolùm ſecundũ rationem. Cùm ergo diſtinctio perſonarũ, quæ eſt vltima, non ſumatur per cõparationem ad creaturas, videtur, quòd nec aliæ, quæ ſunt priores. Et hæc eſt prima, & principalis ratio.

13. Secũda ratio talis eſt, Quod eſt cauſa maioris diſtinctionis, eſt vel eſſe poteſt minoris: ſed fœcũditas eſſentię diuinę eſt ſufficiẽs cauſa diſtinctionis perſonarũ, abſq; habitudine ad creaturas: ergo eadẽ põt eſſe ſufficiẽs cauſa diſtinctionis attributorũ, quæ eſt minor, cũ ſit ſolũ ſecũdũ rationẽ, alia aũt ſecundũ rem.

14. Tertia ratio talis eſt, Licet in Deo nõ ſit actus intelligẽdi cõpoſitus, aut reflexus, ſed vnicus, ſimplex & rectus: tamẽ Deus vnico actu ſuo intelligit obiectiuè, quicquid nos intelligimus per actũ cõponentẽ, & per actũ reflexũ. Tunc arguitur ſic: obiectum actus cõponentis, ius reflexi includit ex neceſſitate duo diuerſa, ſecundũ rem, vel ſecundũ rationem: ſed in Deo eſt dare actum intelligẽdi correſpondẽtem, quo ad obiectũ, actui cõpoſitiuo & reflexo, dato per impoſſibile, quòd nulla creatura eſſet, nec eſſe poſſet: ergo dato, quòd nulla creatura eſſet, nec eſſe poſſet, etiã Deus poſſet intelligere plura differẽtia re vel ratione. Sed attributa nõ differũt re. Ergo, &c. Maior patet: obiectum enim actus cõponentis includit plura ex neceſſitate. Cõpoſitio enim nõ eſt niſi pluriũ. De obiecto actus reflexi idẽ eſt: includit enim illud ad quod terminatur actus rectus, & illud, ſuper quod fit reflexio: vt cùm intelligo me intelligere lapidẽ. Et ſic patet maior. Minor ſimiliter patet, quia Deus, circũſcripto quocunq; alio, intelligeret ſe eſſe: quod pertinet ad obiectũ intellectus cõponẽtis: intelligeret etiã ſe hoc intelligere: quod pertinet ad obiectũ actus reflexi. Et hæc fuit minor: ſequitur ergo cõcluſio. Plures aũt aliæ rationes poſſet adduci, ſed hę ſufficiũt.

15. Alia eſt opinio, quę mihi videtur verior, videlicet quòd diſtinctio attributorum ſecundum rationẽ non poteſt ſumi, niſi

per com

Vide Th. de verita. q. 3. ar. 2. ad vlti.

per comparationem ad aliquam realem diuersitatem, actu existentē in creaturis, vel possibilē. Quod probatur primò sic: Differētia rationis, nisi sit falsa & vana, licet sit cōpletiuè ab intellectu, oportet tamen quòd habeat fundamentū in re: sed differentia attributorū secundū rationem, non potest habere sufficiens fundamentū in natura diuina absolutè accepta, nisi comparetur ad realem diuersitatē quæ in creaturis est vel esse potest: ergo differentia attributorū diuinorum secundum rationem, non potest verè sumi, nisi per comparationē ad creaturas. Maior patet: ratio enim, quā intellectus format, nisi fundetur aliqualiter in re, ficta est & vana. Minor probatur: quia illud, quod est vnitissimè vnū, & nullo modo plura, neq; actu formaliter, nec potentia seu virtualiter, non potest esse fundamētum plurium rationū. Vnde enim fingeret intellectus ibi pluralitatem, qui nullū apparēs habet ex parte rei, ex quo pluralitatem concipere possit? Oportet enim causam cōtinere effectū, & fundamentū illud, cuius est fundamentū, aliquo modo, vel formaliter, vel saltē virtualiter. Sed natura diuina & eius attributa, absolutè cōsiderata absq; omni habitudine ad creaturā entem vel possibilē, sunt vnitissimè vnum, & nullo modo plura, neq; formaliter, neque virtualiter. Si enim nihil præter Deū esset, neque esse posset, sicut attributa diuina non sunt plura formaliter, ita nec essent plura virtualiter. Cōparādo autē ea ad creaturas, iam sunt plura virtualiter, quia perfectiones, quæ diuiduntur in creaturas, cōtinētur virtualiter in creatore. Ergo diuina natura, & eius attributa absolutè accepta absq; omni habitudine ad creaturas entes, vel possibiles, nō possunt esse sufficiēs fundamētum pluralitatis rationum. Et sine dubio omnino videtur rationabile, quòd illud quod est simpliciter & omni modo vnū re, si appræhēdatur secundum rationem quæ competit ei secūdum se & absolutè, appræhendatur vnica ratione: sic autem est de diuina essentia & de eius attributis: ideo, &c.

16. Secūdò patet idem sic: nihil imperfectionē includens, est in diuinis absolutè, sed solum in cōparatione ad creaturas. Sed omnis distinctio per absoluta (siue sit rei, siue rationis) includit semper aliquā imperfectionē: ergo talis distinctio vel differentia non potest esse in diuinis absque cōparatione ad creaturas. Maior patet, quia omnis imperfectio relegatur à Deo: & si aliqua ei attribuitur, hoc est, inquantū accipitur vt terminus habitudinis creaturę ad ipsum. Sic enim dicimus essentiā diuinā habere rationē ideæ, hoc est imitabilis in limitato gradu, quia est terminus habitudinis creaturę finitę & limitatæ, imitātis diuinam essentiā. & similiter est in aliis. Minor sic declaratur: quia vbicunq; est distinctio per absoluta, oportet quòd vtrunq; vel alterum sit finitum, & vt finitum appręhendatur, quia non possunt esse plura infinita secundum essentiam vel perfectionem essentialem. Dico autem de distinctione per absoluta, quia distinctio per relationes nullam imperfectionem arguit. Omnis perfectio autem attenditur secundum aliquid absolutum.

17. Tertiò apparet idem ex eis, quæ videmus in creaturis, de quibus certius iudicamus: minùs enim, vel saltē non plus differunt perfectiones diuinę, quàm creatę: sed perfectiones creatæ, quæ sunt vnum re, nullo modo concipiūtur vt diuersę secūdum rationem, nisi per comparationem ad aliquam diuersitaté realem: ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, inducendo in aliquibus, & idem intelligendo in omnibus. Albedo enim, & color, sunt idem re: similiter intelligere, & cognoscere: & vniuersaliter omnis species cum suo genere. Nūc est ita, quòd si præter albedinem nō esset, nec esse posset alius color, realiter differens ab albedine, nunquam posset iudicari, quòd albedo, & color differrēt ratione. Non enim cognosceremus colorē, nisi albedine. Similiter si nō esset aliqua cognitio, realiter differēs ab intelligere, non possemus aliquā differentiā apprehendere inter intelligere & cognoscere: sed per hoc quòd color inuenitur in aliquo alio quā in albedine, & genus potest reperiri in aliquo alio, quàm in specie vna: iden iudicamus genus & speciem saltem differre ratione. Ita quòd omnis differentia rationis in creaturis, sumitur ex aliqua differentia reali. Ergo idem est ponendū in diuinis. Et huic opinioni magis assentio.

18. Ad rationes alterius partis respondendum est: ad primam, per interemptionem minoris. Non enim distinctio personarum, est posterior distinctione intellectus & voluntatis. Et quod dicitur, quòd distinctio voluntatis & intellectus, est causa distinctionis processionis personarum, quarū vna procedit per modum naturæ vel intellectus, altera autem per modū voluntatis: dicitur, quòd falsum est: & hoc magis patebit, quando agetur de emanationibus diuinarum personarum. Tunc enim patebit, quòd Filius nō dicitur procedere per modum naturæ vel intellectus, nec Spiritussanctus per modum voluntatis, nisi per aliquam similitudinem ad emanationes, quæ sunt in creaturis, nec natura, nec voluntas, vt distincta ratione, sunt principia distinctarū emanationū, vt infrà declarabitur. Illud autem

d. 6. q. 2. huius.

Vide differētiā d. 2. q. 1. ad vltim.

quod additur quasi pro cōfirmatione, scilicet quòd prius est cōsiderare in Deo esse. &c. cū nō probet, æqua facilitate pot negari.

19. Ad secundam rationem dicendum, quòd nō oportet, quòd illud quod est causa maioris distinctionis, sit causa minoris, nisi sint vnius rationis, vel nisi maior includat minorē. Nō enim oportet vniuersaliter, quòd illud quod potest maius, possit minus. Homo enim potest intelligere, quod est maius, & non pōt volare, quod est minus. Nunc est ita, quòd realis distinctio personarum, & distinctio secundum rationē, non sunt distinctiones vniuocæ, nec maior includat minorē: ideo illud, quod est sufficiens causa maioris, nō oportet quòd sit sufficiens causa minoris. Aliter pōt dici, quòd licet distinctio personarum sit maior, quā distinctio attributorum, quoad hoc quòd illa est realis, hæc autem rationis tantùm: tamen distinctio attributorū exigit maiorem distinctionē entem, vel possibilem, scilicet aliquam distinctionē realē per absoluta, quę nec est, nec esse potest in diuinis. Et ideo oportet habere respectū ad realē distinctionē attributorū in creaturis, vt ex ea sumat distinctio rōnis in diuinis.

20. Ad tertiam rationem dicendum, quòd obiectum actus cōponētis, vel reflexi, semper includit duo diuersa secundū rem, vel secundum rationem, differenter tamen: quia quando sunt diuersa secundū rem, ex natura obiecti est talis diuersitas: vnde cùm per intellectum appræhenditur, non efficitur. Sed quando sunt diuersa secundum rationem tantùm, vt cùm appræhendimus intellectu componente, quòd Deus est Deus, diuersificantes secundum rationem, vnum & idem in loco subiecti & prædicati, tunc hæc diuersitas nō solū appræhenditur, sed efficitur ab intellectu, nō ex sola appræhensione, sed ex modo appræhēdendi. Quod patet: Ille enim, qui simplici intelligentia appræhendit Deum, tantū appræhendit de Deo, quantū ille, qui cōponendo dicit, Deus est Deus: tamen primus non apprehendit aliquā diuersitatē secundum rationem, sed secundus. Ergo hęc diuersitas non est ex appræhensione, sed ex modo apprehēdendi, quæ est componendo subiectum cùm prædicato. Et hæc diuersitas rationis ex necessitate originē habet ex aliqua diuersitate reali: & hoc, quia intellectus cōponens, & dicens quòd Deus est Deus, similem cōpositionem fecit antè in realiter differentibus: vt dicendo, homo est asinus. De obiecto autem actus reflexi in nobis, certum est, quòd semper includit diuersa re. Reflexio enim intellectus est super se & suum actum: primū autē appræhensum ab intellectu nostro actu recto, non potest esse intellectus noster, nec actus eius, sed aliqua res extra ipsum. Et ideo obiectū actus reflexi in nobis, cū includat principale obiectum, quod est res extra, & actū intellectus, vel ipsum intellectū, ex necessitate includit diuersa re. Ex qua diuersitate reali pōt colligere in aliis diuersitates rationis, puta inter seipsum, vt est intelligēs, & vt est intellectus, per hoc quòd videt quòd aliquid est ab eo intellectū, quod tamen non est intelligens. Si autē solùm intelligeret se, impossibile esset, quòd poneret differentiā rationis inter se intellectum & intelligentem. Nō enim haberet, vnde hanc differentiā sumeret. Licet igitur obiectū intellectus diuini sit illud idem, quod est obiectum intellectus nostri cōponentis, aut reflexi, tamē si nihil aliud à se intelligeret, nullo modo posset ponere differentiam rationis inter illa quę sunt realiter id ipsum quod Deus, quia hoc posset facere, quæcunque intellectus, quantumcunque componens aut reflexus.

21. Ad rationes principales respondendum est. Ad quarum primam respondent quidam, cōcedendo maiorem, per interēptionem minoris, dicentes, quòd vnitas rationis plurium indiuiduorum sub specie, vel genere, sumitur ab vnitate reali, quæ est cōformitas vnius ad alterū: & hęc cōformitas est vna numero, & vnius vt subiecti, & alterius vt termini: & ex hac cōsurgit intellectus ad concipiendū, quòd illa, quorum est conformitas prædicta maior vel minor, sint vnū secundū rationem speciei, vel generis. Sed illud non videtur bene dictū, quia conformitas plurium, quæ non est cuiuslibet eorū eodē modo & æqualiter, nō potest esse sufficiens fundamentum vnitatis secūdum rationem in genere vel specie: sed conformitas plurium, quæ est vnius eorū vt subiecti, vel vt de quo dicitur, alterius, verò vt termini, non est cuiuslibet eorum eodē modo & æqualiter: igitur &c. Minor de se patet. Probatio maioris, quia vnitas rationis in quocunq; vniuoco genere vel specie, est secundū quā vniuocū prædicatur eodem modo & æqualiter de vniuocatis, puta genus de speciebus, & species de indiuiduis: ergo fundamētū illius rationis debet eodē modo cōuenire illis, quæ vniuocantur secundū illā rationē. Alioquin nō est sufficiens fundamentū. Et hæc fuit maior. Sequitur ergo cōclusio. Si dicatur, quòd cōformitas pluriū cōuenit eodē modo alicui & cuilibet eorū, quia sicut Sortes est cōformis Platoni secundū humanitatem, ita econuerso Plato est conformis Sorti, & ita conformitas cōuenit cuilibet eorū eodem modo, videlicet in ratione subiecti, & termini: non valet: quia cōformitas eadem numero non pōt

esse

esse duorum, ita quòd sit cuiuslibet vt subiecti, imo sicut Sortes & Plato sunt duo realiter, & nõ vnũ, sic cõformitas vnius ad alterum, est realiter alia à conformitate alterius ad ipsum. Et ita si vnitas secundũ ratione fundaretur super mutuã conformitatem duorũ vel plurĩũ, quæ esset vtriusq; vt subiecti & termini, non fundaretur super vnũ numero realiter: quod est cõtra eos.

22. Dicendum est ergo aliter, interimendo maiorẽ, quia non est simile de diuersitate rationis respectu diuersitatis realis, & de vnitate rationis respectu vnitatis realis: quia vnũ secundum rem, si secundũ se cõcipiatur, & ad nihil aliud comparetur, non potest cõcipi nisi sub vna ratione. Vnde enim cõciperetur pluralitas rationũ? non ex vno, vt vnum est, sicut de se patet: nec ex comparatione eius ad aliud, quia tollitur omnis comparatio. Propter quod oportet, quòd pluralitas rationũ in vno simplici, sumatur ex cõparatione ad plura realiter. Sed cùm intellectus intelligit plura realiter, potest ea cõparare non solũ secũdum diuersitatem, vel pluralitatẽ determinatã, sed etiam secundum priuationem vel negationẽ alicuius pluralitatis. Et quia vnum dicit priuationẽ pluralitatis, ideo ex hoc solo quòd aliqua non differunt tali differentia, potest cõcipi, quòd aliquo modo sunt vnum, etsi non secundũ rem, tamen secundũ rationem. Verbi gratia intellectus potest cõparare Sortem ad Platonem, vt sunt diuersa supposita in natura humana, & sic concipit ea, vt plura: vel potest cõparare Sortem & Platonẽ ex vna parte, ad Brunellum asinum. Et quia secundũ hanc comparationem Sortes non differt, sed cõuenit cum Platone, quia vterque differt à Brunello, eo quòd vterque est homo, quãuis non sint idem homo numero, & secundũ rem: ex hoc potest intellectus cõcipere, quòd sunt idem homo secundũ rationem & speciem. Semper enim comparando conuenientiã ad differentiam, vel minorem differentiam ad maiorem, potest concipi vnitas rationis: quia quæ minus differunt, magis sunt vnũ, & inquantum non differunt, sunt vnum. Et causa omnium istorum est, quia cõceptus vnius est priuatiuus, & ob hoc ex priuatione cuiuscunque differentiæ potest concipi aliqua vnitas rationis, sed cõceptus pluralitatis est positiuus, & ideo pluralitas rationum non potest sumi, nisi ex aliquo positiuo, non ex vno, vt vnum est, prout declaratum fuit; ergo ex pluribus, vel ex comparatione ad plura realiter. *Vide inf. d.24. q.1.*

23. Ad secundum dicendum est, quòd in relatione eiusdem ad seipsum vnum secundũ rem, accipitur, vt plura secũdum rationem per cõparationem ad plura secundum rem, dupliciter ad præsens: vno modo, quia intellectus cõsiderans, quòd extrema realiter differentia, referuntur ad inuicẽ sub replicatione eiusdem nominis, vt diuersum à diuerso diuersum cõcipit idem in suo opposito, vt dicat idem eidem idem, vtens vno realiter, tanquam duobus. Alio modo, quia intellectus cõsiderans quòd ea quæ sunt diuersa secundũ rem, dicũtur vnũ & idem, (vt duo alba dicuntur vnũ in qualitate, & duo æqualia vnũ in quantitate) considerat, quòd verior est vnitas cuiuslibet rei in seipsa. Et ideo dicit, quamlibet rem eandem sibi, vtens vna, vt duabus.

q. præced. 12. 24. Ad tertiũ dicendũ, vt prius, quòd nõ est idẽ iudiciũ de attributis inter se, & de essentia, & de paternitate, siue quacunq; alia relatione, an sint idẽ re, vel nõ. Sed dato quòd essent idẽ re vt attributa, tamẽ quo ad propositũ nõ esset simile, quia in diuinis non est aliqua diuersitas realis, ex qua possit sumi differẽtia attributorũ essentialiũ, eò quòd quodlibet eorũ æqualiter se habet ad omnia quæ sunt in diuinis: sed quia personæ diuinæ, quæ differunt realiter, nõ æqualiter se habẽt ad essentiã, & paternitatẽ, seu alias relationes, eò quòd essentia cõmunis est omnibus, nõ autem relationes: ideo ex reali differẽtia personarũ potest sumi differentia rationis, inter essentiã & quãcunq; relationem. *Vide Gabriel. & Okam, q.1. huius distinctionis.*

25. Ad quartũ dicũt quidã, quòd differẽtia rationis inter intelligere, & esse intellectũ, & inter amare, & esse amatũ, potest reduci ad realẽ differentiã, quæ est in diuinis, absq; cõparatione ad creaturas, modo quo dictũ est de differentia paternitatis, & diuinitatis, quia Filius & Spiritus sanct⁹ sunt intellecti, & amati à Patre, nõ aũt sunt actus intelligẽdi & amãdi, quibus Pater intelligit & amat formaliter. Et quia alicui cõuenit esse intellectũ, cui non cõuenit intelligere, ex hoc solo potest sufficienter concipi differentia rationis inter esse intellectũ, & intelligere vel esse intelligentẽ. Et idem dicunt de amare, & amato.

26. De aliis autẽ attributis dicunt, sicut in positione dictũ est. Et hoc quidem verũ esset, si in diuinis quoquomodo realiter essentia & relatio differrent, & per consequens persona ab essentia ratione relationis: quia differentia rationis inter amare, & esse amatũ, & intelligere, & esse intellectũ, habet pro sufficienti fundamento differentiam realem, quæ esset inter essentiam, & relationem, & personã ratione relationis. Quia enim relatio & persona sunt intellecta obiectiuẽ, & non sunt ipsum intelligere per omnẽ modum identitatis realis: essentia autem, si realiter differt à relatione & à persona, est in intellectu obiectiuè, & est ipsum intelligere identicẽ: consequens est, quòd esse intellectũ & intelligere saltem differant ratione, quia differenter se habẽt ad ea, quæ differant re. Si autẽ persona & relatio non differant realiter quoquomodo seu ex natura rei ab essentia, nõ video qualis differẽtia realis in diuinis posset esse sufficiens fundamentũ differentiæ rationis inter intelligere & esse intellectũ: quia non illa, quæ est inter essentiã, & relationem & personam, quia non est realis, vt dicis. Differẽtia autem rationis reducitur ad differentiã realem, tanquã ad fundamentum (etiam secundũ istos) nec illa quæ est inter relationem, & relationem, seu inter personam, & personã: quia illa quæ se habent vniformiter ad aliqua plura, non sunt causa vel fundamentum pluralitatis eorum: vt quia Sortes & Plato se habent æqualiter ad animal, & æqualiter ad hominem, certẽ realis differentia inter Sortem & Platonẽ non est causa, nec fundamentum differẽtiæ rationis inter animal, & hominẽ. Nunc est ita, quòd relationes oppositæ, & personæ per eas constitutæ, se habent æqualiter & vniformiter ad intelligere, & esse intellectum: quælibet enim est intellecta obiectiuè, & nulla vel quælibet est intelligere ipsum formaliter: ergo differẽtia personarum, vel relationũ secundũ rem, non est sufficiens fundamentum differẽtiæ rationis inter intelligere & esse intellectũ. Est tamen aduertendũ, quòd esse intellectũ, non dicit attributum diuinum, prout attributũ dicit perfectionẽ cõmunem communitate analogiæ Deo & creaturis: quia esse intellectum vt sic non dicit aliquid existẽs in re intellecta: sed est denominatum ab intelligere quod est in alio: & si sit in eodem, hoc accidit intellecto, vt intellectũ est. Et ideo instantia illa non est ad propositum, nisi latius tractetur quæstio quàm de attributis, vt pote si quis dicat, quòd nulla differentia rationis potest inueniri in aliquo absque comparatione ad differentiam realem.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum cum vnitate potentiæ possit esse personarum pluralitas.

Tho.1.p.q.30.ar.1. & q.32.ar.1.



AD TERTIVM principale sic proceditur. Et videtur, quòd cum vnitate essentiæ nõ possit stare realis pluralitas personarũ: quia sicut se habet ratio ad differentiã rationis, ita res ad differẽtiam rei: sed non potest esse, quòd aliqua sint vnum ratione, & diuersa ratione, per illud quod est vnum ratione: ergo nec aliqua possunt esse vnum, & idem re, & distincta re, per aliquid, vel per aliqua, quæ sunt vnũ re: sed essentia & relatio in diuinis sunt vnũ & idẽ re, vt communiter ponitur: ergo impossibile est, quòd ea quæ sunt vnum in diuinis per essentiam, sint diuersa realiter per relationes: sed propter aliud non ponitur, quòd stet pluralitas personarũ cum vnitate essentiæ: ergo, &c. 1

2. Secundo sic: quæcunque sunt vnum realiter, multiplicato vno multiplicatur alterum: sed persona & essentia sunt vnum realiter, alioquin in diuinis esset realis compositio: ergo cùm essentia non multiplicetur, videtur quòd nec personæ.

3. IN CONTRARIVM est fides nobis tradita, per sacram scripturam.

4. RESPONSIO. Quia cõclusio non est dubia apud fideles (omnes enim tenẽt, quòd vnus est Deus, quod ad essentiam attinet, & quòd tres sunt personæ distinctę relationibus originis) ideo circa declarationem conclusionis immorandum est.

5. Quidam enim dicunt, quòd hæc conclusio, quæ directè continet articulum Trinitatis, potest demõstratiuè sciri, sicut quòd corpus cõpositum ex contrariis, sit corruptibile. Demõstrationes autem, quas illi adducũt, sunt hæ. Omnis perfecta operatio terminatur ad aliquod operatũ: sed in Deo sunt intelligere & velle operationes perfectissimæ: ergo terminantur ad aliqua operata: intelligere quidem ad verbũ productum, velle autem ad amorem: sed producens aliquid per quancunque operationem, & productum, necessariò differunt: ergo talis differentia est in diuinis, cùm illa productio sit ad intra: sed non potest esse quo ad essentiam, quæ est vna: ergo quo ad personas. *Th.1.p.q.27.ar.2.*

6. Secunda est talis: Quicquid perfectionis est in creaturis, totum est Deo attribuendum (exclusa imperfectione,) sed naturam reperiri in pluribus suppositis, est perfectionis, licet plurificari in eis, sit imperfectionis, vt dictum fuit suprà: ergo primum est Deo attribuendum, excluso secundo. Hoc autem solùm fit, ponendo plures personas in vna essentia diuina: ergo, &c. *d.1.q.1. ad vltim.*

7. Ad confirmationẽ huius facit, quòd natura quę non est nisi tantùm in vno supposito, videtur arctata & limitata, quod non competit naturæ diuinæ. Hæ autẽ rationes (vt isti dicũt) æquè bene concludũt, sicut quęcunque demonstratio in naturalibus.

8. Sed quia in 1 quest. hui⁹ libri satis efficaciter probatũ est, quòd articul. fidei, potissimũ trinitatis, demõstrari non põt, nec quòd ita sit, vt ponit articul⁹, nec quòd articulus sit possibilis aut quòd nihil impossibile *Nu. 40.*

sibile sequatur ad articulum, quorum vnum includit aliud. Ex possibili enim nõ sequitur impossibile, nec rationes quæ sunt contra articulum scientificè dissolui possunt, ideo non replicando rationes prius adductas, solum restat soluere rationes per quas isti nituntur demonstrare articulum trinitatis.

9. Cum enim primo dicitur quòd intelligere & velle vbicunque sunt operationes perfectè terminantur ad aliquod operatum per eas productũ, falsum est absolutè, & non valet ad propositum, absolutè quidem falsum est, quia in beatis intelligere & velle quibus vident Deum & diligunt sunt perfectissimæ operationes: & tamen per illud intelligere nullum verbum formatur seu producitur, nec per illud velle producitur aliquis amor, ergo illud est falsum absolutè, non valet etiam ad propositum, quia intelligere & velle in Deo aut essent ipsæmet productiones personarum, aut principia productionum. Primum non potest dici, quia productiones in diuinis sunt diuersæ realiter, sed velle & intelligere non differunt realiter, ergo non sunt productiones. Item producere & produci nõ possunt competere omnibus personis, quia quædam est non producens (scilicet Spiritus sanctus) & quædam non producta (vt pater) Sed intelligere & velle competunt omnibus personis, ergo non sunt producere nec produci, & ita non sunt productiones, nec actiuè nec passiuè. Item nec sunt principia productionum, quia aut essent vnum principium aut plura. Si vnum ex hoc non potest demonstratiuè probari quòd ab illo vno sint plures productiones & plura producta. Si plura aut differunt re aut sola ratione, nõ re, quia sunt absoluta, & conueniunt omnibus personis, & talia nõ differunt realiter in diuinis. Si sola ratione, ex hoc non potest demonstrari quòd sint principia plurium productionum & plurium productorum realiter differẽtium, quare nullo modo per intelligere & velle potest demonstrari pluralitas personarum productarum.

Infra dis. 27. q. 3.

Infra dis. 6. q. 2. in distinc. 7. q. 1. ...

10. Cùm ergo dicitur quòd omnis perfecta operatio terminatur ad aliquod operatum. Si vocetur operatio perfectio artis, vt domificatio, verum est. Si etiam operatio vocetur actio de genere actionis, adhuc est verum, quia actio transit in passum secundum aliquid in eo causatum. Actio enim propriè accepta in creaturis non est aliud quàm denominatio producentis à producto, sicut calefactio actio non est aliud, nisi denominatio calefacientis à calore producto. Sed si vocetur operatio vltima perfectio potentiæ quemadmodum se habet videre ad visum, & intelligere ad intellectum falsa est propositio, quia istæ perfectiones sunt vltimus finis potentiæ, nec aliquid per eas necessario producetur in eadẽ potentia, vt habetur 9. Metaphysic. & primo ethicorum.

11. Quod autem secundo dicitur quòd perfectionis est quòd essentia vna sit in pluribus suppositis: nam imperfectioni & arctationi naturæ attestatur quòd ipsa sit tantum in vnico supposito: dicendum quòd quantum habet via naturalis inquisitionis, sufficit ad ponendum naturam diuinam esse perfectissimam & illimitatã quòd ipsa sit in vnico supposito perfectissimo & illimitato, nec oportet quòd ponatur in pluribus, nec philosophi qui ductu rationis naturalis sciuerunt naturam diuinam esse perfectissimam, posuerunt quòd perfectio eius requireret plura supposita, sed tantũ vnum perfectissimum. Sic ergo patet quòd rationes istæ nullo modo demonstrant articulum trinitatis, quia omnino demonstrari non potest.

12. Restat ergo vt solæ persuasiones adducantur ad id quod demonstratio non attingit. Hoc autem aliqui sic persuadent. Dicũt enim quòd in omnibus creaturis esse est aliud ab essentia. Essentia enim quæ est in pluribus suppositis quantum est de se est vna, plurificatur autem in eis per esse, modo esse non est nisi suppositi, quòd si sit ipsius naturę hoc est solum ratione suppositi: plurificatis ergo suppositis necesse est quòd esse plurificetur, quo plurificato necesse est essentiã plurificari. In diuinis autem aliter est, quia ibi esse est idem quod essentia, nec esse conuenit essentiæ per suppositum, sed ipsa est de seipsum esse: & ideo nec ipsum esse per supposita nec essentiam per esse oportet plurificari. Licet hæc conclusio sit vera, persuasio tamẽ eius est multum defectuosa. Statim enim patitur calumniam in primo dicto, scilicet quòd esse & essentia in creaturis realiter differant, hoc enim negant multi. Sed esto quòd sic esset ꝙ dicunt postea, quòd essentia nõ habet esse nisi per suppositum si intelligant quòd essentia non habet esse nisi in supposito, verum est tam in natura creata quàm increata. Et ideo ex hoc nihil potest argui plus de vna quàm de alia. Si verò intelligatur causaliter quòd essentia habet esse per suppositum, falsum est, imò magis econtrario suppositum habet esse per essentiam si tamen est ibi aliqua causalitas, quia si esse differt ab essentia est eius proprius effectus, vel aliqua proprietas consequens essentiam, vel vt quidam dicunt fluens ab essentia, vnde in omni supposito prius est intelligere essentiã, & postea ratione essentiæ ipsum esse. Quicquid enim attribuitur supposito, siue esse siue operari, totũ attribuitur ratione essentię & naturę. Et ideo quod dicũt tertio ꝙ essentia plurificatur in creaturis per plurificationem ipsius esse, valde est irrationabile, quia ita est esse de se vnũ, sicut & essentia. Per quid ergo plurificabitur? nõ se ipso, quia idem diceremus de essentia, nec per agens, quia actio agentis naturalis per prius attingit essentiam quàm esse (si sint diuersa.) Et ideo rationabilius est quòd essentia quæ prius attingitur per prius plurificetur, & per consequens esse quod in ea plurificata recipitur quàm econuerso. Item omnibus his concessis adhuc in nullo declaratur propositum, sed remanet tota difficultas, scilicet qualiter est possibile quòd vnum esse & vna essentia sint in pluribus suppositis, & per quid constituantur & distinguãtur illa supposita, quia nõ per esse nec per essentiam, cum in illis conueniant, de nullo autẽ alio fit mentio: idem, &c.

13. Et per ad aliqualiter persuadendum articulum trinitatis credo quòd recurrendum est ad infinitatem diuinæ perfectionis. Sicut enim eadem essentia numero est voluntas, & intellectus, magnitudo, pulchritudo, & fortitudo, & quicquid aliud essentialiter dicitur, sic propter infinitum suæ perfectionis eadem natura diuina potest esse fundamentum oppositarum relationum, quæ (cùm sint relationes originis) necessario competunt diuersis suppositis, quia nulla res seipsam gignit vt sit, vt dicit Augustinus primo de trinitate. Et cum relatio non faciat compositionem cum suo fundamento (vt infra probatur) relinquitur quòd in diuinis sint plura supposita quæ nullam ponunt ibi compositionem. *d. 30. q. 2.*

14. Aliqui autem hoc aliter persuadent ex ordine vniuersi sic, vna natura inuenitur in vnico supposito vt in Angelo & multę in multis vt in eisdem. Item in vna persona multæ naturæ, vt in sorte, ergo ad complementum vniuersi est dare reliquum, scilicet quòd in multis personis sit vna natura quod solum est in diuinis. Plus autem est adhęrendum conclusioni propter fidem quàm propter dictas persuasiones.

15. Ad vtrãq; rationem patet responsio per vnum & idem, scilicet interimendo id quod vtraque ratio ponit, videlicet quòd relatio & esse in diuinis nullo modo differant realiter vel ex natura rei. Oppositum autem patebit infra quando agetur de differentia essentiæ & relationis. *di. 33. q. 1.*

Sententia literæ tertiæ distinctionis.



Postolus namque ait, &c. Superius ostendit magister vnitatem essentiæ & trinitatem personarum per auctoritates, hoc idem nũc ostendit, sed per rationes naturales & similitudines quasdam, & circa hoc duo facit. Primò ostendit vnitatem essentiæ diuinę per rationes naturales. Secundò ostendit trinitatem personarum per similitudines creaturarum. Secunda incipit ibi: Nunc restat ostendere. Primum diuiditur in tres, quia primo ostendit per auctoritatem apostoli possibilitatem probandi per rationes vnitatem essentiæ. Secundò ind[...] probationes. Tertiò excludit quandam dubitationem. Secunda incipit ibi: Nam sicut ait Ambrosius. Tertia ibi, cùm ergo vnus Deus sit. Pars secunda in qua inducit probationes, diuiditur in quatuor partes secundum quatuor rationes quas inducit infra. Secunda ibi. Alio autem modo: Tertia ibi: Considerauerunt etiam. Quarta ibi. Intellexerunt, &c. Sequitur prima, quæ incipit ibi, Nunc restat ostendere. In qua ostendit magister trinitatem personarum per similitudines in creaturis, & circa hoc duo facit. Primò ostendit trinitatem personarum per similitudines vestigij. Secundò per similitudines imaginis. Secunda ibi: Nunc verò iam ad eam perueniamus. Prima est præsentis lectionis, & diuiditur in tres. Primò ponit similitudines trinitatis esse in creaturis. Secundò ex ipsa similitudine concludit personarum distinctionem. Tertiò ostendit similitudinem vel repræsentationem vestigij esse insufficientem. Secunda incipit ibi: Per considerationem itaque creaturarum. Tertia ibi, Ecce ostensum est. Et hæc est sententia in generali.

2. IN SPECIALI verò proponit magister quòd secundum auctoritatem apostoli, inuisibilia Dei à creatura mundi per ea quæ facta sunt, &c. Et exponit quòd creaturam mundi vocat hominem, propter naturæ dignitatem & cõuenientiam quam habet cum omni creatura: vnde proponit quòd auxilio naturalis rationis & inspectione creaturarum in Dei cognitionem deuenitur. Postea inducit quatuor rationes ad probandum vnitatem essentiæ, quarum diuersitas sumitur secundum vias deueniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius 7. capite de diuinis nominibus ponit dicens, quòd ex creaturis in Deum tribus modis deuenimus, scilicet per causalitatem, per remotionem & per eminentiam. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo, quia ea producta deuenitur in cognitionem producentis per viam causalitatis, quia est, de nihilo deuenitur in co-

gnitionem Dei per viam remotionis, quia non omne ens potest esse de nihilo, nec vertibile in nihilum, quia est ens, sed imperfectum, deuenitur in cognitionem Dei per viam eminentiæ, quia omne imperfectum reducitur ad perfectum, nec est processus in infinitum. Est ergo prima ratio talis. Omne creatum reducitur ad aliquid increabile, omnis creatura est creata, ergo &c. Secunda talis est. Omne numerabile reducitur ad innumerabile, sed omnis creatura est numerabilis, ergo præter omnem creaturā est dare aliquid innumerabile hoc est Deus, ergo &c. Aliæ duæ sumuntur per viam eminentiæ, quia magis & minus bonum reducitur ad summe bonum, bonum est corpus, melior est spiritus, summe bonus est Deus &c. Item magis & minus speciosum sunt à summè specioso, speciosum est corpus, speciosior spiritus, speciosissimus est Deus, quare &c. Postea remouet quandam dubitationem dicens, quòd licet sit in diuinis summa simplicitas, tamen Apostolus dicit in plurali inuisibilia Dei propter plures modos quibus à creatura in Deum deuenimus, & propter plura quæ attribuuntur, sicut ex perpetuitate creaturarum cognoscimus æternitatem & ex magnitudine eorum omnipotētiam, & ea dispositione & gubernatione bonitatem. Postea inquirit qualiter trinitas possit inquiri in vestigio creaturarum vt dicit quòd in creaturis inuenimus similitudinem trinitatis per hoc quòd quælibet creatura habet vnitatem, speciem & ordinē, vnitas enim quæ est principium numeri repræsentat patrem qui est principium originis omnium personarum in diuinis. Species verò repræsentat filiū qui est perfectissima pulchritudo ad quā omnis creatura formatur. Ordo verò repræsentat Spiritum sanctū qui est bonitas & perfectissima dilectio cū sit amor patris & filij, à quo omnis pacis & gratiæ effectus in nobis prouenit. Postea ex hac similitudine distinctionem personarum concludit sicut patet in litera. Vltimo dicit quòd per huiusmodi similitudinem sufficiens noticia trinitatis vel doctrina vel inspectio haberi non potest, quòd probat per hoc quòd Magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Et hæc est sententia in speciali.

Circa primam partem huius distinctionis tertiæ quæritur de duobus in generali. Primum est de cognitione Dei per creaturas. Secundum est de vestigio, circa primum quæruntur tria. Primum est vtrum possimus ex creaturis probare Deum esse. Secundum est vtrum possimus cognoscere de Deo quid est. Tertium est vtrum Deum esse sit per se notum.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum possimus probare Deum esse, ex his quæ sunt in creaturis.

Tho.1.p.q.2.ar.3.

AD primum sic proceditur & arguitur quòd non possumus probare Deum esse ex his quę videmus in creaturis, quia sicut dicitur 8. metaphysicę species rerum sunt sicut numeri, sed in numeris non est dare supremum, ergo nec in entibus, sed supremum in entibus vocamus Deum, ergo nullus est Deus.

2. Item plus distat Deus ab intellectu nostro quàm res spiritualis à sensu, sed sensus nullo modo potest cognoscere rem spiritualem, ergo nec intellectus noster Deum.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Apostolus Ro. primo, quòd inuisibilia Dei à creatura mundi id est ab homine per quæ facta sunt hoc est per creaturas intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius & diuinitas.

4. RESPONSIO, dicendū quod per creaturas possumus deuenire in cognitionem Dei tripliciter, secundum tria quæ possunt considerari circa creaturas. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo, quia eius aliquam perfectionem importat, quia producta ab alio causam efficientem habet, quia de nihilo vertibile est in nihil substracta influentia cōseruantis, & secundum ista tria triplex est via inuestigandi Deum ex creaturis, scilicet via eminentiæ quantū ad primū, via causalitatis, quantum ad secundum, via remotionis, quantū ad tertiū.

5. Prima via patet sic, in perfectionibus specificis aut est dare supremū in quo est status, aut non, sed est processus in infinitū. Si est dare supremum in quo sit status habetur propositū, quia dicimus Deum scilicet illud quod est supremum & perfectissimum in entibus. Si verò dicatur quòd sit processus in infinitū aut hoc erit in actu permisto potentię, ita videlicet quòd quocunque dato poterit dari perfectius, nunquā tamen data erunt actu infinita, aut ita quòd data sint actu infinita. Si primum dicatur adhuc habetur propositum, quia si data sint finita necesse est quòd inter illa sit aliquid primum & perfectissimum quo nō est possibile dare perfectius. Cuius ratio est, quia cum illud nondum sit, aut produceretur ex se aut ex alio, non ex se, quia nihil est impossibilius quàm quod aliquid producat seipsum, vt dicitur primo de Trinita. nec ab alio, quia nihil eorum quæ sunt possunt producere aliquid perfectius se, ergo &c. Nec secundum potest dici, scilicet quòd data sint actu infinita, quia infinitas actualis repugnat enti, maxime in per se ordinatis, vt infra patebit. Et iterum quia inter data vel est aliquid infinitæ d.43.ar.5 perfectionis & tūc illud erit primum & perfectissimum, quia infinito in perfectione nō est dare maius, nec æquale, & sic habetur propositum, aut non est dare ibi aliquid infinitæ perfectionis. Et tunc iterū sequitur quòd non sunt infinita actu, quia procedendo augeretur perfectio, igitur. Si nō est inter data aliquid infinitum actu, non est processus in infinitum actu, & sic patet quòd secundum quācunq; potentiam de processu in perfectionibus rerum necesse est deuenire ad aliquid supremum & perfectissimum quod dicimus Deum.

6. Secunda est via causalitatis, circa quam primo probatur quòd inter causas efficiētes per se ordinatas est dare primam vel supremam, & secūdo probabitur quòd primum efficiens est primum ens simpliciter, & sic est Deus. Primum patet sic, in causis finitis in quibus non est circulatio, necesse est dare primā causam: sed causæ efficientes per se ordinatæ finitæ sunt nec in eis potest esse circulatio, ergo inter causas efficientes per se ordinatas necesse est dare primam. Maior patet, sola enim circulatio impedit vbi sunt aliqua finita quòd nō sit inter ea dare primam. Maior patet, sola enim circulatio impedit vbi sunt aliqua finita quòd nō sit inter ea dare primum sicut si factū esset. a.a.b.& b. esset a.c.& c. esset a.d.& rursus d. esset ab a. non esset signare primum sicut nec in circulo. Minor probatur quātum ad vtrumq; membrum. Et primo quòd inter causas efficientes per se ordinatas non sit circulatio, quia causę efficientes per se ordinatæ se habent vt effectus & causa, semper enim posterius est effectus prioris & ab eo depēdet vt à causa. In hoc enim cōsistit talis ordo quòd vnū est ab alio effectiue, & aliud ab alio, & sic semper. Si ergo esset aliqua circulatio, causa esset ab effectu & idem à seipso mediate, quorum vtrunque est impossibile, ergo inter causas non est circulatio.

7. Quòd etiā sint finitæ patet, quia in hoc differunt causæ per se ordinatæ ab ordinatis per accidens, quia ordinatæ per accidens non sunt simul in productione cuiuslibet effectus, causæ autē per se ordinatę simul concurrunt, vt ad generationem hominis cōcurrunt homo & sol, & si quid est aliud superius agēs. Et hoc patet ex septimo physicorum. Si ergo causæ efficientes per se ordinatæ essent infinitæ, oporteret ad productionem cuiuslibet effectus infinitas causas actu cōcurrere quod est impossibile. Itē inter causas infinitas aut est aliqua infinita perfectione aut nō. Si esset infinita perfectione illa esset prima, quia infinitum perfectione à nullo dependet. Omne autem quod habet causam priorem se, dependet ab ea. Si autē esset prima iam non essent infinitæ, quia in infinitis iam non est dare primum. Et ideo ex ipsa positione infinitatis in causis sequitur oppositū positionis. Si autem nulla esset infinita perfectione non esset processus in infinitum actu in causis, & sic semper sequitur oppositum positionis, ergo necesse est quòd in causis efficientibus per se ordinatis sit status in aliqua quæ sit simpliciter prima, quam vocamus Deum.

8. QVOD AVTEM primum efficiens sit primum ens simpliciter probatur sic, perfectissimo simpliciter non potest deesse aliqua perfectio simpliciter quā melius sit habere quàm non habere, alioquin si talis perfectio deesset ei, non esset perfectissimum simpliciter, sed potentia actiua per quam competit alicui producere aliquid effectiue est talis perfectio quam melius est habere quàm nō habere, perfecti enim est agere, ergo primo enti quod est simpliciter perfectum non deest potētia actiua per quam alia possit effectiue producere, & sic primum ens est primum efficiens cum non possit esse secundariū, cum à nullo sit factum.

9. Et per hoc excluditur instantia quæ fit ab aliquibus contra præcedentem rationem. Dicunt enim quòd probare quòd in causis efficientibus sit dare primam, nō est probare Deum esse, quia Deus est id quod est simpliciter supremū in entibus, primum autem efficiens quamuis sit primum in entibus in genere illius causalitatis, nō est tamen vt dicunt simpliciter primū, quia inter intelligentias secundū eos, aut nullus est ordo causalitatis, aut illa causalitas est solum finalis, inquātum inferiores intelligentiæ tanquam minus perfectæ ordinantur ad supremam perfectissimam vt ad finem propter quem sunt, & nō vt ad causam agentem à qua sunt. Hoc autem est hæreticum, & contra veram philosophiam per quam potest efficaciter probari quòd omne quod habet causam finalem habet efficientē, sed quia illud est aliquantulum longum & alibi tractatū, ideo ad præsens sufficit prædicta ratio, quòd primum agens est simpliciter primum ens.

10. Tertia via per quam possumus in creaturis probare Deū esse est

esse est via remotionis. Et potest sic argui. Omne quod est ab alio quantum est de se potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentiæ, sed non omne quod est potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentiæ: ergo non omne quod est, est ab alio, sed est aliquid quod non est ab alio, nec potest non esse, sed est de se necesse esse, & hoc dicimus Deũ: ergo &c. Maior patet, quia omne quod est ab alio sicut à causa subtracta influentia causæ suæ potest non esse qualiscunq; causa sit illa siue in fieri siue in esse, quia si est causa tantum in fieri subtracta eius influentia effectus non fieret. Si autem in esse non maneret in esse subtracta influentia illius causæ. Minor probatur scilicet quòd non omne ens potest non esse, quia illud impossibile est quo posito in esse sequitur impossibile, sed posito in esse quòd nihil sit sequitur impossibile, scilicet quòd nihil possit esse, nec Deus nec aliquid aliud, quare, &c. Quod autem illud sequeretur patet, quia si nihil esset, tũc si aliquid fieret, aut fieret à seipso aut ab alio. Non à seipso, quia nihil est impossibilius quàm qꝫ aliquid producat seipsum, vt habetur primo de Trin. cap. primo, nec ab alio quia nihil esset aliud. Omne enim quod fit, fit ab ente actu, quare &c. Patet ergo quòd Deum esse possumus conuincere ex creaturis triplici via, scilicet eminentiæ, causalitatis & remotionis, quam triplicem viam tangit beatus Diony. 7. cap. de di. no. Licet autem prædictis viis possumus deuenire ex creaturis in cognitionem Dei quantum ad ea quę pertinent ad vnitatem essentię, non tamen quantum ad ea quę pertinent ad distinctionem personarum sicut videre possumus in rationibus nunc adductis. Per primam enim quę sumitur ex via eminentię concluditur in Deo esse omnem perfectionem, per secundam primam causalitatem, per tertiam remouemus ab eo imperfectionem & possibilitatẽ deficiendi. Constat autem quòd quicquid causalitatis perfectionis vel est in vna persona, totum est in alia, & quicquid imperfectionis remouetur ab vna & ab alia, quare & manifestum est quòd ex creaturis nõ deuenimus in cognitionem Dei quantum ad ea quibus personæ distinguntur, sed quantum ad illa in quibus conueniunt.

11. Ad primum argumentũ in oppositum dicendum, quòd ordo rerum naturalium est secundum species numerorum quantum ad gradus earum, & quantum ad habitudinem ad vnum principium. Sicut enim omnes numeri deriuantur ab vnitate, sic omnes res ab vno primo principio. Et ideo processus numerorum ab vnitate in infinitum non est ad negandum primum principium numerorum, sed ad negãdum terminum quod est per accidens eo, quòd additio in numeris sequitur diuisionem continui, quæ procedit in infinitum. Iste autem processus non est in speciebus rerum versus primum principium, quia nec in numeris nec in descẽsu rerũ & primo principio, quia ille per se est quo ad species & nõ secundũ diuisiones ad modũ continui.

12. Ad secundam rationem, dicendum quòd cognitio non fit per realem assimilationẽ in natura sicut quidam dixerũt quod ignem igne cognoscimus, sed fit per proportionem inter potentiam cognitiuam, & rem cognitam. Per talem quidem proportionẽ vt res cognita cadat sub formali ratione obiecti potentiæ cognitiuæ. Nunc est ita quòd res spiritualis non cadat nec cadere potest sub formali ratione obiecti cuiuscunq; sensus, quia qualitates sensibiles quæ sunt propria obiecta sensuũ in re spirituali inueniri non possunt, propter quod sensus non est perceptiuus rei spiritualis, Deus autem non cadit sub ratione entis quæ est formalis ratio obiecti intellectus. Et ideo ab intellectu appræhẽdi potest nõ obstante maiori distantia quo ad gradum naturæ inter Deum & intellectum nostrum quàm inter sensum & Angelum, quia talis distãtia aut propinquitas nec remouet nec impedit per se.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum de Deo possimus cognoscere quid est.

Tho. 1. p. q. 12. ar. 3.



D secundum sic proceditur. Et arguitur quòd de Deo possimus cognoscere quid est, quia ille qui cognoscit rem aliquam quantum ad ea quæ sunt rei propria, habent de illa re perfectam & propriam cognitionem quid sit, sed ex creaturis cognoscimus quædam de Deo quæ sunt ei propria & nulli alij conueniunt, sicut Deus est creator, omnipotens, infinitus, æternus, & similia, quæ nulli alij conueniunt, hæc etiam vt videtur dicunt ipsammet essentiam diuinam, ergo per creaturas potest cognosci de Deo quid sit in speciali.

2. Item vbi sunt idem si est & quid est, cognito vno cognoscetur & reliquũ, sed in Deo sunt idem, si est, & quid est, quia esse, & essentia in eo sunt vnum, ergo si cognoscamus de Deo si est, cognoscimus de Deo quid est.

3. Item illud quod omnino est simplex totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur, non enim potest partim cognosci & partim ignorari, cum sit simplex, & impartibile, sed Deus est omnino simplex: ergo totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur, sed non totaliter ignoramus quid est Deus. Scimus enim quòd Deus est substãtia vel essentia quod pertinet ad quid est, ergo totaliter cognoscimus quid Deus est.

4. In contrarium arguitur, quia cognitio rei quantũ ad quod quid est, est cognitio perfecta, sed de Deo non possumus habere perfectam cognitionem in via, ergo &c.

5. Item si de Deo possimus cognoscere quid est, aut hoc esset in se in habitudine ad alia. Non in se, quia sic videremus nude essentiam diuinam, quod non possumus pro statu viæ, non in habitudine ad alia, quia prior est cognitio absoluti quàm relati, & ab ea supponitur. Cum ergo de Deo nõ possimus cognoscere quid est absolute & in se, videtur quod hoc non possimus ex habitudine quam habet alia, ergo nullo modo.

6. RESPONSIO, circa quæstionem istam. Primo præmittenda est quædam distinctio necessaria ad propositum. Secundo respõdebitur ad quæstionem. Distinctio est ista quæ cõmuniter ponitur scilicet quod est dare quid nominis & quid rei, quæ distinctio potest accipi ex parte rei, vel ex parte nostra. Ex parte rei dupliciter. Vno modo quòd quid rei dicatur, quando res notificatur per principia essentialia. Sed quid nominis dicatur, quando res notificatur per aliqua eius accidentia, quia & si accidentia ducant in cognitionem quod quid est, tamẽ quia non sunt principia quidditatis & essentiæ, ideo notificatio rei per ea dicitur pertinere ad quid nominis. Alio modo potest intelligi ista distinctio sic quòd quid nominis dicantur habere tam entia quàm non entia, entia vt homo, asinus. Non entia, vt chimera, vacuum. Quid rei õ rei dicantur habere illa solũ quæ important veras res extra existentes. Et iste modus dicitur magis proprius quàm primus.

7. Quoad nos tamen potest similiter hęc distinctio dupliciter accipi. Vno modo vt cognitio alicuius quoad quid nominis vocetur cõmunis & cõfusa. Quoad quid autem rei cognitio specialis & determinata. Alio modo sic quòd quid nominis vocetur quando significationem nominis nouimus, sed vtrũ res extra sit actu ignoramus. Sicut si aliquis dicat quòd Deus est quo maius cogitari nõ potest quantum ad illum qui nesciret an ratio nominis alicui rei extra cõueniret, esset quid nominis tantum, sed quantum ad illum cui demonstratum esset, quòd ratio huius nominis alicui rei extra conueniret, esset quid rei, & hoc modo rationabiliter satis distinguntur quid nominis & quid rei, quia habito quid nominis inquiritur vtrum sit in rerũ natura vel non, quod non esset nisi quid rei esset indifferens ad vtrunq:, quæ indifferentia est quoad cognitionem nostram.

8. HOC SVPPOSITO dicendum est qꝫ de aliquo possumus habere cognitionem dupliciter, scilicet quia est & quid est. Et rursus quid est dupliciter. Vno modo in generali & in potentia, sicut cognoscimus hominem cognoscendo animal, vel in speciali & sub propria forma sicut res cognoscitur per propriam diffinitionem.

9. Dicendum ergo quòd per creaturas possumus deuenire in cognitionem Dei quia est & quid est in generali nõ autem in speciali. Primum patet sic. Tantũ potest de Deo per creaturas cognosci quantũ potest de Deo ex creaturis concludi quia est, quod enim non est nullius est causa. Et ideo cum ex creaturis consurgamus in cognitionem Dei sicut in cognitionem causę per suos effectus, patet quòd entitas creaturarum arguit Deũ esse, aut enim esse substantiam est quod pertinet ad quod quid est, saltem in generali quia causa prior est effectu saltem ordine naturæ, accidens autem non potest esse prius omni substantia. Et ideo quod est prima causa non est accidens sed substantia, & sic patet quòd ex creaturis cognoscimus de Deo quia est & quod est in generali. Et istud quia est quid rei iuxta secundã & quartam acceptionem prius positam. Sed quid est in generali est quid nominis iuxta tertiam acceptionem.

10. Si etiam quid nominis accipiatur primo pro descriptione rei per accidẽtia, sic ex creaturis cognoscimus de Deo quid nominis, vt si quasi accidẽtia, accipiamus eius habitudines ad creaturas vtpote quòd est creator & gubernator & huiusmodi.

11. Secundum patet scilicet quòd per creaturas non possimus cognoscere de Deo quid est in speciali, quod est quid rei simpliciter & hoc sic, ex effectu nũquã possumus deuenire in perfectam cognitionem causę quantum ad suum quod quid est in speciali nisi dupliciter. Vno modo ratione similitudinis quando effectus est eiusdem speciei cum sua causa. Alio modo ratione virtutis, quando scilicet effectus demonstrant totam virtutẽ causæ. Tunc enim per virtutem causę cognoscimus essentiam. Nunc est ita qꝫ creaturæ nõ sunt eiusdẽ speciei cũ Deo, nec demonstrant totã virtutẽ Dei, ergo impossibile est qꝫ per creaturas deueniamus in perfectã cognitionẽ Dei quid sit in speciali.

12. Ad rationes vtriusq; partis, dicendum est. Ad primam con-

cedendo quòd maior propositio est vera si propria vocētur illa, quæ soli rei cōueniunt positiue & dicunt essentiam rei absolute, & non habitudinem rei ad extra. Sola enim intrinseca dicūt quid est res, nec sine eis potest dici quid rei. Et ideo si illa quæ sunt Deo propria non dicunt essentiā Dei absolute, sed potius habitudinem essentiæ ad creaturas per talia quantumcunq; sint propria, nescitur in speciali quid est Deus, sed solum quid non est. Si sint nomina remouentia à Deo imperfectionem creaturarum, vt esse infinitum per quod à Deo remouetur limitatio quæ inuenitur in creaturis, vel esse æternum per quod remouetur ab ipso possibilitas deficiendi aut per talia scitur quòd habitudo eius ad creaturas est eminentior quàm habitudo creaturarū ad suos effectus, vt cum dicitur creator vel omnipotens summe bonus, summe sciens: nullam autem perfectionem absolutam quæ sit Deo propria nouimus de Deo ex creaturis. Et ideo sequitur idem quod prius scilicet quòd per creaturas non possumus de Deo cognoscere quid sit in speciali.

13. Ad secundam dicendum quod cognoscimus de Deo quia est, ita cognoscimus de Deo quid est, vtrunq; enim ignoramus in particulari, & cognitione completa, & vtrunque scimus in vniuersali & cognitione confusa. Scimus enim Deum esse, sed quale sit illud esse in speciali ignoramus, & simili modo cognoscimus & ignoramus quid est.

14. Ad tertiam dicēdum quod Deus totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur secundum gradum cognitionis. Totaliter enim ignoramus quid sit in speciali & sub propria forma, & totaliter cognoscimus eum in vniuersali scilicet quod est substātia vel tale quid. vel totū potius cognoscimus in vniuersali, & totū ignoramus in particulari, cū sit simplex & indiuisibilis.

15. Primum argumentum in oppositum bene procedit, sed secundum deficit. Cum enim dicitur quòd Deus non cognoscitur à nobis in seipso, verū est pro statu viæ de quo nunc loquimur, sed cognoscitur alio præcognito propter habitudinem alterius ad ipsum. Et quod arguitur in cōtrarium quòd cognitio Dei præcedit cognitionem eius in habitudine ad alia, sicut cognitio absoluti præcedit cognitionem relati. Dicendum quod non est verum vniuersaliter, licet enim res absoluta prius secūdum ordinem naturæ sit aliquid in se quæ habeat habitudinē ad aliud quia respectus vel habitudo ex natura rei aliquo modo oritur, tamen intellectus noster in cognoscendo nō sequitur necessario & semper hunc ordinem, sed solū in primo cognitu, primum cognitum, cum cognoscitur intuitiue cognoscitur secundum se & absolute, deinde cognoscitur habitudo eius ad alia. In aliis autem quæ non cognoscuntur simplici intuitu sed discursu rationis ex aliquo præcognito nō est sic, sed simul & actu vnico cognoscitur res cum sua habitudine, quia cum talis res solum cognoscitur propter habitudinem alterius præcogniti ad ipsum, habitudini autem relatiue per se & directè correspondet res alia cum habitudine correlatiua, ideo talia non prius cognoscuntur in se postea sub sua habitudine, sed simul vt dictum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Deum esse sit per se notum.

Tho. 1. p. q. 2. ar. 1.

AD tertium sic proceditur. Et videtur quòd Deū esse sit per se notum. Quia illa propositio est per se nota in qua prædicatum includitur in ratione subiecti. Tunc enim impossibile est intelligere subiectum quin intelligatur prædicatum. Sed in hac propositione Deus est, prædicatum est de ratione subiecti, imò sunt omnino idem, ergo &c.

2. Item illud est per se notum esse quod nō potest cogitari nō esse, sed nullus potest cogitare Deum non esse, ergo per se notum est Deū esse. maior patet, quia illa propositio est per se nota quam nullus potest mente negare, & quam auditam statim approbat, minor probatur tripliciter, scilicet quod nullus possit cogitare Deum non esse, primo quia nulla res potest intelligi cum opposito eius quod est de sua quidditate. Esse autem est de quidditate Dei. Secundo quia nullus potest negare Deū esse nisi ignoret significatum vocabuli scilicet quid importetur per hoc nomen Deus, dicit enim Anselmus proso. 4. quòd nullus potest cogitare quòd Deus nō est, licet hæc verba Deus non est dicere potest aliquis in corde, aut sine vlla significatione, aut cum extranea. Ex quo patet secundum eum quòd hæc propositio Deus est negari non potest, si accipiatur in propria significatione, ignorando autem proprium significatum vocabulorum potest quælibet propositio negari. Tertio, quia Deus est quo maius cogitari non potest secundum Anselmum, sed illud est maius quod non potest cogitari non esse quàm illud quod potest cogitari non esse, ergo Deus non potest cogitari non esse, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

3. IN CONTRARIVM arguitur conuertendo rationem factam sic. Illa propositio non est per se nota quam potest aliquis negare, sed Deum esse multi negauerunt etiam philosophi quidam qui negauerunt omnem causam agentem: & in Psalmo dicitur quòd dixit insipiens in corde suo non est Deus ergo, &c. maior patet ex 4. Metaphysicæ: minor declarata est.

4. RESPONSIO, ad euidentiam huius quæstionis præmittenda sunt duo. Primum est quid sit propositionem esse per se notam. Circa quod aduertendum est, quòd per se & per aliud opponuntur. Et ideo propositio quæ est nota per aliud, non est nota per se: dico autem per aliud complexum, & non per aliud incomplexum, quia omnis propositio fit nota ex notitia terminorum suorum, etiam principia prima, quia principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus, propter quod nulla propositio potest esse per se nota, nisi per aliud prius notum quod est incomplexum: non excluditur ergo à propositione per se nota necessaria præcognitio incōplexi, sed complexi, quia illa est per se nota cui assentitur absque hoc quòd probetur per aliam propositionem prius & magis notam.

5. Secundo notandum quòd sicut communiter dicitur aliqua propositio potest dici per se nota dupliciter. Vno modo secundum se & secundum naturam rei: alio modo quoad nos. Secundum se & secundum naturam rei dicitur propositio per se nota quando prædicatum est de ratione subiecti secundum rei veritatem, quia natura rei hoc habet vt nihil ei cōueniat per prius, aut verius quàm id quod est ei essentialiter intrinsecum: vnde quòd hoc non statim appareat nō est ex defectu rei, sed ex defectu intellectus non potentis immediatè & perfectè talē rem cogitare, quoad nos autem dicitur propositio per se nota, quādo statim apparet connexio terminorū cognitis terminis quātum ad id quod primo occurrit intellectui de significato eorū, ita quòd eam prolatam statim quilibet approbat, nec potest mente contradicere. Et hoc prouenit ex eo quòd talis propositio formatur in terminis notis omnibus, sicut de quolibet esse, vel non esse, & omne totum est maius sua parte.

6. His visis dicendum est ad quæstionem quòd Deum esse est per se notum secundum se & secundum naturam rei. sed nō est per se notum nobis. Primum patet, quia illa propositio est per se nota secundum se & secundum naturam rei, in qua prædicatum est de natura subiecti, & visa natura subiecti, statim apparet inhærentia prædicati cum subiecto, sed talis est hæc propositio Deus est: ergo, &c.

7. Secundum patet primo sic, illa propositio non est per se nota nobis quæ non formatur in terminis per se notis nobis, sed ista Deus est, est huiusmodi: ergo, &c. vtraque præmissarum apparet ex præcedentibus.

8. Secundo sic, sicut de ratione Dei est suum esse, ita sua scientia & sua immaterialitas & omnia quæ dicunt aliquid absolutum, sed nō est per se notum nobis Deum esse scientem & immaterialē & huiusmodi, cum multi hoc negauerint: ergo, &c.

9. Tertio, quia illa propositio non est per se nota quoad nos in qua non statim apparet connexio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de significatis eorum, licet fortè appareat cognita plenè natura rerum significatarum per terminos. Si enim hoc secundum sufficeret ad hoc quòd propositio esset per se nota nobis, tunc eadem propositio esset per se nota nobis & per aliud nota nobis, cùm nō cognoscamus plenè & perfectè res significatas per terminos aliquarum propositionum, nisi cum multa inuestigatione & multo discursu rationis: & sic talia cognoscimus per aliud prius notum nobis. Hoc autem est inconueniens (scilicet quòd illa propositio sit per se nota nobis quæ & cuius termini sunt nobis noti per aliud).

10. Relinquitur ergo quod propositio non est per se nota quoad nos, quando non statim apparet connexio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de significatis eorum, sed cognito eo quod primo occurrit nobis de significato huius termini Deus, & de significato huius termini quod est esse, nō statim apparet connexio terminorum. Si enim per hoc nomen Deus primo occurrat intellectui prima causa vel primum principium, non statim apparet cuilibet quòd talis res sit in rerum natura, quia si esset processus in infinitum in causis, aut circulatio in causis & effectibus, non esset dare primam causam, non est autem per se notum cuilibet quod non sit processus in infinitum in causis aut circulatio. sed cum multa deductione probatum est à philosopho, quod nō oporteret si fuisset per se notum: ergo nec est per se notū esse aliquā primam causam vel primum principium. Idem est intelligendum si per hoc nomen Deus primo occurrat intellectui illud quo maius excogitari non potest (vt accipit Anselmus.) Et hoc magis patebit in solutione cuiusdam argumenti. 2. Meta-phys.

11. Ad primum argumentum in contrarium patet solutio ex

prædictis

prædictis, licet enim sufficiat ad hoc quòd propositio sit per se nota ex natura rei quòd prædicatum sit de ratione subiecti, tamen non sufficit ad hoc quòd sit per se nota nobis, alioquin nulla esset distinctio qua distinguimus inter propositionē secundum se notam & notam nobis, quia omnis propositio nota secundum se esset nota nobis & econuerso, sed requiritur cum hoc quòd formetur in terminis per se notis nobis, sicut sunt communissimi termini, vt ens totum & pars, quibus prolatis statim apparet eorū habitudo & connexio, vt de quolibet esse vel non esse, & omne totū est maius sua parte, talis autem non est ista Deus est, vt patet ex prius dictis, ideo dicit Auicenna primo Metaphysicæ suæ quòd Deum esse non est per se notū.

12. Ad secundum dicendū per interemptionem minoris, potest enim cogitari quòd Deus non sit & mēte opinari. Et quod cōtra hoc primo dicitur, quia nihil potest cogitari cum opposito eius quod est de sua quidditate, dicendum est quòd supposito quòd per se notum sit hoc nomen Deus significare quidditatem entem, vel possibilem, impossibile est quòd cogitetur non esse subiectiuè hoc est, quòd illa quidditas cogitetur, vt quædam res quæ sit actu subiectum ipsius non esse, siue esse sit de quidditate rei, siue non, quia si cogitatur esse actu subiectū, cogitatur esse actu aliquid in se. Et si cogitatur subiici ipsi nō esse cogitatur non esse. Et ideo simul cogitaretur non esse & esse, quod est impossibile. Sed si non est per se notum nomen illud significare quidditatem entem vel possibilem, per cōsequens non est per se notū ꝙ esse sit de eius quidditate, propter quod potest cogitari nō esse, nō quidē subiectiuè modo prius dicto (scilicet ꝙ cogitetur esse subiectū ipsius nō esse) sed quasi obiectiuè, vt cogitetur nō esse actu res aliqua vel quidditas.

13. Adhuc supposito ꝙ sit notum nomen significare quidditatem entem vel possibilem, vt hoc nomen rosa, & quòd esse sit de quidditate rosæ vel floris: adhuc potest cogitari rosa nō esse actu vel non esse flos: non quidem quòd rosa maneat quantum ad suam quidditatem extra animā, & nō habeat actu esse, vel non sit actu flos, sed cogitando quòd huic nomini non subest actu aliqua quidditas. Ex hoc ad propositum dicendum ꝙ non est per se notum quòd hoc nomen Deus significet quidditatem entem vel possibilem, sed cum multa deductione probatū est à philosopho (vt dictū fuit.) Et si esset per se notū (vt de rosa) adhuc posset cogitari nō esse actu modo quo dictū est.

14. Quia autem subditur de Anselmo, qui dicit, quòd nullus potest cogitare quòd Deus nō est, licet hæc verba dicat in corde, aut sine vlla aut cum aliqua extranea significatione, dicendum quòd Anselmus non dicit hoc absolutè, vt ibidem patet: sed supposito quòd hæc sit ratio huius nominis Deus: Deus est quo maius cogitari non potest. Et supposita illa deductione ꝙ illud cogitetur esse maius quod non potest cogitari non esse quàm illud quod potest cogitari nō esse. His enim duobus cōcessis, & facta deductione, sequitur quòd Deus non potest cogitari non esse, non autem absolutè, quia non concedens alteram præmissarum aut non deducens conclusionem ex premissis potest secundū se cogitare, & mente cōcipere Deū nō esse: propter quod oppositū eius, scilicet Deū esse nō est per se notū nobis, sed sit notū deductione facta ex notioribus quo ad nos.

15. Ad illud quod tertio subditur dicendum quòd non est per se notum quòd hæc sit ratio nominis quod est Deus: Deus est quo nihil maius excogitari potest, nec Anselmus accipit hoc vt per se notum, sed tantū vt creditum, dicens, credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest, nec de omni cogitatione veritatem habet, quia licet Deus sit quo nihil maius esse possit & quo nihil maius verè cogitari possit, pōt tamen (quāuis falso) cogitari aliquid maius Deo. Ex quo sequitur ꝙ licet Deum esse sit verum, non tamen est per se notum, quia oppositum per se noti quoad nos non pōt, nec verè nec falsè opinari.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum in omni creatura sit vestigium trinitatis.

Tho. 1. p. q. 45. ar. 7.

Circa secūdum principale, scilicet de vestigio Dei in creaturis quæritur, vtrum in omni creatura sit vestigium trinitatis. Et videtur quòd non, quia vestigium rei est per quod res inuestigatur, sed ex creaturis non potest inuestigari trinitas personarum, vt supra ostensum est: ergo, &c.

2. Item secundum Aug. vestigium attenditur secundum modum speciem & ordinem, sed modi non est modus, nec ordinis ordo, &c. Cùm hæc igitur sint quædam creaturæ videtur saltē quòd non in omni creatura sit vestigium.

3. Præterea Ambro. in hexameron dicit quòd natura lucis nō est creata in numero, pondere, & mensura. Et tamen secundum hoc attenditur vestigiū: ergo nō in omni creatura est vestigiū.

4. CONTRA SAPIENS, 11. Omnia in numero, &c.

5. Item Augustinus in libro de natura boni, loquēs de numero, specie, & ordine, dicit vbi hæc tria, magna sunt magnū bonum est, vbi parua paruum, vbi nulla nullum, sed in omni creatura est aliquod bonum: ergo in omni creatura est vestigium.

6. RESPONSIO, videndum est primo quid sit vestigium, & secundum quas partes attenditur. In quo apparebit an vestigium sit in omnibus creaturis. Et secūdo videbitur vtrū partes vestigij addant aliquid reale super rē quæ est earū fundamētū.

7. Quantum ad primum sciendum est quòd vestigium nunc translatiuè sumitur ad similitudinē vestigij propriè dicti quod est impressio ducens confusè in cognitionem eius cuius est, sicut vestigiū hominis dicitur impressio pedis derelicta in puluere quæ ducit in cognitionem hominis cuius est impressio, non tamen determinatè in cognitionem eius, sed confusè in cognitionem alicuius, ex hoc sic arguitur. Vbicunq. est aliqua repræsentatio trinitatis ducens nos saltem confusè in aliquam trinitatis notitiam ibi est vestigiū trinitatis, sed in omni creatura est aliqua repræsentatio trinitatis ducens nos in aliqualē trinitatis notitiam (licet cōfusam) ergo, &c. maior patet ex dictis, minor declaratur, quia in trinitate diuina est vnitas essentiæ cum trinitate personarum. In omni enim creatura inuenitur essentiæ vnitas, & quædam tria quæ aliqualiter correspondent tribus personis (licet cōfusè.) Omnis enim creatura procedit à Deo per potentiam, secundum ordinem sapientiæ, & propter bonitatē diuinam, quia tria appropriantur tribus personis. Ea autem quę in creaturis his tribus respondent sunt secundum Augustinū, modus, species, & ordo. Omnis enim creatura habet esse limitatum & non infinitum, & hoc pertinet ad modum. Item habet esse determinatū ad certam speciē quod pertinet ad speciem. Habet etiā inclinationē ad aliquid aliud, & hoc pertinet ad ordinem. Ducunt autem hæc in cognitionē appropriatorum, & per consequens in cognitionem confusam personarum hoc modo. Ex hoc enim quòd quælibet res habet substantiam modificatam & finitam demonstratur quòd sit ab alio principio, & ita ducit in cognitionem potentię quę nominatur principiū & appropriatur patri. Species verò demonstrat verbum patris (sicut forma domus cōceptionem artificis) ordo verò demōstrat amorem producentis quo effectus ordinatur in bonū. Amor autē appropriatur Spiritui sancto: ideo, &c.

8. Hęc autem assignatio eadem est cum illa quam ponit beatus Augustinus lib. 83. q. quod constat, quo discernitur, quo cōgruit. Est etiam eadem cum illa quę ponitur Sapi. 11. Omnia in numero, mensura, & pondere disposuisti: vnde Augustinus super Gen. cap. 5. dicit quòd Deus est mensura omni rei modum præfigens, numerus omni rei speciem præbens pondus omnē rem ad stabilitatem trahens, vnde pro eodem accipit mensurā & modum, numerum & speciem pondus & ordinem: vel hæc adinuicem coaptat, & sic patet primum.

9. QVANTVM ad secundum dicendum quòd partes vestigij nō addunt super rem aliquid faciens compositionē, quod patet primo ex earum communitate sic: quæ sunt per se cōmunia omni enti nihil addunt super ens, sed partes vestigij sunt communes omni enti cum in omnibus inueniatur vestigium: ergo nihil addunt super ens, sed ens nihil addit super quamlibet rem: ergo nec partes vestigij. minor iam patet, maior declaratur, quia præter ens nihil est. Et ideo quę conueniunt enti secundum quòd ens (qualia sunt illa quæ omni enti conueniunt) nihil possunt addere super ens: exemplum de vno quod conuertitur cum ente, & de consimilibus.

10. Secundo patet idē sic. Si modus rei de quo nunc loquimur, qui est vna pars vestigij (& idem est intelligendum de aliis) esset res addita super illud cuius est modus faciens cum ipsa cōpositionem, cùm in omni creatura sit vestigium (vt probatum est) in tali modo esset assignare vestigiū, & partes vestigij quę sunt modus species, & ordo, & ita modi esset modus, tunc quęrerem de modo isto secundo vtrum diceret additum aut non. Si non, eadem ratione sistendum fuit in primo. Si sic, erit processus in infinitum quærendo vt prius, hoc est inconueniens: ergo patet quòd partes vestigij nō dicunt aliquid additum super rem cuius sunt, hoc etiam competit eorum repræsentationi: repræsentant enim appropriata personis vel personas quantum ad appropriata quæ non dicunt rem additam essentiæ vel personæ. Intelligendum est etiam quòd licet in omni creatura possit assignari vestigium, magis tamen in per se subsistentibus cuiusmodi sunt indiuidua substantiæ quàm in accidentibus, & adhuc in materia minus.

11. Ad rationes in oppositum. Ad primam dicendum quòd licet in creaturis non inuestigetur trinitas personarum per modum demonstrationis ex necessitate cōcludentis, tamen inuestigatur per modum cuiusdam adaptationis, & hoc sufficit ad rationem vestigij cum sit repræsentatio imperfecta.

12. Ad secundam dicendum quod procedit ex falso intellectu, scilicet quòd modus rei sit res aliqua creata alia ab ea cuius est modus, faciens cum ipsa compositionem quod non est verum, vt declaratum fuit in corpore quæstionis.

13. Ad tertium dicendum quòd pro tanto lucis natura dicitur non fuisse creata in numero, pondere & mensura, quia eius effectus est minus limitatus quàm aliarum rerum, simpliciter tamen cum luce sunt ista creata.

Secunda pars tertiæ distinctionis.

NVnc verò iam ad eam perueniamus. Superius ostendit magister trinitatem personarum & vnitatem essentiæ per similitudinem vestigij. Hic ostendit hoc idem per similitudinem imaginis quæ in creatura rationali specialiter habet esse. Et diuiditur in tres partes. Primo ostendit subiectum imaginis. Secundo ostendit secundum quid attenditur imago. Tertio ex omnibus quæ dicta sunt concludit vnitatem essentiæ, & trinitatem personarum. Secunda ibi. Ecce ergo mens. Tertia ibi. Quapropter iuxta istam. Secunda autem istarum in qua ostenditur secundum quid attenditur imago diuiditur in duas partes. Primo enim assignat imaginem secundum potentias. Secundo secũdum habitus. Secunda ibi, potest autem alio modo. Item prima diuiditur in tres partes. Primo ostendit imaginis partes. Secundo ostendit in eis similitudinem trium personarum. Tertio dissimilitudinem. Secunda ibi, hęc ergo tria, vt ait. Tertia ibi, veruntamen caueat. Adhuc secunda istarum in qua ostendit similitudinem personarum in potentiis diuiditur in tres. Primo inducit probationem. Secundo ponit quorundã dictorum manifestationem. Tertio excludit quandam dubitationem. Secunda ibi, mens autem hic accipiendum. Tertia ibi, hic aduertendum. Illa pars in qua assignat imaginem secundũ habitum, diuiditur in tres. Primo enim assignat partes imaginis. Secundo probat in eis similitudinem personarum. Tertio concludit suum intentum. Secunda ibi. Hæc autem tria cum sint distincta. Tertia ibi, mens itaque rationalis. Hæc est scientia magistri in generali.

2. In speciali autem sic procedit magister dicens, quod imago Dei qui est omnipotens in excellentiori parte hominis, scilicet in mente quærenda est, non solum prout est gratia informata, sed secundum sua naturalia, quia secundum suam naturã est capax Dei, & particeps esse potest eius. Et hoc est esse imaginem, postea assignat imaginem in mente secundum potentias dicens quòd secundum quod mens meminit sui, intelligit se, vult se, inuenitur imago trinitatis in memoria, intelligẽtia & volũtate. Deinde ostendit similitudinem trium personarum. Et primo quantum ad consubstantialitatem. Illam enim consubstantialitatem habent adinuicẽ, quia sunt vna mens & vna essentia. Secundo quantum ad distinctionem personarum, scilicet quia habent diuersam relationem. Tertio quantum ad æqualitatem, sunt enim adinuicem æqualia, sicut personę diuinæ quarum æqualitatem probat per hoc quod se inuicẽ capiunt, & includunt, quia quælibet dictarum personarum capit aliam, & quęlibet capit omnes. Et ideo quælibet est ęqualis omnibus. Quicquid enim est obiectũ vnius est obiectum omniũ. Quod autem memoria sic capiat ostendit, quicquid est præsens memoriæ est in memoria, sed memoria est sibi præsens, ergo memoriam seipsam capit. Item quicquid intelligo & volo illud intelligo me scire & velle, sed quod scio me intelligere est in memoria, ergo quicquid intelligo & volo est in memoria mea, ergo memoria totam se capit & intelligentiam & volũtatem. Quòd vero intelligentia capiat singula sic probat Augustinus. Omne quod non est ignotum est intelligẽtia, sed quicquid est volitum, vel intellectum in memoria existens non est ignotũ, ergo omne huiusmodi est in intelligentia. & ab ipsa capitur intelligentia, ergo alias capit. Quod etiam voluntas singula capiat sic probat. Omne illud quo vtor est in voluntate mea & ab ea capitur vt obiectum, sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, vtor, ergo omne huiusmodi est in voluntate mea, cum ab ipsa capiatur vt obiectum voluntas, ergo seipsam capit & alias potentias. Postea determinat quædam & primo quomodo accipitur mens, & dicit quòd mens potest hic accipi dupliciter, velut pro tota anima vel cõueniẽtius pro eo quod est in ea excellentius. Secundo dicit quòd memoria nõ est tantum præteritorum & absentium, sed præsentium, aliàs se non caperet. Postea excludit quandam obiectionem & quærit primo quomodo ista tria sunt vna essentia cum nõ videantur esse substantia sed naturalis proprietas ipsius animæ, nulla autem proprietas est essentia, cum in essentia non sit diuersitas & relatio mutua, & soluit dicens quòd ideo dicuntur vna substantia eo quòd non accidentaliter, sed essentialiter sunt in ipsa essentia animæ. Postea ostendit in istis potentiis dissimilitudinem respectu diuinarum personarum & ponit duplicem dissimilitudinem. Prima est in trinitate diuina, trinitas est vnus Deus. Illæ verò tres potentiæ non sunt vnus homo, sed hominis vnius. Secunda, quia persona vnius hominis habet tres potentias illas. Sed in diuinis vna persona non habet trinitatem: vnde istæ tres personæ non videntur esse personæ vnius Dei, & addit quòd in istis potentiis est imago, nõ solum respectu sui, sed etiam respectu Dei. Postea assignat alio modo imaginem Dei, scilicet secundum habitum, & dicit quòd in mẽte notitia & amore est imago trinitatis. Postea ostendit similitudinem trium personarum in istis. Et primo quantum ad substantialitatem, quia hæc tria vnum sunt. Secundo quantum ad originẽ, quia ex mẽte procedit notitia & ab vtroq; amor sicut vna persona diuina ab alia procedit. Tertio quantum ad æqualitatem, quia inquantum est mens intantũ se notat & diligit, & vtrũq; istorũ in altero concluditur. Postea ex vnitate quæ in ista imagine apparet concludit vnum Deum, si enim essent duo dij vel alter superflueret, si vterq; esset perfectissimus, vel alter esset insufficiens. Vltimo ex prædictis concludit veritatem fidei, scilicet quòd in diuinis est vnitas essentiæ in trinitate personarum, quas personas necesse est esse distinctas relatione processionis, & hæc est sententia magistri in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Secunda pars tertiæ distinctionis. Vtrum in homine sit imago trinitatis.

Tho. 1. p. q. 93. ar. 1. infra. 2. sent. d. 16. q. 1.

CIrca secundam partem principalem huius tertiæ distinctionis in qua magister tractat de imagine trinitatis. Primo, quæritur vtrum in homine sit imago trinitatis. Et postea quæritur de partibus imaginis. Quæritur ergo primo vtrũ in homine sit imago trinitatis. Et videtur quòd nõ, quia beatus Hylarius libro de synodis dicit quòd imago est Deus rei ad quam imaginatur species indifferens, sed nulla vna species indifferens potest esse trinitatis diuinæ & animæ nostræ: ergo in anima nostra non est imago trinitatis.

2. Item infinitas diuina non habet imaginem in aliqua creatura: ergo nec trinitas: antecedẽs patet, quia in creaturis nihil est quod repręsentet infinitatem diuinam, probatio consequẽtiæ, quia omnis infinitas diuina sufficienter inuestigatur ex creaturis, non autem trinitas, propter quod magis deberet habere imaginem quàm trinitas.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinẽ nostram. Et Aug. 14. de trinitate dicit, quòd anima nostra eo ipso ad imaginem Dei est quòd capax eius particepsque esse potest.

4. RESPONSIO, duo videnda sunt. Primum est quid sit de ratione imaginis. Secundum est qualiter imago trinitatis sit in nobis.

5. Quantum ad primum est intelligendum quòd imago importat duo. Primum est similitudo ad id cuius est imago non quæcunq;, sed secundum ea quæ demonstrant rem expressius, vt apud sensum color & figura. Et hoc patet in his quibus vulgariter nomẽ imaginis attribuimus. Si enim alterum desit nõ dicimus esse completam imaginem, sed quia istud non sufficit, multa enim sunt sibi similia in colore & figura, & in his quæ rem expressius repræsentant, quorum vnum non est alterius imago, sicut ouum quantumcunque sit alij ouo simile non dicitur eius imago, ideo requiritur, secundum scilicet quòd sit similitudo ab imaginato expressa actiuè vel exemplariter: dicitur enim imago quasi imitago, quia fit ad alterius similitudinem, vel imitationem modis quibus dictum est. Exemplariter quidem sicut pictor facit imaginem Herculis vel fortis inspiciens & considerans ad fortem tanquã ad exemplar. Actiuè autem sicut pater generat filium sibi similem.

6. Et sic duo sunt de ratione imaginis, scilicet similitudo quãtum ad ea quæ expressius rem repræsentant, & quòd exprimatur ab imaginato actiuè vel exemplariter propter primũ, vermis non dicitur imago hominis, licet originetur ab homine, quia non est similis: propter secundũ ouum non est imago oui, licet sit simile, quia non exprimitur ab eo, nec exemplariter nec actiuè. Hoc quantum ad primum.

7. Quantum ad secundũ dicendum, quòd in homine est imago trinitatis: quod patet, quia in trinitate vera est vnitas essentiæ cum pluralitate personarum quarum secunda originatur à prima, & tertia ab vtraque, sed in homine est inuenire tres potentias in vna essentia, quarum potentiarum secunda aliqualiter originatur à prima, & tertia ab vtraque, vt infra patebit: ergo in homine est quædam imitatio & imago trinitatis. Potentiæ autem hæ secundum quas imago attenditur secundum q. 3. & 4.
nomen suum sunt memoria, intelligentia, & voluntas de qua- huius 4.

rum vni

rum vnitate & origine postea quæretur.

8. AD PRIMAM rationem in oppositum dicendũ quòd aliquorum potest esse species indifferens dupliciter. Vno modo participando eandem naturam secundum speciem, sicut filius simillimus patri dicitur imago patris. Et hoc modo in creatura nõ est imago Dei. Alio modo dicitur aliquid imago alterius, nõ quidem participando eandem naturam secundum speciem, sed alteram, speciei tamen demonstratiuam, sicut imago Herculis dicitur aliquid sculptum in lapide vel pictum in pariete, quod licet sit alterius naturæ, tamen Herculem repræsentat: & hoc modo in creaturis inuenitur imago Trinitatis, & species indifferens, sicut intendit Hilarius.

9. Ad secundum dicendum quòd non est simile de trinitate & infinitate, quia licet infinitas in Deo posit inuestigari ex creaturis & non trinitas, tamen infinitas conuenit Deo per abnegationem eius quod est in creatura, scilicet per abnegationem finis & limitationis, propter quod nihil simile habet in creaturis quod posit dici eius imago: trinitas autem non conuenit Deo per talem abnegationem. Et ideo potest habere aliquid quod sit eius imitatiuum & aliqualiter imago.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum potentiæ animæ sint idem quod essentia.

Tho. 1. p. q. 77. ar. 2. Scotus 2. di. 16. q. 1.

POstea quæritur de partibus imaginis quæ sunt quoad potentias, scilicet de memoria, intelligentia, & voluntate. Et quæritur primo de habitudine earum ad essentiam animæ. Et deinde de habitudine earum inter se. Quantum ad primum quæritur vtrum potentiæ animę sint idem quod essentia animæ vel aliquid additum. Et videtur quòd sint idem. Primo, quia partes vestigij non dicunt aliquid realiter differens à re vel additum in qua re est vestigium: ergo nec partes imaginis quæ & potentię animę dicunt aliquid realiter differens ab anima in qua est imago, antecedens patet ex præcedentibus, consequentia tenet per simile vt videtur.

2. Secundo sic: essentia animæ aut est per se intellectiua, sensitiua & vegetatiua, aut per accidens. Non per accidens, quia rationale est differentia hominis, similiter sensitiuum & vegetatiuum sunt differentiæ in prædicamento substantiæ quæ sumitur per se à forma: alioquin si conuenirent rei per formam secundũ accidens non ponerentur in diffinitione indicante quid est res: conueniunt ergo animæ per se. Ex hoc sic: quod est intellectiuum per se potest habere actum intelligendi sine quocunque alio, sed essentia animæ est per se intellectiua: ergo potest in actum intelligendi sine quocunque alio addito, non potest aũt sine potẽtia: ergo potẽtia nõ est aliquid additũ essentiæ.

3. Tertio sic: omnis forma quæ est ratio agendi si per se subsisteret posset elicere actum (sicut si calor per se subsisteret, posset calefacere.) Si ergo intellectus addit aliquam naturam absolutam super essentiam animæ, poterit per potentiam diuinã ab ea separari & per se subsistere: & sic poterit elicere actũ intelligendi: hoc autem est impossibile, quia tale accidens posset beatificari.

4. Quarto, quia materia est sua potentia passiua, forma verò accidẽtalis sua potentia actiua, vt color: ergo pari ratione anima est sua potentia qualiscunq; sit illa actiua vel passiua, cõsequentia patet ex vtroq; antecedente. Et primo sic: formæ est agere sicut materiæ pati: & ideo secundum commẽtatorẽ transmutatio fecit scire materiam, & actio formam, sed materia per essentiam patitur, & non per aliquid additum. si enim materia per essentiam suam nõ subijceretur immediate transmutationi, sed per aliquid additum transmutatio nõ demõstraret materiã, sed aliquid additũ: ergo similiter si forma nõ ageret immediatè per essentiam suam, sed per aliquid additum, actio nõ demonstraret formã, sed illud additum. Ex secundo sic: magis appropinquat ad primũ & purũ actũ, qui est Deus forma substantialis, quã accidẽtalis. Si ergo accidẽtalis forma in hoc participat naturam primi actus ꝙ ipsa est sua potentia per quam agit: videtur ꝙ fortiori ratione hoc habeat forma substãtialis.

5. IN CONTRARIVM est, quia potẽtia actiua & passiua continentur sub secunda specie quantitatis: sed nihil tale põt esse substãtia: ergo potẽtia tam actiua quã passiua sunt aliquid additũ super substãtiã: anima autẽ est substãtia: ergo, &c.

6. Item quæcunq; vni, & eidẽ sunt eadẽ, inter se sunt eadẽ. Si ergo potentia intellectiua est eadem cum essentia animæ: & similiter potẽtia sensitiua & vegetatiua: sequitur quòd hæ potentiæ erunt eædem inter se; hoc autem est impossibile, quia tunc esset verum dicere quòd sensus esset intellectus, & quia potentia nutritiua esset intellectiua quod est absurdum dicere.

7. Item potentiarum animæ quædam sunt actiuæ, vt sunt intellectus agens & potentiæ vegetatiuæ. Quædam passiuæ, vt intellectus possibilis & sensus, sed idem per essentiam non potest esse actiuũ & passiuum, alioquin oppositæ relationes possent fundari in eadem natura creata simplici, quod est impossibile, cùm illud sit solum propriũ naturæ diuinæ propter suã illuminationem: ergo potentiæ actiuæ animæ differunt à passiuis per essentiam, quod non posset esse si nõ dicerent aliquid absolutum additum super essentiam animæ: quare, &c.

8. RESPONSIO, potẽtiarũ animę quędã sunt vegetatiuę, quædã sensitiuæ, & quædã intellectiuę. Et in omnibus deducetur quæstio. Et primo in vegetatiuis potentijs: deinde in alijs.

9. Quantum ad primum, notandum est quòd cum potentiæ innotescant per actus, ideo oportet aliquid præmittere de actibus potentiarum vegetatiuarum: sunt autem tres actus vegetatiuæ potentiæ, videlicet nutrire, augmentare, & generare: vt patet 2. de anima, quorum primus & vltimus, scilicet nutrire & generare, prout dicunt introductionem formę substantialis in materia possunt esse immediatè ab essentia animæ præuia tamen alteratione secundum aliquas qualitates.

10. Quod probatur sic: simile iudiciũ est de nutritione in viuẽtibus, & de generatione in omnibus. Sed immediatũ principiũ generationis (prout dicit introductionẽ formę substãtialis) est forma substãtialis generãtis: ergo immediatũ principiũ nutritionis est forma substãtialis rei viuẽtis, vtraq; propositio probatur. Et primo maior, sicut enim in generatione materia corrupti accipit formã substãtialẽ quã prius nõ habebat, sic in nutritione, hoc excepto ꝙ forma quę est finis generationis prius omnino nõ erat: sed forma sub qua fit materia alimẽti per nutritionẽ prius erat, in vtroq; tamẽ, scilicet tam in generatione quã in nutritione fit materia corrupti sub aliqua forma substãtiali quã prius nõ habebat: ergo eadẽ virtus quę sufficit ad generationẽ sufficit etiã ad nutritionẽ in eodẽ: & sic patet maior, minor probatur, quia cum ignis generet ignẽ ex aëre corrupto, aut forma substantialis ignis geniti est immediatè à forma substãtiali ignis generãtis aut à calore. Si primũ detur habetur intentũ. Si secundũ, contra quia aut calor ignis introducit formã substantialẽ virtute propria, aut virtute alterius, non in virtute propria, quia tunc ageret vltra suã speciẽ, nec in virtute formę substantialis, quia nihil agit in virtute alterius, nisi sit motũ ab illo (sicut securis mouetur à carpentatore) vel nisi recipiat aliquã virtutẽ ab eo, (sicut agentia naturalia dicuntur agere in virtute Dei, quia recipiunt ab eo suas formas & virtutes per quas agunt) alioquin, si nullum prędictorũ requiratur, potest fingi ꝙ quilibet agat in virtute cuiuslibet cõiuncti sibi. Calor autẽ non recipit à forma ignis motionẽ vel virtutẽ aliquam, quia de illa virtute cùm esset accidens quæreretur sicut de calore, & procederetur in infinitum: ergo calor in virtute formæ substantialis nihil agit, sed ipsa forma substantialis generãtis inducit formã substãtialẽ geniti: & sic patet minor: sequitur ergo cõclusio. Sed cõtra rationẽ istã instatur dupliciter.

Hoc principium est Tho. cõtra gen. 3. lib. cap. 70.

11. Primo, quia falsum est quòd forma substantialis generantis sit immediatum principium inducens formam substantialẽ in materia geniti. Secundum est, quia non est simile quod adducitur pro simili de nutritione & generatione. Primũ patet per philosophũ lib. de sensu & sensato, ignis & terra & quodcunq; aliud secundũ illud quod est essentialiter non est natum agere vel pati, sed secundum quòd habent contrarietates secũdum formas accidentales: ergo secundum illas solum agunt & patiuntur, & non secundum formas substantiales.

Cap. 4.

12. Secundum patet, quia ad perfectiorem actum concurrunt plura principia, sed nutritio est perfectior generatione in rebus animatis, quia actus proprius animatorum perfectior est actu qui est communis animatis & inanimatis. Et ideo dato ꝙ sola forma substantialis sufficeret ad immediatè introducendum formam substantialem in generatione animatorum: non oportet tamen quòd sufficiat ad introducẽdum formam substantialem in nutritione, sed requiritur aliquod principium superadditum quod vocamus potentiam nutritiuam.

13. Ad rationẽ autẽ respondent quidã sic. Cùm enim dicitur ꝙ calor aut introducit formã substãtialẽ virtute propria aut virtute formæ substãtialis dicũt ꝙ in virtute formæ substãtialis, nõ quidẽ recipiẽdo à forma substãtiali motionẽ aliquã aut virtutẽ. Sed forma substãtialis & calor cõcurrũt vt vnũ perfectum agẽs ad causandũ talẽ effectũ: ita ꝙ nullũ eorũ sufficeret secũdum se: sicut durities & acuties cõcurrunt in cultello ad hoc ꝙ posit scindere nõ tanquã duo principia, sed tanquã vnũ perfectum vel supplẽtia vicẽ vnius perfecti, & tamẽ quia acuties supponit duritiem, dicitur in virtute eius agere vel scindere, quia per se nõ sufficeret. Similiter quãuis calor & substãtialis forma sint vnũ perfectũ agens, quia tamẽ calor supponit formã substãtialẽ & nõ econuerso, ideo calor dicitur agere in virtute formæ substãtialis, quia sine ea nõ ageret. Forma autẽ substantialis nõ dicitur agere in virtute caloris, quãuis sine calore non

ageret, quia non supponit calorem sicut nec durities scutiem.

14. Hæc autem nõ impediũt priorẽ rationẽ. Primum nõ, quia pro tãto philosophus dicit ꝙ ignis secundũ ꝙ ignis non agit, quia eius prima actio in transmutando materiã nõ potest esse per formam substantialẽ, sed est necessario per aliquã qualitatẽ: qualitatib⁹ enim (& potissimè primis) cõpetit primo se expellere circa idẽ subiectũ propter earũ perfectã contrarietatẽ, non intendit tamẽ propter hoc subtrahere omnem actionem à forma substantiali præsupposita actione qualitatis. Nec isti concludunt cùm dicant formam substantialem generãtis esse partialem causam introductionis formæ substantialis geniti, quamuis non totaliter, de quo an verum sit statim dicetur.

15. Quod autẽ secundo dicũt ꝙ ad nutritionem plura principia concurrũt quàm ad generationẽ cũ nutritio sit perfectior actus quàm generatio. Dicẽdũ est ꝙ non oportet, quia ad perfectiorem actum sufficit perfectius principiũ, essentia aũt animæ perfectior est formis inanimatorũ, propter quod si formæ substantiales inanimatorũ sint sufficiẽtia principia generationis, per eandem rationẽ essentia animæ cùm sit perfectior potest esse sufficiẽs principium generationis & nutritionis, dato ꝙ nutritio esset perfectior actus quàm generatio inanimatorum, quãuis propter rationes eorum non oporteat hoc dicere, quia non omne quod est proprium animatorum est perfectiua omni eo quod cõuenit inanimatis, alioquin aliquæ perfectiones accidẽtales quæ sunt animatorũ propriæ, essent perfectiores formis substantialibus inanimatorum: quod non est verũ.

16. Responsio etiã quæ datur ad rationem prius positam concedit ꝙ forma substantialis est immediatũ principiũ generationis, non quidem totale, sed partiale, quemadmodũ duricies & acuties concurrũt in cutello ad hoc vt possit scindere: quòd sit immediatum principium puto verum esse, sed quod non sit totale principium, sed partiale videtur quòd sit irrationabile.

17. Primo, quia principium actiuũ producens effectum sibi totaliter adæquatum non potest simul concurrere cum alio principio ad producendum immediatè alium effectum, & maximè superexcedentem, quia primus effectus non esset adæquatus, sed in generatione ignis calor ignis producit effectum totalem sibi adæquatum (sed calorem similem specie & æqualem virtute) ergo non concurrit cum forma substantiali tanquam partiale coagens ad productionem formæ substantialis.

18. Secundo, quia illud quod est principium actiuum alicuius effectus non excedentis ipsum virtute vel specie, videtur esse principium effectiuum totale. vnde enim fingeretur esse partiale cum talis effectus non excedat speciem principij, nec virtutem: non apparet, sed forma substantialis ignis generantis conceditur ab istis esse principium immediatè productiuũ formæ substantialis ignis geniti quæ nõ excedit eã specie nec virtute: ergo ipsa est totale principium productiuũ & nõ partiale: alioquin posset dici quòd calor ignis generantis non esset totale principiũ caloris ignis geniti, sed caloris cũ forma substantiali, sicut dicitur quòd forma substãtialis nõ est totale principiũ alterius formæ substãtialis, sed forma substãtialis cũ calore, videtur enim par ratio vtrobique: patet ergo ꝙ forma substantialis generantis in omnibus tam animatis quàm inanimatis est immediatũ principium generationis seu introductionis formæ substantialis in materia, quamuis præsupponat alterationẽ præuiam: & inanimatis est immediatũ principium conuersionis alimenti in substãtiam nutriti. Et cùm tale principium vocemus potentiam nutritiuã ac generatiuã: sequitur quòd potentia animę nutritiua & generatiua sunt idem quod essentia animæ, nec obstat ꝙ nutrire & generare sunt plures actus, quia cùm sint subordinati possunt esse ab eodẽ principio.

19. Potentia autẽ augmentatiua absolutè sumpta non oportet quòd sit potentia animæ. Nã augmẽtũ prout dicit solũ deductionẽ de minori quãtitate ad maiorẽ cõuenit inanimatis, vt patet de rarefactione aëris quæ fit per solã virtutem caloris, & nõ per aliquã virtutẽ animæ, & talis potẽtia augmentatiua actiua non oportet quòd sit in eo quod augetur, vt patet in exemplo dicto de aëre. In rebus autẽ animatis potẽtia augmẽtatiua prout ad animã pertinet eadẽ est cum potentia nutritiua, & est solũ in eo quod augetur, quia virtus animæ vt cõuertit alimentũ ad restaurationẽ deperditi nutrit, vt autem plus conuertit quàm sufficiat ad restaurãdum deperditum auget. Cùm ergo eadẽ sit virtus animæ quæ conuertit de nutrimento plus vel minus, patet quòd eadẽ virtus animæ est augmentatiua & nutritiua. Aduertendum tamen est quòd siue conuertatur de nutrimẽto quantũ sufficiat, siue plus anima vtatur calore, quia ante cõuersionẽ nutrimẽti calor ipsũ decoquit (vt habetur 2. de anima) quo facto virtus animę cõuertit ipsum in substantiã animalis, post conuersionẽ autẽ saltem ordine naturæ, quando plus conuersum est quàm sufficiat ad restaurationẽ deperditi calor totum extendit, & fit augmentum absque rarefactione, quod non fit absq; additione materiæ, sicut fit augmẽtum aëris, vtraq; ergo operatio videlicet decoctio alimẽti conuertẽdi & extensio nutriti fit præcise per calorẽ, cum terminus vtriusq; actionis sit sola forma accidentalis qualitas vel quantitas quæ non excedit virtutẽ caloris, sed conuersio alimenti in substãtiã animalis pro nutritione & augmẽto fit solũmodo virtute animæ quæ nõ differt ab eius essẽtia vt probatũ fuit prius, & sic patet quod potẽtiæ vegetatiuæ quæ sunt nutritiua & augmẽtatiua & generatiua sunt idẽ realiter quod essẽtia animę, quãuis actio caloris concomitetur nutriri, augeri & generari.

20. NVNC videndum est de potentiis sensitiuis an sint idẽ cũ essentia animæ vel dicant aliquid absolutũ additũ super eã. Circa quod notãdũ est, ꝙ potẽtiæ sensitiuæ tã exteriores quàm interiores se habent ad actus suos passiue passione quæ est receptio: nõ quidẽ ipsæ solę, sed cõpositũ ex ipsis & suis organis, vtrũ autẽ se habeãt ad suos actus aliquo modo actiuo satis dubiũ est, de quo forte aliàs inquiretur, sed nũc procedemus ex eo quod certũ est. Et primo ostẽdetur ꝙ vnaquaq; substantia actu subiecta accidentibus est immediata potẽtia receptiua aliquorum suorum accidentium. Et secundo inquiretur an actus sentiendi insunt animæ vel toti cõposito immediatè vel mediantibus potentiis realiter differentibus ab anima.

21. Primum patet sic, aut essentia animæ vel totius coniuncti est immediatum receptiuum aliquorum suorum accidentium, aut mediante aliquo accidente. Si immediate habetur propositum videlicet ꝙ essentia animæ vel totius coniuncti est immediata potẽtia receptiua alicuius accidentis. Si nõ scilicet: mediante aliquo accidente. Contra quia illud accidẽs cum sit receptũ in substãtia, aut est receptũ immediate vel mediate. Si immediate habetur intentũ. Si mediante alio accidente, quæram de illo, vt prius & procedetur in infinitũ, vel dabitur aliquod accidẽs ꝙ immediate recipitur in substantiã respectu cuius substãtia secũdũ seipsã est immediata potẽtia receptiua.

22. Quãtũ ad secũdũ, videlicet vtrũ act⁹ sentiẽdi insint animę vel toti cõiuncto immediate vel mediãte aliquo, inquirẽdũ est & quid sit illud mediũ. Quòd non insit animæ immediatè, patet, sed mediãtib⁹ dispositionibus corporalib⁹ organorũ, sicut videre mediãte corporali dispositione oculi, & audire mediãte dispositiõe auris, & sic de aliis, & istæ dispositiões sunt accidẽtales superadditæ toti cõposito substãtiali: necessitas aũt huius est, quia si actus sentiẽdi haberent pro immediate susceptiuo solũ cõpositũ ex materia & forma substãtiali quæ est anima, cum istud vt sic vniformiter se habeat secundũ omnes partes corporis, sequeretur quòd quilibet actus sentiẽdi posset recipi in qualibet parte corporis seu cõiũcti, & sic videre possemus per aurẽ & audire per oculũ. quod est falsum. ꝓpter quod actus sentiẽdi sicut sunt diuersi, sic requirũt in toto coniuncto substãtiali quod est vniforme, diuersas dispositiões accidẽtales quibus mediãtibus recipiãtur in diuersis partib⁹ seu organis.

23. Et istud nullus negat, sed per hoc nõdũ habemus quod potẽtiæ animæ sint aliquæ formę absolutè superadditę essẽtię animę, quia prædictę dispositiões corporales diuersorũ organorũ videntur posse esse pręcisę vel saltẽ magis ex determinata cõmistione qualitatũ elemẽtaliũ quàm ex parte animæ, potẽtię autẽ animæ magis se tenẽt ex parte animæ q̃ ex parte corporis vel qualitatũ elemẽtaliũ, propter quod prædictæ dispositiones organorum nõ videntur posse vocari propriè potentiæ animæ. Et ideo adhuc restat inquirendũ si actus sentiendi requirãt ex parte animæ pręter prædictas dispositiones organorum aliquã formam quæ propriè posset dici potentia animæ.

24. Et circa hoc duo sunt modi dicendi, vnus est quod potentiæ animę non dicunt aliquid absolutũ additũ super essentiam animę. Principaliores autẽ rationes huius opinionis tactę sunt in arguendo ad quæstionem. Declarant autẽ hanc positionem per modũ istũ. Supponunt primo ꝙ forma substantialis potest esse immediatum principium alicuius operationis. Tenent enim primã opinionẽ quæ posita fuit de potentiis vegetatiuis. Secundo supponũt quod quanto forma est eleuatior tanto potentia est eleuatior. Et hoc quia potentia correspõdet formæ. Tertio supponunt ꝙ ea quæ sunt diuisa in inferioribus possunt esse vnita in superioribus. Videmus enim quòd in generatione animarũ vegetatiua tanquã infima dat solũ vnicum esse, scilicet vegetatiuum, sensitiua autem tanquã perfectior dat duplex esse vitæ, sed vnice scilicet vegetatiuũ & esse sensitiuum quæ sunt vnum esse in animali sicut anima sensitiua & vegetatiua sunt vna essentia, intellectiua vero tanquã perfectissima dat triplex esse vitæ vnicæ, tamen scilicet esse vegetatiuum sensitiuum & intellectiuum per eandem rationem.

Scotus.

25. His suppositis concludunt suum propositũ sic. Si essentia animæ realiter differt à suis potentiis, hoc est aut quia non potest esse immediatum principium alicuius operationis, aut quia non potest esse immediatum principium operationum.

Primum

Primum est exclusum per primam suppositionem. Secundum excluditur per secundam & tertiam suppositiones. Sic, quanto aliqua forma est eleuatior, tanto potentia eius eleuatior est, vt dicit secunda suppositio. Sed forma quæ est eleuatior, vt forma sensitiua & intellectiua vnica existens dat immediate plura esse, vt patet ex tertia suppositione. ergo potẽtia talis formæ vnica existens & vnũ cum essentia potest ad plures operationes se extendere & immediate. Cum ergo frustra & sine ratione ponantur plura vbi vnum sufficit, & essentia animæ potest esse immediatum principiũ operationis nõ vnius tantũ sed pluriũ, frustra vt videtur adderentur potentiæ ad essentiam animæ.

26. Quicquid sit de conclusione, ratio tamen ista non placet, quia cũ dicitur quòd forma perfectior vnica existens dat plura esse immediate, ergo potẽtia talis formæ vnica existens & vnũ cum essentia potest immediate principiare plures actus. Constat quod non est simile quia illa plura esse quæ dat forma perfectior nõ sunt plura realiter, sed vnum tantũ includẽs virtute perfectiones plurium, ꝓpter quod potest esse ab vna forma includẽte perfectiones pluriũ, sed actus animę sunt plures realiter & quędã eorũ nullũ ordinẽ habẽtes adinuicẽ, & ideo nõ possunt immediate causari ab vna natura realiter. Alius mod° dicẽdi est quòd potẽtię sensitiuę differũt realiter ab essentia animę.

Tho. 27. 27. RATIONES autem huius opinionis præter eas quæ tactæ sunt in argumento ad quæstionem sunt multæ quarum quædam sunt parui ponderis & illæ primo ponentur & ostendentur defectus earum. Deinde ponentur pro eadem conclu-
Thom. in scripto. sione quædam aliæ rationes probabiliores.

28. Primæ sunt tres. Prima talis est. In quibuscunq; proximũ principiũ operationis est de genere substãtiæ, oportet quòd operatio sit substantia, quia effectũ proximũ & immediatũ oportet proportionari suæ causæ, sed in solo Deo operatio est substantia. In omnibus autẽ alijs operatio est accidens, ergo solus De° est qui nõ agit per potẽtiã mediã differentẽ à sua essentia.
Thom. in summa. Alia aũt agunt per potẽtiã quæ est accidẽs, & sic essentia animę quæ est substantia non est sua potentia cùm illa sit accidens.

29. Secunda talis est. quia cum potentia & actus diuidant ens & quodlibet genus entis, oportet quòd ad idẽ genus referãtur potentia & actus, & ideo si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ ad illũ actum ordinatur non potest esse in genere substantiæ, operatio autem animæ non est in genere substantiæ sed in solo Deo cuius operatio est eius essentia, vnde Dei potentia quę est principium operationis est ipsa Dei essentia, quod nõ potest esse verũ neq; in anima neq; in aliqua creatura.

30. Tertia talis est, quia anima secundũ suam substantiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatũ principium operationis semper habens animam actu, haberet opera vitæ sicut semper habens animam actu, est viuum. non enim inquantum est forma est actus ordinatus ad vlteriorem actum, sed est vltimus terminus generationis. vnde quòd sit in potentia ad hunc vel ad alium actum hoc non cõpetit ei secundũ suam essentiam inquantum est forma, sed secundũ suã potentiam, & sic ipsa anima secundum quòd subest suæ potentiæ dicitur actus primus ordinatus ad actum secũdum. Inuenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. vnde & in diffinitione animæ dicitur quòd est actus corporis potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non abijcit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est eius potentia: nihil enim est in potentia secundum actum inquantum est actus.

31. HAEC AVTEM opinio quamuis cõmunius teneatur quã prima, rationes tamẽ adductæ pro ea sunt defectuosæ valde, quod patet discurrẽdo per singulas. Cũ enim primo dicitur quod in quibuscunq; principiũ operationis proximũ est de genere substãtię, oportet quod operatio sit substãtia, quia causa & effectus proximus & immediat° proportionãtur, hic est multiplex defectus. vnus quia hic accipitur operatio probatione intra manẽte: vt sunt cognoscere, appetere, de quibus solũ & earũ principijs seu causis proximis & immediatis nunc agitur, propter quod illud quod inducitur de tali operatione diuina nõ est ad propositũ. Ipsa enim nõ est substãtia propter hoc quòd principiũ eius sit substãtia, quia nec causam habet nec principium.

32. Sed hoc omisso videamus de veritate maioris propositionis in se. Cum enim sit duplex principiũ actiuũ scilicet & passiuum. Si intelligatur de passiuo principio falsa est, necesse enim est quòd substantia sit principiũ immediate receptiuũ alicuius accidentis vt prius probatũ est, & ideo si operatio est accidens, non sequitur ex hoc quod proximũ suum principiũ passiuũ & receptiuũ sint accidens, nec propter hoc deficit proportio inter talem causam & talẽ effectũ, immo in hoc est proportio receptiui & receptibilis quod receptibile sit inhęrẽs quod cõpetit accidẽti, & receptiuũ sit per se stans quod competit substantiæ.

31. Si autem prima maior propositio intelligatur de principio actiuo tunc non est ad propositũ. Si ponatur quòd potentia sensitiua non se habeat ad actum sentiendi actiue, sed solum passiue sicut cõmuni° ponitur. Sed dato quòd se haberet actiue adhuc illa maior esset falsa, quia lux solis est ab aliquo effectiue, & non ab alio corpore quàm à sole lucente secundum philosophos omnes, quia sol inter corpora lucentia lumen influit alijs & non recipit, ideo lux solis vel est effectiue à substantia solis, vel à dante substantiã. Et quicquid horũ detur, semper habetur quòd lux solis quæ semper est vere accidens sit à substãtia tanquam à principio actiuo. Et pari ratione non oportet quòd si principium actiuum operationis sit substãtia quòd operatio sit substantia, nec istud est contra proportionẽ causæ & effectus, quia effectus æquiuocus non æquatur suæ causæ, sed deficit ab ea. Et ideo quãuis contra prædictã proportionẽ esset si effectus esset substantia, & causa eius præcisa esset accidens, quia tunc effectus excederet suam causam, tamen non sic est si causa productiua sit substantia & effectus productus sit accidens, omnes enim doctores concedũt quòd Deus qui agit per substantiam suam producit immediate gratiam quæ est accidens, non obstante ergo quòd operatio sentiendi sit accidens principium productiuũ eius quod vocamus potentiã potest esse substantia.

34. Adhuc sic oporteret operationẽ esse substantiam quando principiũ eius est substantia, hoc esset solummodo verum de principio totali & præciso, & non de principio partiali, potentia autem sensitiua non est totale principiũ sentiendi, sed partiale, cõcurrit enim cum ea obiectum & species seu aliqua impressio obiecti quorum vtrũque est accidens, propter quod non oportet si potentia sit substantia quòd operatio sit substantia, sed potest esse accidens cum in principio eius totali includatur accidẽs, & sic patet quòd prima ratio multipliciter deficit.

35. Secunda etiam ratio procedit in æquiuoco de potentia & actu. Potentia enim & actus qui diuidunt ens & quodlibet ge-
Solutio Scoti. nus entis, & potentia & actus de quibus nunc loquimur æquiuoce dicũtur. Cum enim dicimus ens & quodlibet genus entis diuidi per actum & potentiã non importatur aliquid realiter aliud per vnum quàm per aliud, sed importatur idem sub alio modo essendi, sicut dicimus hominẽ in actu & hominẽ in potentia, albedinem in actu & albedinem in potentia, & sic de rebus aliorum generum, & sic actus & potentia sunt in eodẽ prædicamento & in eodem genere proximo, nec non in eadem specie, sicut homo in actu & homo in potentia sunt in prædicamento substantiæ, & albedo in actu & albedo in potentia sunt in prædicamento qualitatis, & sic de alijs. Potentia autem de qua nũc loquimur est principiũ actiuum vel passiuum, & actus est operatio producta vel recepta Et hoc modo potentia & actus non diuidunt ens, nec quodlibet genus entis. Non enim omne ens est operatio vel immediatum principium operationis etiam secundum istos, dicunt enim quòd in creaturis substantia nec est operatio, nec immediatum principium operationis. Et per eandem rationem non oportet quòd sint in eodem prædicamento, quia pari ratione essent in eodem genere proximo & in eadem specie. quod nullus ponit.

36. Tertia ratio æque parum concludit & seipsam impedit.
Scoti solutio. Non enim sequitur quòd si essentia animæ sit immediatum principium operandi quòd animal semper sit actu operans, sicut semper est actu viuens quandiu habet animã, quia anima est formale principium quo animal est viuum, sicut albedo est formale principium quo corpus est album. Et ideo sicut impossibile est corpus habere albedinem & non esse albũ, quia idem sunt, sic impossibile est animal habere animã & non esse animatũ seu viuum, quia idem sunt, sed potẽtia animæ, dato quòd sit eadem cum essentia non est hoc modo formale principium operandi, quòd habere ipsam sit esse operans, sed est vel solum principium passiuũ, vel si sit aliquo modo principium actiuum non est totale sed partiale, vt dictum est. Illud enim quod est principium operationis solummodo passiue non ponit operationem nisi concurrat principium actiuum sufficiens & totale: propter quod essentia animæ dato quòd sit idipsum quòd potentia sua non necessario reddit suum subiectũ actu, & semper operans, sed reddit ipsum semper actu viuum. Nec obstat quòd anima per essentiam suam est actus, quia illud quod est actus & forma respectu vnius est potentia actiua vel passiua respectu alterius, sicut quantitas quæ est actus & forma, saltem accidentalis corporis est potentia receptiua coloris, & calor qui est forma ignis est potentia productiua alterius, immo ratio seipsam impedit, quia si potentia sit aliquid absolutum additum essentiæ animæ, illud erit forma quędam & quidam actus per essentiam suam sicut anima. Et ideo qua ratione anima non potest esse potentia, quia est actus per essentiam, & quia poneret subiectum suum semper sub actu operandi, eadem ratione, nec illud additum posset esse potentia, quia est actus per essentiam suam, & pari ratione poneret subiectum suum semper sub actu operandi si illa ratio valeret aliquid.



37. Aliæ autem rationes sunt pro eadem conclusione, quæ videntur mihi probabiliores, quarum prima sumitur ex natura actuum, sic accidentia quorum esse consistit in fieri vel saltem in continua habitudine ad agens, & quæ circa subiectum variabilia non insunt subiecto nisi mediantibus accidentibus quorum esse non requirit cõtinuam habitudinem ad agens & quæ sunt circa subiectum inuariabilia. Sed actus animæ puta intelligere & sentire sunt quasi in fieri. Requirũt enim continuam habitudinem ad agens puta ad obiectum. Sunt etiam variabiles circa animã. Non enim semper intelligimus aut sentimus, ergo tales actus non insunt nobis nisi mediantibus quibusdam accidentibus quorum esse non est in fieri, nec in cõtinua habitudine ad agens, quæ etiã sunt circa animam inuariabilia tanquam habentia esse ratũ & firmũ in subiecto. Tale autem accidens quod præsupponitur ad actũ, vocamus potentiam, ergo potentia est aliquid additum essentiæ animæ realiter ab ipsa differens. maior declaratur, accidẽtia enim quæ habẽt esse debile in subiecto ita quòd requirũt continuã præsentiã agentis, sicut lumen in aëre, & omnia accidentia quorũ esse est in fieri, sicut dealbatio, vel augmentatio & huiusmodi non habent esse in subiecto nisi præsupposito quodã alio accidente quod habet esse ratum & firmum in subiecto, lumen enim præsupponit in aëre diaphaneitatem, motus localis præsupponit quãtitatem, motus alterationis aliquam quantitatem, & de omnibus talibus sic, & sic patet maior, minor declarata est, quare &c.

38. Secundo probatur idem ex diuersitate actuũ sic, illud quod de se non dicit ordinem ad actum, sed est indifferens ad diuersos actus, oportet quòd per aliquid determinetur ad quẽlibet eorum si aliquem debet producere. Sed essentia animæ de se non dicit aliquem ordinem ad actum hunc vel illum, sed est indifferens ad quemlibet illorum. Alioquin cùm essentia animæ sit vna & actus sint plures & realiter diuersi, vnum & idem & secundum idem esset simul determinatum ad plura realiter diuersa quod est inconueniens, ergo oportet quòd essentia animæ determinetur per aliquid ad hunc actum vel illum. Illud autem quo essentia determinatur ad actum vocamus potentiam, ergo potentia est aliquid additum super essentiam.

39. Et si dicatur quòd illud additũ est solus respectus, & non aliquid absolutũ. cõtra respectus & habitudo nunquã est causa determinationis, sed potius determinatus respectus sequitur & causatur à principio determinationis, verbi gratia ignis non est determinatus ad calefaciendũ per hoc quòd habet talẽ habitudinẽ vel respectũ, sed calor determinat ignẽ ad calefaciendum, & per calorẽ habet determinatũ respectũ, & hoc rationabiliter. Sicut enim respectus supponit fundamentũ ex quo oritur, sic determinatus respectus determinatũ fundamentũ, ergo determinatio animæ ad hunc actũ vel illum non est per solum respectũ, sed fit necessario per aliquid absolutũ quod est immediatũ principiũ actus. Et illud dicimus potentiã. Et ista ratio videtur procedere supposito quòd actus animę sint ab anima effectiuè sicut prima procedit ex hoc quòd sint in anima subiectiuè.

40. Tertio probatur idẽ ex cõmuni dicto quod etiã habetur ex doctrina Aristotelis in pluribus locis libri de anima, scilicet quòd potentiarũ animæ quædã sunt organicæ quæ vtũtur corpore vt organo, sicut omnes potẽtiæ sensitiuæ, visus oculo, auditus aure, & sic de cęteris, quædã vero nõ sunt organicæ, quia non vtũtur corpore vt organo, licet indigeãt corpore vt subiecto, vt intellectus & volũtas. Et hoc sic arguitur: illæ potentiæ quæ æqualiter perficiũt corpus nõ possunt distingui secundum organicũ & nõ organicũ. Sed si potẽtiæ animæ nõ differãt realiter ab anima, & re absoluta, tunc omnes æqualiter perficiunt corpus vel indigẽt corpore, ergo inter potẽtias animæ nõ esset distinguere quòd quædã essent organicæ & quædã nõ organicæ quod est contra philosophũ, & contra cõmune dictũ. maior de se patet, minor declaratur. Essentia enim animæ secundũ se æqualiter perficit totũ corpus & quãlibet partẽ corporis. Respectus autẽ nihil perficit nisi ratione sui fundamenti. Si ergo potentiæ non dicãt nisi essentiam animæ cum respectu, sequitur quòd omnes æqualiter perficiãt corpus, & hæc fuit minor.

41. Quarto patet idẽ ex separatione potentiæ ab essentia, vel econuerso, sic illa non sunt idẽ, quorum vnũ manet altero corrupto, sed essentia animæ manet corrupta potẽtia, ergo &c. maior patet, sed minor probatur. Homo enim qui viuit per animam viuẽs efficitur cæcus, hoc autẽ est vel per solam priuationem actus videndi, vel per priuationẽ principij visiui. Primum non potest dici, quia dormiẽs diceretur cæcus, quod non est verum, ergo oportet dicere secundũ scilicet quòd homo sit cęcus per priuationem principij visiui, sed principiũ videndi non est solus respectus qui nihil principiat aut determinat, ergo præter animam quæ manet in cæco est aliquid absolutum quod est principiũ videndi, & quod per cæcitatem corrumpitur, & hæc fuit minor, sequitur ergo cõclusio, scilicet quòd potentiæ animæ dicunt aliquid absolutum additum essentiæ animæ.

42. De potentia autem intellectiua videtur idem esse, potissime propter primam & tertiam rationem quæ æque cõcludunt de potentia intellectiua quòd differat realiter ab essentia animæ sicut potentia sensitiua.

43. AD RATIONES in oppositum. Ad primam dicendum quòd non est simile de partibus vestigij & de partibus imaginis, quia partes vestigij attenduntur secundum ea quæ sunt communia toti enti creato. Et ideo non dicũt aliquid additum, sicut nec ens, partes autem imaginis attenduntur secundum ea quæ sunt propria intellectuali naturæ. Et talia possunt super fundamentum aliquid reale addere.

44. Ad secundam dicendũ est quòd essentia animæ est intellectiua & sensitiua per se, nec propter hoc sequitur quòd ipsa sine addito possit in actũ sentiendi vel intelligẽdi, quia dicitur intellectiua & sensitiua per se ex eo ꝙ de natura sua habet per se ordinem ad tales actus, non oportet tamẽ quòd immediatum.

45. Ad tertiã dicendũ quòd forma, quæ est principiũ alicuius actus transeũtis in materiã exteriorẽ, forte si separatè ageret sicut calor si separaretur calefaceret, sed forma quæ est principium actus manentis in se & quã recipit si separaretur non reciperet talem actum. Verbi gratia diaphaneitas aëris est immediata ratio recipiendi lumen. Et tamen si separaretur absque quantitate, non posset lumen recipere, & similiter potest esse de potentia intellectiua respectu actus intelligendi.

46. Ad quartam dicendũ quòd materia est sua potentia respectu eius quod primò recipit, scilicet respectu formæ substãtialis. Similiter anima per suam essentiam est potentia receptiua eorum quæ primo insunt sibi, vt sunt potẽtię, sed sicut materia non est sua potẽtia respectu formarum accidentaliũ, sed eas recipit mediante forma substãtiali. Sic anima non est sua potẽtia respectu actuũ intelligendi & sentiendi, sed recipit tales actus mediantibus potentiis superadditis, scilicet intellectu & sensu. quod dicitur de forma accidẽtali quæ simplex est sua potentia. non est simile de ipsa & de substantiali, quia per substantialem constituitur suppositũ cuius est esse & agere. Et primum quidem habet à forma substãtiali, sed secundum à forma accidentali quæ est potentia per quam agit, sicut forma substantialis est primus actus per quẽ existit, vel concedatur quod respectu aliquorum actuum ad quos anima se habet actiue essentia animæ idem quod potẽtia sicut dictum fuit de potẽtiis negatiuis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum memoria & intelligentia sint vna potentia an diuersæ.

Tho. 1. p. q. 79. ar. 7.

POstea quæritur de partibus imaginis qualiter se habeant inter se. Et primo de memoria & intelligentia vtrum sint vna potentia an diuersæ. Secundo de intellectu & voluntate. Tertio quæritur de intellectu agente vtrum sit aliquid animę nostrę. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd memoria & intelligentia sint potentiæ diuersæ, quia intelligentia oritur ex memoria secundum Augustinum, sed nihil oritur à seipso, ergo memoria & intelligentia realiter sunt diuersa.

2. Item imago attenditur secundum tres potentias animæ, quæ sunt memoria, intelligentia & voluntas, secundum eundẽ Augustinum 10. de trinitate. Sed non essent tres nisi memoria realiter differret ab intelligentia, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM est, quia respectu eiusdem actus est eadem potentia, sed eundem actum quem Augustinus attribuit memoriæ scilicet tenere species. Philosophus 3. de anima attribuit intellectui possibili, dicens quod anima est locus specierum non tota sed intellectus, quare videtur eadem esse potentia memoria & intellectus seu intelligentia.

4. RESPONSIO, circa quæstionẽ istã est duplex modus dicẽdi in generali. Primus est ꝙ memoria prout est pars imaginis nominat potentiã realiter ab intellectu & voluntate distinctã, quã quidem potentiã dicũt esse intellectum agentem.

5. Duplex autem motiuum habent. Primum est quòd quæcũque attribuimus memoriæ cõueniunt intellectui agenti. Duo enim conueniunt memorię quę est pars imaginis. Primum est quòd continet species. Secundum est quòd ex ea gignitur vel oritur intelligentia. Primum conuenit intellectui agenti. Cõtinet enim virtualiter oẽs species intelligibiles, est enim illud quo est omnia facere vt dicitur 3. de anima. Itẽ secundũ ei cõuenit, quia intellectus agens est qui causat velle quod est motiuũ intellectus. Et ideo secundũ istos Augu. nomine memorię vocauit intellectũ agentẽ. Addũt etiã ꝙ hoc modo expressius habetur ratio imaginis. Si dicatur ꝙ intellectus agẽs tenet locũ memoriæ, quia ratio parẽtis & gignẽtis verissime cõpetit intellectui agenti, ipse enim format verbũ quod est notitia genita.

Secun-

6. Secundum motiuũ est, quia imago trinitatis quærenda est in suprema parte animæ secundũ Augustinum, intellectus autem agens est aliquid simpliciter supremum inter partes animæ & ideo inconueniens est ipsum secludere ab imagine, secluderetur autem nisi teneret locum memoriæ, ergo &c.

7. Istud autem videtur valde extortem, scilicet quod intellectus agens vocetur memoria, & applicationes extortæ, quia licet vtraque, scilicet memoria & intellectus agens contineat species æquiuoce, tamen quia intellectus agens cõtinet solum virtualiter & effectiue, memoria autẽ continet eas formaliter & se habet ad eas subiectiue, propter quod licet pertinere vtriusque dicatur, nomen tamen vnius transfertur ad alterum æquiuoce, quomodo facile est nomen vnius alteri imponere.

8. Item imago non solum ponitur quantũ ad has potentias in homine sed in angelo. In angelo autem non ponimus intellectum agentẽ qui teneat locũ memoriæ, ergo nec in homine.

9. Secundum etiã motiuum non valet quia nondũ est certum quòd intellectus agens inter partes animæ teneat supremum locum vel aliquẽ locũ. Nec Augustinus vnquã fecit de eo mentionẽ nec sub isto nomine nec sub alio, quia vt apparet in pluribus locis de trinitate ipse nõ posuit in superiori parte animæ (quam mentẽ vocat) nisi memoriã intelligentiã & voluntatẽ, per quorum nullum vnquam intellexit intellectum agentem.

10. Alius modus dicendi est quòd memoria & intelligentia sunt realiter vna & eadem natura absoluta sub diuersis officiis & actibus qui sunt tenere speciem vel habitudinem cognoscere, & vti speciebus & actualiter cognoscere, quod patet quia eiusdem potentiæ est habere habitum & vti habitu & non alterius, eiusdem ergo aliter potentiæ est habere speciem vel habitualiter cognoscere & vti specie seu actualiter cognoscere, sed primum pertinet ad memoriam, secundum vero ad intelligentiam, ergo memoria & intelligentia sunt vna natura & vna potentia quoad illud quod absolute dicunt. Quod autem hæc diuersitas actuum vel officiorum sufficiat ad diuersitatem partium imaginis declaratur sic, secundum potentias vt sunt sub actibus attenditur imago maxime & non secundum potentias nudas nisi secundum quid & imperfectè. Sed esto quod sit vna natura cuius sunt duo officia vel actus, ipsa tamen habet duos respectus subordinatos secundũ ordinem & originem actuum. Pluralitas autem respectu ordinatorum in eadem natura maximè repræsentat diuinam trinitatẽ In qua est vna natura absoluta sub respectibus originis. Et ideo talis pluralitas respectiuè sufficit ad pluralitatem partium imaginis. Sic ergo patet quòd memoria & intelligentia sunt vna natura absoluta quæ dicitur memoria vt tenens speciem vel habens habitum, & dicitur intelligentia vt est eliciens actum.

11. AD PRIMVM argumentum dicitur quòd à memoria oritur intelligentia non secũdum id quod sunt vna natura, sed secundum actus à quibus denominatur, quorum vnus ex necessitate supponit alterum sicut actu intelligere supponit habitualiter intelligere, vel habere speciem secundum illos qui ponunt speciem in intellectu. ad aliud patet solutio ex iam dictis.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum intellectus & voluntas sint eadem potentia.

Thom. 1. p. q. 79. ar. 7.


AD secundum sic proceditur. Et videtur quòd intellectus & voluntas sint eadem potentia. Primo sic, illæ potentiæ sunt vna & eadẽ, quarum vnum & idem est obiectum, sed intellectus & voluntatis est vnum & idem obiectum, ergo intellectus & voluntas sunt vna & eadem potentia, maior videtur manifesta, quia potentiæ distinguuntur secundum distinctionem obiectorum. minor probatur, quia illud idem quod apprehendit intellectus, hoc vult voluntas & non aliud, ergo in idem subiectum fertur vtrumque. Et si dicatur quòd idem est obiectum volũtatis & intellectus, sed sub alia ratione, quia est obiectum voluntatis sub ratione boni, intellectus autem sub ratione entis vel veri, quæ diuersitas rationis in obiecto sufficiẽter arguit diuersitatem realem in potentiis. Idem enim lac est obiectum visus inquantum album, & gustus inquantum dulce. Et similiter videtur in proposito esse. Contra rationes obiectorum per quas diuersificantur potentiæ sunt rationes reales quas diffinitiones indicant nec vna includit aliam, & non sunt rationes nominum tantum sicut patet in exemplo posito de albedine & de dulcedine lactis, differunt enim realiter nec vna includit alteri. Rationes autẽ quas format intellectus ex diuersis habitudinibus rerum sunt rationes nominum, eo quòd secundum ipsas eidem rei imponuntur diuersa nomina. Et istæ non diuersificantur per potentias. quia cum possunt esse quasi infinitæ saltem nobis indeterminatæ sunt, sequeretur quòd essent quasi infinitæ potentiæ, vel saltem nobis indeterminatæ, quod videtur falsum. Rationes autem boni, entis & veri sunt rationes nominum tantum. In re enim idem est entitas, bonitas & veritas, sed intellectus apprehendens eandem rem secundum se vel in comparatione ad intellectum aut ad aliam rem imponit ei diuersa nomina scilicet entis, veri & boni, ergo cum istæ sint diuersæ rationes nominum tantum non possunt arguere diuersitatem potẽtiarum. Item appetitus sensitiuus non differt à potentia sensitiua, ergo nec appetitus intellectiuus qui est voluntas differt ab intellectu, consequentia patet per simile, probatio antecedentis, quia si appetitus sensitiuus differret à sensu cum non differat ab eo quo ad subiectũ, sed sint in eodẽ subiecto, vt patet in libro de anima, sequeretur quòd tot essent appetitus sensitiui quot sunt potẽtiæ sensitiuæ, quia ad solam apprehensionem cuiuslibet potentiæ sensitiuæ sequetur propria delectatio vel tristitia quæ sunt actus appetitus, hoc autem non dicimus, ergo &c. Item delectatio est actus appetitus, sed omnis potentia cognitiua delectatur in actu & obiecto sibi conuenienti, ergo omnis potentia cognitiua est es- 2. capit. 3.
sentialiter appetitus.

4. IN CONTRARIVM est philosophus secundo de Cap. 3.
anima, qui distinguit appetitum contra sensum, & intellectum, in hoc manifeste innuens appetitum sensitiuum esse aliam potentiam à sensu, & intellectiuum (quæ dicitur voluntas esse) aliam potentiam ab intellectu.

5. RESPONSIO. omnes communiter dicunt quòd voluntas est alia potentia ab intellectu, quomodo autem sit alia est duplex modus dicendi. Vnus est quòd intellectus & voluntas differunt realiter non solum respectibus, sed absoluto, cuius ratio est duplex.

6. Prima est quòd potentia dicit principium actus, sed solus respectus non potest actũ principiare, ergo quæ sunt principia diuersorum actuũ non differunt solum secundũ respectum, sed per aliquid absolutum. Intellectus autẽ & voluntas sunt principia diuersorum actuũ qui sunt intelligere & velle, ergo &c.

7. Secunda est quia si sola diuersitas respectuũ sufficeret ad diuersitatem potentiarum tunc sicut intellectus & voluntas sunt duæ potentiæ propter duos respectus ad duos actus, ita memoria & intelligentia essent duæ potentiæ propter duos respectus ad duos actus, qui sunt habere speciem, & intelligere.

8. Hoc autem non dicimus, ergo &c. Alius modus dicendi est qui videtur mihi probabilius quòd vna res absoluta siue essentia animæ siue aliquid additum essentiæ, vt verius credo, est intellectus & voluntas habens rationẽ duarum potentiarũ propter hoc quòd est principium duorum actuum subordinatorũ qui sunt intelligere & velle. Ita quod intellectus & volũtas in nullo absoluto differũt, sed solum per respectũ ad diuersos actus.

9. Confirmatur autem hæc opinio rationibus & auctoritatibus. Prima ratio talis est, nos distinguimus duplicem appetitũ naturalem qui non sequitur aliquam cognitionem, & animalẽ qui sequitur cognitionem comprehendendo sub animali appetitum sensitiuum & intellectiuum. Ex hoc sic arguitur, appetitus naturalis non differt per essentiam à natura quam sequitur sicut appetitus materiæ non differt à materia, & appetitus grauitatis nõ differt à grauitate, ergo appetitus animalis siue sensitiuus siue intellectiuus qui dicitur voluntas, nõ differt naturaliter à potentia cognitiua, quam sequitur. antecedens patet, consequentia vero tenet per simile.

10. Ad hoc respondetur quòd non est simile de appetitu naturali & de appetitu cognitiuo, quia ad perfectiorem actum plura requirentur quàm ad imperfectiorẽ. Et quia appetere perfectius actus est in cognoscẽtibus quàm in rebus naturalibus, ideo non oportet si forma naturalis sufficiat ad principiandũ talem actum in naturalibus, quòd potentia cognitiua sufficiat ad principiandum perfectiorẽ actum, sed oportet addere specialem potentiam appetitiuam.

11. Sed istud non valet, quia ad perfectiorem actum sufficit perfectius principium proportionatum, nec oportet plurificare principia. Sicut autem appetere in cognoscentibus est perfectior actus quàm sit actus appetitus purè naturalis, sic natura cognitiua perfectior est quàm non cognitiua, propter quod si vna sufficiat ad principiandum actum suum sine alio addito, eadem ratione & altera.

12. Secunda ratio talis est, frustra ponuntur plura vbi vnũ sufficit. Sed vna natura absoluta sufficit ad principiãdum cognoscere & appetere, ergo frustra ponerentur plures naturæ absolutæ quarum vna esset cognitiua & altera appetitiua. Minor probatur, quia actus differentes & subordinati possunt esse ab eodem principio absoluto. Sicut ab eodem lumine solis est illuminatio & calefactio aëris, ita nunc est ita quòd cognoscere & appetere sunt duo actus genere differentes & subordinati adinuicem, quia appetere sensitiuum & intellectiuum supponũt cognosce

cognoscere, ergo possunt esse ab eodem principio absoluto.

13. Tertia ratio talis est, omnis virtus non cognoscens fertur in obiectum suum naturaliter & non liberè, seu voluntas in eligendo fertur in obiectu suum libere, ergo ipsa non est non cognoscens sed cognoscẽs, sed in superiori parte animę in qua est voluntas, nulla potentia est cognoscens nisi intellectus, ergo volũtas & intellectus sunt eade natura. maior patet quia omne agens liberũ habet iudicare de actu suo, alioquin non imputaretur ei, & per eãdem potentiam per quam est liberum habet huiusmodi iudicium, quia potentia non est libera ex hoc quòd est in supposito libero, alioquin omnes potetiæ hominis essent liberæ quod non est verum, sed suppositum est liberum quia habet potentiam liberam. Si ergo de ratione libertatis est habere iudicium sui actus, necesse est quòd illa potentia per quã homo est liber sit iudicatiua sui actus quod non potest conuenire nisi potentiæ cognitiuæ, & hæc fuit maior, minor autem conceditur etiam ab omnibus, quare &c. Ex quo patet quòd sequi cognitionem & non esse cognoscentẽ non sufficit ad hoc quòd potentia sit libera, alioquin potẽtiæ corporales motiuæ in nobis essent liberæ, quia in actibus suis qui sunt currere, percutere & huiusmodi sequitur cognitionem liberam, hoc autem est falsum, quia sunt purè seruiles obedientes rationi principatu despolito vt dicitur primo politicorum, ergo sequi cognitionem liberam non sufficit ad libertatem potentiæ.

14. Quarta ratio talis est, si intellect⁹ & volũtas essent diuersæ potẽtiæ absolute Deus posset causare velle in volũtate absque hoc quòd cognoscere præcederet in intellectu, consequens est impossibile, ergo & antecedens. Quod consequens sit impossibile patet, quia si velle posset esse in voluntate absq; hoc quòd cognoscere precederet in intellectu, tũc possemus amare incognita, quod est impossibile sicut tractat Augu. li. de tri. 11. ca. 2. & sic patet impossibilitas cõsequentis. cõsequentia autem probatur sic. Si intellectus & voluntas sint naturæ absolute distinctæ tunc velle non depẽder ab intelligere tanquam à subiecto, nec tanquã à dispositione subiecti, quia quodliber eorũ habet aliud & aliud pro subiecto, neque sicut à forma quia formæ non est forma, neque sicut à fine quia in practicis velle non est propter cognoscere, sed potius econuerso. Si ergo dependent ab ipso hoc est solum sicut à causa efficiente, sed illam Deus potest supplere, ergo Deus poterit causare velle in voluntate nostra absque hoc quòd cognoscere præcedat in intellectu.

15. Si dicatur quòd velle dependet ad obiectum sicut ad suum terminum correlatiuum à qua dependentia non potest absolui. Et ideo necessario præsupponit intelligere, quod ei ostendit & præsentat suum obiectum.

16. Nõ valet. quia correlatiuum vt correlatiuũ non præexigitur tẽpore vel natura, sed solum coexigitur, correlatiua enim sunt simul natura & intellectu, & ista coexigentia & simultas consistit in hoc quòd proportionabiliter posita se ponunt, & perẽpta se perimunt, & eo quòd dicuntur ad seinuicẽ, propter quod ex eo quòd velle se correlatiue habet ad suum obiectum solum sequitur quòd si velle est quòd aliquid sit volitũ, & si aliquid sit volitum quòd sit aliquod velle, sed quòd volitũ sit præintellectum vel cointellectum nullo modo sequitur ex ratione correlatiuorum, ex qua sola procedit instantia prædicta.

17. Si ergo oportet quòd per intelligere præsentetur & ostendatur obiectũ volũtati hoc non est inquãtum obiectũ est suum correlatiuũ, quia sic nõ potest procedere, sed inquãtum est motiuum ad volẽdum. quã motionẽ Deus potest facere sine obiecto vt dictum fuit, & sic semper redibit propositũ, scilicet quòd Deus poterit creare velle sine intelligere, & sic patet quò si intellectus & volũtas sint distinctæ naturę absolute Deus poterit creare velle sine cognoscere quod videtur impossibile. Si autẽ intellectus & voluntas ponantur esse vna natura absoluta, tunc de facili potest ostẽdi quare velle necessario præsupponit intelligere. Sicut enim quodlibet accidens non potest esse in quolibet subiecto, vt quantitas vel albedo in angelo, aut intellectus in lapide, nec quodlibet accidẽs in suo subiecto nisi præuia certa dispositione, vt motus naturalis deorsum nõ potest esse nisi in corpore habẽte grauitatem, nec motus naturalis sursum nisi in corpore habẽte leuitatẽ. sic in illa natura absoluta quæ mẽs dicitur non potest esse velle quod est quasi motus vel inclinatio voluntatis nisi præcedat cognitio quæ est forma secundum quam menti cõuenit inclinari, sicut per grauitatem vel leuitatem conuenit corporibus moueri & inclinari ad certa loca.

18. Et si dicatur quòd hoc idem potest saluari posito quòd intellectus & voluntas sint distincta in absolutis, quia diceretur quòd voluntas non est nec esse potest in anima nisi mediante intellectu & per consequens nec velle nisi mediante intelligere, quia qualis ordo est inter potentias talis est inter actus.

19. Non valet, quia aut ordo inter intellectũ & volũtatem est secundũ habitudinẽ dispositionis subiecti ad accidens aut non, Si non, nihil ad propositũ. Si sic, talis ordo non potest esse inter actus, nisi diceretur quòd intelligere esset subiectiue in voluntate & mediante ipso reciperetur ipsum velle, quod non potest dici ponendo istas potentias distinctas secundum absoluta, quia voluntas esset intelligens cum in ipsa esset intellectio, & per consequens ipsa esset intellectus quod est oppositũ positi.

20. Ad idem est expressa auctoritas beati Augustini quarto de trinitate ca. 10. vbi dicit sic: hæc tertia memoria, intelligentia, & voluntas non sunt tres vitæ, sed vna vita, nec tres mentes sed vna mens, nec tres substantiæ sed vna substantia. Memoria quippe quod vita, mens & substãtia dicitur ad se ipsam dicitur. Quod verò memoria ad aliquid relatiue dicitur hoc de intelligẽtia quoq; & volũtate dixerim. Intelligẽtia quippe & voluntas ad aliquid dicitur, vita autẽ vnaquæque ad seipsam & mens & essentia, quocirca hæc tria eo sunt vnum quo vna vita, vna mens, vna essentia, & quicquid aliud ad se ipsam singula dicuntur etiam simul singulariter non pluraliter dicuntur, eo verò tria sunt quo se ad se inuicem referuntur. Item 12. libr. ca. 3. dicit intellectum nostrum & appetitum rationalem esse in vna mentis natura sicut rationẽ superiorem & inferiorem. De quibus certum est quòd non differunt per naturas absolutas vt in principio sequentis ca. dicit idem Augustinus. Ex his ergo expresse patet quòd secundum Augustinum hæc tria memoria, intelligentia & voluntas in nullo absoluto differunt, sed solum respectibus, & secundum hoc multo expressior est in eis imago trinitatis quàm secundum opinionem oppositam.

21. Ad rationes alterius opinionis facile est respõdere. Ad primam cum dicit quòd potentia cum nominat principium actus quòd non potest esse solus respectus, verũ est, sed cum diceretur quòd principia diuersorum actuum differunt secundum aliquid absolutum, hic dicendum est quòd hoc habet veritatem quando actus nullum ordinem habent ad se, sed quilibet eorum æque immediate se habet ad potentiam. Nec vnus supponit alterum sicut videre & audire, sed quando vnus actus supponit alterum quia sunt subordinati inuicem & differentes genere, tales actus possunt esse ab eodem principio absoluto ordine quodam, vel vnus mediante altero, sicut sol per eandem lucem illuminat aërem & illuminando calefacit, tales autem actus sunt intelligere & velle, & vniuersaliter cognoscere & appetere, propter quod possunt esse ab eadem natura absoluta.

22. Ad secundam rationem dicendum quòd secundum veritatem & intentionem Augustini tantum differt memoria ab intelligentia sicut intellectus à voluntate, quòd autem philosophus nec sic fecit mentionem de eorum diuersitate, causa potest esse quia actus memorię si sit, tenere speciem, sicut quidam dicunt, videtur quòd secundum genus esset communis rebus inanimatis quæ aliquas formas in se retinent, propter quod minus videtur esse actus animæ quàm intelligere & velle. Et idem de differentia memoriæ ab intelligentia quæ fit per respectum ad suos actus non curauit philosophus facere tantam mentionem.

23. RATIONES principales quæ sunt pro hac conclusione concedendæ sunt. Ad rationes autem in contrarium dicendum, quòd philosophus distinguit appetitum contra sensum & intellectum, non quia inter se differant per naturas absolutas, sed propter diuersitatem actuum, qui cum principientur ab eadem natura absoluta ordine quodam, illa sortitur nomina plurium potentiarum propter pluralitatem actuum quorum est principium.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum ponendus sit intellectus agens in anima.

Tho. 1. p. q. 49. ar. 3.

D tertium sic proceditur. Et videtur quòd necessarium sit ponere intellectum agentem partem animæ nostræ, quia operatio arguit formam secundum commẽtatorem, sed nos experimur nos abstrahere formas vtiles quod est opus intellectus agentis, ergo in nobis est intellectus agens.

2. Item obiectum præexistit actui potentiæ cuius est obiectũ, sed velle est obiectum intellectus possibilis, ergo præexistit actioni intellectus possibilis, sed non poterit præexistere nisi fiat per operationem alicuius potentiæ animæ, quia res de se non est vtilis, nulli autem potentiæ attribuitur, quòd faciat vtilitatem in rebus nisi intellectui agenti cui commentator attribuit hanc operationem supra proœmium de anima.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia si oporteret ponere intellectum agentem, hoc esset vel vt esset principium passiuum & receptiuum actus intelligendi, vel vt esset principiũ actiuũ, propter primũ non oportet, quia ad illud ordinatur intellectus possibilis, nec propter secundũ, quia intelligere est

opera

operatio manens in agente, vt patet ex 2. metaphysicæ, ergo non est aliud actiuum à receptiuo, quia intellectus possibilis sufficit & omnis alius intellectus superfluit.

4. RESPONSIO, quia potentię innotescũt per actus, operatio etiam fecit istę forma vt assumptum est in arguẽdo, ideo si necessarium est ponere intellectu agentem hoc erit propter aliquam operationem eius necessariam ad actum intelligẽdi, operatio autem intellectus agentis non potest intelligi nisi in fantasmata vel nisi in intellectum possibilem, sed nec in fantasmata nec in intellectum possibilem habet aliquam actionem vt declarabitur, ergo fictitiũ est ponere intellectum agentem.

5. Assumptum probatur quantũ ad vtrãque partem. Et primo quòd non agat in fantasmata, quia si intellectus ageret in fantasmata hoc esset vel aliquid imprimẽdo vel aliquid abstrahendo, sed intellectus agens nec imprimit aliquid in fantasmata, nec aliquid abstrahit ab eis, ergo nullo modo agit in fantasmata. minor probatur secundũ duas partes quas habet. Et primo quantum ad primã partẽ scilicet, quod non agat in fantasmata eis aliquid imprimẽdo primo sic, omnis virtus quę recipitur in corpore & nec infra nec eadem secundũ speciẽ potest esse nisi in corpore est mere corporea non obstãte quod ipsa sit effectiue à spiritu creata, vel increata, sed quęcũq; virtus impressa fantasmatibus ab intellectu agente est in corpore, vt de se patet, & ipsa nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore, & spiritu nulla est cõmunis proprietas recipiẽdi aliquid vnum & vniuocum, ergo illa virtus si qua esset mere est corporea, sed per talem virtutem non potest mouere fantasia intellectũ possibilem cum sit pure corporea ea ratione qua non potest secundum se, ergo talis virtus frustra ponitur, cum tota ratio ponẽdi ipsam sit, vt ipsa sit fantasmatibus ratio mouendi intellectum possibilẽ. maior patet quia de re est iudicandũ potius quòd sit corporea vel incorporea ex hoc quod natura rei requirit quàm ex agẽte extrinseco. Id est ęquiuoco à qua quãdoq; potest pduci tã corporeũ quã incorporeũ, minor declarata est, quare &c.

6. SECVNDO quia si angelus non potest in materia corporalibus imprimere formam immediate, videretur quòd multo minus hoc posset intellectus agens, fantasma autem est quid corporeum, ergo intellectus agens nullam formam potest fantasmatibus imprimere, & sic patet primum membrum minoris propositionis, scilicet quòd intellectus agens non agit in fantasmata aliquid imprimendo.

7. SECVNDA pars probatur, scilicet quòd intellectus agens non agit in fantasmata aliquid abstrahẽdo, vel remouendo, quia illa abstractio vel esset realis, vel secundum rationem, non realis quia talis realis abstractio, vel esset realiter separatio alicuius præexistentis actu in fantasmatibus, sicut abstrahitur vel separatur lapis ab altero lapide, vel sicut separatur accidens à subiecto per corruptionẽ accidentis, vel alio modo virtute diuina, vel talis abstractio vocaretur eductio alicuius de potentia ad actũ sicut forma dicitur educi, vel abstrahi de potentia subiecti. Primũ non potest dici, quia nihil est actu in fantasmatibus quod desinat in eis esse ad præsentiam intellectus agentis, neque per corruptionem neque per translationẽ ad intellectum possibilẽ tanquam prius esset in fantasmatibus & postea in intellectu possibili, quia forma non migrat de subiecto in subiectum, nec secũdum potest dici, quia cùm aliqua forma educitur de potentia in actum, ipsa educta est in illo tanquã in subiecto de cuius potentia educitur. Si ergo intellectus agens de potentia passiua fantasmatũ educeret aliquam formam siue esset species intelligibilis siue quæcũq; alia forma ipsa educta esset in fantasmatibus sicut in subiecto, & ita intellectus agẽs ageret in fantasmata aliquid imprimẽdo scilicet formã illam quam educeret, & sic rediret primum membrum immediatę prius reprobatum. Talis ergo abstractio nõ potest esse realis.

8. Itẽ nec talis abstractio potest esse secũdũ rationẽ solũ, quia omnis actio rationis est cognoscentis circa cognitũ obiectiue intellectus, sed agẽs non agit circa fantasmata sicut cognoscẽs circa cognita, quia nec intellectus agẽs fantasmata cognoscit, nec sua actio est cognitio, immo præsupponitur omni cognitioni intellectuali secundum ponentes ipsam, ergo sua actio circa fantasmata non est abstractio secundum rationem, nullo ergo modo agit in ea nec aliquid imprimendo nec aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem.

9. Itẽ ad quid fieret talis abstractio, nĩ vt repręsentaretur quidditas intellectui absq; cõditionibus indiuiduantibus quod dicũt ponẽtes intellectũ agentẽ agere circa fantasmata abstrahẽdo.

10. Dicunt enim quod illud facit intellectus agẽs circa quidditatem & fantasmata separando, & abstrahendo ea secundum rationem quod dicebat Plato fieri circa ideas secundũ rem. Et ideo sicut Ideæ separatæ secundũ rem ab indiuiduis materialibus essent secundũ se intelligibiles vt ponebat Plato, sic quidditas secundum rationem à fantasmatibus & cõditionibus indiuiduantibus efficitur secundũ se intelligibilis vt isti dicunt.

11. Sed istud nihil valet primo quia nullo modo ostẽdunt quomodo intellectus agens separat et secundum rationẽ quidditatem à conditionibus indiuiduantibus sub quibus repræsentatur in fantasmatibus. Et ideo illa facilitate qua hoc dicunt potest etiam negari, maximè cum probatum sit quòd talis abstractio non potest fieri per intellectum agentem cum actio eius circa quidditatem & fantasmata non sit intellectio.

12. Quòd etiam patet secundo ex alio, quia stãte reali impedimento alicuius actionis impossibile est sequi actionẽ vt patet in trabe impediẽte descensum lapidis, & tenebris impedientibus visum. Quandiu enim trabs manet sub lapide, & tenebræ sunt in medio, nec lapis potest descẽdere, nec oculus videre, sed illud quod impedit repræsentationẽ quidditatis vniuersaliter est materialis & indiuidualis conditio fantasmatũ vt ipsimet dicũt. Cum ergo illud nunquã amoueatur à fantasmatibus per quãcunq; actionẽ intellectus agentis, nec per illam abstractionem rationis quã ponunt, sequitur quòd fantasmata per talem abstractionem nunquam poterunt repręsentare quidditatem vniuersalẽ sed super cõditionibus singularibus. Aliter autẽ non repręsentaretur quidditas intellectui nisi per fantasmata secũdum istos, quia non ponunt quòd à fantasmatibus abstrahatur aliqua species quę sit repręsentatiua quidditatis, ergo talis abstractio non sufficit ad repręsentandũ quidditatẽ vniuersalem.

13. TERTIO, quia consequentia quã faciunt nulla est. Non enim sequitur separatio realis quam ponebat Plato sufficiebat secundum ipsum ad fingendũ ideas per se intelligibiles, ergo separatio rationis quam tu ponis sufficit ad faciendũ quidditatem per se intelligibilẽ. sicut non sequitur realis amotio trabis sufficit ad hoc vt lapis descendat. ergo amotio eius secundum rationem sufficit ad illud idem. Sic ergo patet quod intellectus agens non agit in fantasmata aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo. ergo nullo modo.

14. Sed diceret aliquis quòd hæc diuisio sit insufficiẽs quia intellectus agẽs agit in fantasmata dando eis virtutem mouẽdi intellectũ possibilẽ non quidẽ aliquid imprimendo nec abstrahendo, sed solum assistẽdo & ponitur simile, quia lumen dat colori virtutẽ mouendi visum, & tamẽ nihil imprimit colori nec à colore aliquid abstrahit sed tantum assistit, & eodem modo potest esse circa intellectum agẽtem & fantasmata vt videtur.

15. Istud autem est mirabile quòd aliquid det alteri virtutem, & tamen non influat, nec impedimentũ tollat sed solũ assistat. Hoc enim videtur implicare contradictionẽ scilicet quod det virtutẽ nihil dando, sed & exemplũ procedit ex ignorantia, lumẽ enim nõ requiritur ad vidẽdũ propter colorẽ vt det ei virtutẽ mouẽdi visum cum color ex se habeat virtutẽ, sed propter medium & organũ quæ nõ sunt susceptiua actionis coloris nisi sint illuminata, vel ex alia causa. Et ideo non est mirum si ex falso assumpto cõclusum est aliud falsum. Nõ ergo oportet ponere intellectũ agentẽ ex actione eius circa fantasmata, quia nulla est vt probatũ est, & hęc est prima pars principalis deductionis.

16. Secunda pars principalis videlicet quod non sit necesse ponere Intellectum agentem propter aliquam actionem eius in intellectum possibilem, patet sic quod actio eius in intellectũ possibilem non potest intelligi nisi duobus modis. Primo sic quòd intellectus agens solus agat in possibilem, fantasma autem nihil agat nec coagat sed solum se habeat obiectiue. Secũdo sic quòd tam intellectus agens quàm fantasma agant in intellectum possibilem tanquã duo imperfecta agentia supplentia vicem vnius perfecti agentis, eodem modo quo duo homines trahunt nauem quorum neuter per se sufficeret.

17. Primum non potest dici scilicet quod solus intellectus agens agat in possibilem & fantasmata nihil omnino agant sed solũ se habeant obiectiue vel terminatiue, quia si ad cognitionem non requiritur quod obiectiuum vel repræsentans ipsum aliquid agat in potentia, sed solum quod ei repræsentetur cum sensus sufficiat ad appræhendendum obiectum sibi propositum sine alio mouente, nõ video quare intellectus nõ sufficiat ad illud idem absq; hoc quòd præter obiectum sibi propositum ponatur intellectus agens mouens ipsum, nisi redeatur ad illud quod fantasmata non sufficienter repræsentant obiectum intellectui possibili nisi per actionem intellectus agentis circa ipsum, sed de hoc non agitur nunc quia actum est supra, sed solum nunc quæritur de operatione intellectus agentis in possibilem an sit necessaria ad actum intelligendi supposita præsentia obiecti, & patet quòd non, sicut ad sentiendum non requiritur aliud agens sed tantum præsentia obiecti.

18. ITEM, IDEM manens idem & respectu eiusdẽ semper natum est facere idem, potissime si agat ex necessitate naturæ vt patet ex secundo de generatione, sed intellectus agens agit ex necessitate naturæ & manet semper idem secundum se & in habitudine ad possibilem quantumcunque fantasma,

quod

quod est obiectū intellectus, varietur, ergo ab initio creationis animæ semper fecit idem in intellectu possibili non obstante diuersitate fantasmatum quæ ei obiiciuntur. quia illa non agunt, nec coagunt secundū hanc opinionem. igitur per vnum intelligere numero tantum ab intellectu agente intelleait intellectus ab initio. & semper intelliget omnia sibi repræsentata, quod est inconueniens.

19. Item illud quod semper præexigitur ad effectum est causa eius propinqua vel remota. sed fantasma præexigitur semper intellectioni, ergo est causa eius propinqua vel remota. Patet ergo quòd primus modus nō est possibilis scilicet quòd intellectus agēs agat in intellectū possibilē fantasmate nihil coagēte.

20. Et ideo quidam ponunt secundum modum scilicet quòd tam intellectus agens quàm fantasmata agunt in intellectum possibilem tanquam duo imperfecta agentia supplentia vicem vnius perfecti agentis, ad cuius declarationem dicūt quòd duo agentia possunt tripliciter concurrere ad aliquid faciendum. primo quando vnum influit in alterum & illud alterum agit per illud quod est sibi influxum, sicut sol illuminat lunam, & luna per lumen receptum à sole illuminat aërem.

21. Secundo modo quando vnum nihil influit in alterum, nec econuerso sed vnum causat dispositionem & reliquum formam principalem, sicut mollificans ceram disponit materiam & imprimens sigillum vel ipsum sigillū impressum introducit principalem formam scilicet figuram. & sic concurrunt hęc duo ad figurandum ceram. Tertio modo quando nec vnum influit in alterum, nec vnum causat dispositionem, & reliquum formam, sed sicut duo imperfecta agentia quorum quodlibet habet de se virtutem agēdi sed imperfectam, iuncta autem simul supplent vicem vnius perfecti agentis, sicut est de duobus trahentibus nauē quorum neuter per se sufficeret. Et isto modo concurrunt intellectus agens & fantasmata ad causandū in intellectu possibili vnam speciē numero, vel vnum actum intelligendi, quia nec intellectus influit aliquid fantasmati, nec econtra circa primum modum, nec vnū causat dispositionem & reliquum formam principalem circa secūdum modum, sed vtrunq; habet de se virtutem mouēdi intellectum possibilem quodlibet tamen habet per se imperfectam. Ambo autem simul equipollent vni perfecto agenti. quòd enim intellectus agens habeat de se virtutem mouendi possibilem omnes concedunt, de fantasmate autem quòd similiter se habeat, patet per illud quod dicit philosophus 3. de anima quòd sicut se habent colores ad visum, sic fantasmata ad intellectum, quod non esset nisi fantasmata de se haberent aliquam virtutem mouendi intellectum saltem imperfectam.

22. Hæc autem non vidētur bene dicta. Primo quia nihil probatur, sed assumitur illud quod quæritur. Supponitur enim in hac responsione quòd sit dare intellectum agentē qui in se habeat virtutem mouēdi intellectum possibilem, nos autem hic quærimus vtrum videlicet ex aliqua operatione possit conuinci intellectum agentem esse partem animæ nostræ.

23. Secundo quia per omnem modum & omnē rationem quibus isti ponunt intellectū agentem esse & vnà cum fantasmate agere in intellectum possibilem potest esse quòd sit dare sensum agentem qui vnà cum obiecto sensibili agat in sensum passiuum quod nō ponitur cōmuniter, ergo nec illud debet poni, aut eadem sit ratio quòd vtrobique patet sic quòd sola fantasmata sine intellectu agente non sufficiant ad mouendum intellectum possibilem ad actū intelligendi hoc est vel propter excessum perfectionis actus intelligendi respectu fantasmatum, vel quia fantasmata cum sint corporalia non possunt secūdum se agere in intellectū qui est potentia purè spiritualis, vel quia secundum se non possunt repręsentare vniuersale quod primo apprehenditur ab intellectu. Si primum detur, eadem ratio est de sensibili respectu sensus, quia sicut intelligere est quædam forma altioris gradus quàm sit quodcunque fantasma, sic sentire est altioris gradus quàm sit quæcunque qualitas sensibilis propter quod similiter, necessitas est quòd si pręter fantasmata requiratur aliud ad mouendum intellectum possibilem, & quòd præter qualitatem sensibilem requiratur aliud ad mouendum sensum ad actum sentiendi, & si illud aliud sit ibi intellectus agens, pari ratione & hic sensus agens.

24. Secundum autem non possunt ipsi differētiæ quia ponunt quòd fantasma agit in intellectum possibilem, non per virtutem receptam ab intellectu agente sed per propriam virtutem quamuis imperfectam. Et idem dicunt de intellectu agente.

25. Nec tertia potest dici, quia fantasmata secundum se non repræsentant nisi singularia. Nec secundum hanc opinionem intellectus agens aliquid influit fantasmatibus, nec aliquid aufert ab eis sed solū coassistit. ergo fantasmata ratione intellectus agētis non plus repręsentant vniuersale quàm sine eo, nisi ipsemet intellectus agens ipsum repręsentaret quod nullus dicit. Illud autem quod innuitur videlicet quòd primum intellectum à nobis est vniuersale siue sit verū siue falsum, contradicit cuidam dicto istorum, dicunt enim alibi quòd conceptus vniuersalis sumitur ex hoc quòd intellectus noster apprehendit conformitatem vnius singularis ad alterū, & sic secundum eos prius concipiuntur singularia & conformitas eorum ad inuicem quàm habeatur conceptus vniuersalis, non ergo concipitur primo vniuersale.

Vide in 2. d.3.q.7.

Vide Th. 1.p.q.85. ar.3.ad primum.

26. Patet ergo ex præcedentibus, quòd sicut non ponitur sensus agens qui cum obiecto causet actū sentiendi, sic non oportet ponere intellectum agentē ad hoc vt cum fantasmate moueat intellectū possibilem ad actum intelligēdi tanquam duo imperfecta agentia supplentia vicem vnius perfecti agentis. Cum ergo intellectus agens non agat in fantasmata aliquid imprimendo vel aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secūdum rationem, nec agat in intellectum possibilem, nec sine fantasmate nec cum fantasmate vt deductum est, videtur quòd non debeat ipsum ponere, nec Augustinus magnus philosophus vnquam posuit ipsum vt prius dictum fuit.

27. Ad primum argumentum in oppositum dicendum quòd abstrahere vniuersale à singularibus non est operatio intellectus agentis, licet commentator hoc dicat errans, quia talis abstractio est solum secundum considerationem. Et ideo opus illius potentiæ est cuius est considerare, quod non conuenit intellectui agenti sed possibili. Si tamen possibilis debet dici vbi aliud agens non est.

28. Ad secundum dicēdum per interemptionem mi. quia vniuersale, id est, ratio vel intentio vniuersalitatis aut res sub intentione vniuersalitatis non est primum obiectum intellectus nec præexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligēdi per quam res secundum considerationem abstrahitur à conditionibus indiuiduantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino à quo singularia à quibus abstrahit, & pro termino ad quem ipsum vniuersale abstractum. & quia terminus à quo præcedit terminum ad quem, ideo consideratio singularium præcedit vniuersale abstractum ab ipsis iuxta illud, primo de anima. Vniuersale autem nihil est, aut posterius est.

29. Istud autem magis declarabitur alibi, quod postea dicitur de intentione Aristotelis, dicendū quod quicquid ipse intēderit, de quo non est tantū curandū sicut de veritate, tamen ratio quam ad hoc adduxit parum valet. Non enim oportet quòd in omni natura quæ quandoque est in potentia & quandoque in actu sint principium actiuum & principium passiuum tanquā duæ potentiæ eiusdem suppositi radicatæ in eadem essentia secundum numerum, ita quòd per talem potentiam actiuam & passiua reducatur in actum per aliquam potentiam actiuam, siue sit eiusdē suppositi siue alterius. Illa etiam ratio æque concludit quòd sit dare sensum agentem sicut intellectum agentem, quia sensus quandoque est in potentia ad sentiendum, & quandoque in actu sicut intellectus ad intelligendum.

Sententia quartæ distinctionis tam in generali quàm in speciali.

Distinctio quarta.



Ic oritur quęstio. Superiùs magister probauit trinitatem personarum & vnitatem essentiæ auctoritate, rationibus, & similitudinibus. Hic incipit quęstiones incidentes circa prædicta determinare, præmiserat enim suprà distinguens personas vel processionem vnius ab aliis, vnde circa processionē vnius ab alia quæstiones mouet & determinat. Et secundū hoc pars ista diuiditur in tres partes, quia primo mouet quæstiones circa processionis suppositum vel terminum. Secundo circa processionis modum. Tertio circa processionis principium. Secūda pars incipit, 6. dist. Præterea ibi quæri solet. Tertia in principio, 7. distin. ibi hic solet à quibusdam. Est autem sciendum quòd licet magister moueat has quæstiones de generatione filij à patre, tamen eædem quæstiones possunt fieri de processione Spiritussancti & determinantur eodem modo. Prima potest diuidi in duas, primo enim ponit quæstionem de nominibus essentialibus in concreto vtrum scilicet possint significare vt suppositum generationis an vt finis. Secundo mouet quęstiones de nominibus essentialibus in abstractione significantibus ibi post hoc quæritur. Prima vero est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo enim præmittit hanc quæstionem, vtrum hæc sit vera, Deus genuit Deum. Secundo excludit circa hoc incidentem opinionem. Et tertio obiicit in contrarium circa determinata. Secunda ibi. Quidam tamen aduersarij veritatis. Tertia ibi. Nunc autem ad præmissam quæstionem reuertamur. Prima diuiditur in duas partes, secundum quòd duplici via opponit. Secunda ibi. Sed ad hoc

hoc opponitur. Et hæc est sententia magistri in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister, inquirit verũ hæc sit vera, Deus genuit Deũ. Et videtur ꝙ non. Si enim Deus genuit Deum aut ergo se aut aliũ. Si se, tunc ergo idem est generans & genitus, quod est impossibile. Si alium ergo in diuinis sunt plures dij. Et respõdet magister quòd Deus genuit Deum non tamẽ se nec alium in diuinitate, sed aliũ in persona. Postea opponit ad quæstionem alia via. Si enim Deus genuit Deũ, aut Deum qui est Deus pater, & sic genuit se, aut genuit Deum qui non est Deus pater. Et respondet quòd illa propositio habet duos sensus, videlicet, vno modo vt sit sensus genuit Deum qui non est Deus pater, id est Deum qui non est pater, & sic est vera, vel sic, genuit Deum qui non est idem Deus cum Deo patre & sic est falsa, quia in diuinis est vnus solus Deus. Postea incidentaliter excludit quorundam opinionem. Supposuerat enim in prædicta solutione quòd personale nomen prædicatur de essentiali vt dicatur Deus est pater. Quidam tamen sunt in contrarium opinati. dicunt enim quòd hæc est vera, tres personæ sunt vnus Deus non tamen econuerso. Sed magister dicit quòd secundum fidem catholicam vtraque est vera. Quod probat per multas auctoritates. Vltimo contra determinationem præcedentis quæstionis obiicit per auctoritatem August. qui dicit quòd pater genuit alterum à se, quod videtur contra solutionem prædictam, & magister respondet quòd hoc sit intelligendum & genuit alterum à se, id est, alterum qui est idem in natura cum ipso, sed alter in persona, & in hoc terminatur sententia in speciali.

Vtrum in diuinis sit generatio.

Thom. 1. q. p. 27. ar. 1.

Circa distinctionem istam quæritur primo, vtrum in diuinis sit generatio. Et secundo de propositionibus exprimẽtibus diuinam generationem. Ad primam sic proceditur. Et arguitur quòd in diuinis non sit generatio, quia à quo remouetur superius & inferius, sed mutatio superior est ad generationem, ergo cum in diuinis non sit mutatio, videtur quòd nec generatio. Item si in diuinis esset generatio, illa esset æquiuoca, vel vniuoca, sed non est æquiuoca nec vniuoca, ergo &c. probatio minoris. Et primo quòd non sit generatio æquiuoca, quia secundum August. in filio est perfecta ratio imaginis, quia in eo nulla est dissimilitudo, sed generatio æquiuoca excludit perfectam similitudinem, ergo &c. Item nec vniuoca quia tantum differunt gignens & genitum quantum proprietates eorum constitutiuæ, sed paternitas, & filiatio quæ constituunt patrem gignentem, & filium genitum sunt diuersarum rationum, ergo gignens & genitus sunt diuersarum rationum, sed tunc non est generatio vniuoca, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Isaiæ vltimo. Ego qui aliis generationem tribuo, nunquid sterilis ero?

4. Et arguitur per rationem. Paternitas & filiatio sequuntur generationem, sed in diuinis est paternitas & filiatio vt patet ex multis locis scripturæ. ergo in diuinis est generatio.

5. RESPONSIO. tenendum est simpliciter quòd in diuinis est generatio quamuis per rationem humanam non possit hoc efficaciter probari, licet dicant quidam oppositum sicut de pluralitate personarum quorum opinio prius recitata fuit distinctione secunda cum rationibus eorum in quæstione. Vtrum cum vnitate essentiæ possit realiter esse pluralitas personarum, & ostensum fuit quòd rationes non concludunt. Nunc autem persuadebitur propositum scilicet quòd generatio sit in diuinis facta quadam suppositione fidei videlicet quòd in diuinis sint plures personæ, quo supposito potest satis efficaciter probari quòd generatio sit in diuinis.

6. Ad quod probandum ostendetur primo quòd personæ diuinæ distinguntur relationibus originis. Et secundo ostendetur quòd aliqua origo habet in diuinis rationem generationis. Primum patet sic, quia si sint plures personæ in diuinis aut differunt in absolutis, aut solum relationibus. Non in absolutis, quia cum illud absolutum non sit essentia quæ in diuinis est vna, nec distinguit nec distinguitur, oporteret quòd esset additum essentiæ diuinæ, sed absolutum additum alij absoluto facit compositionem. ergo in diuinis esset compositio,

Cap. 15. quod est impossibile, quare impossibile est distinctionem diuinarum personarum fieri per absoluta, fit ergo per relationes & quidem per relationes reales, quia relationes rationis non distinguerent nisi secundum rationem.

7. Relationum autem triplex est genus vt patet. v. metaphysicæ. Quædam enim fundantur super vnum & multa vt æqualitas, similitudo. Quædam super rationem mensuræ & mensurati vt scientia, & scibile. Quædam super actionem & passionem siue super originem vt paternitas & filiatio. Oportet ergo quòd personæ diuinæ distinguantur per aliquod genus relationum, sed non possunt distingui per relationes fundatas super vnum in quantitate, vel qualitate vt sunt similitudo & æqualitas. Primo quia tales relationes aut non sunt reales omnino, aut saltem in diuinis vt patebit infra dist. 31. Secundo quia q.3.
relatio non distinguit personas nisi includat oppositionem, sed oppositio relationum æqualitatis & similitudinis supponit distinctionem suppositorum, æquale enim præsupponit aliquid iam constitutum cui æqualitas attribuitur. ergo talis oppositio non facit distinctionem. Item nec distinguuntur per secundum genus relationum, quia ratio mẽsuræ & mensurati omnino non sunt in diuinis. Et si essent, relatio tamen mensuræ ad mensurabile non est realis, sed solum secundum rationem, relatio autem rationis non distinguit realiter. Relinquitur ergo quòd distinguantur per tertium genus relationum quæ sunt relationes originis, & hoc est primum.

Vide infra d. 26. q. 1. num. 18.

8. Secundum patet sic. illud quod accipit ab alio esse, & naturam, & modo naturæ dicitur ab eo generari, sed prima persona producta in diuinis accipit à persona producente esse & naturam & modo naturæ, ergo generatur ab ea, maior patet, quia generatio terminatur ad aliquod esse sicut corruptio ad nõ esse est etiã via ad naturã, & dicitur à Damasceno naturæ opus, & ideo vbi aliquid accipit ab alio esse, & naturã, & modo naturæ dicitur vere ab illo generari. minor declaratur quia prima persona diuina producta ab alia accipit ab eadem esse & naturam non solum eandem genere sicut in generatione æquiuoca, aut specie sicut in generatione vniuoca, sed eandem numero. prima etiam persona producta hoc accipit modo naturæ vt infra dicetur, quia procedit ab vna persona tantum. Hic autem est d.6.q.2.
modus naturæ, vt infrà dicetur quod vnum fit ab vno tantum modo quo exponetur. Est ergo generatio in diuinis.

9. Ad primum argumentum dicendum est quòd mutatio non est de ratione generationis sicut superius est de ratione inferioris, loquendo absolute de generatione formali, solum enim de ratione generationis est acceptio esse, & naturæ ab alio modo quo dictum est, ita tamen quòd sit ibi aliquid communicatum, non productum de quo dicitur genitum generari, alioquin non esset generatio propriè, quia si homo produceret hominem de nihilo, nõ esset generatio sed creatio, semper enim in generatione aliquid supponitur quod per generationem non producitur sed communicatur, sed quia in creaturis illud quod communicatur & non producitur, est sola materia, quæ cum sit pura potentia omni forma carere non potest, nec plures specificas simul habere, ideo generans non potest communicare eam genito sine omni forma, nec cum forma præexistente, quia super illam generans non habet aliquam actionem nisi forte in corrumpendo, ideo generans communicat eam cum forma noua per ipsum introducta & præcedente expulsa in quo est vera mutatio. Omnis ergo generatio in creaturis includit veram mutationem, sed hoc non est de absoluta ratione generationis, sed contingit ex imperfectione eius quod communicatur, & modi communicandi. In diuinis autẽ non sic est, quia essentia diuina quæ communicatur per generationem, & nõ producitur, est secundum se actu ens & potest communicari nihil absolutum amittens, vel acquirens, propter quod non est ibi mutatio, nec credo quòd generatio dicatur vniuocè in Deo & in creaturis, sed analogicè.

10. Ad secundum dicendum quòd in diuinis est generatio vniuoca propter vnitatem naturæ in generante & genito non obstante diuersitate proprietatum cõstituentium supposita, quia æquiuocatio & vniuocatio generationis respiciunt naturam generantis & geniti magis quàm proprietates sub quibus est natura. Et cum dicitur quòd generans & genitum sunt diuersarum rationum secundum speciem, dicendum quòd falsum est, quia* concurrunt vnum & idem in numero quod est realiter eius commune. Istud autem non inuenitur in suppositis differentibus specie, nec sequitur, relationes differunt specie, ergo & supposita per relationes constituta, quia aliquid aliud actuale, quàm relatio pertinet ad rationem suppositi scilicet essentia, propter quod non tantum differunt supposita diuina secundum esse, quod ad rationem suppositi pertinet, quantum differunt solæ relationes, in creaturis autem tantum differunt supposita quantum ea quæ formaliter supposita constituunt, quia supposita nihil aliud actuale per se includunt.

** Alias cõcurrunt.*

11. Vel dicendum aliter quòd sicut in diuinis non dicitur generatio vniuoce cum generatione quæ est in creaturis, sic quo ad naturam per generationem communicatam est ibi plusquam vniuocatio, sed quo ad proprietatem personam constituentem formaliter est ibi quasi æquiuocatio, nec oportet alterum tantum dare sicut in creaturis, quia altera ratio est in diuinis, altera in creaturis, quantum ad ea quæ intrinsece supposita constituunt vt statim dictum est.

QVAE

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum Deus genuit Deum.

Thom. 1. p. q. 39. ar. 4.

SEcundo quæritur vtrum ista sit vera: Deus genuit Deum. Et videtur quòd non, quia si esset vera hoc esset tantum pro persona patris, sed sicut Deus pater generat, ita Deus filius non generat, ergo si hæc concedatur, Deus genuit pro patre eadem ratione hæc debet concedi pro filio & spiritusancto Deus non genuit quod tamen non conceditur.

2. Item si Deus genuit Deum aut se Deum aut alium Deum, non se Deum quia nihil seipsum gignit vt habetur primo de trinitate. nec aliũ Deum quia iam essent plures dij. igitur &c.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur in symbolis fidei Deum de Deo, quod non est nisi per generationem.

4. Item patet idem per syllogismum expositorium sic. pater genuit filium, pater est Deus, ergo Deus genuit filium, sed filius est Deus. ergo Deus genuit Deum.

5. RESPONSIO. ad euidentiam quæstionis primo videndum est quo modo differunt Deus & deitas, & ex hoc apparebit quomodo hæc sit vera Deus genuit Deum, & non ista, deitas genuit deitatem.

6. Est ergo notãdum quòd quantum ad signatum, & modum signandi, ita videtur se habere Deus & deitas, sicut homo & humanitas, Humanitas autem significat naturam absq; habitudine ad supposita, homo autem & vniuersaliter omne concretum includit suppositum saltem ex modo suo signandi, quod patet, actiones sunt suppositorum, attribuuntur autem concretis & non abstractis. Hæc enim est vera album currit, & non hæc, albedo currit. quod non esset nisi suppositum importaretur per concretum, quod non importatur per abstractum. Similiter hæc est vera rationale disputat, & non illa, ratio dispu. Hæc etiam recipitur tanquam vera & propria, homo ædificat. non aut hæc, humanitas ædificat vel saltem non est propria. Ex quo patet quòd concretum importat suppositum, non autem abstractum.

7. Est etiam aduertendum quòd inuenitur triplex concretum, quoddam accidentale vt album. quoddam substantiale, sed denominatiuum, vt animatum, quoddam substantiale quod non est denominatiuum vt homo, animal. Omnibus autem concretis commune est quòd dant intelligere suppositum & pro supposito reddunt locutionem veram, vt album currit pro sorte currente, rationale disputat, vel homo mouetur.

8. Ex hoc patet quòd hæc est vera Deus genuit Deum, non autem est ista, deitas genuit deitatem, quia actiones quæ important distinctionem in diuinis non possunt conuenire naturæ, sed tantum suppositis, quia natura est vna, supposita verò plurificantur, & distinguntur, sed generatio est actio quæ importat distinctionem, nihil enim seipsum gignit, vt habetur, primo de trinit. ergo non potest in diuinis competere naturæ, sed tantum suppositis, deitas autem importat solam naturam absque habitudine ad supposita. Deus autem importat suppositum habens naturam diuinam, ergo hæc potest verificari pro supposito generante & genito, Deus genuit Deum, quia pater genuit filium, non autem hæc, deitas genuit deitatem.

9. Ad primum argumentum dicunt quidam quòd hæc est vera, Deus genuit Deum, & ista est falsa Deus nõ genuit Deum. Quod declarant sic. quia termino communi differunt præponere, & postponere negationem. Nam negatio præposita termino communi cadit super totum significatum. Et ideo negat totum, quia negato significato negatur totus ambitus suppositorum, quia ad quodlibet suppositum sequitur ratio significati. Vnde sequitur, non homo currit, ergo nullus homo currit, sed negatio postposita termino communi non cadit super totum significatum, sed tantum super prædicatum, vt si dicatur homo non currit, negatur quidem omnis cursus ab homine sed non ab omni homine, termino autem discreto nihil differt præponere vel postponere negationem, quia pro vno tantum affirmatur, vel negatur quicquid de termino discreto dicitur. Ad propositum ergo Deus, vt dicunt, est terminus discretus, quia importat naturam quæ non est plurificabilis, & ideo non differt dicere Deus non generat, vel non Deus generat, quia negatur generatio ab omni, illo cui conuenit ratio termini & ita negetur à patre cui competit generare, ergo similiter hæc est falsa Deus non generat.

10. Sed istud non cogit, quia Deus non habet rationem termini discreti, sed communis inquantum tribus personis conuenit ratione cuius cõmunitatis aliquis diceret & bene, quòd differt præponere, & postponere negationem. Item ista positio seipsam impedit. quia sicut quod negatur à termino discreto negatur pro omni cui conuenit ratio termini discreti, vt sortes non currit. sic quicquid affirmatur de omni illo cui conuenit ratio termini discreti affirmatur, vt dicendo sortes currit. Si ergo Deus simpliciter habet rationem termini discreti dicendo Deus nõ generat, negetur generare ab omni supposito diuino & sic falsificatur pro patre, ita dicẽdo Deus generat, affirmatur generare de omni supposito diuino, & sic falsificatur pro filio & spiritusancto qui non generãtur: contrariũ cuius ipsi dicunt.

11. Alij dicunt quòd hoc nomen Deus proprie loquẽdo nec est vniuersale nec singulare, sed habet aliquid de ratione vniuersalis, & aliud de ratione singularis. ratione primi habet quòd prædicatur essentialiter de pluribus suppositis, & inde habet quòd ea quæ prędicantur de singulis suppositis prædicantur de ipso, habet autẽ de ratione singularis, quia non multiplicatur ad rationem suppositorum. dicimus enim quòd pater & filius sunt vnus Deus, sortes verò & Plato sunt plures homines. & ex parte ista habet hoc nomen Deus quòd affirmatio & negatio dictæ de hoc nomine Deus, opponuntur contradictoriè. vnde sicut istæ non possunt esse simul veræ sortes currit, sortes non currit, sic nec istæ, Deus generat, Deus non generat.

12. Sed hęc solutio non valet primo, quia contradicit sibiipsi, dicit enim quòd ea quę prędicantur de singulis suppositis prædicantur de hoc nomine Deus, sed generare prædicatur de patre, non generare de filio, ergo non generare, & generare prædicantur de Deo. Dicendo Deus generat & Deus non generat. Cuius oppositum postea dicunt. Secundo, quia hoc nomẽ Deus habet ex vnitate naturæ diuinæ, quòd non prædicatur de pluribus suppositis pluraliter, sed in singulari, & idem iudicium est de omnibus prædicatis essentialibus pręcipuè substantiuis, sed respectu prædicatorum substantialiũ, quæ sunt propria suppositis & plurificantur, debet dici totum oppositum, ita quòd affirmatio & negatio se habeant subcontrariè & possint simul verificari, dicendo Deus generat & Deus non generat.

13. Ideo dicendum est aliter quòd quantum est de virtute sermonis ista potest verificari, Deus non generat, sicut hæc, Deus generat, quia cum hoc nomen Deus stet pro supposito habente diuinitatem potest de eo aliquid verè enũciari pro vno supposito, & negari pro alio. Et ideo cum generare conueniat patri, ista potest verificari Deus generat, & cum non conueniat filio nec spirituisancto potest ista verificari, Deus nõ generat quantum est de virtute sermonis, sicut hæ duæ verificantur, homo currit & homo non currit pro diuersis, tamen non recipitur à magistris, ne sit occasio erroris in imperitis ex hoc credentibus quòd omnino non sit generatio in diuinis.

14. Et notandum quòd vbi in vno supposito sunt plures naturæ, de illo supposito possunt verificari contradictoria ratione alterius & alterius naturæ vt patet in Christo, ergo vbi in vna naturà sunt plura supposita de termino significante naturam in concreto possunt contradictoria verificari ratione alterius & alterius suppositi vt hæc, Deus generat & Deus non generat, quamuis hęc, Deus non generat, non recipiatur communiter propter causam prædictam.

15. Ad secundum dicendum quòd non sequitur Deus genuit Deum, ergo aut se Deum aut alium Deum, quia alius est relatiuum diuersitatis essentiæ. Se autem relatiuum identitatis nõ solum essentiæ, sed personæ. Et quia in diuinis pater non est alius à filio in essentia, nec idem in persona, ideo non sequitur Deus genuit Deum aut ergo se Deum, quod notat identitatẽ personæ, aut alium Deum, quod designat diuersitatẽ essentiæ.

16. Et si dicatur quòd imò, quia idem & diuersum diuidunt ens sufficienter, dicendum quòd verum est vno modo & vniformiter accepta, vt pote si referant tantum essentiam, vel tantum personam, sed si referant vtrunque simul, vt in proposito, vtrunque potest falsificari pro altera parte, scilicet pro essentia cuius notat diuersitatem vel pro persona cuius notat identitatem.

17. De hac consequentia quã magister facit, Deus genuit Deũ qui est Deus pater aut qui non est Deus pater, dicendum quòd cõsequentia est bona & verificatur pro hac parte Deus genuit Deum qui non est Deus pater, est enim regula quòd relatiuum refert antecedens, sed eodem modo supponendi sub quo præcessit. Et ideo cùm Deus in antecedente stet pro persona, eodẽ modo stat in consequente relatiuo cum dicitur aut Deum qui est personaliter pater, quod non est verum, aut Deum qui non est Deus pater personaliter & hoc est verum. Et si inferatur ergo non tantum est vnus Deus, non sequitur absolutè, quia plus negatur in consequente quàm in antecedente. In antecedente enim solum negatur vnitas in persona propter rationẽ dictam, sed in consequente si absolutè capiatur negatur omnis vnitas tam in essentia, quàm in persona. Si autem inferretur cum determinatione, benè sequeretur dicendo sic, Deus genuit Deum qui non est Deus pater, ergo non est tantum vnus Deus personaliter, quod vtique verum est.

Sententia quintæ distinctionis in generali & speciali.

Post hæc quæritur. Superius magister mouit quæstionem de nominibus essentialibus concretis, hic mouet quæstionem de nominibus significantibus essentiam in abstracto: vtrum aliquid eorũ se possit habere ad generationem vt subiectum vel terminus. Et circa hoc tria facit. Primo mouet quæstionẽ. Secundo determinat eam. Tertio determinationem cõfirmat. Secunda ibi, ad quod autem catholicis. Tertia ibi, ideo non est dicendum. Hæc vltima diuiditur in duas partes. Primo enim ostendit quòd diuina essentia non se habet ad generationem vt terminus vt dicatur generata. Secundo ostendit quòd nec se habet ad ipsam vt principium vt dicatur generans. Secũda ibi, itaq. etiam non est dicendum. Prima istarum diuiditur in duas partes. Primo probat intentum triplici ratione. Secundo obiicit in contrarium. Secunda ibi, huic autem videtur cõtrarium esse. Secunda pars in qua ostendit quòd essentia nõ dicitur generans diuiditur in duas partes. Primo enim ostẽdit quòd nec essentia generat essentiam, nec essentia generat filium. secundo obiicit contra vtrunque. Secunda pars ibi, prædictis autem videtur contrarium. Et hæc secunda diuiditur in duas. Primo obiicit per auctoritatem Augu. & Hilarij quòd essentia generat essentiam & soluit vtramq;. Secundo obiicit quòd essentia generat filium & soluit. Secunda ibi, videtur quoq; & frequenter & hæc est sententia & diuisio in generali.

2. In speciali vero sic procedit magister. Et quærit primo vtrũ concedendum sit quòd pater genuerit diuinam essentiam, & vtrum diuina essentia genuit filium, & vtrum essentia genuit essentiam, & vtrum essentia possit dici quòd nec generet nec sit generata, nec procedat. Postea respondet magister & dicit quòd nec pater genuit essentiam, nec essentia filii, nec essentia genuit essentiam. Postea probat primum horum, scilicet quòd pater non genuit diuinam essentiam. Et hoc triplici ratione. Prima talis est. Omne illud quod generatur relatiuè dicitur ad aliud & ecõuerso. Sed si diuina essentia generaretur diceretur relatiue, quod falsum est quia nõ significaret substantiam. Secunda talis est, pater est diuina essentia. Si ergo pater generet diuinam essentiam, ergo genuit se & illud quod ipse est, quod esse non potest. Tertia ratio talis est, pater per diuinã essentiam potest esse. Si ergo pater genuit essentiam, tunc pater haberet esse per id quod est generatum ab ipso, quod falsum est, quia generatum à generante habet esse non generans à generato. Addit magister quòd simili modo probat Augustinus quòd pater non est sapiens sapientia generata. Si enim esset sapiens per illam sapientiam genitam cum sit idem sapere & esse, ergo haberet esse per illud quod est ab eo, quod falsum est. Obiicit cõtra istam solutionem ostendendo quòd genuit quod est ipse, & ita genuit essentiam & soluit exponendo genuit illud quod est ipse, id est, genuit filiũ qui est idem cum ipso. Postea ipse determinat quæstiones alias & dicit quòd non est cõcedendum quòd diuina essentia genuit filium, quia cum filius sit idem cum essentia diuina sequeretur quòd idem generaret seipsum, & eadem ratione determinat quòd diuina essentia non generat diuinam essentiam. Postea obiicit in contrarium, probando per multas auctoritates Augustini quòd essentia filij est de essentia patris, & sapientia de sapientia, & diuinitas de diuinitate. Et respondet quòd cum dicitur sapientia de sapiẽtia sensus est, filius qui est sapientia est de patre qui est sapientia, & similiter exponendæ sunt aliæ. Obiicit autem ad hoc per auctoritates Hilarij ostendẽdo quòd natura filij est nata de patre, & soluit quòd natura est nata, id est nascendo accepta, vel filius qui est eiusdem naturæ cum patre est natus à patre. Vltimo obiicit quòd diuina essentia generat filium, ostendendo per multas auctoritates quòd pater genuit filium de sua substantia. Item ostendendo quòd filius est eiusdem naturæ cum patre, & respondet magister, quòd auctoritates istæ sunt exponendæ, sensus enim est quòd pater genuit filium de sua substantia, id est, genuit non de nihilo, sed genuit talem qui est eiusdem naturæ cum illo. Hanc expositionem confirmat per multas auctoritates. Addit etiam quòd filius ideo dicitur filius natura non per adoptionem habens naturam eandem cum patre. Et in hac terminatur sententia in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum essentia generet aut generetur.

Circa distinctionem istam consueuit quæri. Vtrũ essentia generet, aut generetur. Et vtrum filius possit dici esse de substantia patris, aut de nihilo. Quantum ad primum videtur quòd essentia generet, quia sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam, sed attributa essentiæ prædicantur de persona vt creare & huiusmodi, dicimus enim pater creat, ergo actus personæ possunt attribui essentiæ, dicendo quòd essentia generat.

2. Item maior est oppositio affirmationis & negationis quàm relationis, sed oppositio relatiua causat indistinctionem personarum, ergo multo fortius hoc faciet oppositio contradictionis. Si ergo persona generet & essentia non generet, essentia & persona different personaliter. quod est falsum.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia omne quod generat distinguitur à genito, sed essentia à nullo distinguitur in diuinis, ergo essentia non generat.

4. RESPONSIO, actus generandi potest attribui dupliciter alicui, vno modo tanquam ei quod generat, & hoc est suppositum, actiones enim sunt suppositorum vt eorum quæ agunt. Alio modo tanquam principio quo generãs generat, sicut calefacere attribuitur igni vt ei quod agit, & calori vt principio quo ignis calefacit.

5. Si primo modo intelligatur quæstio vtrum essentia diuina sit illud quod generat sicut videtur intelligi, quia hunc sensum immediate prætendunt termini quæstionis, sic non video quòd habeat difficultatem secundum ea quæ dicta sunt in præcedenti quæstione, quia generatio nulli competit tanquam ei quod generat nisi supposito, sed essentia diuina, vel diuinitas quod idem est, nõ includit aliquo modo suppositũ vt prius dictũ est, ergo nullo modo essentia diuina est id quod generat.

6. Quantum autem ad eos qui dicunt quòd persona & essentia nullo modo realiter differunt seu ex natura rei, sed solum secundum rationem, difficultatem habet, quia sola differentia rationis non potest facere differentiam nisi respectu prædicati rationis, non rei, sed generare non est prædicatum rationis, sed rei (alioquin generatio nõ esset realiter in diuinis) ergo differentia personæ & essentiæ si sit solum secundum rationem non potest esse sufficiens causa quare generare competat personæ & non competat eodem modo essentiæ.

7. Et ideo tenentes hanc viam addunt tanquã à veritate coacti quòd quando aliqua sunt idem re nec vnum importat aliã rem quàm alterum, nec distinctionem ab alia re à qua non importat distinctionem alterum, tunc est verum quòd quicquid dicitur de vno, dicitur de altero si sit prædicatum reale. Nunc est ita quòd licet pater & essentia diuina sint penitus idem re, tamen pater distinguitur realiter ab aliquo à quo non distinguitur essentia, scilicet à filio, propter quod non oportet quòd quicquid realiter dicitur de patre præcisè quod ad distinctionẽ pertinet, vt est generare, quòd hoc conueniat essentiæ diuinæ.

8. Sed istud non valet, quia æque difficile est quod nunc assumitur sicut illud quod defenditur, æque difficile vel impossibile est quando aliqua sunt penitus idem re, quòd vnum realiter differat ab aliquo à quo non differt realiter alterum, sicut quòd aliquod prædicatum reale dicatur de vno quod non dicatur de alio. Si enim illa quę sunt vnum & idem in tertio sunt necessario vnum & idem inter se, illo modo: fortiori ratione quæ sunt omni modo vnum & idem generaliter inter se sunt omni modo vnum & idem respectu cuiuscunq; tertij, siue quo ad conuenientiam & affirmando, siue quo ad differentiam & negando. Et ideo semper remanet, quo ad istos difficultas. Et quasi impossibilitas respondendi quo modo si pater & essentia sunt idem penitus re aliquid reale conuenit patri quod nõ conuenit essentiæ, vt generare, aut quomodo distinguitur pater realiter à filio à quo realiter non distinguitur essentia.

9. Ponentibus autem quòd persona ratione relationis ipsam constituentis differt realiter aliquo modo vel ex natura rei ab essentia nihil horum occurrit.

10. Si autem quęstio intelligatur secundo modo, scilicet vtrũ generare competit essentiæ diuinę tanquam principio quo ita quòd sit illud quo pater generat, sic quęstio ista est eadem cum illa qua quæritur vtrum potentia generandi dicat substantiã an relationem.

11. Et quia de hoc dicetur infra distinctio. 7. ideo ad præsens supersedeatur. Simili modo dicendum est de hac quæstione vtrum essentia generetur, quia sicut in generante est considerare duo, scilicet illud quod agit & principium quo agit, sic in genito est considerare duo, scilicet illud quod terminat generationem, & illud quo formaliter terminat eam, & hæc sibi inuicem correspondent, quia sicut id quod generat est suppositũ cuius est agere, quo autem generat est aliquid existens in supposito, sic illud quod generatur per se, est suppositum cuius est esse, quo autem formaliter terminatur generatio est aliquid in supposito genito & non suppositum secundum se totum. Ex quo patet quòd sicut essentia non est illud quod generat, sic nec illud quod generatur & per eandem rationem. Vtrum autem essentia sit illud quo formaliter generatio terminatur, eadem difficultas est cum illa vtrum essentia sit prin-

cipium quo pater generat, quia principium & terminus generationis videntur sibi inuicem proportionabiliter correspondere. Sicut enim ignis calefacit calore vt principio quo agit, ita calefactum terminat calefactionem calore recepto, non eodem secundum numerum, sed secundum speciem. Et ideo si essentia est principium quo pater generat, erit etiam terminus quo filius generationem terminat, si vero non, non. Primum autē declarabitur infra distin. 7. vt dictum est, quo declarato erit declaratū quod nunc quæritur, ideo nunc dimittitur.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd maior est falsa, quia aliter se habet persona ad essentiam, & aliter essentia ad personam. Persona enim includit essentiam & ob hoc omnia attributa essentiæ conueniunt personæ, nisi repugnent proprietati per quam persona formaliter constituitur vt sunt esse indistinctum, esse communicabile, & huiusmodi, sed essentia in suo signato vel nomine nullo modo includit personam, propter quod attributa personæ quæ conueniunt ei secundum illud quod est formaliter persona nullo modo conueniunt essentiæ, vt generare, spirare & similia.

13. AD SECVNDVM dicendum quòd oppositio affirmationis & negationis est maxima secundum continentiam vniuersalitatis, quia in omnibus oppositionibus includitur, quodlibet enim oppositum includit negationem sui oppositi, sed non est maxima quantum ad suum fundamentum, cum quandoque fundetur super solam differentiam rationis, & vbi fundatur super realem differentiam sufficit propter ipsius oppositionis latitudinem qualiscunque realis differentia, qua vnum non sit aliud, sed relatiua oppositio realis si sit oppositio originis ex necessitate requirit realem diuersitatem quia realis est, & diuersitatem suppositorum quia est relatio originis. Origines enim actiuè & passiuè acceptæ respiciunt realiter opposita.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum filius sit de substantia patris.

Tho. 1. p. q. 41. ar. 6.

SEcundo quæritur vtrum filius sit de substantia patris. Et videtur quòd non, quia de, dicit habitudinem materiæ vel quasi materiæ, sed substantia vel essentia diuina non est materia, vel quasi materia generationis filij. Ergo filius non est nec generatur de substantia patris. Maior patet, sed minor probatur multipliciter. Primo sic. Illud quod est materia vel quasi materia in generatione est subiectum formæ communicatæ genito à generante, sed essentia vel substantia non est subiectum alterius formæ communicatæ filio à patre, nihil enim communicat pater filio per generationem nisi substantiam suam quæ non subiicitur sibiipsi, ergo essentia diuina nō est subiectum in generatione.

2. Item subiectum in generatione dici potest fieri hoc vel tale sicut in alteratione quæ est generatio secundum quid, vt cū aqua calefit, aqua potest dici fieri calida, licet non possit dici fieri absolute & simpliciter. Similiter in generatione simpliciter materia potest dici, fieri formata, licet non possit dici fieri simpliciter & absolute, sed in generatione diuina essentia non potest dici fieri esse cum quacunque additione secundū quodcunque adueniens absolutum, vel relatum, non absolutum, quia nullum tale est in diuinis adueniens essentiæ, nec relatū quia essentia non dicitur fieri relata, ergo essentia nullo modo est subiectum in generatione diuina.

3. Tertio sic, quòd principium producens requirat materiam, vel quasi materiam, hoc est ex imperfectione eius, sed pater generans filium est perfectissimum agens: ergo materia non requirit aliquid quod sit materia, vel quasi.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia aut filius generatur de aliquo aut de nullo, non de nullo, quia si sic crearetur, ergo de aliquo, sed non esset verus Deus, ergo de sustantia propria.

5. Item quando aliquid est de alio, & est ei consubstantiale, potest dici esse de eius substantia, sed filius est à patre & est ei consubstantialis, ergo est de eiusdem substantia.

6. RESPONSIO, in modo loquendi sic consueuimus dicere quòd esse de aliquo est esse de aliquo præexistente & permanente in re facta. Vnde cum in creaturis nihil præexistens maneat in re facta, nisi materia, in eis nihil proprie dicitur esse de aliquo nisi materialiter accipiēdo, sicut dicimus cultellum esse vel fieri de ferro & sic de similibus, propter quod in diuinis id quod habet rationē materiæ vel quasi materiæ est illud de quo est generatio & res generata.

7. Sed aduertendum est quòd cum generatio non sit vniuoce in diuinis & increatis non est quærenda vniuocatio totalis hic & ibi quantū ad illud de quo est generatio, & etiam quantum ad alia quæ sunt in generatione, sed sufficit inuenire similitudinem competentem quantum ad ea quæ imperfectionem non includunt.

8. Et secundum hoc potest dici quòd filius generatur, & est dē substantia patris, ita quòd illa præpositio de dicit circunstantiam materiæ vel quasi materiæ, quod patet primo sic. Illud quod secundum nostrum modum intelligendi præexistit filio producendo & inexistit iam producto, se habet ad filium vt de quo iam filius est, hoc patet ex præcedentibus. Et hæc est conditio materiæ quæ non pertinet ad aliquam imperfectionem, sed substantia patris secundum nostrum intelligendi præexistit filio generando & inexistit filio genito, ergo &c.

9. Secundo sic, quandocunque aliquid constituitur ex pluribus, oportet quòd vnum illorum se habeat secundum rationē materiæ & perfectibiliter, & alterum secundum rationē quasi actus perficientis, sed filius constituitur ex essentia & proprietate relatiua, ergo oportet quòd alterum istorum se habeat quasi in ratione materiæ, & alterum quasi in ratione actus, inter hæc autem essentia magis videtur se habere in ratione materiæ quàm relatio, quia intelligitur quasi substare relationi & non econuerso. quod autem habet rationem materiæ, est illud de quo est generatio, quare &c.

10. Tertio sic, illud est subiectum vel quasi subiectum in generatione, quod recipit formam geniti, sed essentia diuina recipit in se formam per quam cōstituitur genitum, scilicet proprietatem relatiuam, ergo ipsa est quasi subiectum & materia de qua est generatio.

11. Sunt autem aliquæ conditiones materiæ quæ nullo modo conueniunt diuinæ essentiæ, nec sunt in generatione diuina quærendæ, quia pertinent ad imperfectionem quæ omnino relegatur à diuinis sicut quòd ipsa est pura potentia & fit actu per aliquam formam absolutam sibi aduenientem. Item quòd transmutatur de priuatione in formam, & quòd acquirendo vnam formam amittit aliam & huiusmodi.

12. Ad primum argumentum dicendum quòd ad rationem materiæ vel quasi materiæ in generatione sufficit quòd aliquo modo substet formæ geniti, siue illa forma sit communis genito & generanti, communitate rei, vel rationis specificæ siue non, modo in generatione filij, licet pater non communicet filio formam sibi & filio communem nisi essentiam à patre, tamen est in filio, non est solum essentia, sed relatio cui tanquā formæ, large loquēdo de forma, aliquo modo substat essentia.

13. Ad secundum dicendum quòd subiectum generationis dicitur fieri hoc vel tale vbi terminus sub quo fit subiectum est aliquid absolutum sic, aut non est in diuinis.

14. Ad tertium dicendum quòd imperfectionis est in agente quòd requirat materiam extra se, sed quòd agens in se aliquid habeat quod alteri communicet, & nihilominus teneat aliqualiter rationem materiæ non est imperfectionis, sed perfectionis, & sic pater communicat filio essentiam suam quæ aliquo modo in generatione habet locum materiæ.

15. Argumenta alterius partis concedantur ratione conclusionis, propter tamen primum aduertendum est, quòd nullo modo est dicendum quòd filius sit de nihilo, quia esse de nihilo est non habere in se aliquid quod nō sit ab alio productum ita quòd sibi derelictum cederet in nihil. In filio autem est essentia diuina quæ non ab alio producta, filio etiam nullo modo potest non esse, sed necessariò est. Et ideo ei non competit esse de nihilo, sed est de substātia patris modo quo dictum est.

Sententia distinctionis sextæ in generali & speciali.

PRæterea quæri solet &c. Superius magister mouit quæstiones circa generationis subiectum vel terminum. Hic mouet quandam quæstionem circa generationis modum. Et diuiditur ista pars in tres. Primo mouet quæstionē & determinat eam. Secundo remouet quandam obiectionem. Tertio exponit prædictam determinationem. Secunda incipit ibi. Contra hoc opponitur. Tertia ibi. Prædicta tamen vera. Prima diuiditur in tres partes. Primo mouet quæstionem. Secundo eam determinat. Tertio ex terminatione quendam errorem excludit. Secunda ibi, nec voluntate nec necessitate. Tertia ibi, quo contra ait August. Hæc est sententia magistri in generali. In speciali vero sic procedit magister & quærit primo vtrum pater genuit filium necessitate, vel voluntate. Et respondet quod nec voluntate, nec necessitate. Necessitate non, quia necessitas nō est in Deo, nec voluntate, quia sic voluntas præcederet sapientiam, id est, filium qui est sapientia, generans enim præcedit genitum. Deinde errorem Eunomij excludit dicens quòd male dixit Eunomius qui artibus dialecticis deceptus ponit filiū esse genitum voluntate intelligens, & male, voluntatē generandi

sandi filium patri accessisse de nouo, quod esse non potest. Sequeretur enim Deum esse mutabilem. Confirmat autem hoc quia argumẽtum hæreticorum non est efficax. Opponit enim hæreticus, pater aut volens aut nolens genuit filium. Si nolens ergo miser est. Si volens ergo voluntate genuit filium. Et dicit magister quòd hoc non cogit, quia sic potest opponi pater aut volens aut nolens est Deus. Si nolens miser est, si volens ergo voluntate est Deus, non natura quod falsum est. Vnde concludit quòd pater nec nolens nec volens genuit filium. Postea quandam obiectionem remouet. Obiectio talis est, cum in diuinis idem sit natura & voluntas. Si pater genuit natura filiũ, ergo & voluntate. Et respondet dicens quòd licet in diuinis natura & voluntas sint idem re in Deo, differunt tamen ratione, vel connotato. Vnde sicut scientia Dei se extendit respectu malorum, voluntas autem non, & tamen scientia & voluntas in Deo sunt idem, ita etiam aliquid conuenit naturæ Dei quod non conuenit voluntati, licet sint idem in Deo. Vltimo dicit quòd pater genuit filium voluntate communicante generationem non præcedente vel antecedente de nouo. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum pater genuerit filium necessitate.

Tho.1.p.q.41.ar.2.ad quintum.

Circa distinctionem istam quæruntur duo. Primũ est vtrum pater genuerit filium necessitate an voluntate. Secundum est vtrum genuerit filium natura. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd pater non genuit filium necessitate, quia quod gratis datur non datur ex necessitate, sed secundum Ric. de tri. pater quicquid dat filio vel spiri. san. dat secundum amorem gratuitum, ergo non necessario, sed per generationem pater dat filio quicquid filius habet, ergo pater non necessario generat.

2. Item Augu. ad Orosium nec necessitate, nec voluntate pater genuit filium. Et Hil. li. de syno. dicit quòd non naturali necessitate ductus pater genuit filium.

3. IN CONTRARIVM arguitur quia si pater non necessario genuit, potuit non generare & per consequens filius potuit non esse. Hoc aut est impossibile, ergo & primum. consequentia patet quia non necesse & possibile non æquipollẽt.

Th.1.p.q.41.ar.1. 4. RESPONSIO, necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessitas violentiæ & coactionis, vt cum lapis proiicitur sursum necessitatur ad ascensum. Alia est necessitas expedientiæ ex suppositione finis sicut volenti ire vltra mare necesse est habere nauem. Et his duobus modis sumitur necessarium ex causis extrinsecis quæ sunt agens & finis. Est tertia necessitas, scilicet immutabilitatis quæ sumitur ex causis intrinsecis, vel ex aliquo quod est de essentia rei, sicut necesse est hominem esse rationalem ratione formæ, vel corruptibilem ratione materiæ. Principia autem intrinseca ad quæ sequitur talis necessitas quandoque sunt causata actiuè ab alio sicut est in omnibus circa Deum. Et ideo sicut in eis principia rei dependent ab alio, ita & necessitas consequens principia, propter quod in his non est necessitas secundum potissimum gradum necessitatis. In Deo autem nihil est quod ab alio dependeat. Et ideo necessitas immutabilitatis quę in Deo est, summa est & prima necessitas.

5. Dicendum ergo cum quæritur vtrum pater genuerit filiũ ex necessitate, quòd si loquamur de prima necessitate quæ est coactionis quòd talis nullo modo cadit in Deo. Quod patet dupliciter. Primo quia necessitas coactionis est à potentiore, sed Deo nihil est potentius, ergo &c. Secundò quia necessitas talis non est in cognoscentibus sine tristitia. v. meta. sed tristitia non cadit in Deo, ergo nec talis necessitas.

Cap.5. 6. Si autem loquamur de necessitate secundo modo dicta quę est necessitas expedientiæ ex suppositione finis, sic dicendum quòd talis necessitas nõ est in Deo quoad actus interiores qui non transeunt in creaturam, potest tamen in Deo esse quoad actus qui in creaturam transeunt. Primum patet sic. Si actus manentes in Deo siue essentiales, siue notionales fierent ex suppositione alicuius finis aut ille finis esset in diuinis, aut in creaturis. Sed neutrum horum potest esse, ergo &c. probatur minor quia finis potior est his quæ sunt ad finẽ, sed nihil quod sit in creaturis potest esse potius his quæ sunt in diuinis, imò nec æque bonum, in diuinis etiam non est gradus bonitatis vt vnum sit potius altero, ergo nihil est in diuinis, nec in creaturis ad quod tanquam ad finem ordinentur actus diuini intra manentes. Cùm ergo generatio filij sit actus manens in diuinis, patet quòd pater non genuit necessitate quæ est ex suppositione finis.

7. Secundum sic patet, quia licet Deus & ea quæ in Deo sunt non ordinentur ad aliud tanquam ad finem, tamen actus diuini transeuntes in materiam exteriorem & res per eos productæ habent inter se ordinem finis & eorum quę sunt ad finem, propter quod inter hæc inuenitur dicta necessitas, vt si dicamus quòd si Deus velit producere creaturam capacem beatitudinis necesse est quòd producat eam intellectualem. Talis enim finis nullo modo potest haberi nisi à creatura habẽte talem formã. Et ideo in istis inuenitur necessitas suppositionis.

8. Loquendo autem de necessitate tertio modo dicta quæ est necessitas immutabilitatis, dicendum quòd pater summa necessitate genuit filium, quod patet, quia productio quę est per modum naturæ, nec impediri potest nec à contrario prædominante, nec à superiore principio influentiam subtrahente, est summè necessaria, sed generatio filij in diuinis fit per modum naturæ & à principio naturaliter agente, quia generatio est opus naturæ nec impediri potest à contrario prædominante, nec à superiore principio influentiam subtrahente, quia pater generans est primum principium simpliciter & virtus eius infinita, ergo generatio filij est summè immutabilis & necessaria. mi. patet, sed ma. declaratur, quia principiũ naturale agens modo naturæ, agit quantum est de necessitate naturæ. Et ideo si impediri non potest in agendo, nec à contrario prædominãte, nec à superiore subtrahente influentiam, actio eius erit simpliciter necessaria maximè quando principium quod sic agit habet in se totum quod ad actionem requiritur, quia si non habet sed requireret aliquid extrinsecum tanquam materiam vel aliquid tale, ex defectu illius posset actio impediri non obstante concursu omnium aliarum conditionum, sed nihil tale extrinsecum requirit pater in generatione filij, ergo &c.

9. Aliter declarat quidam hanc eandem conclusionem, sic, actus diuini sunt in duplici differentia. Quidam enim transeũt in materiam exteriorem realiter sicut creare vel gubernare, & contingentia vel libertas in his, puta quòd Deus producat creaturam vel non producat, nullam mutabilitatem arguit in Deo, sed solũ in re creata. Alij sunt actus intrinseci de quorum numero est generatio, & contingentia in istis arguit possibilem mutationẽ in Deo. Cùm ergo mutatio in Deo sit penitus impossibilis & contingentia in istis est omnino impossibiliter, sed est in eis mera necessitas.

10. Sed contra hunc modum dicendi est instantia quorundã, quia velle in Deo est actus intra manens & non transiens extra, & tamen non quicquid Deus vult de necessitate vult, sed multa vult liberè, ergo non omnes actus intra manentes sunt simpliciter necessarij nisi facta suppositione quòd sint, tunc enim impossibile est eos non inesse, sicut supposito quòd Deus velit aliquid, impossibile est quòd prius noluerit, aut quòd in posterum possit non velle, quia sequeretur mutatio in Deo, simpliciter autem & absolute potest illud non velle, quia non est necessaria habitudo voluntatis diuinæ ad tale volitum, & eodem modo diceretur quòd supposito quòd pater genuerit filium, necessarium est eum genuisse, simpliciter autem & absolute non. De hac autem necessitate nunc quærimus.

11. Hæc autem instantia non bene procedit, quia quamuis velle diuinum non sit necessario de quolibet volito, tamen omne velle diuinum est necessario in Deo, nec in Deo est libertas seu contingentia respectu actus volendi, quamuis in eo sit libertas, seu contingentia actus volendi respectu aliquorum obiectorum, sicut magis declarabitur infra distin. xliij.

12. AD PRIMVM argumentum de amore gratuito dicendum quòd in amore gratuito sunt duo. Primum est mera liberalitas & quantum ad hoc non est amor gratuitus in generatione filij, sed est ibi absoluta necessitatis immutabilitatis. Secundum est quòd dat sine retributione, & quantum ad hoc est ibi amor gratuitus, quia pater per generationem dat filio & nihil accipit ab ipso. *Potius 39.q.1. & in 2. d.24.q.1. & 2.*

13. Augustinus autem & Hilarius in dictis suis excludunt à generatione diuina necessitatem coactionis, non autem necessitatem immutabilitatis, de qua procedit argumentum ad alteram partem. Et ideo in hoc sensu concedatur.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum pater genuerit filium natura, an voluntate.

Tho.1.p.q.41.ar.2.

Ad secundum sic proceditur. Et arguitur quòd pater non genuerit filium natura. quia pater eo est pater quòd genuit, sed pater non est pater natura, ergo non genuit filium natura. Maior patet, quia paternitas est relatio ex generatione consurgens, minor probatur per Augustinum 7. de trinita. cap. 9. vbi dicit quòd pater non eo est pater quo Deus, sed est Deus natura, ergo non est pater natura.

2. Item natura & voluntas sunt vnum & idem in Deo, sed pater non genuit filium voluntate secundum Augustinum, ergo nec natura.

3. Item tantum conueniunt voluntas & natura in Deo quantum natura & intellectus, sed illud quod procedit per modum voluntatis, vt spiritus sanctus non dicitur procedere natura vel per modum naturæ, ergo illud quod procedit per modum intellectus vt filius qui est verbum, non debet dici procedere natura vel per modum naturæ.

4. AD OPPOSITVM est quod dicit Hilarius libro de synodis, vbi dicit quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, filio vero natura dedit. & Augustinus 15. de trinitate dicit verbum per quod omnia facta sunt esse filium Dei natura.

5. RESPONSIO, ad videndum quomodo filius procedat per modum naturæ, & spiritus sanctus procedat per modum voluntatis, proceditur sic, quia primo excluditur imaginatio quorundam non bona circa hoc, & secundo declarabitur veritas quæstionis. Quantum ad primum sciendum quòd quidam imaginantur quòd filius producatur per actum intellectus propter quod dicitur verbum, quod est terminus operationis intellectualiter per ipsam productus. Spiritus autem sanctus per actum diligendi, vnde & amor est. Ex quo statim patet, quare filius dicitur produci per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, quia per actus harum potentiarum producuntur, sed quare filius dicatur procedere per modum naturæ, non autem Spiritus sanctus, dicunt quòd hæc est causa, quia id quod procedit ab alio accipiendo naturam & proprietates naturæ & modo naturæ, illud procedit per modũ naturæ, sed filius procedit à patre accipiendo naturam & proprietates naturæ & modo naturæ, non sic auté per omnia procedit Spiritus sanctus ab vtroque, ergo &c. Minor declaratur sic, modus naturalis productionis est producere aliquid per viam assimilationis. Vnde natura dicitur vis insita rebus ex similibus similia procreans, pater autem producit filium per viam assimilationis, producit enim ipsum per operationem intellectualem de cuius ratione est quod verbum productum simillimum sit intellectui informato specie rei. Non sic autem est de Spiritu sancto, quia licet Spiritus sanctus sua processione à patre & filio accipiat naturam & proprietates naturæ, tamen de ratione processionis suæ non est quòd sit per viam assimulationis qui est modus naturæ, nõ enim est de ratione eius quod producitur per voluntatem quod sit simile producenti, potest enim esse simile vel dissimile illud quod per voluntatem producitur, & ideo Spiritui sancto, cum per actum voluntatis procedit, non procedit per modum naturæ.

Hæc imaginatio est Tho. p. q. 27. ar. 5.

6. ILLVD AVTEM non videtur bene dictũ, quòd enim filius producatur in diuinis per actum intellectus & Spiri. san. per actum voluntatis non potest intelligi nisi dupliciter. vno modo quòd isti actus sint ipsæ productiones personarum. Alio modo quòd sint principia productionum, sicut calor manus dicitur produci ab igne per calorem & per calefacere, sed per calefacere tanquam per productionem, per calorem verò tanquam per principium productionis.

Sup. q. 16. Nume. 9.

7. Primum non potest dici scilicet quòd intelligere & velle sint actiuæ productiones personarum propter tria. Primum est quia productiones personarum secundum omnes sunt actus notionales & non essentiales, sed intelligere & velle sunt actus essentiales & non notionales, ergo non sunt ipsæ productiones, vtraque propositionum per se nota est.

8. Secundo quia cuicunque conuenit actus per quem persona producitur, sibi competit producere personam ad quam actus terminatur, sicut cui competit generare competit producere filium, sed intelligere & velle competunt omnibus personis in diuinis, ergo si isti actus essent productiones personarum, cuilibet personæ competeret producere filium & Spiritum sanctum, quod est falsum.

9. Tertio quia productiones personarum differunt realiter, sed intelligere & velle non differunt aliquo modo realiter nec absoluta, nec relatiua, ergo non sunt productiones.

10. Quòd autem non sint principia productionum patet sic. Illud cuius conditio est opposita fœcunditati non potest esse principium actus quo aliquid producitur, quia omnis productio prouenit ex fœcunditate, sed conditio actuum intelligendi & volendi est opposita fœcunditati, ergo non possunt esse principium actuum quibus personæ producuntur, maior iam patet, sed minor probatur, quia hæc est conditio actus intelligendi vel volendi quòd ex ipsis nihil aliud constituitur seu consequitur, vt patet ex 9. metaphysicæ. Fœcunditas autem est ex quo natum est alterum sequi, ergo conditio actus intelligendi & volendi contraria est fœcunditati, patet ergo quòd intelligere & velle non sunt productiones personarum nec principia productionum, sed exclusis à Deo per intellectum intellectu & voluntate cum omnibus actibus suis adhuc esset in diuinis generatio filij & spiratio Spiritus sancti, ita quòd hæc sunt in diuinis ex fœcunditate naturæ radicaliter, quam fœcunditatem habet ex sua infinitate, & non ex hoc quòd est intelligens & volens.

Infra dist. 27. q. 3. & d. 26. q. 1.

11. Hoc autem potest persuaderi sic, secundum idem proportionaliter competit fœcunditas creaturis & Deo, sed fœcunditas aliquid producendi competit creaturis non ex hoc quòd sunt intelligentes & volentes, sed per aliquid aliud prius & communius. Vnde & virtus generandi aliud inuenitur in rebus inanimatis carentibus intellectu, & vbi inuenitur in rebus habentibus intellectum hoc non est per intelligere & velle aut per aliquid ad hoc pertinẽs, ergo similiter est in Deo, quia liter natura Dei sit in Deo intelligens & volens, ex hoc tamẽ nulla fœcunditas inest ei ad producendum quantumcunq; personam, sed sicut calor ignis si esset intelligens causaret caliditatem sibi similem fœcunditate naturæ suæ sicut nunc facit, nec ad hoc aliquid cooperaretur suum intelligere aut velle, sic natura diuina licet sit intelligens & volens ex infinitate sua habet fœcunditatem quòd virtute eius persona sit à persona, ad quam tamen nihil intelligere aut velle cooperatur.

12. Item qualis est ordo rei inter differentia realiter, talis est ordo rationis inter differentia secundum rationem, sed vbi natura intellectus & voluntatis differunt realiter productio est realiter vi naturæ & non intellectus vel voluntatis, ergo sic est in Deo in quo ista sunt differentia solum secundum rationem.

13. Nec ratio aliorũ est sufficiens, quia cum dicunt quòd modus naturalis productionis est producere per viam assimilationis non est verum vniuersaliter sed solum in generatione merè vniuoca. Esto etiam quòd esset vniuersaliter verum illud quod dicitur postea quòd verbum productum simillimum est intellectui informato specie, falsum est, quia tunc duæ formæ eiusdem speciei essent simul in intellectu, quia similitudo non est differentium secundum speciem, hoc autem est impossibile, quare &c. & sic patet primum principale propositum.

14. NVNC RESTAT secundum scilicet quòd declaretur veritas quæstionis. Est ergo intelligendum quòd cum quæritur vtrũ pater genuerit filiũ natura, ly natura potest dicere principium generationis, vel modum, si dicat principium generationis, tũc est sensus vtrum pater genuerit filium natura, id est, vtrum essentia diuina quæ est natura sit principium generationis, vel vtrum hoc sit proprietas relatiua, & sic non intelligitur ad præsens, quia sic est eadem quæstio cum illa qua quæritur vtrum potentia generandi dicat quid vel ad aliquid de qua quæritur in sequenti distinctione, sic etiam non haberet locum distinctio quæ ponitur in terminis quæstionis vtrũ pater genuerit filium natura an voluntate, quia natura & voluntas sunt in Deo eadẽ res absoluta, nec differunt quoad esse principium nisi propter principiandi modum, quia alius est modus quo essentia diuina principiat vt natura, (si tamen aliquid sit principians) & alius quo principiat vt voluntas.

15. Si autem ly natura & ly voluntate dicant modum productionis, sic habet locum quæstio, & tunc dicendum est quòd in productione diuinarum personarum est tria considerare, scilicet habitudinem virtutis productiuæ ad actum producendi, supposita producentia, & ordinem productorum, vel productionum.

16. Si consideretur habitudo virtutis productiuæ ad actum producendi, sic nulla persona procedit in diuinis per modum voluntatis, sed quælibet per modum naturæ. Cuius ratio est, quia illud quod procedit à virtute agente ex necessitate immutabilitatis & ex virtute determinata ad vnum producitur per modum naturæ, sed quælibet persona diuina producitur ex necessitate immutabilitatis & virtute determinata ad vnũ, ergo quælibet persona diuina producitur per modum naturę. Maior patet, quia modus naturæ in hoc differt à modo voluntatis in eliciendo actum, quia principium naturale agens naturaliter non habet in potestate actum suum, nec est indifferens ad opposita, sed est necessario determinatum ad vnum, agens autem per voluntatem & modo voluntario habet in potestate sua agere vel non agere & est indifferens ad opposita, sicut potestas rationalis. Minor sic patet, quia nec pater habet sic in potestate generare filium vt possit generare vel non generare, nec pater & filius habent sic in potestate spirare Spiritum sanctum quòd possint spirare vel non spirare, sed necessario pater generat filium, & pater & filius spirant necessario Spiritum sanctum.

17. Si vero consideremus supposita producentia, sic Spiritussanctus producitur per modũ voluntatis, filius autem per modum naturæ, quia modus naturę in creaturis est quòd vnum sit

ab vno tantum, & non à pluribus eiusdem gradus & ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfectè faciendum. Quæ autem fiunt per voluntatem possunt fieri à pluribus agentibus eiusdem gradus & ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfectè producendum. Plures enim concurrunt moderando per voluntatem virtutem suam sicut patet de pluribus trahentibus nauem vbi alter ad totum sufficeret. Cùm ergo filius procedat tantum ab vno, Spiritus autem sanctus à duobus, scilicet à patre & filio, ita quòd æque perfectè producit vnus sicut ambo, nec perfectius ambo simul quàm alter, ideo Spiritussanctus dicitur produci per modum voluntatis, filius autem per modum naturæ.

18. Si autem attendatur ordo productorum & productionum, sic filius dicitur procedere per modum intellectus. Spiritus autem sanctus per modum volũtatis. Cuius ratio est quia in imagine creata quæ attenditur secundum potentias & actus naturæ intellectualis, prima emanatio est secundum intellectum, alia autem sequens in qua terminatur emanatio manens infra naturam intellectualem est emanatio pertinens ad voluntatẽ. Primo enim est cognitio boni. Deinde ex hoc oritur amor boni & ibi sistit emanatio intra naturam intellectualem & ex hoc arguitur sic. Illud quod in diuinis procedit prima emanatione, procedit per modum intellectus ad intra. Aliud autem quod procedit secunda emanatione & vltima in qua terminatur omnis emanatio diuina ad intra procedit per modum voluntatis, quia sic est in imagine creata vt dictum est. Sed filius procedit prima emanatione diuina. Spiritus autem sanctus sequente & vltima, ergo filius dicitur procedere per modum intellectus & Spiritussanctus per modum voluntatis, & sic intelligenda sunt quæ dicuntur circa materiã istam de modo processionis diuinarum personarum, quòd verba doctorum quæ videntur insinuare quòd intelligere & velle seu diligere sint rationes emanationum diuinarum. Hoc enim dicunt solum secundum quandam adaptationem ad ea quæ inueniuntur in imagine creata.

19. Ad primum argumentum dicendum quòd ly natura aliter accipitur cum dicitur quòd pater non est pater natura, & cum dicitur quòd pater genuit filium natura, quia dicitur quòd pater non est pater natura, ly natura accipitur ibi pro essentia & non pro naturali necessitate, quia pater est pater naturali necessitate summè immutabilis, sed non est pater natura, id est, essentia formaliter, imò paternitate seu generatione actiua quod idẽ est, & sic pater est pater, quia genuit, & alio est pater formaliter scilicet paternitate, & alio est Deus formaliter, scilicet Deitate. Sed cum dicitur quòd pater genuit natura, ly natura non accipitur ibi pro essentia vt prius dictum fuit, sed pro modo productionis naturalis, propter quod in argumento variatur acceptio huius nominis quod est natura.

20. Ad secundum & tertium patet responsio, per ea quæ dicta sunt in corpore quæstionis, licet enim natura intellectus, & voluntas sint vnum & idem in Deo realiter loquendo, propter quod quicquid est ab vno tanquam à principio totum est ab altero, tamen modus procedendi per modũ naturæ, & per modum intellectus, & per modum voluntatis, nõ sunt vnus & idẽ modus, sed diuersi vt patuit in solutione quæstionis. Et ideo aliqua persona procedit per modum naturæ vel intellectus quæ non procedit per modum voluntatis & econuerso.

Sententia septimæ distinctionis.

Hic solet quæri à quibusdam. Superius magister mouit quæstiones circa generationis subiectum, & terminum, & circa modum generationis. Hic mouet quasdam quæstiones circa generationis principium quod est potentia generandi, & circa hoc duo facit, primo mouet quæstionem & eam determinat, secundo obiicit in contrarium & soluit. Secunda ibi. Sed vehementer nos mouet. Secunda pars in qua mouet quæstionem diuiditur in duas. Primo enim mouet quæstionem & determinat & adiungit quasdam alias obiectiones, secundo determinat. Secunda ibi. Ita etiam cum dicitur. Et hæc est sententia lectionis in generali.

2. In speciali procedit sic magister & quærit primo si filius possit generare. Et arguitur sic primo quòd sic, quia si pater potuit generare & filius non, ergo pater potest aliquid quod filius non potest. Et respondet magister quòd posse generare, vel posse esse patrem non est aliquid eorum quæ subiecta sunt diuinæ potestati, sed est ad aliquid. Postea arguit per Augustinum in contrarium qui videtur dicere quòd potuit generare, sed non oportuit quia immoderata esset diuina generatio. Et respondet quòd Augustinus dicere intendit quòd non est impotentia in filio nõ posse generare, sed ex proprietate relatiua sibi conuenit hoc. Postea quærit vtrum pater si sit potens generare an hoc sit aliqua potentia quæ non sit in filio. Et respondet quòd pater est potens natura generare filiũ, & quòd filius habet eandem potentiam qua potest gigni, quam habet pater qua potest generare. Et quærit vtrum potentia generandi quæ est in patre sit in filio. Et respondet magister quòd potentia generandi non tantum dicit naturam, sed proprietatem, referendo ergo intellectum ad proprietatem non est potentia generandi in filio, quia aliud est posse generare & aliud posse generari. Referendo vero ad naturam idem sunt. Vltimo hoc idem declarat vlterius, scilicet quo modo potentia generandi sit in filio, quia in eo est potentia qua potest generari. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in diuinis sit potentia generandi.

Tho. 1. p. q. 41. ar. 4.

Circa distinctionem istam tria quæruntur. Primũ est vtrum in diuinis sit potentia generandi. Secundum est quid sit, vtrum substantia, an relatio. Tertio vtrum sit in filio. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd in Deo nõ sit potentia generandi, quia omnis potentia est actiua, vel passiua, sed potentia passiua cum sit imperfecta de se non est in Deo, actiua vero licet sit in Deo respectu creaturarum non videtur tamen quòd possit esse in Deo respectu diuinorum, quia potentia actiua est principium transmutandi vel producendi aliud vt aliud, sed in diuinis non est aliud vt aliud, pater enim non est aliud à filio secundum August. in homilia super illud Ioã. Qui non intrat per ostium. Et in quodã sermone de trini. Ergo in Deo respectu diuinorum non est aliqua potentia actiua, nec potentia generandi, nec alia.

2. Item omnis potentia est respectu alicuius possibiliter, sed in Deo nihil est possibile, sed est totũ necessariũ, ergo in Deo respectu diuinorum nulla est potentia nec generandi nec alia.

3. IN CONTRARIVM arguitur quia omne generans generat per aliquam potentiam, sed in diuinis pater generat filium, ergo in patre est aliqua potentia generandi.

4. RESPONSIO, dicenda sunt duo, primum est quòd in diuinis est potentia generandi, secundum est quòd illa potentia non dicitur vniuoce cũ potentia generandi quæ est in creaturis. Primum patet sic, vbicunque sunt plura realiter differẽtia quorum vnum est productiuum alterius, ibi est verè & realiter potentia productiua, sed in diuinis pater & filius differũt realiter & filius est à patre productus per generationem, ergo in patre est verè & realiter potentia* productiua filij per generationem, sed hoc est potẽtia generandi, ergo &c. ma. patet ex ratione potentiæ actiuæ vel quasi actiuæ quæ sola ponitur in diuinis. Est enim potentia actiua principium quo aliquid producitur, vt patet ex v. Met. Et ideo omne quod producit aliud, producit ipsum per aliquam potentiam productiuam. mi. supponitur ex traditione fidei, & ex his quæ dicta sunt supra di. 4. *Capi. 12. q. 1.*

* *Aliàs productiuæ.*

5. Iuxta quod intelligenda sunt duo, primum est quòd cùm potentia dicatur in habitudine ad actum potentia, aut passiua in habitudine ad actum quem recipit potentia, aut actiua in habitudine ad actum quem producit, vbi non est actus realiter receptus vel productus, ibi non est realiter potentia actiua vel passiua. Cum ergo intelligere & velle in Deo non sint actus realiter recepti, vel producti ab intellectu & voluntate, sed sint penitus idem cum ipsis, idcirco licet in Deo sint intellectus & voluntas prout dicunt naturam actu cognoscentem & volentem, tamen nullum eorum est realiter potentia actiua vel passiua respectu prædictorum actuum, sed cum filius sit realiter à patre productus & per consequens realiter distinctus, & Spiritussanctus, ab vtroque, ideo necesse est in diuinis ponere potẽtiam realiter productiuam respectu vtriusque, & respectu quidem filij dicitur potẽtia generandi quia productio filij est generatio, sed respectu Spiritussancti dicitur potentia spirandi, quia productio eius est spiratio.

6. Secundo intelligendum est quòd sicut in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem & in similitudinem naturæ producentis, sicut (exempli gratia) homo generat hominem, aliquid aut producitur per potentiam rationalem & non in similitudinem naturæ producentis, sed speciei in mẽte existentis (sicut producitur domus ab artifice), sic aliqua producuntur à Deo patre per voluntatem non in similitudinem naturæ sed ideæ existentis in mente diuina tanquam artificiata. Et tales sunt omnes creaturæ quantum productio quo ad totum dicitur creatio, & principium huius actus dicitur potentia creandi. Aliquid autem producitur per naturam in similitudinem naturæ & modo naturæ, sicut producitur filius à patre, & actus quo producitur dicitur generatio, & potentia correspondens actui quæ dicitur potentia generandi. Sic ergo pa-

tet quòd potentia generandi realiter est in Deo.

7. SECVNDVM patet, scilicet quòd potentia generandi in diuinis non dicitur vniuoca cum potētia generandi in creaturis, quia cùm potentia productiua sit illa per quam aliud à producente producitur, vbi esse aliud à producente non conuenit vniuocè ipsis productis, ibi nec est vniuoca productio, nec potentia productiua, sed esse aliud à producente non conuenit vniuocè filio in diuinis & in humanis, ergo & cætera. Minor probatur, quia in humanis filius est verè & propriè & simpliciter aliud à patre secundum essentiam & substantiam secundum quam aliquid dicitur simpliciter aliud, sed in diuinis filius non est aliud à patre secundum essentiam & substantiam, sed solum secundum rationem dantis & accipientis. quæ alietas non cadit sub vno communi & formali conceptu cum forma.

8. PER HOC patet responsio ad primum argumentum quòd potentia generandi in diuinis non dicitur vniuocè cum illa quæ est in creaturis, & ob hoc non est aliud simpliciter ibi sicut in humanis.

9. Ad secundum dicunt quidam quòd possibile diuisum contra necessarium non est in diuinis, sed possibile quod continetur sub necessario. Vnde sicut dicitur quòd Deum esse est possibile ita potest dicitur quòd filium generari est possibile.

10. Sed ista responsio non videtur valere, quia dicitur Deum esse est possibile: istud possibile non arguit in Deo aliquā potentiam sed solum nō repugnantiam terminorum, sed filium generari arguit in patre potentiam generandi non solum nō repugnantiam terminorum, alioquin sequitur oppositum principalis conclusionis.

11. Et ideo dicendum aliter quòd possibile in diuinis non excludit necessarium nec ponit aliquam dependentiam, nec dicit solum impossibile filium generari propter non repugnantiam terminorum, imò tali possibili respondet potentia generandi. Sed quia per talem potentiam non producitur diuersum per essentiam sed solum per relationem & in relationibus oppositis est par necessitas, quia æqualiter se coexigunt, ideo par necessitas essendi in patre habente potentiam generandi & in filio & eadem independentia propter identitatem essentiæ.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum potentia generandi dicat aliquid vel solum quid.

Tho.1.p.q.4.ar.5.



AD secundum sic proceditur. Et arguitur quòd potētia generandi dicat ad aliquid & non quid hoc est relationem & non essentiam, quia potentiæ distinguuntur & cognoscūtur per actus, sed generare in diuinis dicit ad aliquid & non quid, alioquin conueniret omnibus personis, ergo potentia generandi non dicit quid sed ad aliquid.

2. SECVNDO, proprius actus est à propria forma, sed generare est proprius actus patris, ergo est à propria forma patris, hæc est paternitas & non essentia quæ est omnibus communis, ergo &c.

3. Tertio sic, sicut se habet pater ad creandum inquantū Deus ita se habet ad generandum inquantum pater, quia sicut creare est proprium Dei, ita generare est propriū patris, sed Deus creat diuinitate, ergo pater generat paternitate. Quarto secūdum Augustinum de fide ad petrum capi.3. qui dicit quòd generatio est opus paternæ proprietatis.

4. IN CONTRARIVM arguitur quia illud est principium generationis in quo genitum assimilatur gignenti, sed filius assimilatur patri in natura & non in proprietate relatiua, ergo &c.

5. ITEM PRINCIPIVM actionis & terminus sibi correspondent, sed relatio non potest esse terminus actionis, ergo nec principium.

6. Ad idem est quod dicit Da. lib.1. capi.8. quòd generatio est opus naturæ.

7. RESPONSIO, circa quæstionem istam triplex est modus dicendi. Primus est quòd potentia generandi dicit intrinsece solam essentiam, quamuis actus generandi non eliciatur ab ea nisi concurrente relatione paternitatis. Et quia tota difficultas vel quasi tota quæ sequitur ad hāc positionem est quomodo essentia communis potest esse ratio propria eliciendi actum qui non est communis, videtur enim quod in quocunq; est sufficiens principium actus alicuius & non impeditur quod illud possit exire in actum: ideo ad tollendum hanc difficultatem. Primo ponetur imaginatio huius positionis, & secundo ponentur rationes eius.

8. Imaginatio positionis est ista quòd sola essentia diuina est illud cuius virtute ordine quodam eliciuntur hi actus generare & spirare & creare. Nec est inconueniens quòd ab eodem principio sint plures subordinati actus, cùm hoc reperiatur in creaturis. Lux enim solis est principium illuminandi & calefaciendi, sed quia agere est suppositi, ideo oportet essentiam esse in supposito vno vel pluribus ad hoc vt eliciat supradictos actus. Si autem termini illorum actuum essent formæ compossibiles in eodem supposito, in quocunq; inueniretur essentia illud posset in omnes eius actus, sicut lumen & calor, quia sunt formæ compossibiles in eodem, omnis forma quæ est principium istorum actuum qui sunt illuminare, & calefacere, potest in eos in quocunque supposito sit nisi impediatur in agendo per contrarium, & per indispositionem materiæ de quo non est in diuinis timendum, quando autem per quemlibet actum constituitur nouum suppositum, vt in diuinis non potest sic esse, imò primus actus necessario est ab essentia vt est in vna persona tantum, secundus vt est in duabus, tertius est vt in tribus. Cuius ratio est, quia in diuinis non potest esse nisi vna persona non producta. Si enim essent plures non productę tales necessario differrent per absoluta non per relationes originis, quod esset impossibile, quia sic essent duo dij.

9. Ex hoc sic arguitur, nulla persona potest principiare actionem per quam producitur, sed prima persona producta in diuinis producitur per primam productionem vel emanationem, ergo prima persona producta non potest habere essentiam vt principiet primam productionem vel emanationem. oportet ergo quòd productio prima sit à persona non producta quæ est tantum vna vt prius dictum est. Per idem patet quòd secunda emanatio non potest esse ab essentia nisi prout ipsa est in duabus personis & non in pluribus, quia secunda persona producta producitur per secundam emanationem. ergo nō potest habere essentiam prout est principium secundæ emanationis, alioquin produceret seipsam. Restat ergo quòd essentia prout est principium secundæ emanationis sit solum in persona producente & persona producta.

10. Ex quibus apparent duo. Primum est quòd essentia diuina non est principium præcisum & adæquatum alicuius dictorū actuum qui sunt generare & spirare. Sed est commune principium omnium eorum, licet possit designari per rationē huic vel illi actui adæquatam, vt cum dicitur potētia generandi vel potentia spirandi.

11. Secundo apparet quare quodlibet diuinum suppositū habens perfectè diuinam naturam nō potest in omnes actus istos licet sola essentia diuina sit totale & sufficiens principium horum actuum. Causa enim eius est quia essentia diuina fœcunda est ad hos actus ordine quodam. Et quia non potest esse in secunda persona nisi completa fœcunditate prima per quam expletionem ipsamet secunda persona producitur, nec potest esse in tertia nisi completa fœcunditate secunda, ideo in secunda persona solum est principium secundi actus, qui est spirare. In tertia autem non est principium alicuius actus nisi transeūtis in materiam exteriorem vt est creare, non sic autem est in generatione creaturarum vniuoca, quia ibi cōmunicatur alia natura secundum numerum habens similem virtutem secundum speciem nulla fœcunditate expleta. Et ideo potest in omnes actus speciei debitos in quocunq; supposito sit. Hæc est imaginatio opinionis.

12. Rationes autem eius sunt plures, vna est talis, id quod est per se fundamentum relationis, non includit intrinsece relationem. Sed potentia quæ est ad actus dictos diuinos est per se fundamentum relationis inter producens & productum, ergo &c. maior patet quia relatio realis semper fundatur super rem alterius prædicamenti, minor probatur quia nihil pertinet per se ad agens quod possit esse fundamentum dictæ relationis nisi actio vel potentia actiua. Actio autem non potest esse fundamentum eius nec in creaturis, nec in diuinis. In creaturis non, quia actio & passio sunt in passo, fundamentum autem respectus agentis debet esse in agente. Nec in diuinis quia actio in diuinis, puta generare, est relatio, & relatio non est per se fundamentum relationis. Alioquin esset processus in infinitum, ergo actio non potest esse fundamentum dicti respectus. Relinquitur ergo quòd sit potentia actiua. & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

13. Secunda talis est. Si in diuinis esset diuersitas naturæ secūdum numerum & vnitas secundum speciem, ratio principiandi attribueretur naturæ & non relationi sicut nunc est in creaturis, sed vnitas nihil perfectionis tollit à natura, ergo per vnitatem non tollitur, quin debeat habere rationem principij respectu actuum diuinorum.

14. Tertia ratio talis est, continere principiatiuè diuinam personam nobilius est quàm continere causatiuè creaturam, sed continentia creaturæ est propter essentiam & non propter relationem

lationem aliquam, ergo continentia principiatiua respectu diuinæ personæ multo fortius est propter essentiam, plures aliæ rationes possent adduci, sed istæ nunc sufficiunt.

15. AD RATIONES principales quæ sunt contra hanc opinionem respondetur sic. Cum enim primo dicitur quòd potentiæ distinguuntur per actus, dicendum quòd potentiæ distinguuntur per actus, id est, cognoscuntur distinctè per actus, sed non oportet quòd potentiæ sint in eodem genere cum actu etiam si potentiæ non solum distinctæ cognoscantur, sed etiam distinguantur eodem modo quo per fines est distinctio eorum quæ ordinantur ad finem, non enim oportet quòd finis & illud quod est ad finem sint eiusdem generis prædicamentalis, vt patet de medicina & sanitate. Et ideo in nullo casu necesse est quòd si generare dicat ad aliquid quòd propter hoc potentia generandi quantum ad illud quod importat intrinsece dicat ad aliquid, licet potentia generandi quantum ad hoc connotet extrinsece aliquid quod importat habitudinem ad actum qui verè est ad aliquid.

16. Ad secundum dicendum quòd proprius actus est à propria forma, vel à forma communi vt appropriata, & hoc modo generare est ab essentia vt est sub proprietate patris, nec tamen proprietas dat essentiæ quod principiet actum generandi, sed est tantum causa sine qua non. Multa enim côcurrunt cum potentia quæ nô pertinent ad rationem potentiæ sine quibus tamen potentia nullo modo exiret in actum. Verbi gratia quantitas nullo modo est de ratione potentiæ calefactiuæ, aut disgregatiuæ, & tamen sine quantitate forte calor non calefaceret, nec color disgregaret, sic est in proposito, fœcûditas essentiæ ad primum actum qui est generare licet non possit explicari nisi ab essentia existente in prima persona quæ nullo modo est ab alia vt declaratum fuit prius, tamen proprietas constituens primam personam nullo modo pertinet intrinsece ad rationem potentiæ generandi.

17. Ad tertium respondetur sic quòd aliter est Dei proprium creare, aliter est proprium patris generare. Creare enim est proprium Dei ratione principij creatiui, quod in nullo alio esse potest, sed generare est proprium patris non ea ratione principij, sed modi habendi principium quod non posset alio modo producere primum actum nisi existens sub proprietate patris propter conditionem & ordinem actuum vt visum est, non propter hoc quòd proprietas ista sit in aliquo elicitiua actus. Sub hoc sensu accipiendum est quod dicit Augustinus quòd generatio est actus paternæ proprietatis, quia non elicitur virtute essentiæ nisi vt existit sub proprietate patris.

18. SECVNDVS modus est, quòd tam essentia quàm relatio habeat rationem principij in generando & in spirando, imaginantur enim tenentes hanc viam quòd cum filius, secûdum Hilarium secûdo libro de trinitate, nihil habeat nisi natum, id est, per generationem & natiuitatê acquisitum, habet autem essentiam & proprietatem relatiuam, ideo vtrunq, habet per generationem suam ex parte, sed differenter, quia vnû habet tanquam communicatum & non productum scilicet essentiam quæ non est producta, sed tantum côumunicata. Aliud autem habet tanquam verè productum, scilicet proprietatem relatiuam, & vtrunq; requiritur ad veram generationê. Sicut enim nô esset vera generatio si nihil produceretur, sed supponeretur illud totum quantuncunq; communicaretur, ita non esset vera generatio si totum produceretur & nihil communicaretur, modo dicunt isti quòd in generatione filij essentia patris habet rationem principij quâtum ad illud quod ibi est côumunicationis. Sed paternitas habet rationem principij quantum ad illud quod ibi est productionis.

19. Et hoc patet sic, principium quo producens aliquid producit, necesse est realiter distingui à termino quo productum ipsam productionem terminat, etiam secundum suppositum quando terminus productionis suppositum constituit, principium autem communicandi non oportet realiter distingui ab eo quod communicatur vel quo communicatio terminatur. Nunc est ita quòd in generatione filij relatio filiationis est id quo productio terminatur & est constitutiua suppositi. Essentia autem est illud quod communicatur vel quo communicatio terminatur, oportet ergo quòd principium producendi sit realiter distinctum à filiatione etiam secundum suppositum. Principium autem communicandi non oportet distingui ab essentia communicata, sed essentia secundum positionem côumunem non distinguitur realiter à filiatione, nec ab aliquo quod sit in diuinis saltem secundum suppositum, ergo ipsa nô

Infra nume. 26. est in generatione filij principiû productionis licet possit esse principium communicationis, maior patet, quia producens & productum necessario distinguuntur, nihil enim est impossibilius quàm quòd aliquid producat se ipsum vt dicit Augu. primo de trinitate, sed producens est totaliter producens ratione principij quo producit, & productum totaliter est productum ratione termini quo productio terminatur, quia his exclusis & posito quocunq; alio excluditur totaliter ratio producentis & producti. Et his habitis statim habetur ratio producentis & producti, ergo oportet quòd producens & productum realiter distinguantur quantum ad principiû productionis & terminû.

20. Quod etiam patet ex alio, quia oportet quòd terminus productionis quo productum terminatur sit non solum communicatus, sed etiam productus. Si enim totum esset communicatum & nihil productum, nulla esset productio vt dictum fuit supra. Sed si terminus productionis posset esse realiter idê cum principio productionis filij, impossibile esset ipsum esse productum, quia existit in patre qui nihil habet productum, ergo impossibile est quòd principium productionis & terminus idem sint realiter, sed necessario distinguuntur.

21. De principio communicandi secus est, quia non est de ratione rei communicatæ, quòd sit à communicante producta, sic enim principium communicandi & res communicata necessario distinguerentur, sed solum quòd sit à pluribus habita ita quòd vnus habeat ipsam ab alio. Et si quidem sit vna numero quæ solum est communis communicatæ rei de qua nûc loquimur non potest simul haberi totaliter & perfectè à pluribus nisi propter solam illimitationem, ita quòd illimitatio rei communicatæ est ratio communicandi ipsam, maxime si sit illa communicatio naturalis & nô mota à voluntate ex aliquo fine qualis est côumunicatio diuinæ naturæ, cuius sola infinitas est ratio, quare ipsa ab vno habita ad aliud suppositû deriuetur.

22. Sic ergo patet maior. Minor similiter probatur. Quòd enim in generatione filij relatio filiationis sit illud quo productio filij terminatur, patet sic, illud quod in filio est tantum productum est illud quo productio filij terminatur, sed in filio nihil est productum nisi sola relatio filiationis & non essentia quæ nullo modo est producta. Ex his autem duobus constituitur persona filij, ergo sola relatio filij est terminus productionis. De essentia autem quòd ipsa sit illud quod communicatur planum est. & hæc fuit minor. sequitur ergo conclusio scilicet quòd in generatione filij essentia quidem potest esse principiû communicationis, sed non productionis, cùm ipsa realiter à nullo distinguatur.

23. Hæc autem opinio falsa est, in hoc quòd ponit aliud esse principium productionis & aliud communicationis, quia eiusdem actionis sunt eadem principia, sed generatio filij & communicatio essentiæ filio à patre est eadem actio, scilicet sola generatio, ergo nô est aliud principium productionis & communicationis, sed vnum & idem, ma. de se patet, mi. declaratur, quia in diuinis non est actio nisi originis, sed in diuinis non sunt nisi duæ origines videlicet generationis & spirationis, ergo communicatio essentiæ non est actio ab illis distincta.

24. Item omnem actionem originis sequuntur aliquæ relationes reales, sed præter relationes generationis & spirationis actiuæ & passiuæ separatarum non sunt in diuinis aliæ relationes reales originis, ergo communicatio diuinæ essentiæ non est distincta actio à generatione & spiratione, quia sibi correspondent propriè relationes reales, non est ergo imaginandû quòd filius habeat essentiam à patre per aliam actionê quàm per generationem, quia non est ita, sed quia pater generat filiû in sua essentia intrinsece, ideo dicitur communicare ei suam essentiam non alia actione quàm generatione.

25. Et esset simile si in humanis forma patris & filij possent esse in eadem materia numero. Tunc enim pater generando filium & introducendo formam in sua propria materia, communicaret ei eandem materiam quam habet non alia actione quàm generatione. Similiter quia proprietas formalis constitutiua filij potest esse & est in eadem essentia cum formali proprietate constitutiua patris, ideo Deus pater in generando filium communicat ei suam essentiam quia per solam generationem vtraque proprietas est in eadem essentia, non est ergo verum, quòd aliud est principium generandi & aliud communicandi, imò oportet quòd sit vnum & idem sicut & vna actio, necesse est ergo quòd illud principium sit vnum, vel sola essentia vt dicit prima opinio, vel sola relatio.

26. Et quamuis prima opinio prout fuit posita & exposita, sit satis probabilis, non videtur tamen mihi quòd possit esse vera. Et hoc partim probatum est in opinione præcedente, quæ quantum ad hoc vera est in hoc quòd ponit & efficaciter probat quòd principium quo producens producit necessario, distinguitur à termino productionis, quæ probatio potest confirmari sic, secundum philosophum 1. physicorum, principium & principiatum sunt multa & non vnum. Ex quo accipitur quod principium & principiatum realiter differunt, sed principium & principiatum non solum sunt illud quod producitur & illud quod producit, sed per prius, & verius dicitur principiû

illud quo producens producit quàm suppositum quod producit, & proportionaliter verius est principiatum correspondens prædicato principio illud quo productio terminatur quàm suppositum quod productionem terminat, ergo principium quo producens producit necessario distinguitur à termino quo productum terminat productionem etiam secundum vbi productio semper constituit nouum suppositum, sed omnis productio in diuinis constituit suppositum, essentia autem diuina à nullo quod sit in diuinis distinguitur secundum suppositum, ergo essentia diuina non potest esse principium quo vel terminus productionis diuinæ. assumpta probatur videlicet quòd per prius & verius est principium illud quo producens producit quàm suppositum producens, quia propter quod vnumquodque tale & illud magis, sed producens dicitur principium producti ratione formæ per quam ipsum producit & non econuerso, ergo &c.

27. Item qualitas abstracta à supposito agit vt in sacramento altaris, sed suppositum agit vt in sacramento altaris, sed suppositum nullo modo posset agere nisi haberet qualitatem vel formam per quam ageret, ergo &c.

28. Item principium quo se toto est principium, sed suppositum non est principium se toto, sed solum ratione principij quo principiat, ergo &c.

29. Videtur ergo necessarium quòd potentia generandi quæ est principium quo generans generat, sit sola relatio paternitatis quæ sola distinguitur secundum suppositum à filio & filiatione. Et hæc est tertia opinio quæ sola potest habere veritatem secundum ea quæ ponit fides: necessitas autem huius opinionis patet ex eo quòd principium quo generans generat distinguitur necessario in diuinis secundum suppositum à termino productionis vt statim probatum est.

30. Sumuntur etiam ad hoc quædam probabiles rationes quarum prima talis est, quandocunque aliquis actus inest alicui supposito & non alteri imò repugnat, oportet quod ille actus insit per illam rationem formalem per quam vnum differt ab alio non per illam secundum quam conuenit cum ipso. Verbi gratia ratiocinari inest homini, & non bruto, & certe oportet quòd conueniat homini per idem per quod differt à bruto, sed generare conuenit patri & non filio sed repugnat, ergo oportet quòd conueniat ei per id per quod differt à filio & illud est paternitas & non essentia.

31. Et confirmatur ratio ista per Aristotelem primo ethic. qui probat simili argumento quòd beatitudo, vel felicitas non sit operatio sensitiuæ partis sed intellectiuæ, quia beatitudo inest homini & non bruto, ergo inest homini per illud per quod differt à bruto, & hoc est intellectus non sensus. Hoc etiam prima facie videtur rationabile quia effectus cõmunis requirit causam cõmunem & per eandem rationẽ proprius propriá.

32. Secundo sic, imperfectionis est in aliqua forma quòd det actum primum & non possit dare secundum sicut ponitur exemplum de qualitate quòd esset valde imperfecta, quod daret actum primum & nullo modo possit in actum secundum.

33. Sed proprietas relatiua in diuinis dat actum primum scilicet esse personale, nec aliquid imperfectionis habet, ergo oportet dare actum secundum, qui est generare.

34. Tertio sic, tanti ambitus debet esse aliquis actus quanti ambitus est principium præcisum. Dico autem præcisum: quia si principium non esset præcisum respectu huius actus tantum, sed excederet ratione excessus posset esse maioris ambitus, sed potentia generandi est principium præcisum generandi, ergo non excedit actum generandi, essentia autem excedit, quia est in filio cui non competit generare, ergo &c.

35. Quarta talis est, emanationes diuinæ debent reduci in talia principia quibus positis statim ponatur status in emanationibus, sed posito quòd relationes sint principia emanationum statim rationabiliter ponitur quòd non sint nisi duæ emanationes in diuinis, non sic autem si sola essentia ponatur principium, ergo &c. Maior patet quia cum non possint esse plures emanationes in diuinis quàm duæ, rationabile est quòd talia ponantur principia emanationum ex quibus possit sufficienter vel probabiliter reddi status emanationum, minor probatur, quia si relationes sint principia tunc rationabiliter potest dici quòd sunt tantum duæ emanationes actiuæ secundũ duas relationes scilicet paternitatem & spirationem actiuam, vel secundum duplicem oppositionem relationum originis, si vero sola essentia ponatur principium hoc non potest dici, quia qua ratione ipsa vna existens erit principium non vnius tantum sed duarum, eadem ratione plurium vel infinitarum.

36. Ad rationes primæ opinionis respondendũ est, ad primam cum dicitur quòd fundamentũ relationis non includit intrinsecè relationem aut intelligitur de intraneitate rei, aut rationis. Si de intraneitate rei, contra eos est, quia isti dicunt quòd relatio & suum fundamentum semper sunt eadem res intrinsece. Si de intraneitate rationis concedatur sic quòd fundamẽtum relationis non includit illam intrinsecè relationem cuius est fundamentum, sed bene potest includere aliam. Dicimus enim quòd quædam relationes sunt oppositæ vt paternitas & filiatio, quędam vero similes vt duæ filiationes. Similitudo ergo cum sit relatio fundatur super relationem filiationis. Nec includit eam in sua ratione intrinseca. Et similiter super relationem quæ est paternitas potest fundari relatio potentiæ inquantum ipsa est principium productiuum alterius.

37. Vnde quod assumitur quòd relatio semper fundatur super rẽ prædicamenti alterius non est verum vniuersaliter, quia relatio quę est sola denominatio respectiua, potest fundari non solum super absolutum, sed super relationẽ, nec propter hoc erit processus in infinitum, quia relatio nõ est fundamentum relationis ex hoc solo quòd est relatio, sed secundum aliquam rationẽ quæ non est multiplicabilis in infinitum, sicut in proposito super paternitatem in diuinis fundatur relatio potẽtiæ, quia paternitas in diuinis est principium aliud producendi. Et multa implicantur in minore propositione de fundamento relationis agentis ad passum, seu producentis ad actum productũ tam in creaturis quàm in diuinis quæ parum habent veritatis, sed quia non sunt contra propositum nostrum, ideo non pertracto. Non enim omnia possunt dici de omnibus.

Infra dist. 30. q. 3. & di. 31. q. 1.

38. Ad secundam rationem dicendum quòd ipsa magis concludit oppositum quàm propositũ eorum, quia vbi natura plurificatur secundum numerum vna potest esse principium alterius, sed vbi ipsa est vna secundum numerum, ipsa non potest esse principium productionis & terminus propter realem differẽtiam quam necesse est esse inter principiũ & principiatũ.

39. Ad tertiam dicendum quòd persona diuina est aliquid maius quàm creatura, & quicquid continet personam diuinam principiatiue continet etiam creaturam principiatiue & non econuerso, quia Spiritussanctus principiatiuè continet creaturam & non aliquam diuinam personam, sed non oportet quòd principium quo persona producit aliam sit maius quàm illud quo producit creaturã, nec idem precise, quia principiare diuinam personam non ponit nec arguit in principiante aliquam perfectionem supra non principiantem, alioquin perfectiores essent pater & filius quàm Spiritussanctus, qui nullam personã principiat aut producit, quod falsum est, propter quod principiare diuinam personam non est maius, nec minus, nec æquale quàm principiare creaturam: quia nullam perfectionem ponit nec arguit plusquam non principiare. Et ideo talis principiatio debet reduci in tale principium quod secundum se non dicat aliquam perfectionem. & hoc est in diuinis sola relatio.

40. AD RATIONES principales similiter respondendum. Cùm enim primo dicitur quòd illud est principium generationis in quo genitum assimilatur generanti. Dicendum quòd nõ est verum nisi sit generatio simpliciter vniuoca, in qua genitũ non solum recipit naturam à generante, sed cum natura etiam potentiam generandi simile, nisi incidat defectus & error naturæ, vbi autem generatio est æquiuoca nec genitum cõsequitur potentiam generandi aliud, nec consequi potest, impossibile est quòd illud sit potentia generandi quo genitum assimilatur generanti. Generatio autem in diuinis ex parte est quasi æquiuoca vt dictum fuit supra distin. 4. Genitum autem non cõsequitur similem potentiam generandi aliud. Et ideo principium generationis non est illud in quo genitum alteri assimulatur. Et iterum vbicunq; principium generationis est illud in quo genitum assimilatur generanti, illa assimilatio est secundum diuersas formas numero differẽtes sub eadem specie quarum vna potest esse principium alterius, vbi autẽ assimilatio est secũdũ eandẽ formã numero, tollitur necessario ratio principij & termini, quia in nulla productione potest idem numero esse principiũ & termin', & sic est de essentia in diuinis.

q. prima.

41. Ad secundum dicendum quòd sicut Aristo. negauit quòd relatio posset esse terminus actionis, ita negasset, & multo fortius, quòd relatio posset constituere suppositũ. Et quia nos non tenemus Aristotelem quantum ad hoc, imò dicimus quòd relatio in diuinis constituit suppositum, ideo oportet negare illud quod cõmuniter se habet ad hoc, scilicet quòd relatio non possit esse terminus actionis vel etiam principium. Dictum etiam fuit quòd non omnino similiter loquendum est de potentia generandi in Deo & in creaturis, sicut nec de generatione & supposito generante.

42. Ad dictum autem Damasceni potest dici quòd pro tanto dicit Damascenus quòd generatio est opus naturæ, quia per eam natura communicatur, & virtute naturæ generatio fundamentaliter elicitur, quia relatio quæ immediate actum generandi elicit fundatur in essentia, tamen non propter hoc est potentia generandi, quia potẽtia dicit immediatum principiũ

quo

quo actus elicitur, vel potest dici quòd Damascenus sub nomine naturæ comprehendit quicquid pertinet ad rationem suppositi & sic relatio in diuinis sub nomine naturæ continetur, cum Damascenus dicat quòd generatio est opus naturæ, vocat enim naturam omne principium quod agit necessario & non libere. &c.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum potentia generandi sit in filio.

Thom. 1. p. q. 41. ar. 6. ad pr.



AD tertium sic proceditur. Et videtur quod potentia generãdi sit in filio, quia perfecta imago perfecte imitatur illud cuius est imago, sed filius est imago perfectissima patris, ergo perfectissimè imitatur ipsum potentia generandi, ergo &c.

2. Item nulla scientia est in patre quæ non sit in filio, ergo nulla potentia est in patre quæ non sit in filio, ergo in filio est potentia generandi sicut in patre.

3. Ad idem est quod dicit Augustinus contra maximum, & habetur in litera, filius non genuit non quia non potuit, sed quia non oportuit, si ergo non quia non potuit, ergo potuit.

4. CONTRA si potentia generãdi est in filio posito quòd generet, nullũ sequitur impossibile, sequitur aut scilicet quòd esset immoderata generatio & infinitas filiorum, ergo hæc potentia non est in filio. Quod autem hoc sequatur pater, quia potentia generandi diuina aut est terminata ad vnum filium aut non, si sic, non erit in potentia generandi nisi in patre respectu illius filij. Si non, qua ratione potest in duos & in tres & infinitos? vel dicatur quare non.

5. RESPONSIO. duo sunt modi dicendi ad quæstionem istam. Primus est eorum qui dicunt quòd potentia generandi dicit relationem paternitatis, quæ cum non sit in filio nec potentia generandi est in ipso, & hic modus vt mihi videtur verior est & planior.

6. Alius modus est correspondens primæ opinioni. Et est talis quòd illud gerundium generandi potest accipi tripliciter, scilicet actiue, passiue vel impersonaliter. Et primo modo potentia generãdi est vt aliquis generet, & sic non est in filio quia filius non potest generare. Licet enim sola essentia sit secundũ istos id virtute cuius fit generatio, tamen quia ipsa hoc non habet nisi inquantũ est, secundũ istos fœcunda, quod ad primũ actum qui est generare, ratio cuius fœcunditatis sortitur nomen & rationem potentiæ generatiuæ. Ipsa autem vt sic non est in filio sed solum tali fœcunditate expleta, ideo essentia vt habens rationem potentiæ generatiuæ actiuè non est in filio.

7. Sed diceret aliquis contra hoc sic, omne absolutum commune est tribus personis, sed potentia generandi actiue est quid absolutum vt ponit prima opinio, ergo est in filio & in omnibus personis.

8. Et ad hoc dicũt quòd illud quod est sic absolutũ quòd nullo modo connotat respectũ, est commune tribus personis: sed absolutum, quod connotat respectum non est cõmune tribus, vt est sapientia genita quæ tantum cõpetit filio, potentia autem generandi actiue licet intrinsece non importet nisi solum absolutum quod est essentia, secundũ istos tamen vt est ad generare ex quo sortitur nomen & ratione potentiæ generatiuę, actiuè cõnotat respectum primitatis sibi coexistentẽ in persona in qua est sub ratione talis potẽtiæ, & hoc propter primitatem actus generandi respectu aliorum actuum, propter quod non est nisi tantum in prima persona & non in secunda vel tertia.

9. Si autem gerundium sumatur passiue, sic potentia generandi est in filio i. vt generetur & in solo filio. Sicut enim esse Deum genitum competit soli filio, licet Deus sit nomen commune, sic potentia generandi passiue competit soli filio propter respectum connotandum proportionaliter vt in potentia generandi actiuè.

10. Si autem significandi sumatur impersonaliter, sic dicũt quòd potentia generandi est communis tribus personis. Nam potentia qua exercetur actus generandi est in qualibet persona, licet generare vel generari non sit in qualibet.

11. Sed ista non placent, primum non, quia supra ostẽsum fuit quòd potentia generandi est relatio & non essentia vt sic. Nec secundum videtur valere, quia valde extraneus modus loquendi est dicere quòd aliquis habeat potentiam generandi, quia haberet potentiam vt generetur, quemadmodum esset extraneum dicere quòd paries habeat potentiam dealbandi, quia habet potentiam vt dealbetur aut quòd ignorans habeat potentiam docendi, quia habet potentiam vt doceatur.

12. Secundò, quia talis responsio in nullo vadit ad intentionem quæstionis, nullus enim quærendo vtrum in filio sit potentia generandi intendit quærere vtrum filius habeat potentiam vt generetur, sed tantum vt generet, quia de hoc est difficultas si ponatur quòd potentia generandi dicat tantum quid.

13. Tertium etiam non videtur bene dictum, scilicet quòd potentia generandi (cùm gerundium impersonaliter sumitur) sit in qualibet persona, quia verbum impersonale & si determinate non importat habitudinem ad personam agentem vel patientem, quia ex hoc impersonale dicitur, tamen importat eam in vniuersali & indeterminate: verbi gratia: Cùm dicitur docetur impersonaliter, vel habet potentia docendi prout est gerundiũ verbi impersonalis, nõ includitur determinate habitudo ad personam quæ docet actiuè vel determinatè ad personam quæ docetur passiuè, tamen nunquam verificatur, nisi pro persona cui competit aut competere potest actus docendi actiuè vel passiuè, igitur licet ly generandi impersonaliter sumptum non includat determinatè actionem vel passionem aut respectum ad generans vel genitum, includit tamen indeterminatè, nec vnquam verificari potest quòd in aliquo sit potentia generandi accipiendo impersonaliter, nisi cui competit aut competere potest generatio actiuè vel passiuè, sed generatio nullo istorum modorum potest competere esse, ergo nec potentia generandi etiam impersonaliter loquendo, quod est contra dictum tertium.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd filius cùm sit perfecta imago patris perfectissimè imitatur patrem in his in quibus imitatio attendi solet, hæc autem sunt propriè quantitas vel qualitas, vel aliqua per modum quantitatis vel qualitatis accepta: vnde de filio perfecte imitante patrem dicitur quòd est tantus & talis sicut pater, secundum relationes autem non est propriè imitatio, quia nullus secundum eas dicitur similis aut dissimilis quod ad imitationem pertinet. Cùm ergo potentia generandi dicat relationem intrinsece secundum eam non debet attendi imitatio, sed solum secundum essentiam & materiæ essentialia in quæ transeunt quantitas & qualitas in diuinis, in his autem filius perfectè imitatur patrem, licet non in potentia generandi propter relationem quam includit.

15. Ad secundum dicendum quòd non est simile de scientia & potentia generandi, quia scientia mere est absolutum, & ideo est omnibus communis, potentia autem generandi includit intrinsecè relationem ratione cuius non potest omnibus conuenire.

16. Ad tertium dicitur quòd August. dicere intendit quòd non est impotentia in filio non posse generare, sed ex proprietate relatiua sibi conuenit, &c.

SEQVITVR DISTINCTIO OCTAVA.

Sententia literæ octauæ distinctionis in generali & speciali.



NVnc de veritate siue proprietate. Superius ostendit magister trinitatem personarum in vnitate essentiæ. Hic autem prosequitur de his quæ pertinent ad essentiam & personam. Sunt autem in diuinis tria, scilicet essentia communis, persona distincta, & proprietas distinguens. Et circa hoc quatuor facit. Primò enim determinat de pertinentibus ad essentiam. Secundò de pertinentibus ad personas. Tertiò de proprietatibus. Quartò comparat illa ad inuicem. Secunda in principio, cùm dicit Ibi Nunc autem ad distinctionem personarum. Tertia in principio 20. distinctio. ibi, nunc de proprietatibus. Quarta in principio 30. distinct. ibi post prædicta. Prima diuiditur in tres secundum tria attributa essentię quę prosequitur. Primo enim determinat de essentiæ vnitate. Secundo de essentiæ incommunicabilitate. Tertio de simplicitate. Secunda ibi, Dei autẽ solius. Tertia ibi, Eadem quæ sola. Prima in tres partes. Primo enim proponit suum intentum circa diuinæ essentiæ vnitatẽ. Secundo circa propositum mouet dubitationem. Tertio dubitationem soluit. Secunda ibi, hoc autem diligenter aduertendum. Tertia ibi. Ecce hoc dicit Augustinus. Tunc sequitur illa prima pars, Dei etiam solius essentia, in qua determinat de ipsius Dei immutabilitate. Et diuiditur in duas. Primo proponit diuinam immutabilitatem. Secundo eam declarat per cõparationem ad creaturas. Secunda ibi, vt enim ait Augustinus. Hæc est diuisio & sententia magistri pro ista lectione in generali.

2. In speciali sic procedit magister. Et primo proponit quòd diuina essentia est summæ veritatis, incommutabilitatis, & simplicitatis, veritatis, quia esse ei verissime conuenit, nam & à verbo essendi proprium nomen habet, & ostendit quòd Dei esse secundum Hieronymũ non habet præteritum nec futurũ quod qualiter intelligendum sit aperit dicens, quod esse Dei non nouit preteritum, quia semper erat, nõ desinit esse, neq; nouit

futurum, quia semper fuit nec incepit esse. Et hanc expositionem confirmat per Augustinũ. Postea contra hoc obiicit dicẽs. Si enim esse diuinum non nouit præteritum vel futurum, quomodo ergo verba præteriti vel futuri tẽporis de eo dicuntur? Et respõdet ad hoc quòd præterita verba de Deo dicũtur: non quia esse diuinũ præterito vel futuro subiaceat, sed ad significandum diuinã æternitatẽ & permanentẽ ipsius perpetuitatẽ, subdit etiam quod esse diuinum non aduenit ei ab alio nec est accidens mutabile, sed naturaliter ei inest. Tunc sequitur illa pars De etiã solius in qua magister primo proponit quòd esse diuinum est incõmutabile. Secundo probat hoc quatuor rationibus, quarum prima talis. In omni mutabili est aliquid secundum accidẽs quo mediãte fit mutatio (id antẽ sumit ab Augustino) in Deo autem nihil est secundum accidẽs: ergo Deus est immutabilis. Secunda ratio est talis, quod habet verissimũ esse semper seruat esse, Deus habet verissimũ esse: ergo seruat semper esse. & omne tale incommutabile est: ergo Deus est incommutabilis. Tertia talis est, & sumpta est ab Apostolo, & potest sic formari, Omne quod mutatur moritur & mouetur secundum aliquid sui: quia dicit August. omnis mutabilis nonnulla est mors ipsa mutatio, sed Deus semper est immortalis, sicut dicit Apostolus: ergo Deus est immutabilis. Quarta ratio talis est, Omne quod mutatur mouetur vel per locũ vel per tempus, sed Deus nullo motu mouetur: ergo Deus est immutabilis: Deus ergo non est mutabilis: ergo est immutabilis verè. Et hæc est sententia magistri in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum qui est vel esse, Deo conueniat propriè.

Hæc quæstio penul. ar. 1. non est apud Tho. Sed vide non multum distantem vniuersaliorem, Thom. 1. p. q. 13. ar. 3.

Circa distinctionẽ istam quæritur de entitate Dei. Secundo de eius immutabilitate. Circa primum duo quærũtur. Primum est vtrum qui est vel esse Deo conueniat propriè. Et videtur quòd non, quia nihil nominamus nisi secundum quod concipimus, sed conceptus quem habemus de Deo quia est, est maximè confusus & minimè proprius: ergo & nomen huic conceptui correspondens minimè est proprium, tale est qui est vel esse: ergo &c.

2. Item agens æquiuocum non communicat cum effectu in ratione quam largitur effectui, sicut sol non est calidus, quia causa est æquiuoca caloris, sed Deus est causa æquiuoca respectu creaturæ, & largitur esse ei: ergo non conuenit Deo esse. Et si non conuenit ei non est ei proprium.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Exod. 3. Qui est, misit me ad vos, &c. Et arguitur per rationem sic. Cui soli competit nomen essentiæ illi propriũ est esse, quia essentia ab esse dicitur vel econuerso, sed soli Deo cõpetit nomẽ essentiæ, vt patet per Hieronymũ ad Marcellum vbi dicit, Deus solus qui exordium non habet veræ essentiæ nomen tenuit, quia in eius comparatione qui vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt quæ cõmutabilia sunt: ergo soli Deo propriè cõpetit esse.

4. RESPONSIO: propriũ diuiditur contra commune & contra translatũ, & sic dicitur dupliciter. Dicimus enim quòd homo propriè ridet, pratũ autem dum floret ridere dicitur non propriè sed trãnslatiuè. Dicimus etiã quòd homini proprium est ratiocinari sentire autem non, sed commune, licet vtrumque conueniat homini propriè prout proprium diuiditur contra translatum.

5. Si ergo quæstio quærat de proprio prout diuiditur contra translatum (quod quidẽ habet rationem improprij) sic dicendum est quòd Deo competit maximè propriè esse. Quod patet dupliciter. Primo sic. Illa nominatio est magis propria prout nunc loquimur de proprio quæ sumitur secundũ cognitionem magis propriam, sed talis est per hoc nomen qui est vel esse: ergo &c. maior de se patet: minor probatur. Cùm enim in hac vita non possimus videre Deum sicut in seipso est quemcũque modum intellectus noster determinet, circa ipsum deficit semper à modo quo ipse in se est. Et ideo omnis affirmatiua cognitio de Deo quanto particularior est, tanto plus habet de improprietate determinãdo circa Deum modum qui in ipso non est, quanto autem vniuersalior est tanto minus habet de improprietate, talis autem est cognitio si est secundum quam imponitur ei hoc nomen qui est, &c.

6. Secundo sic: illud nomen magis propriè cõpetit Deo quod importat plures perfectiones vnico modo & sine cõtradictione alicuius limitationis. ratio huius est, quia de his quæ sunt in creaturis ex quibus Deum cognoscimus & nominamus solæ perfectiones Deo attribuuntur, sed eminentius quàm sint in creaturis, quia in Deo sunt perfectiones omnes generaliter sine exceptione, vnitæ sine diuisione, infinitæ sine limitatione: ergo illud nomen magis propriè cõpetit Deo quod importat plures perfectiones quoad primum, & vnico modo quo ad secundum, & sine contradictione & limitatione quo ad tertium, sed hoc est esse vel qui est. Dicit enim Dionysius quòd inter omnes diuinæ bonitatis participationes primũ est esse & quasi principium aliorũ præhabens in se omnia prædicta secundum quendam modum, vnicum est enim minimè determinatum & limitatum, ergo maximè propriè competit Deo. Et hanc rationẽ tangit Damascenus lib. 3. capi. 13. dicens sic: Videtur quidem omnibus principalius eorum quæ de Deo dicuntur nominibus esse qui est, quemadmodum ipse oraculo loquens Moysi in monte, ait, Dic filiis Israël quòd qui est misit me ad vos. totum in seipso compræhendens velut quoddam pelagus substantiæ infinitum & indeterminatum.

7. Si autẽ quæstio quærat de proprio vt diuiditur contra commune, sic dicendũ est, quòd esse vel qui est non est propriũ nomen Dei, est tamen aliquo modo appropriatũ. Primum patet, quia illud est propriũ quod soli cõuenit: sic per oppositũ illud est cõmune quod pluribus conuenit, sed esse non solũ conuenit Deo, sed etiam creaturis: ergo non est Deo propriũ. Secundum patet, scilicet quòd est appropriatum, id est de communi tractum ad proprium propter aliquam specialẽ rationem: dicitur enim aliquid appropriate tale, quia maximè est tale. Et hoc modo esse appropriate cõpetit Deo. Quod patet sic, illud cui competit primo esse & nullo modo potest ei competere non esse, dicitur maximè esse, & per consequens appropriate esse, sed Deo primo competit esse: & nullo modo potest ei competere non esse, quia ipse solus est necesse esse: ergo Deo competit maximè esse, & sic appropriate esse: maior patet, quia illud conuenit alicui maximè quod conuenit ei primo & sine respectu ad oppositum: minor similiter declarata est: sequitur ergo conclusio sic, ergo esse conuenit Deo non propriè, sed appropriate, hæc autem appropriatio non est respectu aliorum nominum quæ simili modo possunt Deo appropriari sicut esse sapientem, bonum, & huiusmodi, sed est respectu creaturarum, quia nulli creaturæ potest sic appropriari esse.

8. PER HOC patet responsio ad primum argumentum, solum enim probat quòd esse nõ est proprium Dei prout proprium diuiditur contra commune. & hoc concessum est. tamen non probat quin conueniat ei appropriate & propriè prout proprium dicitur contra translatum.

9. Ad secundum quod videtur probare quòd esse nullo modo competit Deo, dicendum quòd causa æquiuoca non communicat cum effectu in ratione specifica quam ei largitur, alioquin iam non esset æquiuoca, sed vniuoca, necesse est tamen quòd communicet in rationibus communibus & transcendentibus quæ omnia circueunt sicut esse bonũ, & huiusmodi.

10. Argumentum in oppositum probat solum quòd essentia & esse conueniant Deo appropriate, & hoc sonant verba Hieronymi, vt patet intuentibus.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum in solo Deo esse & essentia sunt idem.

Tho. 1. p. q. 3. ar. 4. Nymp. 4. metaph. q. 5.

Secundò quæritur, vtrum in solo Deo essentia & esse sint idem realiter. Et videtur quòd sic, quia nihil potest intelligi verè sub opposito eius quod est idem re cum ipso (sicut homo non potest intelligi cum opposito animalis vel rationalis) sed esse omnis creaturæ potest intelligi cum opposito ipsius esse, quia potest verè intelligi non esse, ergo in nulla creatura esse & essentia sunt idem re.

2. Secundo modo sicut se habet esse actualis existentiæ accidentis ad accidens, sic se habet esse actualis existentiæ substantiæ ad substantiam, sed esse actualis existentiæ accidentis quod est inesse est aliud ab accidente, quod probatur ex hoc quòd potest manere sine inesse, vt in sacramento altaris: ergo, &c.

3. Item si essentia esset idem quod esse, tunc esset idem iudicium de ista, essentia est essentia, & essentia est, sed hoc est falsum, quia vna põt esse falsa altera existẽte vera, ista enim semper fuit vera, homo est homo, non autẽ ista, homo est: ergo, &c.

4. Item nihil est in potentia ad seipsum, sed essentia est in potentia ad esse: ergo, &c.

5. Item sicut se habet materia ad formam & ad priuationem, sic se habet essentia ad esse & non esse, sed materia differt realiter à forma: ergo essentia differt realiter ab esse.

6. Item solus Deus est esse subsistens & illimitatum: sed si in creaturis esse & essentia essent idem re, creatura esset suum existens (quia quædam creaturæ per se subsistunt) haberent etiam esse illimitatum, quia esse secundũ se nullam limitationem habet. Tunc autem creatura esset purum esse, nihil habẽs

præter

præter esse admixtum, hoc autem est inconueniens: ergo, &c.

7. Item Boëtius lib. de hebdomadis, hebdomadum prima dicit diuersum est esse & quod est, & quædam similia dicit hebdomadum secunda, dicit idem & quinta ex quibus videtur quòd essentia & esse realiter differant in creaturis.

8. Item Augustinus lib. 1. de trin. ca. 1. dicit sic, propriè de Deo dicuntur quæcunq; in nulla reperiuntur creatura, exẽplum ponit scriptura diuina sicut illud quod dictũ est ad Moysen, Ego sum qui sum, & qui est misit me ad vos. Cùm enim aliquo modo dicatur esse & corpus & animus, nisi proprio quodammodo vellet intelligi nõ illud vtiq; diceret. Ille aut modus nõ videtur alius, nisi quod in ipso solo esse sit idẽ quod essentia: quare, &c.

9. IN CONTRARIVM est quod dicit Hugo de sacramentis parte 1. cap. 19. quòd homo ex corpore & anima est suũ esse. Et arguitur per rationem cõmentatoris, quia ens aut est per seipsum aut per aliquid additũ. Si per seipsum habetur propositum, si per aliquid additũ. Quærã de illo addito cùm sit verum sit per se aut per aliquid additũ, si per seipsum eadẽ ratione fuit sistendũ in primo. Si per aliquid additum, quærã similiter de illo & sic erit processus in infinitũ quod est incõueniens.

10. Item quarta propositione de causis dicitur quòd prima rerum creatarum est esse, sed hoc non esset, si differret realiter ab essentia, quia supponeret productionem essentiæ: quare, &c.

Henricus in summa q. 23. ar. 2. 11. RESPONSIO, præter opinionẽ quæ ponit quòd esse & essentia in creaturis realiter differũt cuius rationes potiores tactæ sunt in arguendo opinionẽ illorum, qui dicunt quòd non differunt realiter bifurcatur. Quidã enim dicunt quòd esse nihil aliud reale & absolutum addit super essentiam. sed solũ respectum ad causam producentẽ. Dicunt enim quòd res habet duplex esse, scilicet essentiæ & esse existẽtiæ. Primũ habet quælibet res ab æterno inquantũ respicit Deum tanquam causam exemplarẽ, & est penitus idem re cum essentia, nec differt, nisi sola ratione, quod probãt, quia cognitio Dei qua cognoscit res ab æterno terminatur ad veram rem: quod non esset nisi res ab æterno haberẽt aliquod esse reale. Item exẽplar respicit exemplatũ, & idea ideatum, & creatiuũ creabile. Cùm ergo in Deo sit ab æterno exẽplar & ideæ rerũ & potentia creatiua earum, sequitur quòd ab æterno sit exẽplatũ & ideatũ & creabile: hæc autẽ non sunt Deus, sed creatura: ergo creatura habet aliquid esse reale ab æterno quod non est secundum istos, nisi esse essentiæ quod habet creatura à Deo sicut à causa exemplari, esse autem existentiæ habet à Deo sicut à causa efficiente, nec differt ab essentia nec ab esse essentiæ, nisi solo respectu quẽ habet ad causam suam vt est actu producẽs, ita quòd creatura sub esse existẽtiæ includit rem sub respectu quo actu producta est, quod concordat cum dicto communi quo dicitur, quòd generatio & creatio & huiusmodi terminantur ad esse.

12. Hæc autẽ opinio nõ potest stare, nec quantũ ad illud quod primo dicit de æternitate essentiarũ, nec quantũ ad illud quod secũdo dicit, quòd esse existẽtiæ addit super essentiã æternam solũ respectũ. & quia primũ non directè pertinet ad propositũ, ideo de illo nihil dicetur nisi quantũ cogũt rationes quas adducũt pro se. Sed de secũdo quod est directè ad propositũ patet quòd non, verũ est & hoc sic, esse existẽtiæ aut dicit solũ respectũ, aut solũ fundamentũ respectus, aut vtrũque. Primũ nõ potest dici, scilicet quòd esse dicat solũ respectũ, quia tunc rẽ esse non esset aliud quàm ipsam referri, quod est incõueniẽs, quia referri in creaturis supponit esse. Itẽ quia ad solũ respectũ non terminatur per se & immediatè aliqua actio. Ipsi autẽ ponunt quòd ad esse solũ terminatur creatio. Nec potest dici quòd includat vtrũque (scilicet fundamentũ & respectũ) quia totũ esse existentiæ producitur à generante vel creãte. Si ergo includeret fundamentũ quòd est essentiæ & respectũ vtrũque produceretur per creationẽ quod ipsi negãt, nec aliquis vnquã per esse rei duo intellexit, vnum absolutum & aliud relatiuum. Relinquitur ergo quòd esse dicat solũ aliquid absolutũ, quod tamen potest esse fundamentũ respectus. Illud autẽ absolutum vel est penitus idem cum essentia sola ratione differẽs ab ipsa, vel est aliquid additum essentiæ, quorum vtrumque est contra eos.

13. Ratio autẽ prima eorũ per quam probant æternitatẽ essentiarũ (quod est præter propositũ) est contra eos. Si enim oporteret illud quod à Deo est intellectũ ab æterno habere veram entitatẽ ab æterno, cùm Deus ab æterno cognouerit res nõ solũ quo ad essentiã, sed quo ad earũ existentiã, consequẽs est quòd creaturæ fuerint ab æterno, nõ solũ quo ad esse essentiæ, sed etiã quo ad esse existẽtiæ quod est cõtra eos. Dicẽdũ est ergo ad maiorẽ quòd cognitio Dei qua cognoscit res ab æterno, terminatur ad verã rẽ nõ quæ sit ab æterno in actu, sed tantũ in potẽtia, non rei nisi obiectiuè sed Dei, ex hoc enim solũ creatura potuit esse, quia potuit esse obiectũ vel terminus operationis diuinæ.

14. Ad secundam dicendũ quòd in maiori non bene accipitur propositio sicut debet accipi, totũ enim debet accipi secũdum potentiam vt dicatur idea & ideale, exẽplar & exemplare sicut dicitur creatiuũ & creabile & tunc nihil ponitur actu ab æterno, sed tantũ secundũ potentiã modo quo dictũ est. Si autẽ dicatur quòd exemplar requirit exẽplatum & idea ideatum, sicut creatiuum creabile, non bene dicitur, sed debet dici sicut creans & creatũ & omnia accipiãtur dicta secundũ actum, & tunc sicut Deus non fuit ab æterno actu creans, sic nec fuit ideans vt sic dicatur vel exẽplans vt sic liceat nomina fingere, propter quod nullo modo sequitur quòd creaturæ fuerint ab æterno. Item cum nõ sint nisi quatuor genera causarũ, necesse est quòd causa exemplaris coincidat cum aliqua earum non nisi cum efficiente, ergo &c. Item omnes causæ quatuor sunt respectu eiusdẽ, ergo nõ est aliud esse respectu efficientis & exemplaris.

15. Alij autẽ sunt qui dicũt quòd esse non est aliquid additum essentiæ differens realiter ab ea neque secundũ absolutum neque secundum respectiuum, sed differt solum ratione. Essentia significat naturã rei, in abstracto. Ens verò dicit illud idem in concreto. Esse autẽ existẽtiæ dicit illud idem cum nota copulæ verbalis vt sit idem esse quod habere essentiã, ita quòd esse & ens & esse realiter idem dicũt sub diuersis modis significandi. Fundatur autẽ hæc opinio in dicto Aristotelis, 5. metaphysicæ, *Cap. 7.* qui diuidit ens in ens secundum animã tantum, & in ens extra animam tantum quod diuiditur in decẽ prædicamenta, & huius entis solius est essentia & esse extra animam de quo nunc quærimus. Sicut ergo ens extra animã quod diuiditur in decẽ prædicamenta, prædicat essentiã vniuscuiusque rei de qua dicitur & nõ aliquid additũ, vt dicit philosophus 4. metaphysicæ, ita quod idem sint homo & ens homo, nec dicunt aliquid diuersum nisi secũdum dictionem repetitam, vt ibidem dicitur, ita de quocũque dicatur esse in re extra, non dicit aliud re sed idem, sicut enim omne ens vel est substantia vel quantitas, & sic de aliis, ita omne esse est vel esse substantiam vel esse quantum & sic de aliis, & sic cum dicitur homo est vel linea est, & sic de omnibus dicat esse idipsum quod subiectum ratione alicuius sub esse contenti quod est esse substantiam vel esse quantitatem & sic de ceteris, sic cum dicitur homo est ens, vel linea est ens, hoc autẽ innuit Aristoteles, 5. metaphysicę distinguendo ens extra in decem prædicamenta, dicit enim sic, quoniam ergo prædicamentorum, alia quid est significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia vbi, alia quando. Horum vnicuique esse idem significat.

16. Confirmatur autem hæc positio multis rationibus Primo sic, ab ente secundum quòd ens nihil potest esse realiter differens eo quòd ens omnia includit, sed esse conuenit vnicuiq; in eo quod est ens, vnde & vnum ab altero denominatur, & proprietas communis reducitur ad aliquam rationem communem secundum quam cõuenit omnibus in quibus reperitur. Illa autẽ ratio non potest esse nisi ratio entis, ergo nõ est realiter differens à natura entis, sed ens dicit essentiã illius de quo prædicatur & non est aliquid additum, ergo & esse dicit idipsum. Secũdo sic, ex eadem radice esse aut est in certo prædicamẽto aut est de transcendentibus. Non potest dici quod sit in certo prædicamento, quia non in prędicamento substantiæ, quia cõuenit accidenti etiam sine substantia existenti vt quãtitati in sacramẽto altaris, nec in aliquo de prædicamentis accidentium, quia nullũ est quod necessario assequatur omne ens sicut facit esse, nam quãtitas prædicamentũ accidentis non conuenit substantiis separatis quibus tamen cõuenit esse. qualitas etiã non necessario assequitur omnia, quia Deus posset facere quod quantitas haberet esse sine qualitate æque faciliter sicut sine substantia. Et eodẽ modo potest deduci in aliis prædicamentis. Relinquitur ergo quod esse sit de transcendentibus, & hoc videtur rationabile, quia de quocunq; dicitur ens, de eis dicitur esse, sed omnia transcendentia prædicant essentiã eorũ de quibus dicuntur & non aliquid additum, ergo &c. Simile enim iudiciũ videtur esse de omnibus transcendentibus. Et ideo cũ ens vnũ aliquid res non dicant aliquid additum essentiæ, videtur quod idem iudiciũ sit de esse. Tertio sic, omne accidens supponit subiectũ subsistens. Si ergo esse subsistentiæ sit accidens additum essentię eo circũscripto per intellectum, adhuc subiectum esset per se subsistẽs. Et illa aliquid intelligetur subsistens sine esse subsistentiæ quod implicat contradictionẽ. Quarto sic, plus depẽdet accidens à subiecto quàm subiectum ab accidente, sed nos videmus quod Deus potest separare accidens à subiecto & separatum conseruare, vt dictum est de speciebus in sacramẽto, ergo multo fortius posset substantiã vel essentiam subiecti separare ab omni accidente & separatũ conseruare, sed res nullo modo potest cõseruari sine esse, quia implicat contradictionẽ, ergo esse nõ est accidens additum essentię. Quinto sic, eadem radice nulla substantia cõpleta est in potentia ad esse simplex, sic vt illud non habeat vel habere non possit nisi addito sibi actu realiter ab ipsa diuerso, sed esse subsistẽtiæ substantiæ cõpletæ

est

est esse simpliciter: ergo essentia substantiæ cõpletæ non est in potentia ad esse subsistẽtiæ tanquã ad actum sibi additum, maior patet, quia illud quod est in potẽtia ad esse simpliciter nec illud habet nisi addito actu realiter diuerso, illud est tantũ in pura potentia tenẽs infimũ gradũ possibilem in entibus, quia hoc est esse in potentia subiectiuè ad esse simpliciter quod non conuenit nisi materiæ primæ quæ est propè nihil secundũ Augustinũ, sed essentia substantiæ cõpletæ siue simplicis (vt est angelus) siue cõpositæ, vt in corporibus, non est pura potentia tenens infimum gradũ possibilẽ in entibus, hoc enim soli materiæ primæ cõpetit & non actui vel includenti actum sicut est in omni substantia cõpleta: ergo nulla completa substantia est in potẽtia ad esse simpliciter, sic vt illud habere nõ possit, nisi addito sibi actu realiter ab ipso diuerso, & hæc fuit maior, minor similiter probatur, scilicet quòd esse subsistẽtiæ substãtiæ completæ sit esse simpliciter: ad hoc enim quòd aliquid dicatur esse simpliciter vidẽtur solum duo requiri quantũ pertinet ad propositum. Primũ est quòd sit in rerũ natura. esse enim solum in intellectu est esse secundũ quid per comparationẽ ad esse in re extra. Secũdum quod est, illud esse in re extra sit tale quòd non supponat aliud. Alia autẽ supponunt ipsum. Per hoc enim habet quandam principalitatem ratione cuius dicitur esse simpliciter. Hæc autẽ sunt in esse subsistẽtiæ substantiæ cõpletæ, quia est esse extra animam & in ipso fundantur omnia alia & supponunt ipsum: ipsum autẽ non supponit alia: ergo est esse simpliciter, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quòd essentia substantiæ cõpletæ non est in potentia ad esse tãquam ad actum sibi additum. Item esse actualis existentiæ non est aliud quàm esse actu ens, & sic est differentia entis condiuisa contra ens in potentia, sed differentia entis non dicit aliquid additum illi de quo prædicatur sub ente, sicut rationale non dicit aliquid additum illi de quo prædicatur sub animali, &c.

17. AD RATIONES in oppositũ respõdendũ est, ad primã cùm arguitur nihil potest intelligi sub opposito eius quod est idẽ cum ipso, dicendũ quòd verũ est, nisi facta essentiali trãsmutatione qua tamẽ facta potest intelligi (verbi gratia) de essentia hominis est esse animatũ propter quod non cointellecta trãsmutatione circa essentiã hominis impossibile est intelligere hominẽ esse sub opposito animati, vt intelligamus quòd homo maneat quo ad essentiã suã & nõ sit animatus, facta autẽ transmutatione circa essentiã, & ea cointellecta potest homo intelligi sub opposito animati, vt cùm intelligimus hominem esse mortuũ, intelligimus hominẽ sub opposito animati, & hoc est cointellecta mutatione circa essentiã hominis. Similiter in proposito manẽte essentia in essentialibus non possumus verè intelligere essentiã non esse, sed cointellecta mutatione essentiæ quo ad ea quæ sunt ei intrinseca potest intelligi essentia non esse quãuis essentia & esse sint idipsum, vel aliter quia essentia & esse vtrũque dicitur secũdũ actũ & secundũ potẽtiam. Cùm ergo dicitur quòd essentia & esse sint idẽ, intelligẽdum est proportionaliter sumẽdo, scilicet essentiã in actu, & esse in actu & essentiã in potentia & esse in potentia, & sic sumendo vnũ nõ potest intelligi sub opposito alterius. Non enim potest verè intelligi quòd essentia in actu non habeat esse in actu, aut quòd essentia in potentia non habeat esse in potẽtia, potest tamen intelligi quòd essentia in potẽtia non sit actu, quia esse & essentia sic accepta non sunt idem. Vel dicendũ quòd nihil potest verè intelligi esse subiectiuè sub opposito eius quod est idẽ cum ipso. Nec essentia potest sic intelligi sub nõ esse quasi ipsa sit quoddam subiectũ non esse, quia si esset subiectum, esset ens & haberet esse, & sic simul esset & non esset, sed quodlibet creatum potest verè intelligi sub opposito eius quod est de ratione sua non quidem subiectiuè, ita quòd maneat secũdum id quod est & eius oppositum sibi conueniat, sed facta transmutatione verè dicitur de eo oppositum eius quod prius dicebatur.

18. Ad secundũ dicendũ quòd esse accidentis non differt realiter ab essentia nec potest ab ea separari, & quãdo dicitur quòd immo, quia accidentis esse est inesse. Dicendũ quòd hoc est intelligendum non secundum identitatem, sed secundum concomitantiam, quia accidens secundum naturam non esset nisi inesset, suum tamen inesse non esset suum esse: nam vnum manet in accidente separato virtute diuina altero non manente.

19. Ad tertiũ dicendũ quòd idem iudicium est de hac, essentia est essentia & essentia est, sumẽdo proportionaliter hinc inde terminos secundum potentiam & actum, hæc enim semper est vera essentia est in actu, & similiter hæc essentia in actu est in actu, & eodem modo sumendo terminos secundũ potentiam, sumendo autem secundũ potentiam subiectum & prædicatum secundũ actum vtraque est falsa, scilicet ista essentia in potentia est essentia in actu, & hæc essentia in potentia est in actu.

20. Ad quartũ dicendũ quòd potentia & actus dicũt quandoq; diuersas res, quãdoq; autẽ eandẽ sub alio modo. Exemplũ primi est, cùm dicitur quòd aqua est in potẽtia vt sit calida. Exẽplum secũdi est vt cùm dicitur Sortes fuit priuatus potentia postea in actu. Cùm ergo dicitur quòd nihil est in potẽtia ad seipsum, verum est primo modo, quã potentiã aliqui vocãt subiectiuã, sed secũdo modo nõ est verũ, quia idẽ est in potẽtia ad seipsum secundũ aliũ & aliũ modũ, & sic essentia secundũ potentiã dicta est in potentia ad seipsam accepta secundũ actum & ad esse secundũ actũ quod est idem cum essentia in actu. Eodem modo esse creaturæ est in potentia ad esse & non esse, quia esse rei potest esse & potest non esse, propter quod per idẽ posset concludi quòd esse non sit idẽ sibi sicut quòd non sit idẽ cum essentia.

21. Ad quintum dicendum per interemptionem maioris, materia enim est in potentia subiectiua ad formã & ad priuationem, & ideo oportet quòd differat ab vtraq; secundũ rem. Essentia autem non est in potentia subiectiua ad esse & non esse, sed obiectiua tantum, dicitur enim essentia esse in potentia ad esse, quia potest esse obiectum operationis diuinæ producentis eam in actu. Est etiam in potentia ad non esse, quia ab ea potest subtrahi influentia diuina qua substracta res secundum totum quod in ea est cedit in nihil, esse autem sit in potentia ad esse & non esse, scilicet obiectiuè tantũ non arguit quòd essentia differat realiter ab esse, sed potius oppositum, quia ipsamet essentia est obiectum operationis diuinæ ipsam producentis.

22. Ad sextum dicendum quòd esse cuiuslibet creaturæ subsistentis est subsistens, nullũ tamen est illimitatũ. Et quod dicitur quòd esse secundum se est illimitatũ. Dicendum quòd esse in sua communitate acceptum est illimitatum ratione esse in exteati sub ipso cõtenti, quodlibet autem aliud esse siue sit subsistẽs siue non, siue sit idem cum essentia siue aliud, limitatum est ex eo quòd creatura est, neque enim essentia limitat esse, quia essentia illimitata est omni illo modo quo & esse.

23. Ad auctoritatem Boëtij de hebdomadis potest dici quòd pro tãto dicat Boëtius quòd diuersum est esse & quod est, quia aliquid includitur in vno eorũ ex suo modo significandi quod non includitur in alio, vel vt verius credo quòd Boëtius non loquitur vniuersaliter in omnibus, sed in cõpositis, nec loquitur de esse existentiæ vt est cõmune ad esse in actu, & ad esse in potentia, sed solũ de esse in actu. Et quia in cõpositis tota actualitas est à forma quæ differt à cõposito sicut pars à toto: ideo dicit quòd differt quod est (id est ipsum cõpositum) & quo est vel esse (id est forma) sicut totũ & pars. In simplicibus enim secundum ipsum hæc non differunt secundum hanc intentionẽ dicitur in eodẽ libello quòd id quod est participat ipsum esse. Circa quod est notandum, quòd tripliciter potest aliquid participare aliud. Vno modo sicut subiectum participat formam sicut homo dicitur participare albedinem, & hoc modo participans & participatum differunt realiter. Secundo modo sicut totum partem vel aliquid sumptum per modum partis. Et hoc modo concretum dicitur participare abstractum, quia concretum significat per modum totius & habentis, abstractum verò per modum partis & per modum habiti, & sic dicimus quòd homo participat humanitatem, quia humanitas significat per modum partis, licet realiter dicat totum. Et dicimus quòd homo participat rationabilitatem quæ partem dicit & per modũ partis. Tertio modo dicitur aliquid participare aliud, quia habet illud diminutè respectu alterius in quo est perfectè, sicut calor aëris dicitur participatus respectu caloris ignis. Primo modo ens non participat essentiam aut esse, quia non se habet ad ea vt subiectum ad formam re differentem. Secundo autem modo & tertio ens vel id quod est potest dici participare essentiam & esse, quia ens se habet ad essentiam sicut concretum ad abstractum, & se habet ad esse actu sicut totum ad partem in compositis, esse etiam in omni creatura est diminutum respectu esse diuini. Et ideo potest dici participatum secundo & tertio modis, licet non sit ab essentia diuersum.

24. Ad illud Augustini dicendum est, quòd proprius modus quo esse conuenit Deo, non est quod in eo solo esse sit idem quod essentia, sed quia immutabiliter cõpetit ei esse, & hoc patet ex his quæ dicit 5. libro capi. 2. resumens illud verbum, vbi dicit sic, id solũ quod non solũ non mutatur, verũ etiã mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quòd verissimè dicatur esse.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum solus Deus sit immutabilis.

Tho. 1. p. q. 9. ar. 1. & 2.



Ostea quæritur de immutabilitate Dei, vtrũ solus Deus sit immutabilis. Et videtur quòd non, quia illud quod exit de ocioso actum vel de non operante fit operans, mutatur, sed Deus est huiusmodi, fecit enim creaturas ex tempore, cùm prius non fecisset: ergo, &c.

2. Item si solus Deus sit immutabilis, omnis creatura est mutabilis

tabilis, sed contra omne quod est mutabile, est mutabile in oppositum, sed oppositum mutabilis est immutabile: ergo si omnis creatura est mutabilis, erit mutabilis in immutabile. Si ergo Deus est immutabilis & omnis creatura mutabilis, omnis creatura est mutabilis in Deum, quod est impossibile.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Malach. 3. Ego enim dominus, & non mutor. Et Iaco. 1. apud quẽ non est transmutatio. De creatura autem simul dicitur, & creatore in psalmo, mutabis & mutabuntur: tu autem idem ipse es, &c.

4. RESPONSIO: aliquid potest dici mutabile per potentiam quæ est in altero tantũ, & aliquid per potẽtiam quæ est in ipso. Et vtroq; modo omnis creatura mutabilis est, Deus autẽ immutabilis. Primũ patet. Et primo quòd omnis creatura sit mutabilis per potẽtiã quæ est in altero, & hoc sic. Omne quod secundũ se totũ depẽdet ex alterius virtute & operatione mutabile est secundũ se totũ per subtractionẽ influẽtiæ illius, quia omne quod dependet ab aliquo quantum depẽdet siue in fieri siue in esse, siue quo ad totũ, siue quo ad partẽ tãtum est mutabile per subtractionẽ influẽtiæ illius, sed omnis creatura dependet secundũ se totã à Deo: ergo omnis creatura secundum totũ quod in ea est, est mutabilis per subtractionẽ influẽtiæ diuinæ. Item paris virtutis esse videtur producere rem in esse & facere eam non esse, immò in multis videmus secundũ esse facilius quàm primũ, sed creatura à Deo potuit fieri ex nihilo: ergo potest à Deo reduci in nihil, vtraq; autẽ potẽtia, scilicet vt creatura producatur ex nihilo vel reducatur in nihil, est Dei & non creaturę, nisi vocetur potẽtia nõ prohibitio, nihil enim positiuum ex parte creaturæ subiicitur creationi, nihil etiã est in creatura producta, quod sit in potẽtia subiectiua ad annihilationẽ, sed sicut creatura dicitur posse creari, quia potest esse terminus ad quẽ potentiæ diuinæ creantis, sicut dicitur adnihilari posse, quia potest esse terminus à quo potẽtiæ diuinæ influentiã suam subtrahẽtis. Patet ergo quòd omnis creatura est mutabilis per potentiã quæ est in altero, sed absq; dubio hæc nõ est propriè mutatio, quia de ratione mutationis propriè dictæ est quòd aliquid vnũ & idẽ se habeat nunc aliter quàm prius. Cùm ergo in creatione & annihilatione nihil vnũ & idẽ se habeat nũc aliter quàm prius (quia quod incepit esse per creationẽ nõ fuit prius nec sic nec aliter, quia omnino non fuit) Similiter quod desinit esse per adnihilationẽ, prius quidẽ habet esse, sed postea nõ est nec sic nec aliter, nec secũdũ se nec secundum aliquid sui, quia penitus non est: ergo nõ est ibi propriè mutatio.

5. Si autem aliquid dicatur mutabile per potẽtiam quæ est in ipso, adhuc omnis creatura est aliquo modo mutabilis vel secundum formã, sicut in omnibus generabilibus & corruptibilibus in quibus nihil est quod non pertineat ad mutationem, vel vt subiectũ vel vt terminus, primo vel secũdario vel secundum locũ (sicut in corporibus cælestibus) vel secundũ electionem, sicut in omnibus creaturis spiritualibus: & causa est, quia omnis motus & mutatio est propter non habitum, possibile tamen haberi. Sunt enim motus & mutatio alicuius imperfecti, quod ergo non est simpliciter perfectum potest mutari aliquo modo mutationis, sed nulla creatura est omnino & simpliciter perfecta: ergo omnis creatura potest aliquo modo mutari.

6. Secũdum patet, scilicet quòd Deus nullo modo sit mutabilis & quidẽ quòd nõ sit mutabilis secundũ potẽtiã quæ est in altero per creationẽ & annihilationẽ. Patet quia omne quod est sic mutabile causam habet à qua secũdũ se totũ dependet, vt dictũ fuit, sed Deus causam nõ habet, sed est omniũ prima causa: ergo &c.

7. Quòd etiã non sit mutabilis secundo modo, scilicet per potentiam quæ est in ipso, patet quia quod est omniquaq; perfectũ, est omnino immutabile, sed Deus est omniquaq; perfect⁹: ergo est omnino immutabilis, maior patet & ex eo quòd motus & mutatio sunt actus rei imperfectè (vt dictũ est) & per inductionem, quod enim mutatur secundũ locũ pertingit secundum se vel aliquid sui, ad aliquid quod prius pertingere nõ poterat, est etiam quantũ & limitatũ (quia quantũ infinitũ moueri non posset) & hæc omnia sonant imperfectionẽ: quod etiam mutatur secundum formam substantialem vel accidẽtalem est subiectum alicuius formæ sibi inhærentis, vel est forma inhærens, vtrique enim attribuitur mutatio, vni tanquam termino alij tanquam subiecto vtrunque autẽ semper importat imperfectionem, subiectum quidem, quia est in potentia passiua ad formam, forma autem, quia est alij inhærens, & quantum ad suum perfectum esse ab alio dependens: quare, &c.

8. De mutatione autem secundum electionem quòd includat imperfectionem patet, quia mutatio secundũ electionem prouenit ex mutatione cognitionis (manente enim iudicio rationis eodem, simpliciter in velle & in particulari de aliquo eligendo, impossibile est electionem mutari) mutatio autem cognitionis non est nisi alicuius imperfectè cognoscentis qui non nouit à principio & simul omne eligibile & omnes circunstantias eius: quare, &c. Patet ergo quòd omne illud quod est omniquaque perfectum, nullo modo est mutabile, minor autem ab omnibus supponitur, scilicet quòd Deus sit simpliciter & omniquaque perfectus, ergo nullo modo est mutabilis.

9. AD PRIMVM argumentũ dicendũ est, quòd exitus de ocio in actũ & nouitas operati nũquã arguit mutationẽ in operante, nisi sit nouitas secundũ operationẽ intra manentẽ. Illa enim non potest de nouo aduenire sine qualicunq; mutatione. Aliæ autem possunt. Si enim sol semper staret in hemispherio nostro in eodẽ situ & luna suo motu quandoq; interponeretur inter nos & solẽ, sol quandoq; non illuminaret nos, & quandoque illuminaret nos, & quandoque illuminaret de nouo nulla facta mutatione in ipso. Si etiã sol esset cognoscens & volẽs & illuminare esset in potestate suæ volũtatis, tunc sol antiqua voluntate & ęterna si ęternã haberet, posset velle & per cõsequẽs facere nouã illuminationem absque quacunq; mutatione sui, nec quo ad velle quod potest esse antiquũ & æternum respectu voliti de nouo producendi, nec quo ad illuminare, quia nouum illuminare non ponit mutationẽ in illuminante, vt dictũ est. Cũ ergo Deus agat per volũtatẽ cui subest quicquid voluerit posse, patet quòd sine sui mutatione potest noua producere.

10. Ad secundum dicendũ quod mutatio semper est in oppositum sed non secundũ omnem conditionẽ eius quod mutatur. Alioquin nihil symbolicũ esset inter id quod mutatur & illud in quod mutatur, quod falsum est, quia sic nõ potest mutari aër in ignem cum vterq; sit calidus, nec mutabile in aliquid mutabile cum conueniant immutabilitate quod est absurdum: sufficit ergo opposito secundũ ea quæ sunt per se & speciales termini mutabilis, vt album, nigrum, calidum, frigidum: secundum conditionẽ autem subiecti vt est esse mutabile, vel secundum generales cõditiones terminorũ non oportet nec est possibile esse oppositum. Si enim terminus à quo est qualitas, non oportet quòd terminus ad quem sit non qualitas: immo necessario est qualitas: esse autẽ mutabilis est conditio subiecti. Et si aliquo modo conueniat termino conuenit vt generalis conditio secundũ quam non est possibile attendere oppositum.

Secunda pars distinctionis octauæ, sententia in generali & speciali secundæ partis octauæ distinctionis.



Adem quæ sola proprietas. Superiùs determinauit magister de diuina immutabilitate. Hic determinat de diuina simplicitate. Et diuiditur in duas partes. Primo enim proponit quid intendit. Secundo probatur intentum. Secunda ibi, vt autem scias. Et hæc secunda diuiditur in duas. Primo ostendit multiplicitatem. Secundo diuinam simplicitatem. Secunda ibi. Deus vero &c. Prima istarum diuiditur in duas. Primo excludit simplicitatem à creatura corporali. Secundo à creatura spirituali. Secunda ibi. Creatura spiritualis. Et cum hoc sequatur illa pars in qua ostendit diuinam simplicitatem, quæ diuiditur in duas partes. Primo ostendit diuinam simplicitatem. Secundo excludit omnia ab eo composita. Secunda ibi, quòd autem in natura diuinitatis. Hæc autem diuiditur in tres. Primo separat à Deo accidentiũ prædicationem, per quod habetur quòd non est in ipso compositio accidentis & subiecti. Secundo excludit quòd nec substantia de ipso propriè prædicatur. Tertio ostendit quòd in eo nulla est compositio. Secunda ibi, vnde nõ propriè dicitur. Tertia ibi, huius autem essentię multiplicitas. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2. In speciali vero sic procedit magister & proponit. Primo quòd essentia Dei simplex est, quia in Deo nulla est diuersitas siue accidentium siue formarum. Postea ostendit creaturæ corporalis multiplicitatem. Et dicit quòd in creatura corporali est vtraque diuersitas, secundum partium & accidentium siue formarum. Et ostendit postea quòd creatura spiritualis est multiplex, licet enim in ea non sit diuersitas partium sicut in corporalibus, quantum ad hoc simplex dicatur, vnde anima est tota in toto & tota in qualibet parte corporis, est tamen in ea diuersitas accidentium, sicut determinat per exempla. Postea ostendit diuinam simplicitatem. Et dicit quòd Deus est summè simplex, nec obstat huic simplicitati pluralitas nominum quæ de Deo dicuntur, quia omnia vnum significant, ab eadem enim natura & simplici habet Deus quòd sub multiplicibus nominibus ei attribuantur. Postea ostendit quòd in Deo non sunt alia accidentia distrahendo per singula prædicamenta accidentis. Postea dicit quòd substantia dicitur de Deo impropriè, quia Deus nulli accidenti substat, & sic patet quòd Deus propter suam simplicitatem in nullo genere. Postea dicit Deum summè & omnino simplicem & ab eo omnem compositionem remouet, quod ex hoc ostendit quòd Deus est quicquid habet. Addit etiã vlterius quòd hæc simplicitas plu-

ralitatem personarum non excludit cum dicitur deus est quicquid hic intelligendum est, excepto eo quod relatiue dicitur, & in hoc terminatur sententia in speciali, &c.

QVAESTIO PRIMA QVAE EST QVARTA.

Vtrum Deus sit omnino simplex.

Thom. 1. p. q. 3. ar. 7. & 8.



CIRCA istam partem distinctionis quaeritur de duobus in generali. Primum est de simplicitate Dei. Secundum est de simplicitate creaturae. Circa primum quaeritur vtrum Deus sit omnino simplex. Et arguitur quòd non, quia omne quod melius est, est Deo attribuendum, sed apud nos composita sunt meliora simplicibus. (Compositũ enim melius est quàm materia sola aut sola forma) ergo compositio est Deo attribuenda.
2. Item in quocunque est pluralitas realis illud est realiter compositum, sed in Deo est realis pluralitas relationum realium: ergo in ipso est realis compositio.
3. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus 6. de trinit. quòd Deus verè simplex est & summe.
4. RESPONSIO: circa quaestionẽ dicenda sunt duo. Primum est, quòd Deus non est cõpositus in se. Secundũ est, quòd non est alteri componibilis nec aliud sibi. Primum patet dupliciter. Primo ex primitate Dei (supposito quod declaratum est prius, scilicet quòd Deus est primum in entibus) & hoc sic, primum ens est primũ vnum, sed Deus est primũ ens: ergo est primum vnum, sed vnum cõpositione non potest esse primum vnum: ergo Deus non est vnus compositione, sed simplicitate. Quod autẽ primum vnum non sit vnum compositione patet, quia sicut se habet entitas ad entitatem, sic se habet vnitas ad vnitatem, sed entitas compositi supponit entitatem partium: ergo vnitas eius supponit vnitatem cuiuslibet partis.
5. Secũdo patet idem ex eius causalitate (supposito quòd Deus causam non habet) sic, omne compositum habet causam, sed Deus causam non habet, sed est omniũ prima causa: ergo Deus non est aliquid compositum. minor supponitur, sed maior probatur quia duplex est cõpositio: vna est ex materia & forma, quia substãtia de qua nunc loquimur (cùm de Deo quaerimus) non cõponitur nisi ex materia & forma: alia est compositio ex subiecto & accidẽte, de qua dicetur in secundo articulo. Quod autem cõpositum ex materia & forma causam habeat, patet, habet enim duas causas intrinsecas, scilicet materiã & formam ex quibus componitur, habet etiam causam efficientem, quia vnio materiae cum forma fit per agens quod introducit formã in materia: vnde philosophus 8. metaphysicae cùm quaereret quare ex materia & forma fit vnum, dicit quòd non est aliqua causa nisi vnum principium motus quod est causa agens. Item patet per rationẽ idem sic: Omne illud quod de se non est necesse esse, habet causam efficientẽ, sed nullum compositum ex materia & forma est de se necesse esse: ergo omne tale habet causam efficientẽ. maior patet, quia quod de se non est necesse esse, potest non esse quantum est de se, immo etiam quantum est de se non esset. Omne autem tale indiget aliquo reducente ipsum de non esse ad esse, & illud est solum agens: quare &c. minor probatur, quia non est maior necessitas cõpositi quàm partium ex quibus componitur, immo minor: quaero ergo de forma quae est pars illius compositi vtrum possit esse sine materia vel non. Si potest esse sine materia compositũ potest non esse, quia compositum non est, nisi forma existente in materia. Si autem forma non potest esse nisi in materia, ergo de se ipsa non est necesse esse, quia omne quod est de se necesse esse, potest esse excluso quocunque alio. Si autem ipsa non est de se necesse esse, nec compositum. Idem potest probari ex parte materiae: & sic patet minor: sequitur ergo conclusio.
6. SECVNDVM principale: patet, scilicet quòd Deus non est alij componibilis, nec aliquid sibi. Cùm enim Deus sit substantia actu ens, si est alteri componibilis, vel aliud sibi talis compositio est subiecti & accidentis: sed probo quòd hoc non sit possibile, quia omne accidens habet causam efficientem cùm de se non sit necesse esse, eo quòd non potest sine alio esse: ergo accidens quod esset in Deo aut esset tantum effectiuè ab eo vel ab alio, non ab alio: quia tale accidens oportet quòd dicat perfectionem simpliciter: aliàs non esset in Deo, sed Deus cùm sit perfectissimus & primum perfectum, habet ex se quicquid perfectionis est & non ab alio: ergo tale accidens non esset effectiuè in Deo ab alio, nec ab ipso, quia idem simplex, & secundum idem, & respectu eiusdem non potest esse in actu, & in potentia, sed Deus per essentiam suam simplicem respectu talis accidentis potest esse agens, & in actu vt tu dicis, ideo respectu eius non potest esse in potentia & subiectum: ergo nullum accidens est ei componibile. Et confirmatur quia quod est simpliciter & omniquaque perfectum, non recipit additionem perfectionis, sed Deus est summè perfectus: ergo non recipit additionem cuiuscunque perfectionis accidentalis.
7. AD PRIMVM argumentum dicẽdum quòd quicquid bonitatis est in creaturis, totum est Deo attribuẽdum. Et cum dicitur quòd composita sunt meliora simplicibus, dico quòd non in eo quòd composita, immo in hoc sunt minoris perfectionis & maioris dependentiae, vt declaratum est in corpore quaestionis, vnde si ea quę sunt in composito, essent in eo modo vnico & simplici, perfectius esse haberent: & sic est in Deo, habet enim omnes perfectiones compositorum sicut esse subsistens quod non habet materiam neque formam.
8. AD SECVNDVM dicendum quòd realis pluralitas absolutorum in eodem facit realem compositionem, & talis pluralitas realis non est in Deo, sed realis pluralitas relationũ inter se vel cum absoluto nullam facit compositionem, sicut inferius declarabitur, talis autem solum est in Deo, & non illa quae est absolutorum, propter quod in ipso nulla est cõpositio.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum anima componatur ex materia & forma.

Tho. 1. p. q. 75. ar. 2.



SEcundo quęritur de simplicitate creaturae & specialiter animae rationalis, & quaeruntur duo. Primum est, vtrum anima rationalis sit cõposita ex forma & materia. Secundum est, vtrum habeat partes quantitatiuas, quod idem est quod quaerere vtrum extendatur extensione corporis, vel sit tota in qualibet parte corporis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd anima sit composita ex materia & forma, quia in habentibus ordinem posterius supponit prius, sed compositio materiae cum forma prior est compositione subiecti cum accidente, cùm prima det esse simpliciter: secunda verò det esse secundum quid, cùm ergo in anima sit compositio subiecti ad accidens, puta essentiae animae ad suas potentias habitus & actus, videtur quòd in ea sit compositio materiae ad formam quae ab alia supponitur tanquam prior.
2. Item in per se ordinatis non peruenitur de extremo ad extremum nisi per medium, sed inter ens in actu & nihil medium est pura potentia: ergo ex nihilo non peruenitur ad ens actu, nisi per materiam quae est pura potentia, sed anima facta est ex nihilo ens in actu: ergo est materia media, & sic composita est ex materia & forma.
3. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus 7. super Gene. ad literam, quòd anima non est nec ex materia corporali, nec spirituali.
4. RESPONSIO: dicendum est absolutè quòd anima non est composita ex materia & forma. Cuius ratio est, quia si anima esset composita ex materia & forma praeter istã materiam esset in homine quaedam alia materia. (Alioquin homo & anima non differrẽt) ergo istae duae materiae aut sunt eiusdem rationis aut diuersarum. Si sint eiusdẽ rationis, aut vtraque informatur aut totum compositum ex vna materia cum forma informat aliam materiam. Istud autem secundum non potest dici, quia quod est pura potentia secundum se, nullo modo potest esse actus, sed materia quae ponitur pars animae si sit eiusdem rationis cum materia corporis est pura potẽtia: ergo nullo modo competit ei esse actum vel partem actus: ergo nullo modo anima, vt dicit quid compositum ex materia & forma, potest secundum se totam informare materiam corporis: nec simile est de quantitate quae informatur albedine, & nihilominus informat substantiam, quia quãtitas non est pura potentia, sed actus quidam imperfectus & medius, propter quod potest habere rationem potentiae & actus respectu diuersorum. Relinquitur ergo quòd vtraque materia informatur eadem forma, hoc autem est impossibile propter multa. Primo, quia duae formae eiusdem rationis, nec immediatè nec ordine quodam possunt esse simul in eadem parte materiae, nec pari ratione duae materiae eiusdem rationis, nec immediatè, nec ordine quodam possunt simul esse sub eadem forma.
5. Secundo, quia quando duae materiae sunt eiusdẽ rationis & eisdẽ dispositionibus afficiũtur, si vnio formae cum vna earum est solubilis & cũ altera. Si ergo duae istae materiae quae sunt in homine sunt eiusdem rationis cùm perficiãtur eisdem dispositionibus eo quòd sunt indistinctę loco & subiecto, si vnio formae cũ altera earũ est solubilis, eodẽ modo & cum reliqua. Sequitur ergo quòd aut anima est corruptibilis per solutionẽ formae suę à materia, sicut homo, aut vtrumque, scilicet tam homo q̃ anima est aliquid incorruptibile, quorũ vtrũque est falsum.
6. Tertio, quia quęrã per quid illę materię distinguũtur, nõ secũdũ genus, quia in pura potẽtia (inquãtũ huiusmodi) nõ est distinctio

stinctio, maximè cùm loquamur de pura potētia eiusdē rationis, nec per formā quæ est vna & vtramq; perficit, nec per quātitatē cùm sint indistinctæ loco & subiecto, nec per alias dispositiones per eandē rationem: & iterū quia talis distinctio esset solum per accidēs, impossibile est ergo quòd illæ materiæ sint eiusdem rationis. Si dicatur quòd illæ materiæ efficiuntur vna dum anima est in corpore, sequitur quòd anima aut non est in corpore composita, & ita non est eadē cōiuncta & separata, aut si sit in corpore composita & in homine viuēte non sit nisi vna materia, non differunt homo & anima, quæ omnia sunt absurda secundum philosophiam, & periculosa secundum fidem.

7. Quarto, quia eadē forma nata est dare idem esse præcipuè materiæ eiusdē rationis: ergo forma quæ ponitur pars animæ cùm maneat eadē per se, dabit omni materię eiusdem rationis idē esse: ergo si ex ipsa cū vna materia resultat anima simpliciter, ex ipsa cū alia materia resultabit eadē anima vel alia, & ita erunt duæ animæ & vnus homo, nisi dicatur quòd homo est duplex anima, quod est absurdum. nullo ergo modo possunt illæ duæ materiæ esse eiusdē rationis. Si verò dicatur quòd sint alterius rationis propter hoc quòd aliquibus videtur inconueniens ponere materias diuersarū rationū si vtraq; sit pura potētia ad esse pro eo quod in pura potētia non est gradus, res autē diuersarū rationū necessario sunt in diuersis gradibus, adhuc est specialis inconueniēs, quia illæ materiæ non sunt diuersarū rationum quæ perficiūtur per eundē actū cū ratio potētiæ sumatur ex actu, sed istæ perficiūtur eodē actu, scilicet forma quę est altera pars animæ: ergo nō sunt diuersarū rationū: & sic patet primum, scilicet quòd anima nō est cōposita ex materia & forma.

8. AD PRIMVM argumentū dicendū, quòd compositio materiæ cum forma prior est compositione subiecti cum accidente in eodem, quia materia non recipit formā accidētalem, nisi recepta prius forma substantiali. Simpliciter autem compositio subiecti cum accidēte prior est compositione materiæ cum forma. Nō enim sunt aliqua magis & minus cōposita per maiorem & minorē accessum ad aliquid compositum summè: sed per maiorem & minorem recessum ab eo quod est summè simplex. Et ideo minima compositio est prima, qualis est illa quæ est subiecti & accidentis: summa compositio est extra, qualis est illa quæ est ex materia & forma substantiali: vnde vbicunque est hæc posterior, est illa prior & non econuerso.

9. Ad secundum dicendū, quòd inter ens & nihil potest materia seu ens in potentia habere rationem medij dupliciter. Vno modo secūdū ordinē cōpositionis & resolutionis: & hoc modo materia est mediū inter ens materiale compositum & nihil, & tale ens actu est compositū ex materia, & natū resolui in materiam. Sic autem non est materia materiæ inter animā & nihil. Alio modo potest materia vel ens in potētia habere rationem medij inter ens & nihil secundū dignitatem: & sic non solum materia, sed omnia quæ sunt inter materiam primā & animam sunt media ex quibus tamen oportet animā esse compositam.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum anima tota sit in qualibet parte corporis, vel in toto sit extensa.

Thom. 1. p. q. 76. ar. 8.



AD secundum sic proceditur. Et videtur quòd non tota anima sit in qualibet parte corporis, quia totum est extra quod nihil est, tertio physicorum. Si ergo tota anima esset in qualibet parte corporis, nihil de anima esset in alijs partibus, quod est inconueniens.

2. Item ponamus quòd aliquis natus fuerit sine manu, postea per miraculum addatur ei manus, talis manus non viuificaretur per animam de nouo creatam (quia tunc duæ animæ essent in eodem supposito, quod est inconueniens) ergo per animam prius existentem, sed hoc non potest esse nisi per motum localem, vel extensionem, non per motum localem, quia talis motus non competit animæ in corpore suo, quod etiam moueur localiter accedendo ad vnum locum dimittit alium: & sic oporteret quòd anima tendens ad viuificandum illam partem dimitteret alias partes quas viuificabat quod est incōueniens: relinquitur ergo quòd per extensionem.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, 6. de trinitate capitulo sexto, quòd in vnoquoque corpore in toto est tota anima, & in qualibet parte tota.

4. Et arguitur per rationē. Si anima esset quanta per se vel per accidens, nullo modo intelligeret vniuersale, quia quod recipitur in quanto recipitur situaliter & non ducit in cognitionem, nisi alicuius situaliter existentis hic, & nunc. & tale est solum singulare. Si ergo anima esset quanta id quod reciperetur in ea reciperetur situaliter, nec duceret, nisi in cognitionem singularis existentis hic & nunc, quod est inconueniens.

5. RESPONSIO. cum totum sit quod habet partes, sicut contingit accipere triplex genus partiū, sic & triplicē totalitatem. Est enim quædā totalitas quæ est ex diuersis partibus essentialibus, quæ sunt materia & forma. Est & alia totalitas quæ est ex partibus quantitatiuis vt in toto continuo. Est etiam alia quæ est secundum partes virtuales siue potentiales. Prima totalitas non conuenit animæ, vt patet ex præcedenti quæstione. Tertia totalitas conuenit ei præcipuè secundū opinionem quæ ponit potentias animę differre ab essentia secundū quam totalitatē anima non est tota in qualibet parte corporis, sed secundum aliam & aliam partem potentiale est in alia & alia parte corporis, vt secundū visum in oculo, secundū auditum in aure.

6. De secunda autē totalitate est dubiū vtrum insit animæ. Et sunt circa hoc tres opiniones. Prima est, quòd nulla forma substantialis est quāta vel habens totalitatē partiū quātitatiuarū. Quod probatur sic, si forma substantialis esset aliquo modo quāta, scilicet extēsa, vel hoc esset ratione sui, vel ratione subiecti in quo recipitur. Nō ratione sui cū hoc sit propriū quātitatis, nec ratione subiecti in quo recipitur, qa immediatū subiectū formæ substātialis est prima materia quæ de se nō est quāta, aut diuisibilis, ergo forma substantialis nullo modo est quāta.

7. Quicquid autē sit de conclusione illa ratio non valet, quia ad hoc quod forma substantialis sit quanta per accidēs, non requiritur quod recipiatur in subiecto quanto, sed sufficit quòd sit subiectū vel pars subiecti recipientis quātitatē: vnde secundum omnes materia extēditur, & est quāta non per se, nec quia sit in subiecto quanto, sed quia est subiectum vel pars subiecti quanti, clarius enim est quòd subiectū vel pars subiecti quantitatis afficiatur & denominetur à forma sibi inhærēte quam ecōuerso. Et ideo licet forma substātialis nō recipiatur in materia quanta, quia tamen est subiectū vel pars subiecti quantitatis sicut & materia videtur posse esse quanta per accidens.

8. SECVNDA opinio est, quòd inter formas substātiales omnes formæ inanimatorum sunt quantæ per accidens. Nulla autem anima est per accidēs quāta. Quod probatur tripliciter. Primo sic, illa forma quæ non respicit æqualiter totum & partem, nec æqualiter denominat totū & partem, non est quanta per accidens, quòd forma quāta per accidēs æqualiter denominat totum & partem, vt patet de albedine & consimilibus, sed anima non æqualiter denominat totum & partem. Non enim quælibet pars animalis est animal, sicut quælibet pars ignis est ignis, quare &c. Secūdo sic: forma quæ est quanta per accidens non requirit diuersitatem in partibus, quia conditio quanti est habere partes vnius rationis, sed anima requirit in suo perfectibili diuersitatem partium, ergo &c. Tertiū sic, forma quæ non habet easdem operationes in toto & in omnibus partibus non est quanta per accidens, sed talis est omnis anima, quia habet diuersas operationes in diuersis partibus sui perfectibilis, ergo nulla anima est quanta per accidens. Et per easdem rationes apparet quòd formæ inanimatorum sunt quantæ per accidens, quia æqualiter denominant totum & partem, nec requirunt diuersitatem sui perfectibilis, habēt etiam similes operationes in omnibus partibus. Exemplū de igne & cōsimilibus.

9. Ista autem opinio nō habet veritatem: quia secundum philosophū 2. de anima, plantæ & quædam animalia decisa viuūt tanquam anima in his existente actu quidem vna, potētia verò plures. Ex hoc sic arguitur in partibus plantarum, & animaliū decisorum est anima, ergo per solam diuisionem, vel per nouā generationem. non per nouam generationē, quia nullū generans apparet, nec talis alteratio qualis cōsueuit secundum naturam præcedere generationē, ergo est ibi per solam diuisionem, sed illud quod diuiditur diuisione alterius, extēditur extensione illius, ergo animæ plantarum & animalium aliquorū extenduntur, & sunt quantæ per accidens. Nec rationes cōcludunt in aliquo. Primā non, quia in nullo repugnat formæ quātæ requirere diuersitatē in partibus, & habere diuersas operationes in eis, & per consequens diuersimode denominare totū & partem. Ex quibus procedunt illæ tres rationes. Hæc enim licet non cōueniant animæ, quia quanta est (partes enim quātitatis in quātum quantę sunt vnius rationis sunt) tamen competunt ei in quantum est perfectior formis inanimatorū, propter hoc enim est principium plurium operationum, & per consequens requirit diuersas dispositiones secundum quantitatē in partibus sui perfectibilis mediātibus, quibus exercet illas diuersas operationes, & sic diuersimode denominat totū & partem, & ipsas partes adinuicem, nec rationes declarant oppositū nisi per exemplum in rebus inanimatis, quod non sufficit, quia illa non competunt formis inanimatorum, non quia quantæ, sed quia imperfectæ in quibus excedūtur à formis animatorū.

10. Tertia opinio est, quòd omnes formæ quæ educuntur de potentia materiæ extēduntur & sunt quantæ per accidēs, & tales sunt omnes formæ naturales excepta anima rationali, & istius

assigna

assignatur duplex causa. Quidã assignant hoc pro causa, quia forma quæ educitur de potẽtia materiæ sic educitur quòd pars educitur de parte, & totum de toto. Et ideo tota forma recipitur in tota materia, & pars in parte, & non tota in parte, & hoc est extendi & esse quantum per accidens.

11. Ista autem ratio in nullo dat causam extẽsionis: sed petit quod debet probare, quod patet sic: sicut forma præexistit in potẽtia passiua materiæ ante generationẽ, ita præexistit in potentia actiua agentis: sed forma non sic dicitur esse in potentia agentis quòd ipsa tota vel aliquid eius præexistat in agente: sed solùm quia in virtute agentis est eam producere: ergo eodem modo forma non dicitur præexistere in potẽtia passiua materiæ, nec de ea educi: quia forma vel aliquid eius materiæ præexistat in materia: sed solùm quia per agens naturale potest ad ipsam transmutari & ipsam recipere. Ex hoc sic arguitur, sicut forma educitur de potẽtia passiua materiæ, sic (& fortè verius) educitur de potẽtia actiua formæ agentis. Sed nos non dicimus quòd tota forma geniti educatur de tota forma generantis, & pars de parte: ergo nõ debemus dicere quòd tota forma geniti educitur de tota materia & pars de parte. Secũdo, quia materia non habet partẽ nisi per quãtitatem. Et similiter est de forma, ita quòd totalitas & partialitas est formaliter ipsa quãtitas, vel per quantitatẽ, vt magis patebit inferius: igitur si forma substantialis educatur de materia tota de tota & pars de parte, iam materia & forma supponitur quãta: hoc autẽ est quod nunc de forma quæritur: ergo supponitur quod petitur. Item quod dicitur quòd forma quæ educitur de potẽtia materiæ: pars in parte recipitur, veritatẽ nõ habet: forma enim substãtialis recipitur in materia ante omnẽ quantitatẽ saltem secundũ ordinẽ naturæ: sed præter quãtitatem non est in materia, neq; in forma totum & pars, vt dictũ est: ergo in receptione formæ in materia non est assignare quòd pars recipiatur in parte, nec totũ in toto, accipiẽdo propriè totũ pro eo quod habet partes, sed solùm accipiendo totũ pro perfecto: quia totũ & perfectũ idem sunt, vt habetur tertio physicorũ. Cuius enim nihil est extra, ipsum est totũ & perfectũ, vt ibidẽ dicitur: ista ergo non est sufficiens causa quòd forma educta de potentia materiæ extendatur ita quòd pars educatur de parte materiæ & recipiatur in parte.

12. Secunda causa quæ assignatur est talis, vbicunq. forma sic depẽdet à materia quòd ipsa secundũ naturã nullo modo esset nisi esset in materia, omnis talis forma sequitur cõditiones materiæ in omnibus, scilicet in extẽdi & operari & omnibus aliis, & causa est, quia esse est fundamentũ præsuppositũ à posterioribus perfectionibus, propter quod illud quod depẽdet à materia quoad esse dependet quoad perfectiones posteriores, nunc est ita quòd omnes formæ quæ educũtur de potẽtia materiæ sic depẽdẽt à materia quòd secundũ naturã nullo modo essent nisi essent in materia, ergo sequuntur conditiones materiæ in omnibus aliis, scilicet in extẽdi & operari: & tales sunt omnes formæ non solùm inanimatorũ, sed etiam animaliũ quantumcunq; perfectorũ præter hominẽ. Et ideo omnes extenduntur quantũcunq; sint perfectæ præter animã humanã, & diuiduntur diuiso toto: verumtamẽ aliquæ earum manẽt diu post diuisionem, sicut in plantis & in animalibus annulosis, licet minus quàm in plantis, aliquæ autẽ vel cum sua diuisione corrũpuntur, vel si maneant hoc est per minimã morulam tẽporis, sicut conuenit animalibus perfectis, & causa huius permanẽtiæ maioris vel minoris, est perfectio formæ maior vel minor, q̃a forma magis perfecta requirit in suo perfectibili maiorem diuersitatem in organis, propter hoc quòd est principiũ plurium operationum. Et ideo post diuisionem sui perfectibilis aut non manet, aut minus manet: & hoc dicit philosophus in fine primi de anima post verba prius allegata dicens sic: si autem non permaneant nullum est inconueniens. Instrumenta enim non habent quibus saluent naturam, vnde perfectioni formæ eductæ de potentia materiæ, non repugnat extẽdi vel diuidi sicut quidam putant, sed tantũ ei repugnat diu manere post diuisionem: anima autem intellectiua non dependet sic à materia quãtum ad esse, sicut probat eius separatio, & ideo non sequitur conditiones materiæ, nec in operari nec in extendi, nec in aliis quæ perficiunt materiam: vnde anima intellectiua in corpore, nec extenditur quantitate, nec afficitur aliqua qualitate materiæ, quod tamen patiuntur omnes aliæ formæ.

13. Hæc autẽ causa licet accedat ad veritatẽ, tamen non sufficit nisi plus addatur, quia quantũcunq; forma dependeat à materia, ita vt sine ea esse non possit, non oportet tamen propter hoc quòd afficiatur omnibus dispositionibus quibus materia afficiatur, nisi illa forma sit ratio receptiua taliũ dispositionũ vel conuerso: verbi gratia sapor depẽdet à materia vel à subiecto actu ente tanquã ab illo sine quo non potest esse. Et idẽ est de colore, sed quia color non est ratio recipiẽdi saporẽ nec cõuerso, ideo sapor nõ afficitur colore nec color sapore: vnde non est verum dicere quòd sapor lactis sit albus, nec albedo sapida, quãuis idem subiectũ afficiatur vtroq;, & similiter (vt videtur) si forma substantialis nõ est ratio receptiua quantitatis nec ecõuerso, quantũcunq; ipsa depẽdeat necessario à materia, nunquã tamẽ propter hoc afficietur quãtitate ita vt ipsa sit realiter quãta, sicut nec sapor est realiter albus. Talia enim non afficiunt se mutuo, quamuis afficiant idẽ cõmune subiectũ. Si autem forma substantialis sit ratio receptiua quantitatis, tunc videtur quòd debeat affici quãtitate & extendi. Et si in homine nõ est alia substãtialis forma ab anima rationali, tunc anima rationalis erit in homine ratio receptiua quantitatis, sicut aliæ formæ substãtiales in cæteris rebus, & sic augmẽtabitur difficultas, quare anima rationalis nõ est quãta: & aliæ formæ substãtiales sunt quãtæ, cùm omnes formæ substantiales conueniant cum anima rationali in hoc quòd sunt ratio receptiua quantitatis: videtur enim quòd implicetur cõtradictio, si dicatur quòd subiectũ quantitatis vel ratio eius receptiua non sit quanta, sicut si diceretur quòd subiectũ albedinis & ratio eius receptiua non sint alba: propter hoc dimittẽdo ad præsens difficultatem prædictam, quia in sequenti quæstione inquiretur de ea.

14. Reddeda est alia causa quare anima rationalis nõ est quãta sicut cæteræ formæ substantiales. Et est talis, quia omnis res quæ est purè & simpliciter corporalis, est capax passionis seu proprietatis quę est per se & simpliciter & inseparabiliter cõditio corporeitatis: sed materia & omnis forma generabiliũ & corruptibiliũ sub anima rationali est purè & simpliciter corporalis quia nõ sunt nec esse possunt per naturam nisi in corpore cuius sunt per se partes: anima aũt rõnalis quãuis sit per se pars cõpositi corporalis, tamẽ nõ est inseparabiliter, propter quod cum tã materia quàm cæteræ formæ sub anima rationali sint res corporales purè & simpliciter capaces, sunt non secundũ se, sed in toto quãtitatis, quæ est passio vel proprietas per se & inseparabiliter rerũ corporaliũ, quia nec substãtia dicitur corpus nisi quia est talis natura quæ est capax quãtitatis, quæ etiam in suo genere vocatur corpus: anima aũt propter sui separabilitatẽ à corpore nõ est capax quãtitatis, quia nõ est pura res corporalis, quamuis sit pars cõpositi corporalis, & causa partialis recipiẽdi quantitatẽ, supposito q̃ in homine nõ sit alia forma substãtialis præter animã. qualiter aũt anima possit esse causa receptiua quãtitatis & nõ sit quãta, in quæstione sequẽti dicetur.

15. AD RATIONES. Ad primã dicendũ q̃ totũ est extra quod nihil est: verũ est secundũ omnimodam & verã rationem totius, & sic anima & quælibet forma non est tota nisi vbi est in aliquo, sicut in proprio subiecto proportionato perfectibili, hoc autẽ modo anima nõ est in aliqua parte tota, sed solum in toto corpore perfecto nõ carẽte aliqua parte debita speciei secundũ naturã. Et ideo anima non est extra propriũ proportionatũ perfectibile: est tñ extra singulã partẽ illius perfectibilis.

16. Ad secundum dicendum quòd in membro de nouo addito per miraculum est anima non per creationẽ nouæ animæ aut partis: sed eadem quæ prius perficiebat totum sine parte, nunc perficit totum cum parte: nec istud est per motũ localem animæ, sed per vnionem & concomitantiam partis ad totum, licet enim illud quod est alicubi sicut in loco non incipiat esse alibi sicut in loco nisi per motũ localem, tamẽ id quod est in aliquo sicut forma in materia potest de nouo esse in aliqua materia sibi adiuncta non per motũ localem, sicut anima de nouo vnitur materiæ nutrimẽti vniti corpori animalis & cõuersi in ipsum, & hoc fit non per motũ animæ, sed per vnionẽ alimẽti ad corpus prius animatũ, & sic fieret in ꝓposito cõcurrẽte miraculo.

17. Ad rationes autem alterius partis, quamuis sint ad conclusionem veram, tamen quia aliquæ nõ bene procedunt, ideo ad eas respondendum est. Et primo ad auctoritatem beati Augustini, quia beatus Augustinus æquè loquitur ibi de anima sensitiua etiam in quocunq; bruto, sicut de anima intellectiua. Dicit enim sic, 6. de trinitate, capi. 6. anima non mole diffunditur per spacium loci, sed in vnoquoq; corpore & in toto tota est, & in qualibet parte eius est: & ideo cùm sit aliquid in quantis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamuis nõ fiat in corpore toto, illa tamen tota sentit, quia totam non latet: ecce quòd beatus Augustinus dictum suum probat de anima sensitiua & per actum sentiendi communẽ nobis & omnibus brutis: & tamen multi tenent & veritas habet, quòd anima sensitiua in quibusdam brutis, (& fortè in omnibus) extenditur extensione corporis. Oportet ergo, vel quòd dictum Augustini intelligatur de omni & in omni animato, & tunc reputabitur falsum ab omnibus tenentibus dictum Aristotelis prius allegatum, quòd plantæ & quædam animalia decisa viuunt, vel q̃ aliter exponitur quàm de exclusione extensionis quantitatiuę.

18. Ad aliud cũ dicitur q̃ si anima esset quãta nõ cognosceret vniuersale, dicendũ est q̃ falsum est. Et ad probationẽ respõdẽdum est q̃ dato q̃ anima esset quanta per accidẽs, nõ oporteret

quòd

quòd talia reciperentur in ea quantitatiue & situaliter.

19. Sed dato quòd sic reciperentur in anima, non sequeretur quòd ducerent solùm in cognitionem singularis situaliter existentis, quia si solùm ducerent, hoc esset vel ratione singularitatis, vel ratione quantitatis, non ratione singularitatis, quia secundum istos aliquid existens in intellectu ducit in cognitionem vniuersalis. Et tamen omne quod est subiectiuè in intellectu est quoddam singulare: ergo non obstante singularitate eius quod recipitur in anima adhuc posset ducere in cognitionem vniuersalis. Nec iterum talis repræsentatio posset impedire, quia illud repræsentatiuum esset quantum, quia magis opponitur rationi vniuersalis singularitas quàm quantitas, sed singularitas non impedit talem repræsentationem (vt dictum est) ergo nec quantitas.

20. Et iterum dato quòd essentia animæ esset quanta, non oporteret tamen potentiam intellectiuam esse quantam sicut nec oporteret intellectum esse actum corporis: quamuis anima intellectiua sit actus corporis, quia potentia intellectiua inest animæ secundum se & non quatenus perficit corpus. Cùm ergo quæ repræsentant vniuersale recipiantur in potentia intellectiua & non in essentia animæ (nullus autem ponit potentiam intellectiuam extendi extensione corporis) nihil prædictorum sequeretur, dato quòd poneretur essentia animæ extendi.

21. Efficacior autem via quàm ista sit ad ponendum animam non esse quantam, est illa quæ sumitur ex diuisione quanti, quia quod extenditur extensione corporis, diuiditur diuisione corporis, sed anima humana non diuiditur diuisione corporis, ergo non extenditur extensione eius. Maior patet ex ratione quanti, quia esse quantum est diuisibile, vt habetur quinto Metaphysicæ. Minor probatur, quia si facta diuisione alicuius partis corporis à toto, anima diuideretur, aut in parte diuisa remaneret anima aut non, si remaneret, tunc anima vna per diuisionem fieret duæ, quod prima facie est non solum inconueniens in Philosophia, sed erroneum in fide. Et iterum anima illa parte cessante viueret aut corrumperetur, & sic anima rationalis esset corruptibilis, quod adhuc est erroneum, aut separaretur, & sic quot partes corporis diuiderentur à corpore tot animæ separarentur partibus illis cessantibus viuere: quod iterum est æquè erroneum. Si verò in parte diuisa non remaneret anima quæ tamen erat ibi prius per extensionem secundum positionem quæ dicit eam esse quantam, adhuc non videtur quòd hoc possit esse nisi per sui corruptionem vel separationem, vt prius, nec legi ad hoc claram ac sufficientem responsionem, quamuis dentur aliquæ euasiones: vnde eadem ratione seu fide qua tenetur quòd anima sit incorruptibilis tenendum est quòd ipsa non est quanta nec extensibilis.

QVÆSTIO QVARTA.

Quid est ratio recipiendi quantitatem an materia an forma.

DEINDE quæritur de hoc quod suppositum est (videlicet) vtrùm sola materia sit ratio recipiendi quantitatem, vel sola forma, vel totum compositum. Et arguitur quòd sola materia, quia si forma vel totum compositum ratione vtriusque partis esset immediatum receptiuum quantitatis, sequeretur quòd anima rationalis esset quanta saltem per accidens, sed hoc est falsum (vt patet ex præcedente quæstione) ergo & illud ex quo sequitur. probatio consequentiæ, quia immediatum receptiuum quantitatis oportet esse quantum, saltem per accidens, sed supposita vnitate formæ in homine anima est immediatum receptiuum quantitatis, vel totale si sola forma sit immediata ratio receptiua quantitatis, vt partiale si totum compositum sit immediatè receptiuum ratione vtriusq; partis, ergo oporteret ipsam esse quantam saltem per accidens.

2. Item quædam accidentia sunt quæ conueniunt supposito ratione solius formæ, sicut homini conuenit intelligere ratione solius animæ: ergo pari ratione aliqua accidentia conueniunt composito ratione solius materiæ, sed tale accidens maximè videtur esse quantitas quæ est primum accidens inter accidentia corporalia: ergo &c.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Aristoteles in fine primi Physicorum, quòd materia cum forma est causa omnium accidentium quæ sunt in ea sicut mater (hoc est subiectiuè & receptiuè) ergo sola materia nullius accidentis est subiectum, sed cum forma.

4. RESPONSIO, ad quæstionem istam: dicunt quidam quòd sicut ex parte agentis est considerare id quod agit & rationem agendi, sic ex parte patientis seu recipientis est considerare illud quod recipit & rationem recipiendi: dicunt ergo quòd illud quod recipit quantitatem est ens actu, videlicet compositum ex materia & forma: sed ratio recipiendi est sola materia, tamen ordine naturæ præexigitur forma substantialis in materia ante quantitatem, non quidem vt ratio recipiendi quantitatem, sed vt terminans dependentiam materiæ quę non potest actu esse, nisi per formam substantialem, & per hoc nituntur saluare quòd anima rationalis non sit quanta, dato quòd in homine non sit alia forma præter eam, dicendo quòd subiectum quantitatis tam illud quod recipit, scilicet compositum quàm illud quod est ratio recipiendi, scilicet materia est quantum: sed anima & vniuersaliter quæcunq; forma substãtialis, nec est subiectum quod recipit (quia illud est compositum) nec ratio recipiendi, quia illud est sola materia, quamuis forma sit pars compositi & præexistat in materia ante quantitatem ordine naturæ vt terminans eius dependentiam, & non vt ratio receptiua quantitatis, propter quod non oportet eam extendi extensione quantitatis. Ad autoritatem Aristotelis quæ videtur in oppositum, dicunt quòd intelligitur sic, videlicet quòd materia cum forma, id est, compositum quod includit vtrunque, est subiectum quod recipit quantitatem & quodcunque accidens. Et iterum prius ordine naturæ est materia cum forma substantiali quàm recipiat quodcunque accidens propter dependentiam quam habet ad formam substantialem: & tamen forma non est ratio receptionis quantitatis, sed sola materia: propter quod non oportet eam esse quantam sicut materiam.

5. Istud autem non placet aliis, & merito propter multa. Primo quia hæc adinuentio nulla ratione fulcitur ab illis, sed est merè cõficta ad euadendum difficultatem prius positam, quia non apparet eis quomodo possint saluare animam non esse quantam nisi prędicto modo. Secundo, quia sic euadendo prædictum inconueniens incidunt in maius, quia quod dicunt de anima quòd non sit quãta per accidẽs, necessariò habẽt dicere de omni forma substantiali per eandem rationem, quod patet sic: illud quod non est ratio recipiendi quantitatem nec quantitas est ratio recipiendi ipsum, nullo modo est quantum (hæc enim est ratio propter quam dicunt animam non esse quantã) sed omnis forma substantialis est huiusmodi, quia non est ratio recipiendi quantitatem, sed sola materia (vt isti dicunt) nec quantitas est ratio recipiendi aliquam formam substantialem, quia secundum eosdẽ forma substantialis præcedit quantitatem in materia, ergo nulla forma substantialis erit quanta per accidens, sicut nec anima humana: hoc autem est manifestè falsum, quia quod diuiditur diuisione quantitatis (hoc est in partes eiusdem rationis) extenditur extensione quantitatiua, quia diuidi in partes eiusdẽ rationis est de ratione diffinitiua quanti, vt patet quinto Metaphysicæ, sed formæ corporũ inanimatorum, necnon & plantarum & quorundam animalium diuiduntur tali diuisione, vt sensus docet, & Aristoteles secũdo de anima dicit, quòd plantæ & quædam animalia decisa viuunt tanquam anima in his existente in actu quidem vna, potentia verò plures: ergo extenduntur extensione quantitatiua. Cap. 2.

6. Ad hoc respondent prædicti dicentes quòd formas alias ab anima humana esse quantas, potest contingere, non ex hoc quòd sint ratio receptiua quantitatis vel econuerso, sed quia sunt formæ necessario dependentes à materia & eductę de potentia materiæ. Et ideo sequuntur conditionem materiæ in hoc quod est extendi. Non sic autem anima humana quæ est separabilis à materia: nec est educta de potentia materiæ. Istud autem non videtur sufficienter dictum: quia quantumcunque forma dependeat à materia, nunquam tamen propter hoc afficitur conditionibus vel dispositionibus materiæ quæ non sunt ratio receptiua formæ, nec econuerso, verbi gratia, Sapor dependet à materia vel à subiecto actu ente tanquam à ratione receptiua sine qua nullo modo potest esse sapor, & idem est de colore, sed quia vnum non est ratio recipiendi aliud, vel econuerso vnum non afficitur alio, vt sit verum dicere quòd sapor sit albus in lacte vel albedo sapida, quamuis in concreto accipiendo vtrumque sit verum dicere quòd album sit sapidum, & quòd sapidum sit album propter identitatem subiecti quod importatur per concretum vtrumq;. Et similiter videtur si forma substantialis non sit ratio receptiua quantitatis nec econuerso, vt isti dicunt, quantumcunque ipsa dependeat à materia, nunquam tamen propter hoc afficietur quantitate, ita quòd ipsa sit realiter quanta, sicut nec sapor est realiter albus. Talia enim non afficiunt se mutuo, quamuis afficiant idem commune subiectum vt prius dictum fuit.

7. Tertio quia illa adinuentio, scilicet quòd materia sola sit ratio recipiendi quantitatem est secundum se falsa, quod patet primo, quia diuersitas actuum genere remoto differentium requirit diuersitatem propriorum receptorum, sed forma substantialis & accidentalis sunt actus genere remoto diffe-

centes, ergo requirunt diuersa propria receptiua, sed proprium & immediatum receptiuum formæ substantialis est sola materia, ergo ipsa sola nõ est proprium & immediatum receptiuũ quantitatis. Ad hoc responderunt dupliciter. Primo quia diuersitas actuum requirit diuersitatem recipientium accipiendo recipiens pro eo quod recipit, sed non pro eo quod est ratio recipiendi, & sic est in proposito, quia, illud quod recipit substantiale in formam est sola materia, quod autem recipit formam accidentalem est cõpositum, & hæc sunt diuersa, sed illud quod est ratio recipiendi vtrunque est vnum & idem scilicet materia prima. Secundo respõderunt sic, quia illud quod est receptiuum talium diuersorum actuum nõ oportet quod sit aliud, & aliud, sed potest esse idem aliter se habẽs, & sic est in proposito, quia materia secundum se recipit substantialem formam, sed accidentalem nõ recipit nisi terminata prius sua dependentia per formam substantialem quamuis forma substantialis non sit ratio recipiendi accidentalem.

8. CONTRA primam responsionem arguitur, sic, ex dicto eorum sicut ex parte agentis respectu actus procedẽtis ab agente est dare illud quod agit & rationem agendi, ita ex parte recipientis respectu actus recepti est dare illud quod recipit & rationem recipiendi, sed diuersitas actuum procedẽtium ab agente magis arguit diuersitatem principiorum quæ sunt rationes agendi quàm diuersitatem agentium, ergo diuersitas actuum receptorum magis arguit diuersitatem rationum recipiendi quàm ipsorum recipientium. Cuius oppositum ipsi dicunt. Minor patet, quia idem agens per diuersa principia quæ sunt rationes agendi producit diuersos actus. Et si in diuersis agentibus esset vna & eadem completa ratio agendi, vt in patre & in filio eadem vis spiratiua, idem esset actus non obstante agentium diuersitate.

9. Contra secundam responsionẽ arguitur sic. Illud per quod materia se habet aliter & aliter, aut facit aliquid ad rationem receptiuam aut nihil. Si aliquid, ergo sola materia non est ratio recipiendi quantitatem, sed forma concurrit. Cuius oppositum ipsi dicunt. Si nihil, ergo nihil variat in ratione receptiua vt receptiua est, & sic per illud ratio receptiua vt ratio receptiua non se habet aliter & aliter, quod tamen ipsi innuunt.

10. Quartò principaliter probatur quòd sola materia non sit ratio receptiua quantitatis, sed totum formæ vel totum compositum ratione formæ æque vel plus sicut ratione materiæ, quia sicut se habet ens in potentia simpliciter ad recipiendum formam substantialem quæ est actus simpliciter, sic se habet in potentia secundum quid ad recipiendum formam accidentalẽ quæ est actus secundum quid. quicquid enim recipit actum aliquem, recipit ipsum, quia est in potentia passiua ad ipsum recipit ipsum & secundum conditionem potentiæ est conditio actus, quia ratio potentiæ sumitur ex actu, sed ens in potentia simpliciter per id quod est in potentia simpliciter habet rationem recipiendi formam substantialem quæ est actus simpliciter, ergo ens in potentia secundum quid per id quod est in potentia secundum quid & non simpliciter habet rationem recipiendi formam accidẽtalem quæ est actus secundum quid, sed illud per quod compositum est in potentia secundum quid nõ est materia sola, quia ipsa est pura potentia simpliciter, ergo ipsa sola non est ratio recipiendi quantitatem vel quancunque formam accidentalem, sed forma vel vtrunque simul.

11. QVINTO probatur idem sic, effectus communis requirit causam communem, sed quantitas communiter reperitur in homine & in omnibus generabilibus, necnon & in cælo, ergo habet in eis causam receptiuam communem, sed illa nõ potest esse materia secundum cõmentatorem & multos alios cùm nulla materia sit in cælo, ergo sola materia non est ratio receptiua quantitatis. Ad hoc responderunt, primo negando quod assumitur, videlicet quòd materia non sit in cælo. Secundò concesso quòd in cælo non sit materia, adhuc non sequitur quòd in homine sola materia non sit ratio receptiua quantitatis. Et cùm probatur quòd imò, quia communis effectus requirit causam communem, dicunt quòd verum est, sed ista communitas non semper est secundum eandem rationem, & hoc necessarium est in proposito si ratio receptiua quantitatis in cælo sit sola forma: & in homine compositum ex materia & forma, quia ista non sunt eiusdem rationis in speciali, & sufficit quòd conueniant in aliquo communi analogo in habendo similem proportionem ad habendum partes quantitatiuas.

12. Contra primam responsionem nihil arguo, quia vana est nisi probetur quòd in cælo non sit materia, quod probare esset
Infra 2.d. 13.q.1. disgredi à proposito. Sed secunda responsio si bene videatur, concludit oppositum eius quod isti intendunt: quia quamuis non oporteat rationem receptiuam communis effectus vel passionis esse vnius rationis in speciali, oportet tamen quòd in omnibus receptiuis inueniatur conditio per quã sunt receptiua, illa autem conditio respectu formæ accidentalis (quæ est actus secundum quid) est quid receptiuum secundum rationem recipiendi in potentia secundũ quid & non solùm in potentia simpliciter sicut est materia prima, propter quod si cælum est materia simplex absq; materia, nihilominus habet quantitatem, quia substantia eius ens actu est in potentia secundum quid ad talem actum. Non potest ergo dici quòd sola materia quæ non habet hanc conditionem sit in quocunque ratio receptiua quantitatis.

13. Sexto, quia secundum istos & secundum veritatem necesse est quòd forma substantialis ordine naturæ præcedat quantitatem in materia: hæc autem necessitas nõ est totaliter ex parte materiæ vt terminetur eius dependentia (vt isti dicunt) sed est aliqualiter ex parte quantitatis quæ requirit suum susceptiuum sic informatum, & sic dispositum, & sic illa dispositio per se pertinet ad rationem receptiuam quantitatis: quod patet sic. Illud cuius actualis entitas dependet ex actuali entitate alterius subiectiuè (& non econuerso) requirit per se in subiecto receptiuo, vt receptiuum est, perfectiorem entitatem actualem quàm sit sua actualis entitas: sed quantitas & omne accidens est huiusmodi: quia vt habetur 4. Metaphysicæ & de se notum est ex ratione accidentis, accidentia non sunt entia nisi quia entia subiectiuè: vt ibidem exemplificatur: ergo quãtitas & omne accidens requirit per se in suo subiecto receptiuo vt receptiuum perfectiorem entitatem actualem quàm sit propria actualis entitas. Pura autẽ entitas potentialis non est perfectior actuali: ergo aliquid actuale est de ratione receptiua cuiuslibet accidentis, & nõ sola materia quæ est pura potentia.

14. Septimo quia essentialis dependet actus omnis secundum quid ab actu simpliciter quàm vnus actus secundum quid ab alio actu secundum quid. Sed vnus actus secundum quid puta quantitas per se est ratio receptiua quorundam aliorum accidentium (puta coloris & figuræ) ergo actus simpliciter qui est forma substantialis est per se ratio receptiua omnium actuum secundum quid siue omnium accidentiũ quamuis ordine quodam propter ordinem quem habent inter se accidentia: quia ferrè omnia accidentia corporalia præsupponunt quantitatẽ, & ea mediante recipiuntur in toto composito ratione totius & non alterius partis solùm vt infra magis explicabitur. Ex his & quibusdam aliis quæ possunt adduci puto quòd falsum sit dicere quòd sola materia sit in homine vel quibuscunque generabilibus & corruptibilibus ratio receptiua quantitatis: nec puto quòd ille modus fuerit inuẽtus, nisi propter fugam illius inconuenientia, ne scilicet sequeretur animam hominis esse quantam vel extensam.

15. Dicendum est ergo, quòd ratio recipiendi quantitatem in quocunque composito ex materia & forma non est sola materia, sed totum compositum ratione vtriusque partis: nec oportet propter hoc animam humanam esse quãtam seu extensam per accidens. Ad quod sciendum, distinguendum est de ratione receptiua hoc modo, videlicet quòd quædã est totalis, quædam verò partialis. Totalis est quæ in suo gradu non requirit concausam, verbi gratia, in gradu immediatæ receptionis colorum quantitas est totalis causa, quia non requirit aliquid aliud quòd sit cum ipsa immediata ratio recipiendi colorem, quamuis quantitas supponit aliud quod receptiuum est tam quantitatis quàm coloris, scilicet subiectum, sed illud respectu receptionis coloris non est in eodem gradu recipiendi colorẽ, sicut quantitas. quia illud est remotum receptiuum, quantitas verò propinquum. Partialis autem causa est quæ in suo gradu coexigit aliud, vt concausam: sicut anima est partialis causa recipiendi suas potentias organicas, quia coexigit animam, nec est imaginandum quòd potentiæ organicæ habeant pro immediato & totali receptiuo animam & materiam pro remoto, sicut dictum est de colore respectu quantitatis & subiecti: imò habent pro immediato subiecto & pro immediata ratione receptiua cõpositum ex materia & forma, seu ex corpore & anima, ita quòd hæc duo sunt immediatè causæ partiales supplenter vicem vnius totalis causæ recipientis immediatè prædictas potentias. Et quòd ita sit patet. Nam si separaretur quantitas à substantia (sicut fit in sacramento altaris) in quantitate separata remanebit color, quia quantitas est totale receptiuum eius immediatum. Si autem separetur anima à corpore, in anima *Inf. 4.d.* separata non remanebunt potentiæ sensitiuæ, nec in corpore, *12.q.2.* quia neutrum fuit totalis causa receptiua talium potentiarum, *& 3.* sed quælibet fuit partialis, & sui coniunctione supplebant vicem vnius totalis causæ.

16. Et hoc ad propositum dicendum est, quòd sola materia nõ est causa totalis seu ratio receptiua quãtitatis, nec mediata nec immediata. Non immediata (nõ solùm propter rationes prius positas) sed quia materia est pura potentia in genere substantiæ. Et ideo non est per se & primo seu immediatè receptiua.

nisi

nisi actus substantialis qui est sui generis & cum quo facit vnum per se, cum omni autem alio actu facit vnum per accidens, propter quod sicut ens per accidens supponit ens per se, sic vnio materiæ cum quãtitate quæ est aliquid vnum per accidens supponit per se vnionem materiæ cum forma substantiali quæ est aliquid vnum per se: & sic materia prima nõ est immediata causa. Item nec sola materia est totalis causa vel ratio remota recipiendi quantitatem, quia tunc oporteret ꝙ forma substantialis esset totalis causa & immediata recipiendi eam, cum inter materiam & quantitatem non sit dare aliud mediũ quàm formam substantialem. Illud autem est falsum, quia tũc si contingeret formam separari à materia vel naturaliter sicut separatur anima, vel virtute diuina, tunc quantitas remaneret in anima vel quælibet forma substãtialis separata, quemadmodum color remanet in quantitate separata in sacramento altaris. Illud autẽ est absurdum, quia tunc anima separaretur à corpore cum quantitate corporis colore & figura quẽadmodum pingitur, quod nullus sapiens diceret. Relinquitur ergo quòd cùm materia non sit totalis ratio recipiendi quantitatem vel propinqua nec remota, nec forma similiter de qua statim probatum est quòd non est totalis ratio propinqua seu immediata: & de se notum est quòd non est totalis ratio prima & remota, quod quælibet harum est partialis causa quæ sui vnione ad constitutionem suppositi supplent vicem vnius totalis causæ immediatè receptiuæ quantitatis. Ex hoc autem solo quòd aliquid est causa receptiua partialis quantitatis modo prædicto non est necesse ipsum esse quantum, sed solũ aggregatum ex partialibus causis: sicut ex hoc quòd anima & corpus sunt partiales causæ receptiuæ potentiæ visiuæ & actus videndi, nõ est necesse quòd anima secũdum se videat, vel quòd corpus secundum se videat, sed solum aggregatum est quod recipit, & est totalis causa vel ratio receptiua. Et ideo ipsum solum necesse est esse tale, puta quantum, vel videns & non aliquam partialium causarum secundum se, propter quod licet anima sit partialis causa vel ratio recipiendi quantitatem, non est necesse ipsam esse quantam, sed solum compositum.

17. Sed statim occurrit dubitatio, quia sicut anima est solum partialis causa recipiendi quantitatẽ, ita quælibet forma substantialis nec non & materia. Si ergo propter hoc non est necesse animam esse quantam, nõ erit necesse quamcunq; aliam formam esse quantam nec etiam materiam. Cuius oppositum est superius concessum, & est secundum se notum. ad hoc dicendum est quòd ex hoc solo quòd materia & forma substantialis quæcunque sint causæ partiales receptiuæ quantitatis, nõ sequitur aliquam earum esse quantam, sed solum compositũ, nihilominus tamen nil prohibet materiam & aliquas formas substantiales ex alia causa esse quantas in composito, & non secundum se ex illa, scilicet causa quæ dicta fuit in præcedenti quæstione, quòd omnis forma & omnis res quæ est purè & simpliciter corporalis qualis est materia, & omnis forma substantialis sub anima est capax passionis & proprietatis quæ est per se & simpliciter & inseparabiliter conditio corporeitatis quæ est quantitas, vt deductum fuit ibi. Ad hoc ergo quòd aliquid sit quantum requiritur quòd sit ratio receptiua quãtitatis vel econuerso. Et si sit ratio receptiua partialis solum adhuc exigitur quòd sit res purè & simpliciter corporalis modo prius exposito, quod conuenit materiæ & omnibus formis substantialibus præter animam intellectiuam.

18 AD RATIONES in oppositum dicendum est. ad primam ꝙ ad hoc ꝙ aliqua forma sit quanta per accidens nõ sufficit quòd sit ratio receptiua quantitatis nisi esset totalis ratio quod nulli formæ competit: sed requiritur quòd sit forma purè & simpliciter corporalis quod non conuenit animæ rationali quæ est à corpore separabilis. Ad secundum dicendum ꝙ aliqua forma substantialis potest esse totalis & immediata ratio receptiua alicuius accidentis sicut anima rationalis est immediata ratio receptiua intellectus & voluntatis, quia cùm forma sit secundum se actus quidam respectu materiæ, potest tamen esse potentia secundum quid respectu accidentis: sed materia cùm sit potentia simpliciter, non potest secundum se esse totalis & immediata ratio recipiendi quantitatem vel quodcunque accidentis quod est actus secundum quid.

DISTINCTIO NONA.

Sententia Nonæ distinctionis in generali & speciali.

NVNC AD distinctionem personarum. Superius magister determinauit de pertinentibus ad essentiam. Hic determinat de pertinentibus ad personam: Et diuiditur in tres partes. Primo determinat de personis quantum ad earum distinctionem. Secundò quantum ad earum qualitatem. Tertiò de nominibus quibus & essentiæ vnitas & personarum designatur distinctio. secunda in princ. 19. distinctionis. nũc postquam coæternitatem. Tertia in principio 22. distinctionis. Post prædicta disserendum est. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de distinctione filij à patre. Secundò de distinctione Spiritussancti ab vtroq;. Secũda in principio 10. distinctionis. Nunc verò post filij æternitatem. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundo excludit quendam errorem per verba Augustini & Ambrosij. Secunda ibi. Sed contra inquit hæreticus. Secunda pars principalis diuitur in tres partes. Primò mouet quæstionem, & arguit ad vtranq; partem. Secundò mouet aliam & vtranque soluit. Tertiò solutionem confirmat per verba Hilarii. Secunda ibi: hic quæri &c. Tertia ibi. Hilarius quoq; soluit dist. Hæc est diuisio & sententia magistri in generali.

2. In speciali verò sic procedit. & primo proponit quòd tres personæ sunt vnũ in natura distinctę in personalitate: est enim filius à patre alius cùm sit ab eo genitus. non tamen antè fuit pater quàm filius, quia diuinæ personæ sunt sibi inuicem coæternæ. Postea excludit errorem hæretici qui sic opponebat. si filius natus est, principium habuit: ergo non ab æterno fuit. Et respondet primo per Augustinũ, quia potuit filius coæternus esse patri: sicut splendor esset coæternus igni si ignis esset æternus. Si etiam filius non esset coæternus & quandoq; fuit pater sine filio cùm filius sit virtus & sapientia patris, aliquando fuit pater sine virtute & sapientia. Excludit etiam hunc errorem per Ambrosium qui per autoritatem Esaiæ, filium & patrem coæternos esse dicit. Et probatur per rationem. Si enim aliquãdo pater fuit sine filio, & postea genuisset filium mutatus fuisset: quomodo autem pater sit prior, & quomodo filius sit generatus, est ineffabile & excedit intellectum rationalis creaturæ, quia diuina generatio est inenarrabilis, & incomprehensibilis sicut scriptum est: generationem eius quis enarrabit? Licet quidam præsumant & malè quòd posset comprehendi intellectu & exprimi. Postea quærit vtrum debeat dici filius semper nascitur, an filius est semper natus. Et respondet per autoritates Augustini & Gregorij quòd generatio filij debet exprimi per præteritũ tempus ratione perfectionis, & per præsens ratione coæternitatis quæ præsens est. Origenes dicit quòd debet dici, filius semper nascitur. Postea magister respondet & dicit quòd vtrumq; potest dici: semper natus propter perfectionem, & semper nascitur, quia generatio in præteritum non transit. Conuenientiùs tamen dicitur semper natus, quia magis tolletur erroris occasio. Vltimo confirmat hoc per autoritatem Hilarij per quam probat etiam quòd si pater est æternus, filius est ęternus: sed æternitas patris priuat principiũ originis, æternitas verò filij principium durationis, natũ autẽ non potest esse coæternum gignenti in creaturis, quia prius sunt homines quàm generent, non autem in diuinis, quia pater ab æterno generat filium. Et hæc est sententia in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrùm pater sit alius à filio.

Thom. 1. p. q. 31. ar. 2.



CIRCA distinctionem istam quęruntur quatuor. Primò vtrùm pater sit alius à filio. Et videtur quòd non, quia alius est relatiuum diuersitatis substantiæ, sed filius non est diuersus à patre in substantia: ergo filius non est alius à patre, nec econuerso.

2. Item alius & aliud idem important, sed filius non dicit aliud à patre, non debet ergo dici alius.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Athanasius in symbolo: alia inquit est persona patris, alia filij.

4. RESPONSIO. in diuinis vtendũ est talibus nominibus quibus nec tollatur pluralitas personarũ, nec ponatur pluralitas essentiæ. Nomina autẽ quibus vtimur in diuinis trãslata sunt à creaturis in quibus multiplicatur natura multiplicatis suppositis. Et ideo nullũ nomẽ importans vnitatem vel pluralitatẽ si accipiatur secundum se potest cõuenire diuinis. nisi cũ determinatione: vnde non propriè dicitur in diuinis est tantũ vnus, vel in diuinis sunt plures nullo plus addito. Verũ quia adiectiua ponunt rem suam circa substantiam, ideo possumus vti nomine vnius & plurium cũ additione substãtiuorũ quibus ista cõueniũt: vt dicẽdo deus vnus vel plures personæ, sine additione aut non nisi impropriè, quia potest quantum est ex vi nominis intelligi vnitas & pluralitas tã circa personã quàm circa essentiam & econuerso. Similiter alius importat distinctionem quæ est in diuinis solum quo ad personalia & nõ quo ad essentiam. Et ideo hoc nomine non est vtendum nisi cum additione personaliũ: vt dicendo quòd pater est alia p̃sona vel alius in persona à filio, vel aliud suppositum, quòd si quandoq; dica

tur alius à filio pater ſine additione, exponenda eſt locutio & magis toleranda quàm ſi diceret aliud, quia aliud in neutro genere ſumitur ſubſtantiuè communius quàm in maſculino vel fœminino ſiue ex modo ſignificandi ſiue ex vſu loquendi, quam ſubſtantificationem vſus loquendi ſic accipit vt aliud dicat diuerſitatem eſſentiæ, alius vel alia diuerſitatem in perſona. Sed iſtud non eſt de virtute ſermonis, quia diuerſitas generis & cuiuſcunque modi ſignificandi non mutat ſignificatum vocabuli. Sed neutrum etiam ſubſtantiuatum non differt à maſculino & fœminino, niſi in modo ſignificandi: ergo in eis eſt idem ſignificatum vocabuli. Sed alius & alia de ſuo ſignificato dicunt diuerſitatem in communi quæ eſt vel eſſe poteſt tam ſecundum eſſentiam quàm ſecundum relationem vel perſonam: ergo idem dicit aliud in neutro genere non obſtante ſua ſubſtantificatione, ergo de virtute ſermonis nō ſtat ſolùm pro diuerſo in eſſentia.

5. Notandum etiam quòd quædam ſunt nomina quæ non recipiuntur in diuinis, propter hoc quòd quandoq; fuerunt cauſa erroris magis quàm propter repugnantiam ſuæ ſignificationis, ſicut nomen ſingularitatis ne tollatur communicabilitas naturæ: nomē vnici ne tollatur numerus perſonarum, cùm tamen eſſentia diuina ſit veriſſimè ſingularis non obſtante ſua communicabilitate. Et pater ſit verè vnicus pater. Similiter eſt de aliis nominibus quibuſdam quæ conſimili ratione tolluntur à diuinis.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd alius eſt relatiuum diuerſitatis ſubſtantiæ accipiendo ſubſtantiam non ſolùm pro eſſentia, ſed pro ſuppoſito, & pro vtroque poteſt reddere locutionem veram vel falſam ſecundum naturam eius cui additur. Si enim dicatur quòd pater eſt alia perſona vel aliud ſuppoſitū vera eſt locutio. Si autē dicatur quòd pater eſt alius Deus à filio, falſa eſt, quia dicit diuerſitatem eſſentiæ ſecundū conditionem termini eſſentialis cui additur. Si autem dicatur abſolutè & ſine additione, pater alius eſt à filio, impropria eſt, & indiget determinatione. Ad ſecundum patet reſponſio per idem.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum pater ſit prior filio.

Tho. 1. p. q. 40. ar. 4.

SECVNDO quæritur vtrum pater ſit prior filio. Et videtur quòd ſic: quia ſicut ſe habet corruptio ad non eſſe, ita generatio ad eſſe, ſed omne corruptum deſinit eſſe: ergo omne genitum incipit eſſe, ſed filius eſt genitus, ergo incipit eſſe, & ita non eſt patri coæternus.

2. Item in diuinis eſſe & duratio ſunt idem: ſed filius habet principium ſui eſſe cùm ſit ab alio, ergo habet principium ſuę durationis, ſed nihil tale eſt æternum: ergo, &c.

3. Item prius eſt aliud à quo non conuertitur conſequentia, ſed ſequitur filius eſt, ergo Deus eſt & non econuerſo: ergo Deus eſt prior filio, ſed non niſi pro ſuppoſito patris: ergo, &c.

Inf. d. 28. q. 2. nu. 8. 4. Contra in ſymbolo Athanaſij dicitur quòd in hac trinitate nihil eſt prius aut poſterius.

5. RESPONSIO. Dicendum eſt quòd impoſſibile eſt patrem eſſe priorē filio aliquo modo prioritatis: quod patet ſic: In diuinis non ſunt niſi duo concurrentia ad conſtitutionē ſuppoſitorum, ſcilicet eſſentia & relatio: ergo ſi pater eſſet filio prior, hoc eſſet vel relatione eſſentię vel ratione relationis, nō ratione eſſentiæ, quia eſt penitus vna & eadem in patre & filio. Prius autem & poſterius de neceſſitate reſpiciunt diuerſa, ſecūdum rem ſi ſit ibi prius & poſterius ſecundum rem. Cōſiderando ergo preciſè diuinam eſſentiam ſecundum ſe cum ſit vna re & ratione: vt probatum eſt ſupra in quæſtione de attributis ſecundum illam nihil poteſt dici prius aut poſterius in diuinis.

D. 2. q. 2. Item ratione relationis nō poteſt eſſe pater prior filio, nec per cōſequens ratione eſſentiæ vt eſt ſub tali relatione vel tali perſona, quia quicquid ſit de relationibus diſparatis de quibus inferiùs inquiretur, tamen conſtat quòd relationes oppoſitæ ſimul ſunt natura & intellectu, paternitas autem & filiatio quibus ſolùm pater & filius diſtinguntur ſunt relationes oppoſitæ, ergo ſecundum eas pater & filius ſunt ſimul: nec vnus prior eſt alio, nec ſecundum rem, nec ſecundum intellectum.

6. Quidam tamen diſtinguunt de relatione quòd poteſt conſiderari vel vt relatio, vel vt proprietas cōſtitutiua. Si vt relatio tunc eſt verum quod nunc dictum eſt. Si autem vt proprietas conſtitutiua ſic paternitas eſt prior filiatione, & pater filio, nā proprietas conſtitutiua perſonæ producentis præintelligitur perſonæ productæ & proprietati ipſam conſtituenti. Ratio autem huius eſt, quia qualem ordinem realem habent inter ſe aliqua quando differunt re, ſimilem ordinem habent rationis quando differunt ſola ratione: ſicut enim intellectus & voluntas in nobis in quibus realiter differunt, habent realem ordinem, quia intellectus naturaliter præcedit voluntatem & intelligere ipſum velle, ſic in Deo in quo non differunt niſi ratione intellectus & actus eius ſecundum rationem præcedunt voluntatem & actum eius. Nunc eſt ita quod vbi eſt proprietas conſtitutiua ſuppoſiti differens realiter ab actione & relatione, talis eſt ordo inter iſta quòd proprietas conſtitutiua ſuppoſiti præcedit realiter ſaltem ordine naturæ, actionem & relationem, ergo in Deo patre in quo illa non differunt niſi ſecundum rationem proprietas conſtitutiua præcedit ſecundum rationem generationem & relationem. Cum ergo pater ſimul ſit cum filio ratione paternitatis vt eſt relatio, & rationem relationis præcedit ratio paternitatis conſtituentis, ſequitur vt videtur, quòd ſi paternitas conſideretur vt proprietas conſtitutiua, quòd paternitas prior eſt filiatione, & pater filio ſecundum rationem talis conſiderationis.

7. Hæc autem diſtinctio non videtur habere locum in propoſitu, quia ſi illud quod conſtituit perſonam patris aut filij conſideretur vt proprietas conſtitutiua & non vt relatio nō poteſt eſſe niſi duobus modis. Vno modo ſicut conſideratur abſolutū ſine relatione, quod in propoſito eſſe non poteſt, quia tunc intelligeretur ſuppoſitum diuinum conſtitutum per abſolutum, & talis intellectus eſſet falſus. Alio modo ſicut conſideratur cōmune abſque minus communi vt animal abſque rationali vel irrationali. Et hoc modo cum proprietas cōſtitutiua ſit in plures quàm relatio conſtituens, quædam enim ſuppoſita conſtituuntur relationibus, vt in diuinis, quædam per abſoluta, vt in creaturis, proprietas conſtitutiua poteſt intelligi abſque intellectu relationis & abſque intellectu formæ abſolutæ, ſed iſtud non habet locum in propoſito. Infra dis. 26. q. 2. Primo, quia licet cōmune ſumptum ſub nomine & ratione communi poſſit intelligi non intellecta ratione particulari ſub ipſo contenta, vt anima ſine homine vel aſino particulari, tamen ſub hoc proprio nomine & propria ratione acceptum & retentum nō poteſt intelligi ſine communi quod ineſt ei per ſe primo modo, ſicut homo nō poteſt intelligi ſine animali, & ſecundum hoc poſſumus intelligere quòd ſit aliqua proprietas conſtituens ſuppoſitum nō intellecto quòd illa proprietas ſit abſoluta vel relatiua, ſed hoc non quærimus. Non enim quærimus vtrum poſſimus intelligere in generali ſuppoſitum diuinum conſtitutiuū in eſſe ſuppoſiti, non intelligendo quod ſit conſtitutum per relationem. Sed quærimus in ſpeciali, vtrum paternitas quæ eſt conſtitutiua patris poſſit intelligi vt conſtitutiua patris abſq; hoc, vel priuſquam intelligatur vt relatio, qua refertur pater ad filium, vt ſic pater poſſit intelligi prior filio & conſtat quod nō, imò econuerſo paternitas poteſt intelligi vt relatio non intelligendo quòd ſit conſtitutiua. Cuius ratio eſt, quia nihil poteſt intelligi ſine eo quod eſt de ratione ſua indicante quid eſt & quod conuenit ei in primo modo dicendi per ſe. Talia aūt ſunt de intellectu rei: ſed de ratione paternitatis eſt relatio & ineſt ei in primo modo dicendi per ſe. Eſſe autem conſtitutiuum ſuppoſiti non eſt de ratione paternitatis, nec aliquo modo conuenit ei per ſe quia non conuenit omni, ergo impoſſibile eſt intelligere paternitatem in aliquo niſi intelligendo rationem relationis, ſed bene poſſumus intelligere paternitatem in aliquo non intelligendo rationem conſtitutiuam, ſicut bene poſſumus intelligere paternitatem in aliquo non intelligendo quòd conſtituit ſuppoſitum totum, ergo contrarium accidit ei quod iſti dicunt quod nunquam poteſt intelligi paternitas in aliquo vt conſtituens & non vt referens, vel prius conſtituens poſtea vt referens, cum relatio ſit de primario intellectu paternitatis, ſed bene poteſt intelligi vt referens & nō vt conſtituēs, & ſic nullo modo præintelligitur pater filio vtroque accepto, ſub proprio nomine & propria rōne ſicut quęſtio intelligitur.

8. Item non ſolùm in ſpeciali conſiderando patrem & paternitatem, ſed nec in generali, poteſt in diuinis producens intelligi eſſe prius producto quocunque modo non ſolùm ſecundū rem, ſed nec ſecundum rationem: Quod patet ſic, quia ſi in diuinis poſſit producēs præintelligi producto, aut proprietas producentis proprietati producti, hoc eſſet inquantum hoc eſſet producens & illud productum, aut alio modo: non inquantum hoc eſt producens & illud productum, quia rationes producentis & producti ſunt correlatiuæ quæ ſimul ſunt ſecundum intellectum. Nec alio modo vtpote inquantum conſtitutum in eſſe ſuppoſiti, quia ſi ſuppoſitum producens non inquantum producens, ſed inquantum conſtitutum in eſſe ſuppoſiti præintelligitur producto, ſequitur quòd intelligatur conſtitutum antequam producens, quare & per aliud quàm per relationem producentis: ſed iſte intellectus eſt falſus, quia ſequeretur quòd intelligeretur cōſtitutum per aliquid abſolutum, quod patet, quia licet aliquid poſſit intelligi ſub ratione communi nō intellecta ratione propria ſub communi contenta (ſicut aliquid poteſt

potest intelligi sub ratione animalis non intellecto rationali vel irrationali) tamen ex quo sub communi vnum diuidentiũ excluditur, alterũ ex necessitate concluditur. Verbi gratia si dicatur sic. Illud est animal & nõ irrationale, sequitur quòd est rationale. Cùm ergo constitui sit in plus quàm constitui per absolutum vel per relationem, ideo aliquid potest intelligi constitutum non intellecto quòd sit constitutum determinatè per absolutum, vel determinatè per relationem: tamen ex quo intelligitur constitutum & non per relationem necessarium est quòd intelligatur constitutum per absolutum: & ita suppositum diuinum si intelligatur constitutum non per relationem, sed prius constitutum, & postea relatum, sequitur ex necessitate quòd intelligatur constitutum per absolutum, qui intellectus est falsus. Et probatur consequentia, quia ex quo intelligitur constitutum per aliquid, oportet quòd intelligatur constitutum per relationem, vel per absolutum vel per indifferens, quia præter rationes istas nulla alia est: Sed non intelligitur cõstitutum per rationẽ relationis, quia illa excluditur: nec per rationem indifferentem, quia ratio relatiua non excluderetur: ergo intelligitur constitutum per rationem absolutam.

9. Ad rationem adductam contra hoc dicendũ est quòd qualem ordinem realem habent aliqua inter se vbi differũt realiter, talem ordinem rationis habent vbi differunt secundum rationem quando hinc inde sibiinuicem correspondent proportionabiliter secundũ suas rationes specificas (sicut intellectus & voluntas in deo & in nobis) & sic si paternitas in creaturis esset proprietas constituens suppositum & esset prior realiter generatione, & relatione generantis ad genitum, sequeretur quòd in diuinis paternitas vt constituens esset prior secundum rationem quàm generare, & quàm relatio generantis ad genitum: sed neutrũ est verum, quia in creaturis, nec paternitas constituit suppositũ, nec præcedit realiter generationem, nec relationem generantis ad genitum. verum est quòd proprietas absoluta constituens suppositum in creaturis præcedit secundũ rem, generationem, & relationẽ: sed tali proprietati nihil correspõdet proportionabiliter in diuinis, nec paternitas, nec aliquid aliud: Et ideo nullum simile est hinc inde.

10. Vel dicendum clarius, quamuis redeat in idem, quòd ordo prioris & posterioris tam secundũ rem quàm secundũ rationem solum est inter disparata, quorum vnum non est de ratione alterius, & in illis maior propositio habet veritatem: sed paternitas & relatio non sic se habent, nec in diuinis nec in creaturis: quia in ratione paternitatis includitur relatio per se: Et ideo paternitas nullo modo potest esse prior relatione neq; secundũ rem neq; secundũ rationẽ: nec in deo, nec in creaturis.

11. AD PRIMVM argumentũ in oppositum dicendum quòd sicut se habet corruptũ ad desitionem essendi, sic genitũ ad acceptionem essendi: nõ autem ad inceptionem. generatio enim de re sua nõ includit nisi acceptionem esse & naturæ ab

g.2. alio modo naturæ, vt dictum fuit supra di. 4. quòd autẽ sit ibi inceptio essendi hoc conuenit generationi quatenus est mutatio cuius subiectum prius est sub priuatione quàm sub forma. nihil autem tale est in generatione diuina, & ideo genitũ accipit quidem esse: sed non incipit.

12. Ad secundum dicendum quòd sicut filius habet principiũ sui esse, ita suæ durationis: filius autẽ habet principiũ sui esse, quia habet principiũ à quo est, sed nõ habet principiũ quod sit prius in essendo: similiter filius habet principium à quo habet suã durationẽ, sed nõ habet principiũ quod sit prius duratione.

13. Ad tertium dicendũ quòd per eandem rationem probaretur quòd filius vel spiritus sanctus esset prior patre: vt patet per similem deductionem, dicendum ergo quòd ex his quæ cõueniunt superiori ratione communis conceptus non licet inferre aliquod inferius. Sicut non sequitur, homo est species, ergo sortes vel Plato est species. Prioritas autem secundum nõ conuertendi consequentiam conuenit superiori, ratione communioris conceptus: Et ideo non licet inferre aliquid inferiorum, sicut non sequitur, animal est prius homine, ergo asinus vel equus vel aliquid tale animal est prius homine. Et similiter non sequitur, deus est prior filio secundum non conuertendi consequẽtiam: ergo pater vel spiritus sanctus est prior filio.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum pater & filius sint plures æterni.

Thom. 1. p. q. 10. ar. 3.



TERTIO quæritur vtrum pater & filius possint dici plures æterni, Et videtur quòd non, quia sicut trium personarũ est vna deitas, ita vna æternitas, sed pater & filius non dicuntur plures dij, ergo nec plures æterni.

2. Item quæ dicuntur absolutè non plurificantur in diuinis (significant enim substantiam) sed æternus dicitur absolutè, ergo non plurificatur dicendo plures æterni.

3. Ad idem est quod dicit Athanasius in symbolo. Et tamen non tres æterni, sed vnus æternus.

4. IN CONTRARIVM est, quia non magis est essentialis personis diuinis æternitas quàm entitas, sed entitas prædicatur in plurali de pluribus personis (dicimus enim quòd pater & filius sunt) ergo debemus similiter dicere quòd pater & filius sunt æterni.

5. RESPONSIO. quæstio ista non est de re quid sit, sed de modo loquendi. Non enim dubitamus vtrum æternitas plurificetur in personis diuinis, sed supposito quòd in omnibus personis diuinis sit vna æternitas sicut vna diuinitas, quærimus vtrum debeamus prædicare nomen æterni de tribus personis in plurali an in singulari: est ergo intelligendum quòd nominum quædã sunt adiectiua, alia substantiua. Illa quæ sunt substantiua cùm non significent per modum dependentis ad alterum, & alteri inhærentis nõ dicuntur de aliquibus pluraliter, nisi natura importata per talia nomina plurificetur in illis. Sed adiectiua cùm significent per modũ dependentis ad alterum, & alteri inhærentis prædicantur pluraliter (de pluribus tamẽ) siue forma importata per talia nomina plurificetur siue non: Debent enim vt dicunt grãmatici, adiectiua conformari substantiuis in numero. Vnde dicimus quòd plures homines trahunt nauẽ pluraliter, licet sit vnus tractus numero. Cùm ergo quæritur vtrum pater & filius sint plures æterni. Aut facis difficultatem in hoc quod est plures, vel in hoc quod est æterni: Si in hoc quod est plures, solutũ est in prima quæstione huius dist. Si in hoc quod est æterni, nulla vis facienda est cùm sit adiectiuũ quod prædicatur pluraliter de pluribus: & pluralis numerus non denotat numerum formæ per adiectiuum importatæ, sed pluralitatem illorum quibus conuenit. Vnde bene dicitur plures personæ sunt diuinæ nõ autem dij: & quòd pater & filius & spiritus sanctus intelligunt & volunt non autem intelligit aut volt, licet intelligere & velle in eis sint vnum numero. Et idem iudicium est de hoc quod est æternum prout sumitur adiectiuè, quia debet dici quòd sunt plures æterni.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de hoc nomine deus, & de hoc nomine æternus, quia illud est substãtiuum & istud adiectiuum: quãuis hoc quod est æternus sumatur aliquotiens substantiuè, & tunc non prædicatur pluraliter: vnde Athanasius sic accepit cùm dixit, & tamen non tres æterni, sed &c. Adiectiuè autem accepit cùm dixit quòd tres personæ coæternæ sibi sunt & coæquæ.

7. Ad secundum dicendum quòd adiectiua prædicãtur in plurali, quamuis sint absoluta & natura importata per ea non plurificetur, & causa dicta est. Ad autoritatem Athanasij patet solutio ex iam dictis.

QVAESTIO QVARTA.

Per quod verbum potest exprimi diuina generatio.

QVARTO quæritur quomodo diuina generatio debeat exprimi, vtrum per verbum præsentis tẽporis dicendo filius semper nascitur, an per verbum præteriti dicendo filius semper natus est. Et videtur quòd per verbum præteriti temporis, quia quod est nobilius, est deo attribuendum, sed nobilius est esse natum vel genitum quàm nasci vel gigni: ergo debemus dicere quòd filius semper est natus vel genitus, magis quàm semper gignitur vel nascitur.

2. Item Augustinus 83. quæst. cap. 37. sic dicit, qui nascitur nõdum est natus: sed filius est natus, ergo non semper nascitur.

3. Præterea natiuitas completa debet significari vt iam facta & per consequens debet significari per præteritum, sed natiuitas filij est completa, quia nihil de ea expectatur in futurum, ergo debet significari per præteritum vt dicamus filius semper natus, & non semper nascitur aut semper nascetur.

4. IN CONTRARIVM est, quod non desinit esse semper debet designari vt præsens, sed natiuitas filij non desinit esse, ergo debet significari per præsens dicendo filius semper nascitur.

5. Item pater semper generat, ergo filius semper gignitur, cõsequentia patet. probatio antecedentis patet per Da. lib. 1. qui dicit deus infinitè & sine tẽpore ens inquiescibiliter generat.

6. RESPONSIO. dicendũ quòd generatio filij nõ sufficienter exprimitur per præsentis temporis verbum tantũ, vel præteriti tantũ, sed per vtrunq; simul quod patet sic, in his quæ producuntur non per motũ, nec per actionem nouam, sed per actionẽ indiuisibilem, & perpetuam semper sunt simul fieri & factũ esse, sed filius producitur à patre non per motum nec per

actionem nouam, ſed per actionem indiuiſibilem & perpetuā, ergo iu productione vel generatione filij ſemper ſunt ſimul produci & productum eſſe, gigni & genitum eſſe, ergo per vtrunq. debet generatio filij exprimi, & non per alterum tantum, vt dicatur ſemper gignitur & ſemper geuitus eſt, ſemper naſcitur & ſemper natus eſt. minor ſupponitur, ſed probatio hæc eſt maioris. Io his enim quæ fiont per motum fieri corum eſt ipſe motus qui non manet acquiſito termino, ſed ceſſat & tūc primo res dicitur facta, propter qood iu talibus fieri & factum eſſe nunquam ſunt ſimul. In his verò quæ nou fiunt per actionem ſubitam ſed nouam, ſicut illa quæ creantur de oouo fieri & factum eſſe ſunt ſimul, quia mox vt talis actio eſt, completa eſt, ſed hæc oou eſt pro quolibet inſtanti ſed ſolùm pro ioſtauti primo in quo de nouo accipit eſſe. Tunc enim verum eſt dicere qood res creatur & creata eſt. Deinceps autem ſolū dicimus quòd eſt creata & quod noo creatur. Iſtud tamen noo eſt de virtute ſermonis nec ex proprietate rej, ſed tantùm ex conſuetudine loquendi vt patebit in ſecundo libro, diſtin. 1. In
q. 2. nume ro 19. his autem quæ fiunt per actinnem indiuiſibilem & perpetuam ſemper ſuut ſimul fieri & factum eſſe, vel produci & productū eſſe, quia talis productio, vt ſtatim eſt, perfecta eſt, & nihil de perfectione ſua expectaos in poſterum. Et quia ſemper eſt & ſemper completa eſt, ideo productum per eam dicitur ſemper produci propter permaneutiam productioois. Et dicitur ſemper productum propter eius perfectionem. Et ideo filius dicitur ſemper naſci, & ſemper natus, fortè tamen aliquantulum magis propria eſt iſta, filios ſemper natus eſt quàm ſemper naſcitur, quia iu communi modo loquendi fieri dicit, quaſi viam ad terminum diſtantem quod non eſt reperire in diuinis. Per hoc patet reſpouſio ad obiecta.

Diuiſio textus in generali & ſpeciali Diſtinctionis x.

NVNC POST filij æternitatem. Superiùs magiſter determinauit de filij generatione in iſta parte determinat de Spi. ſan. proceſsione. Et diuiditur iu duas partes. Primò determinat de proceſſione eius æterna. Secundò de temporali. Secunda in principio decima. 4. diſtinctione. Preterea diligenter. Prima diuiditur iu tres. Primò enim determinat proceſsionis modum. Secundò proceſrionis principium. Tertiò diſtinguit proceſsionem & generationē. Secunda iu principio diſtinctionis. Tertia ibi, poſt hoc cooſiderandum. Prima eſt pręſentis lectionis. Et diuiditur in quatuor partes. Primo enim proponit quòd amor in diuinis Spiritui ſancto attribuitur. Secundò declarat per ſimile. Tertiò confirmat per autoritatem canonis. Quartò confirmat per autoritatem ſanctorum. Secunda ibi, in pluribus enim exemplis. Tertia ibi, ſed Dei verbis. Quarta ibi. Nunc verò quæ incepimus oſtendere. Hæc eſt ſententia & diuiſio in generali.

2. In ſpeciali verò ſic procedit, quia Spiritus ſanctus eſt amor vel dilectio patris & filij, ſubdit que quòd nomeo charitatis tribus perſonis in diuinitate conuenit, tamen ſicut ſapientia appropriatur filio ita charitas Spi. ſan. poſtea per ſimile hoc oſtēdit dicens, quòd ſicut nomeu legis quod commune eſt veteri teſtamento appropriatur legi Moyſi. Poſtea confirmat canonicam Ioā vt io ſerie literę habetur quòd dilectio eſt Deus & eſt in Deo, & facit nos in Deo manere. Et ita Spiritus ſanctus eſt dilectio. Poſtea probat per autoritatem ſanctorum quòd Spiritus ſanctus eſt amor patris in filium & vnitas & communio ac donum amborum, & voius eſſentiæ, & æqualis diuinitatis. Vltimò dicit quia Spiritus ſanctos eſt voio & communio amborum nomen charitatis, quia ambobus conuenit, ſibi appropriatur. Et in hoc terminatur ſententia lectiunis in ſpeciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Spiritus ſanctus ſit proprium nomen alicuius perſonæ diuinæ.

CIRCA DISTINCTIONEM iſtam conſueuit quæri vtrum io diuinis aliqua perſona procedat per modum voluntatis, & vtrum perſona ſic procedens debeat dici amor. Sed quia de prima quæſtione ſatis dictum fuit ſupra diſtinct. 6. Secunda autem quæſtio totaliter dependet ex prima, quia ſicut competit perſonæ diuinæ procedere per modum voluntatis, ſic competit ei quòd ſortiatur nomen amoris, ideo de his nihil plus dicetur ad præſens. Sed reſtat quærendum de duabus aliis, ſcilicet vtrum Spiritus ſanctus ſit proprium nomen alicuius perſo-
q. 2. næ diuinæ, & vtrum iu diuinis ſint tantùm tres perſonæ. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd non, quia omne quod eſt & non eſt corpus eſt Spiritus, ſed pater & quælibet perſona diuina eſt, & non eſt corpus, ergo eſt Spiritus. Et conſtat quòd quilibet ſanctus eſt, ergo Spiritus ſanctus nō eſt proprium nomen, propriū alicuius perſonę diuinę, ſed eſt cōmune cuilibet.

2. Item quod conuenit toti trinitati non conuenit ſoli perſonæ, ſed nomen Spi. ſan. conuenit trinitati toti, ſecundum illud Ioao. 4. Deus Spiritus eſt, & eos qui adorant, in Spiritu & veritate oportet adorare: adoratio autem trinitatis & non vnius tantùm perſonæ: ergo &c. totius eſt.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur primæ Ioan. 5. tres ſunt qui teſtimoniū dant in cælo, pater, verbum, & Spiritus ſanctus. Sed pater eſt proprium nomen vnius perſonę. Similiter & verbum, ergo & Spiritus ſanctus.

4. RESPONSIO. Dicendum quòd Spi. ſan. vno modo dicitur à ſpiritualitate, & ſic cōuenit omnibus perſonis. Alio modo dicitur à ſpiratione, & ſic conuenit tantùm tertiæ perſonæ in diuinis. Hæc autem probatur vnica ratione ſic: Cuius perſonæ proprium ſpirari illius proprium eſt eſſe Spiritum, prout Spiritus dicitur à ſpiratione, ſed tertiæ perſonæ iu diuinis propriū eſt ſpirari: Sicut enim emanatio filij à patre dicitur generatio, ſic proceſsio Spiritus ſancti ab vtroq; dicitur ſpiratio, ergo tertiæ perſonæ io diuinis proprium eſt eſſe Spiritum prout Spi. dicitur à ſpiratione quaſi Spiritus, prout autem Spiritus dicitur à ſpiritualitate, Spiritus non eſt proprium nomen tertiæ perſonæ, ſed appropriatum tantùm, id eſt de communi tractū ad proprium propter aliquam ſpecialem conuenientiam: Sic enim Spiritus ſonat in ſubtilitatem, vnde ſubtilia in corporalibus Spiritus vocamus, ſicut ventum & aërem & corpus ſubtile quod eſt inſtrumentum virium animæ: magis etiam propriè Spiritus dicuntur omnia incorporalia ſicut dicimus Angelos Spiritus, Deum etiam Spiritum vocamus: Iuxta illud Ioan. 4. Deus Spiritus eſt: ſed ex vſo ſcripturæ inuenitur appropriatum tertiæ perſonæ propter aliquas congruitates, vna eſt, quia tertia perſona procedit communiter à prima & ſecunda, & ideo quod eſt commune vtrique attribuitur tertiæ perſonæ communiter procedenti ab vtraque. Cùm ergo pater ſit Spiritus & Filius Spiritus & vterque ſanctus: Tertia perſona à patre & filio communiter procedens vocatur appropriate Spiritus ſanctus. Et hanc rationem tangit beatus Auguſti. 15. de trini. Alia ratio eſt, quia in rebus corporeis ſpiritus ſonat iu quandam impulſionem vel motionem: illud autem quo maximè mouemur eſt voluntas cuius potiſsima affectio maximè motiua eſt amor, propter quod perſona procedens per modum voluntatis (vt amor) appropriatè dicitur Spiritus ſanctus. Sanctus additur, quia vt dicit Euſtratius ſuper primum Ethicorum, Iuſtum conſiſtit in æqualitate ad alterum: ſanctum autem iu ordine ad Deum: Et quia dona, quibus ordinamur ad Deum attribuuntur per appropriationem tertiæ perſonæ in diuinis: ideo & ſanctum ei appropriatur.

5. Per hoc patet reſponſio ad argumentum vtriuſque partis, duo enim prima probant quòd Spiritus dictus à ſpiritualitate, & prout Spiritualitas non ſolùm ſonat in ſubtilitatem, ſed etiā in immaterialitatem conuenit toti trinitati, nec eſt proprium alicuius perſonæ. appropriatur tamen propter rationes communes dictas: Spiritus autem dictus à ſpiratione propriè conuenit tertiæ perſonæ: Et per idem patet ſolutio ad argumentū in oppoſitum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum in diuinis ſint tantùm tres perſonæ.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Et videtur quòd poſsint eſſe plures perſonæ iu diuinis quàm tres, quia per generationem filij non minuitur potentia patris, ergo ſicut pater poteſt gignere vnum filium ita eo genito poteſt gignere ſecundum & tertium. & ſic erunt plures perſonæ quàm tres per multiplicationem filiorum. Idem poteſt argui de patre & filio reſpectu Spiritus ſancti.

2. Item ſecundum Boëtium relatio multiplicat trinitatē, ſed io diuinis ſunt quatuor relationes, ergo ſunt quatuor perſonę.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur 1. Ioan. vlti. tres ſunt qui teſti. dant in cælo, pater, & filius, & Spiri. ſanctus.

4. RESPONSIO. Dicendum quòd ſicut pluralitas perſonarum diuinarum non poteſt probari efficaciter & demonſtratiuè, ita nec numerus ſuppoſita etiam pluralitate. Vnde ſi ſcriptura dixiſſet plures eſſe perſonas, & numerum non determinaſſet, credo quòd fuiſſent opiniones multæ de numero perſonarum nulla demonſtratione oſtendente certum numerum. Et quod dicitur de numero perſonarum intelligendum eſt de Vide inf.
numero emanationum, ſuppoſito tamen numero emanatio- d. 11. q. 2.
num, ſcilicet quòd ſint tantùm duæ ſatis efficaciter probatur nume. 15.
ternarius perſonarum, & ſuppoſito ternario perſonarum efficaciter concluditur binarius emanationū, quod patet ſic, perſonę diuinæ

diuinæ distinguuntur per relationes originis vt dictum fuit, d.4.q.1. Ex quo statim apparet quòd in diuinis non potest esse nisi vna sola persona quæ à nulla procedat. Si enim essent duæ quarum vna non procederet ab alia, nec ambæ à tertia, tales non distinguerentur inter se aliqua relatione originis, ergo per absoluta, quod est impossibile in diuinis, quia sic essent plures dij. Non ergo potest in diuinis esse nisi vnica persona quæ à nulla natura procedat. Et hæc vocatur pater qui etiam dicitur innascibilis, quia à nulla procedit: personæ autem procedentes non possunt esse nisi duæ tantum supposita dualitate emanationũ: quia per vnicam actionem semper vniformiter se habentem, nec requirentem materiam in qua recipiatur, non producitur nisi vnũ tantum. Cùm ergo emanationes diuinæ ad intra vniformiter semper se habeant, alioquin esset vera mutatio in diuinis, nec requirant materiam ratione cuius sit in recipiendo aliqua varietas, patet quòd secundum quamlibet earum producitur vnum tãtum, iuxta numerum, ergo emanationum est numerus personarum procedẽtium. Supposito ergo quòd sint duæ emanationes patet quòd sunt tantum duæ personæ procedentes, vnica autem est non procedens, ergo supposito binario emanationum patet quòd est tantum ternarius personarũ.

5. Similiter supposito ternario personarum concluditur binarius emanationum, quia oportet dare vnam personam à nullo procedentem, alioquin esset circulus in emanatione personarum. Si à patre sit filius & ab vtroque spiritus sanctus, & rursus à filio vel spiritu sancto esset pater, quod est inconueniens: duæ autem sunt tantum procedentes. Et iuxta numerum personarum procedentium est numerus emanationum vt probatum est, ergo supposito ternario personarum solum sunt duæ emanationes, quia solum sunt duæ personæ procedentes. Prima enim non est procedens: Sic ergo supposito numero emanationum concluditur sufficienter & efficaciter numerus personarum & econuerso. Absque autem suppositione non est possibile nisi persuasiuè. Tho.1.q.27.ar.5. Qui enim voluerit binarium emanationum probare per hoc quòd intelligere & velle solũ sunt operationes intramanentes per quas dicunt personas procedere, quantum deficiant ostensum fuit supra di.6. persuasiones quas possunt adduci omitto, quia plus volo inniti fidei, quàm cuicunque friuolæ persuasioni: sufficit enim soluere rationes quę fiunt in contrarium.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd potentia patris non minuitur per generationem filij, sed ipsa semper est eodem modo se habens in generatione filij: Et ideo alium filium non potest producere sed semper eundem: Vnius enim agentis ex propria sua virtute & semper eodem modo se habẽtis in se & in sua actione impossibile est esse nisi vnum productum.

Inf.d.12.q.2.num.22.sub finem. 7. Ad secundum dicendum quòd non omnes relationes constituunt personas: sed illæ tantum quæ sunt oppositæ ad excludendum innascibilitatem & quæ vni personæ conueniunt ad excludendum communem spirationem, & sic remanent tantum tres relationes cõstitutiuæ trium personarum, scilicet paternitas, filiatio, & spiratio passiua.

DISTINCTIONIS ¶1.

Sententia magistri in generali & speciali.

HIC DICENDVM est. Superius magister determinauit de modo processionis spiritus sancti. Hic verò determinat de processionis principio. Et diuiditur in duas partes. Primo enim ostendit spiritum sanctum procedere à patre & filio. Secundo quæritur vtrum ab vtroque procedat aliquo ordine. Secunda incipit ibi. in principio 12. di. ibi. Item quæritur. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo enim determinat veritatem. Secundo excludit errorem Græcorum. Tertio ostendit quòd Græci in hac veritate nobiscum concordant realiter: & plures eorum nobiscum concordant vocaliter. Secunda ibi. Græci tamen dicunt. Tertia ibi. Sciendum tamen est. Hæc est diuisio & sententia magistri in generali.

2. In speciali verò sic procedit. Et primo proponit quòd spiritus sanctus non solùm à patre procedit, sed etiam à filio, quia à filio mittitur & spiritus filij nominatur. Postea excludit errorem Græcorum. Et primo tangit errorem dicens quòd Græci quia in Euangelio, & pluribus concilijs apud eos celebratis, & in Symbolo Leonis papæ 3. Spiritus sanctus dicitur à patre procedere, & nulla fit mentio de filio, ideo nolunt concedere quòd à filio procedat, imò dicunt nos excommunicatos, quia Leo papa aliter docentes excommunicauit. Et respondet magister quòd illi aliud docent qui docent oppositum: nos autem non docemus oppositum, sed doctrinam datam explanamus. in Euangelio enim solùm fit mentio de patre, quia filius solet omnia ad eũ referre. Vltimo dicit quòd Græci hoc ipso quòd dicunt spiritum sanctum esse filij nobiscum concordant. Aliter enim non est filij nisi quia procedit ab eo. ponit etiam expressas autoritates Græcorum quòd spiritus sanctus & procedit & emanat & profluit à patre & filio. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum spiritus sanctus procedat à solo patre an à solo filio, an ab vtroque.

Tho.1.q.36.ar.2.& 4.

CIRCA distinctionem istam quæruntur tria. Primo quæritur vtrum spiritus sanctus procedat à patre & filio, an à solo patre. Et videtur quòd nõ procedat à filio. Primo sic spiritus sanctus non minus conuenit cũ patre quàm filius. (Est enim inter personas diuinas summa similitudo & summa æqualitas) Sed spiritus sanctus non communicat cum patre in generatione filij: ergo nec filius communicat cum eodem in spiratione spiritus sancti.

2. Secundo vnum & idem simples non potest esse à duobus, quia talis effectus esset simplicior sua causa: sed spiritus sanctus est simplicissima persona: ergo non potest esse à duobus personis.

3. Tertio, Da dicit lib. 1. cap. 11. Ex filio spiritum sanctũ non dicimus, spiritum verò filij nominamus: ergo secundũ ipsum spiritus sanctus non est ex filio.

4. IN CONTRARIVM est quod dicitur Ioan. 15. Ille me clarificabit quia de meo accipiet, sed nulla acceptio est in diuinis nisi per originem: ergo spiritus originatur à filio. & constat quòd à patre, &c.

5. Item Athanasius in symbo. spi. sanc. à patre & filio non factus nec creatus, nec genitus, sed procedens.

6. RESPONSIO, in hac quæstione dissentiunt Græci à nobis, licet enim conueniant nobiscum in hoc quòd dicũt spiri. sanct. procedere à patre & esse de substantia patris, tamen non dicunt spiritum sanctum procedere à filio, sed esse spiritum filij consubstantialem filio. Hæc autem opinio non potest habere veritatem quantum ad hoc quòd dicunt spiritum sanctum non procedere à filio quod alicui probant sic. spi. sancto repugnat quòd sit generans. hæc autem repugnantia vel est duorum productorum quod esse nõ potest (quia pater à nullo producitur) vel duorum producentium quod etiam esse non potest, quia spiritus sanctus nihil producit, vel est vnius tanquam producentis & alterius tanquam producti vt pote, quia spiratus est à generante quod cõuenit omni opinioni. Omnis enim opinio dicit spiritum sanctum à patre procedere, aut ergo spiritus immediatè procedit à generante, & tunc est genitus, aut mediante alio non nisi genito: ergo necesse est spiritum esse à genito, quod est nostrum propositum.

7. Sed ad hoc posset aliquis dicere quòd spiritus non potest esse generans, quia est à generante immediatè non inquantũ est generans, quia sic esset genitus, sed inquantum spirat, quia tamen generare & spirare inseparabilia sunt, nec genitus potest esse spirans, nec spiratus generans. Ideo probo eandẽ conclusionem dupliciter. primo sic. Ab vno agente ex tota sua virtute & ex necessitate naturæ & eodem modo semper se habẽte in se & in sua actione non potest produci immediatè nisi vnum: sed pater est vnum agens & agit actione ad intra & ex tota sua virtute & ex necessitate naturæ, & semper eodem modo se habente in se & in sua actione: ergo à patre non potest produci immediatè nisi vnum. Si ergo à patre producuntur filius, & spiritus sanctus, oportet quòd hoc sit ordine quodam: aut ergo ordine originis quo vnum est ab alio, & sic habetur propositum: Aut ordine quo vnum est prius alio quod non potest esse, quia vnum non potest esse prius altero, nec natura cùm sit eadem in omnibus, nec tempore, cum vterque sit æternus, quare relinquitur quòd ibi est ordo quo vnum est ab alio. Constat autem quòd filius non est à spiritu sancto, ergo spiritus sanctus est à filio. Hæc autem ratio satis efficaciter probat intentum secundum opinionem illorum qui ponunt quòd sola essentia est principiũ eliciens vel elicitiuum omnium actuum notionaliũ, scilicet generandi & spirandi, quia oportet quòd sint ab ea ordine quodã cum ipsa sit vna, & ab vno principio naturali non procedit immediatè nisi vnũ, sed secundũ illos qui ponunt quòd potentia spirandi & potentia generandi importãt intrinsecè & essentialiter relationem, habet instantiam. Diceret enim quis quòd licet pater sit vnum agens tamẽ duplici

hac virtute potest immediatè duo producere quorum vnũ non est ab alio. Hæc autem instantia refellitur ex eo quòd secundũ catholicam doctrinam inter omnes personas diuinas est ordo, quia vbicunq; est pluralitas sine ordine ibi est cõfusio. In diuinis autem est pluralitas sine confusione: ergo est ibi pluralitas cũ ordine, sed constat quòd non est ibi ordo quo vnum est post aliud (vt probatum est) ergo est ibi ordo quo vnum est ex alio, & sic idem quod prius. Item si Spiritus sanctus esset immediatè à solo patre sicut & filius, processio eius esset generatio sicut processio filij, quia procederet per modum naturę sicut filius, sicut patet ex his quæ dicta sunt supra distinct. 6. hoc autem est impossibile, quia tunc essent duo geniti (id est duo filij in diuinis) quare &c.

8. Secunda ratio talis est, pater communicat quicquid habet à filio excepto eo in quo ei opponitur. Sed pater non opponitur filio, quo ad spirationem, sed solùm quoad paternitatem & innascibilitatem, quia spirãs inquantum spirans non opponitur nisi spirato: filius autem non est spiratus sed genitus, ergo pater communicat filio actiuam spirationem, & sic, ergo Spiri. sanct. spiratur communiter à filio & à patre. Sed contra hoc instatur, pater inquantum generans non habet oppositionem nisi ad genitum. sed Spiritus sanctus non est generatus: ergo pater quoad generare non opponitur Spiritui sancto. Si ergo communicat illi omne illud in quo non ei opponitur sequitur quòd communicet ei generare quod est impossibile. Nõ ergo pater communicat Spiritui sancto & per eandẽ rationem nec filio omne illud in quo ei non opponitur, & sic maior quę assumebatur videtur esse falsa.

9. Est dicendum quòd nõ est simile propter duo. Primum est, quia generare & generari habent oppositionem ad spirari mediatam, licet non immediatam; Cuius ratio est, quia in per se ordinatis illud quod est principium prioris est principium posterioris. In diuinis autem est ordo primi, secundi, & tertij, licet non sit ibi prius & posterius. Et ideo quod est principium secundi, est principium tertij. Cùm ergo pater per generare sit principium filij per consequens per ipsum est principium Spiritus sancti licet mediatum, quia pater per ipsum generare cõmunicat filio vim spiratiuam qua producitur Spiri. san. Et ideo eadem oppositione qua opponitur pater & filius Spiritui sancto inquantum spirantes opponuntur ei ordine quodam in eo quòd iste generans, scilicet pater, ille genitus, scilicet filius. Et propter hanc oppositionem pater & filius non possunt cõmunicare Spiritui sancto generare vel generari, sed pater per spirare nullam oppositionem directam vel indirectam, mediatã, vel immediatam habet ad filium. Et ideo communicat ei spirare. Secundò, quia proprietas personalis quæ est per se constitutiua, non est alij personæ communicabilis. quia hoc repugnat distinctioni personarum: Sed si generare & generari possent communicari, paternitas & filiatio quæ sunt proprietates personales vel personarum constitutiuæ possent communicari. Cui enim conuenit generare & paternitas, cui conuenit generari & filiatio: ergo generare & generari non possunt communicari, quia hoc repugnat distinctioni personarũ. Si autem pater communicat filio actiuam spirationem, non repugnat distinctioni patris & filij quæ est per paternitatem & filiationẽ: & ideo communicari potest & communicatur. Esto ergo quòd pater & filius non opponuntur Spiritui sancto quoad generare & generari, adhuc posset maior supradictæ rationis suppleri sic, pater producens communicat producto filio omne illud in quo ei non opponitur, nec repugnat distinctioni personarũ, sed pater non opponitur filio quo ad spirare, nec repugnat distinctioni patris & filij communicatio spirationis, ergo spirare potest filio communicari. Et tunc cessat obiectio: quare generare & generari naturaliter non communicantur Spiritui sancto, quia talis communicatio repugnat distinctioni personarũ patris & filij inter se à Spiritu sancto. Si enim generare & generari & per consequens paternitas & filiatio possent esse in persona Spiritus sancti, pater & filius qui primo constituuntur paternitate & filiatione non essent personæ distinctæ à Spiritu sancto, nec inter se. Propria enim vnius personæ non possunt in alia reperiri

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quod Spiritus sanctus quantum ad essentiam secundum quam attenditur similitudo & æqualitas, tantùm conuenit cum patre quantum filius, sed oppositionibus relatiuis seu relationis plus differunt saltem implicitè vt visum fuit. Et ideo non tot communicat pater Spiritui sancto sicut filio de actibus notionalibus quæ important vel exigunt relationes.

11. Ad secundum dicendum quòd si Spiritus sanctus procedat à duobus, scilicet à patre & filio, procedit tamen ab eis ratione vnius principij simplicis quod est vis spiratiua. Et ideo æque simplex est principium virtute cuius Spiritus est sicut illud quod est ex principio Spi. sanct.

12. AD TERTIVM dicendum quòd Damascenus dicit illud in nouitate discordiæ inter latinos & gręcos. Et ideo cautè dixit nullam partem asserens, dixit enim Spiritum ex filio, non dicimus nec dicit Spiritus non est ex filio. sed nõ dicimus Spiritum ex filio, nec propter hoc dicit oppositum, verum est illud quod alibi dicit expresse quòd Spiritus sanctus non est ex filio sed hoc dixit ante promulgationem & declarationem huius articuli &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum si Spiritus sanctus non procederet à filio distingueretur ab eo.

Tho. 1. p. q. 36. ar. 2.

SECVNDO quæritur vtrum si Spiritus sanctus nõ procederet à filio, distingueretur ab eo. Et videtur quòd sic. Si Spiritus sanctus non procederet à patre sed tantùm à filio adhuc distingueretur à patre, ergo si Spiritus sanctus non procederet à filio sed tantùm à patre adhuc distingueretur à filio, consequẽtia patet per simile, probatio antecedentis quia si nõ distingueretur à patre esset idem cum patre, & tu dicis quòd procedit à filio, ergo pater procederet à filio quòd est impossibile, relinquitur ergo quòd Spiritus sanctus distingueretur à patre dato quòd procederet à solo filio. Et similiter vt videtur distingueretur à filio dato quòd procederet à solo patre.

2. Secundò sic quælibet persona distinguitur à qualibet alia sua proprietate personali, quia per idem constituitur aliquid in se & distinguitur à quocunque alio, sed proprietas personæ filij est filiatio, ergo per filiationem distinguitur filius à Spiritu sancto. Sed dato quòd filius non spiraret, adhuc esset filius, ergo &c.

3. Tertiò sic, si per hoc solùm distingueretur Spi. san. à filio, quia procedit ab ipso, ergo non distingueretur per alium, & alium modum procedendi, sed hoc est falsum dicẽte Anselmo lib. de processione Spiritus sancti. Sic habent itaq; esse à patre filius & Spiri. san. alter nascendo alter procedendo vt alij sint per hoc adinuicẽ. Et postea subdit. Nam si per aliud nõ essent diuersi per hoc solùm essent diuersi, ergo Spiritus sanctus distingueretur à filio dato quòd non procederet ab illo per hoc, scilicet quòd filius aliter procederet à patre quàm Spiritus sanctus.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia secundum Anselmum libro de processione Spiritus sancti. In diuinis est vnitas vbi non obuiat aliqua relationis oppositio, sed si Spi. sanct. non procederet à filio nulla oppositio relationis esset inter filium & Spiritum sanctum, ergo essent vnum.

5. Item Augustinus 6. de trinitate cap. 1. dicit quod pater non distinguitur à filio nisi quia refertur ad ipsum, sed non referretur ad ipsum nisi ab eo procederet, cum in diuinis non sint reales relationes nisi originis, quare idem videtur de filio & Spiritu sancto.

6. RESPONSIO, quidam dicunt quòd si Spiritus sanctus non procederet à filio, nihilominus distingueretur ab illo personaliter sicut modo, sed quantum ad aliquam differentiam accidentalem modo plus differt, quæ differentia est per spirationem superuenientem filiationi quæ constituit filium in esse personali. Semper enim persona, & per se differentia personæ diuinæ à qualibet alia, est per proprietatem personalem. Cæteræ autem superuenientes sunt quasi accidentales quibus sublatis remanet prima differentia quæ est per se. Et ideo filius per se & primo differt personaliter à qualibet persona in eo quòd filius, sed quasi per accidens differunt à Spiritusancto in eo quòd spirans, qua sublata remanent prima.

7. CONFIRMATVR autem hæc opinio vnica ratione præter eas quæ tactæ sunt in arguendo. Et est talis, illa quæ procedunt diuersis emanationibus quas impossibile est eidem conuenire necessario distinguntur. Sed dato quòd Spiritussanctus non procederet à filio, sed vterque simul à patre, nihilominus procederent diuersis emanationibus quas impossibile esset eidem conuenire, ergo &c. Maior patet, quia vbi est causa sufficiens distinctionis, ibi oportet ponere distinctionem. Minor patet per autoritatem Anselmi prius allegatam in tertia ratione, & per rationem sic: Distinctorum principiorum sunt distinctæ productiones & distincta producta, sed vis generatiua & spiratiua in patre sunt distincta principia: quod patet ex hoc quòd vna communicatur filio, scilicet spiratiua & non alia scilicet generatiua, ergo ab his principijs sunt distinctæ emanationes, & distincta producta. Esto

ergo

ergo quòd vis spiratiua non communicaretur filio, adhuc per distinctionem virtutis generatiuæ, & spiratiuæ in patre emanationes ab his principiis sic essent distinctæ quòd non possent eidem per se conuenire, & hæc fuit minor. sequitur ergo conclusio.

8. Et adducunt isti quod secundum illam viam distingueretur filius à Spiritusancto per relationes originis non quidem oppositas, sed disparatas. Et hæc est prior ratio distinguendi personas ad inuicē quàm per relationes oppositas. Secundū enim doctrinā beati Dionysij de diuinis nominibus. Omnis multitudo reducitur ad vnitatem quodam ordine. Nam maior semper reducitur ad minorem quousque deueniatur ad vnitatem. Vnde pluralitas personarum inter quas est maxima distinctio quæ possit esse in diuinis, quia est per oppositas relationes, reducitur ad multitudinem disparatarum originum quæ licet non sint oppositæ sed disparatæ, eidem tamen conuenire non possunt. Hæc autem reducuntur vlterius ad pluralitatem principiorum quæ sunt vis spiratiua & generatiua quæ tamen eidem conueniunt. Hæc autem reducuntur ad pluralitatem attributorum quæ sunt intellectus & voluntas quæ est solum secundum rationem. Et hæc reducuntur vlterius ad vnum simplicium attributum quod est esse. Ex quo ergo prior est pluralitas disparatarum originum quàm relationū oppositarum, quia hæc ad illam reducitur tanquam maior multitudo ad minorem quæ est prior, manifestum est quòd amota posteriore distinctione quæ est per oppositas relationes, adhuc remanebit prior distinctio quæ est per disparatas origines quibus poterunt filius & Spiritussanctus distingui, vbi enim sunt plures causæ sufficienter alicuius effectus, si auferatur vna remanente alia adhuc remanebit effectus, sed distinctionis personarum sufficiens causa est oppositio relatione originum & similiter disparatio originum, ergo amota oppositione originum secundum suppositum quòd Spiritussanctus non procedat à filio cum remaneat disparatio originum, remanebit distinctio personarum. hæc est opinio cum rationibus suis.

9. Hæc autem opinio non potest stare, quia dato quod essent tales diuersi modi emanādi, tamē non sufficerēt ad personalem distinctionem productorum sed sicut pater est vna persona habens duas proprietates secundum quas dicitur generans & spirans, sic esset tantùm vna persona emanās à patre habens duas proprietates secūdū quas diceretur spirata, & generata, quod patet sic, vbicunque est causa sufficiens & formalis distinctionis, ibi oportet esse distinctionem, sed plures relationes disparatæ sunt in patre producente & non distingunt ipsum in plures personas, ergo relationes disparatæ non sunt causa sufficiens distinctionis personarum, sed si Spiritus sanctus non procederet à filio nec econuerso inter eos non essent nisi relationes disparatæ, ergo non possent differre personaliter, sed solùm sicut differt vna persona à seipsa secundum diuersas proprietates vt dictum est.

10. Sed ad hoc respondent aliqui quòd non oportet quòd tanta distinctio sit in principiis sicut in principiatis. Quod patet quia idem homo per naturam generat filium, & per artem facit arcam, & hæc duo differunt secundum suppositum licet natura & ars non distinguant producentes in duo supposita. Aliqua ergo sufficiunt ad distinctionem productorum secundum suppositum quæ non sufficiunt ad distinguendum producens. Ex vno enim principio multa procedunt. Similiter dicunt in proposito quòd relationes disparatæ sufficiunt ad distinguendum supposita producta scilicet, filium & Spiritum sanctum, non autem ad distinguendum producens scilicet patrem.

11. Sed istud non valet. quia licet ab vno agēte multa possint produci qualitercunque hoc fit vt infra dicemus, tamen impossibile est, & contradictionem implicans quòd principia formalia & sufficientia distinctionis sint alicubi & ibi non sit distinctio. Simile enim esset ac si diceretur quòd albedo esset in aliquo, & illud non esset album. Et ideo impossibile est & contradictionē implicans quòd illa quæ formaliter distingunt principiata, secundum supposita sint in principio, & non distinguās ipsum, vbicunque enim in principio existente vno principiata sunt multa, ibi necesse est aliquid esse in principiatis quo distinguntur quod non est in principio, aliter esset oppositum in adiecto quod manifeste apparet in exemplo enrū. Arca enim & filius habent aliquid in se quo distinguuntur secundum supposita, quia hoc est homo, illud verò lignum. Et si hæc essent in patre artifice necessario distinguerent ipsum in plura supposita producentia sicut distingunt producta, & si non esset in productis sicut nec in principio producente non plus distinguerent producta quàm principium producens. Verbi gratia aliquis pater generat filium & per artem suam fabrilem vel grammaticam instruit ipsum, & facit ipsum fabrum vel grammaticum. Et certe non plus distingunt filium natura humana, & ars fabrilis, vel grammatica quàm patrem, quia vtrobique est eadem causa distinctionis. Et similiter est in omnibus aliis, non valet ergo dicta responsio.

12. Sed contra hoc iterum arguunt alij, quia ab vno agente possunt esse plures productiones essentiales, sed tales non possunt vnius esse producti, licet eius possint esse plures productiones accidentales vel vna essentialis, & alia accidentalis vt in exemplo adiecto de filio genito & facto grammatico. In diuinis autem non est productio accidentalis, sed omnes sunt essentiales. Et ideo diuersæ productiones in diuinis & relationes eis correspondentes sufficiunt ad distinguendum personas productas non autem personam producentem.

13. Sed illud non valet, quia vbi producens constituitur productione actiua, sicut productum productione passiua, æque impossibile est ab vno agente esse plures productiones essentiales sicut impossibile est eas esse eiusdem producti, quia vtrunque æqualiter productione constituitur, sed in diuinis persona producens constituitur productione actiua sicut persona producta productione passiua, ergo sicut impossibile est eiusdem personæ productæ esse plures productiones passiuas, & essentiales, sic est impossibile eiusdem personæ producentis esse plures productiones actiuas, & essentiales, & sic est in proposito, quia si solus pater esset producens inquantum generans, & inquantum spirans, vna sola productio esset essentialis per quam constitueretur in esse personali. Et nūc accidentalis pro tanto, quia adueniret personæ iam constitutæ. Et nunc est, alia verò spirare. Similiter circa vnam & eandem personam productam vna processio esset essentialis, scilicet generari correspondens ei quod est generare. Alia vero accidentalis, scilicet spirare quia adueniret personæ iam constitutæ. Isto enim modo est aliquid accidentale in diuinis.

14. Alij aliter respondent dicentes quòd relationes quatenus disparatę non sufficiunt ad distinguendum personas, sed quatenus sunt proprietates personales, eo quòd secundū idem aliquid constituitur in seipso & distinguitur à quolibet alio. filiatio autem & spiratio passiua sunt proprietates personales propter quod sufficiūt distinguere filium à spiritu sancto. Sed sola paternitas in patre est personalis, spiratio autē actiua aduenit personæ patris iam constitutæ, ideo non est personalis vel constitutiua personæ, ideo non sufficit ad plurificandum personam patris.

15. Sed hoc non valet, quia si relationes disparatæ & personales sufficiunt ad distinguendum relatione vel relatiue personas productas, eadem ratione sufficerent ad distinguendum personas producentes relatione absque distinctione essentiæ, & ita possemus ponere duas personas à nullo procedentes quæ distinguerentur relationibus disparatis absque distinctione essentiæ, hoc autem est falsum, secundum enim omnes in diuinis non possunt esse plures personæ à nullo procedentes, quin sequatur pluralitas & distinctio per essentiam. quod non esset si relationes qualescunque duntaxat disparatæ sufficerent ad distinguendū personas, possemus enim dicere quòd sunt duæ personæ à nullo procedentes quæ distinguuntur inter se relationibus disparatis, quia ab eis procedunt aliæ duæ processionibus disparatis. Cùm ergo hoc sit impossibile relinquitur quòd & illud ex quo sequitur, scilicet quòd relationes disparatæ qualescunque sint sufficiant ad distinguendum personas.

16. Aduertendum tamen est quòd ratio præcedens cui totus processus solutionis innititur nulla est, si ponatur quòd pa- *quæ habetur nu. 9.* ternitas & communis spiratio in patre non differunt realiter, sed solum secundum rationem, quia nullum argumentum est dicere quòd relationes sola ratione differentes non distingunt realiter personas, ergo relationes realiter differentes non distinguunt eas. Cùm ergo processio & filiatio differant realiter si paternitas & spiratio non differant realiter, nulla consequentia est dicere quòd si paternitas & spiratio non distinguunt personam patris in plures personas: quòd propter hoc filiatio & processio quæ differunt realiter non sufficiunt ad distinguendum personam filij à persona spiritussancti, propter quod illi qui hanc rationem posuerunt, videntur tunc seo fisse quòd paternitas & spiratio differrent in patre realiter. Per hoc patet responsio ad rationes aliorum.

17. Cum enim dicitur quòd illa quæ procedunt diuersis emanationibus &c. concedatur. Tunc ad minorem per interemptionem. Et cum probatur quòd diuersorum principiorum sunt diuersæ emanationes, potest dici quòd vis generatiua & spiratiua secundum quosdam non sunt distincta principia, sed vnum & idem, scilicet ipsamet essentia diuina fœcunda, quæ potest in hos duos actus qui sunt generare & spirare ordine quodam, & secundum hoc sortitur duo nomina.

18. Vel dato quòd essent duo distincta principia secundum

aliam opinionem quæ ponit, quòd potentia generandi & spirandi includunt respectum, tamen hæc principia talia sunt quòd se compatiuntur inuicem in eodem supposito. Et similiter productiones quæ sunt ab his principiis & termini productionum poterunt se compati in eodem supposito, nec sufficient ad distinguendum supposita, nisi oppositio relationis sit ibi sicut prius declaratum est.

19. Reductio autem multitudinis ad vnitatem secundum modum quem assignant nulla est. Dicunt enim quòd pluralitas quæ est per relationes oppositas quæ est maxima, reducitur ad pluralitatem originum disparatarum. Hoc autem esse non potest, quia relationes oppositæ vt paternitas & filiatio attenduntur secundum vnam & eandem originem, etiam si non essent nec esse possent plures origines disparatæ, nec pluralitas originum reducitur ad pluralitatem principiorũ, quia possunt esse ab eodem principio ordine quodam, vt quidam dicunt. Nec pluralitas principiorum ad pluralitatem attributorum, quia illa est posterior vt dictum fuit in quæstione de attributis.

d.2.q.2. 20. Aliter ergo attendenda est ista reductio. Cum enim pluralitas personarum sit aliquorum se habentiũ in ratione principij & principiati per hoc fit reductio ad vnitatem, quia inter eas est vna à qua aliæ procedunt ordine quodam. Tertia quidem à prima mediante secunda, & sic ternarius personarum reducitur ad binarium personarum principiãtium. Rursus inter personas principiantes, vna est principians & non principiata vt pater, alia principiãs & principiata. vt filius & reducitur in eam vt ad principium primum, & sic totũ reducitur ad vnum.

21. AD RATIONES principales, ad primam cum dicitur quòd si Spi. san. non procederet à patre, sed tantùm à filio adhuc distingueretur à patre, dicendum quòd hæc positio non solùm est impossibilis, sed etiam incompossibilis, hoc est implicans contradictionem. Cum enim filius sit à patre & hoc de ratione eius, impossibile est aliquid procedere à filio quod nõ procedat à patre saltem mediate. Tu autem ponis quòd Spiritussanctus procedat à filio & non à patre, ergo procedit à patre & non à patre quod est impossibile. Et ideo non est mirum si ex hoc sequãtur impossibilia, (scilicet quòd distinguatur à patre, quia ponitur procedere) & sic opponi. Et quòd non distinguatur quia ponitur non procedere & non opponi, non sic autem esset si poneretur Spiritussanctus procedere à solo patre, quia hæc positio licet sit impossibilis non tamen includit incompossibilia sub hoc modo quòd vna persona esset genita & spirata ab vno generante & spirante.

22. Ad secundum dicendum quòd cum dicitur quòd quælibet persona distinguitur à quolibet sua proprietate personali, dicendum quòd non est ita imò per proprietatem quancunque solùm distinguuntur ab illis cum quibus habẽt opponi. Et cum probatur quòd per idem constituitur aliquid in se & distinguitur à quocunque alio. Dicendum quòd illud solùm veritatem habet in absolutis, quia sola absoluta sunt propriè aliquid in se & ad se Relatiua verò potius sunt ad aliud & ideo non distinguuntur nisi per hoc quòd sunt ad aliud & quia sunt ad aliud per alium & alium respectum: eo quòd respectus plurificatur iuxta numerum terminorum, ideo talia distinguntur à pluribus personis per plures respectus. De numero autem talium sunt personæ diuinæ quæ sunt & dicuntur relatiuè. Et ideo vna persona habens plures proprietates per vnam earum non distinguitur ab omnibus aliis, sed per omnes nec per vnã solum constituitur in esse incommunicabili & distincto ab omnibus, sed per omnes simul, & expresse hoc dicit Anselmus in lib. de processione Spiritussancti circa finem. Quia sicut collectio plurium accidentium siue proprietatum quæ ita inuenitur in vno supposito quòd non in alio constituit indiuiduũ, ita collectio plurium proprietatum puta paternitatis & spirationis actiuæ in patre, filiationis & spirationis actiuæ in filio, constituit has personas in esse incommunicabili & distincto ab omnibus, verum est quòd harum proprietatum vna dicitur personalis, scilicet illa quæ prima intelligitur aduenire personæ & nullam aliam supponit & soli personæ conuenit vt paternitas in patre, & filiatio in filio, quia per talem proprietatem constituitur.

De innascibilitate infra d. 28. q. 1. Cæteræ autem non dicuntur personales vt innascibilitas & communis spiratio, quia aut non vni personæ conueniunt tantum, vt communis spiratio. Aut aliam proprietatem præsupponunt vt innascibilitas & communis spiratio.

23. Ad tertium dicendum quòd si emanationes quæ sunt generatio & natiuitas & processio possent remanere eiusdem rationis vt prius facta suppositione prædicta tunc filius & Spiritussanctus distinguerentur vt prius, non possent autem remanere eiusdem rationis cũ prædicta suppositione imò vna esset substantialis & alia accidentalis vt prius dictum fuit. Et si poneretur quòd remanerent eiusdem rationis positio, hoc non solum esset impossibilis, sed etiam incõpossibilis, ex ea enim sequeretur contradictio, scilicet quòd personæ per has emanationes productæ distinguerẽtur personaliter eo quòd emanationes substantiales essent. Et quod non distinguerentur personaliter, quia carerent formali principio distinctionis quod est oppositio relatiua.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrùm pater & filius spirent Spiritumsanctum inquantum vnum, an inquantum plures.

Tho.1.q.36.ar.4.



AD TERTIVM sic proceditur. Et videtur quòd pater & filius non spirent Spiritumsanctum inquantum sunt vnum, quia actus sunt suppositorum, sed spirare est actus patris & filij, ergo est eorum vt sunt supposita, sed in hoc sunt plura & non vnum, ergo pater & filius spirant inquantum sunt plures & non inquantum sunt vnum.

2. Item omnis nexus est duorum vel plurium vt plures sunt, sed Spiritussanctus procedit à patre & filio vt nexus eorum, ergo procedit ab eis vt plures sunt & non vt vnum.

3. IN CONTRARIVM est quòd pater & filius sunt plures solum paternitate, vel filiatione, vel innascibilitate & nascibilitate, sed neutrum horum est patri vel filio ratio spirandi Spiritumsanctum ergo oportet quòd hoc sit aliquid quod sit in eis vnum. Et ita spirant inquantum vnum: maior patet de se. Sed minor probatur, quia pater inquantum est innascibilis nullius est productiuus, quia priuatio vel negatio nullius est principium vel causa in essendo inquantum est, aut, pater est solum productiuus filij. Nascibilitas autem & filiatio sunt proprietates producti non producentis, ergo per hoc quòd pater & filius sunt plures, non habent pater & filius quòd spirent Spiritumsanctum, quare &c.

4. RESPONSIO. quæstio ista non est de re, sed de modo loquendi, tenent enim omnes quòd pater & filius sunt duo supposita quæ per vnam & eandem vim spiratiuam spirant Spiritumsanctum: quo supposito quæritur vtrum propter dualitatem suppositorum dicendum sit quòd spirent inquantum plures, an propter vnitatem virtutis spiratiuæ, dicendum sit quòd spirant inquantum sunt vnum in vi spiratiua.

5. Ad quod sciendum accipiendum est quòd omnis vera reduplicatio dicit causam inhærentiæ prædicati cum subiecto, vt cum dicitur quòd ignis inquantum calidus calefacit, vel inquantum leuis mouetur sursum & sic de cæteris.

6. Hoc supposito est duplex modus dicendi ad quæstionem. Primus est quòd pater & filius spirant inquantum sunt vnum in vi spiratiua quod probatur sic. Reduplicatio facta super agens respectu actionis denotat principium actionis, hoc patet, quia principium quo agens agit est ei ratio, quare actio ei conuenit, vt patet in exemplis inductis, sed principium quo elicitur actus spirandi est vis spiratiua, ergo reduplicatio facta super patrem & filium respectu actionis spirandi denotat vim spiratiuam, sed in illa pater & filius sunt vnum, ergo debet dici quòd pater & filius spirant Spiritumsanctum inquantum sunt vnum & nullo modo inquantum sunt plures. Quòd autem pater & filius sint vnum in vi spiratiua patet, quia nihil simplex & vnum numero potest esse à pluribus ita quòd sit à quolibet perfectè nisi illa duo conueniant in aliquo vno secundum numerum ratione cuius producant tertium, quia si essent distinctæ virtutes in pluribus & per vnum illorum & secundum vnam virtutem produceretur totum aliud nihil faceret, sed omnino superflueret. Spiritus autem sanctus producitur perfectè à patre & perfectè à filio, ergo pater & filius conueniunt in vna virtute secundum numerum secundum quem producunt Spiritumsanctum. nec huic obstat pluralitas suppositorum: quia licet in pluribus suppositis natura differentibus non possit esse vna virtus numero, potest tamen in suppositis sola oppositione relationis differentibus vt sunt pater & filius.

7. Secundus modus ponit quòd reduplicatio potest denotare conditionem suppositi agentis vel conditionem virtutis actiuæ. Primo modo pater & filius spirant inquantum sunt plures propter pluralitatem suppositorum. Secundo modo spirant inquantum sunt vnum propter vnitatem virtutis spiratiuæ. Hoc autem probatur eodem modo quo prius, sic reduplicatio potest denotare omne illud quod est causa inhærentiæ prædicati cum subiecto. Sed tam pluralitas suppositorum agentium quàm vnitas virtutis spiratiuæ dicunt causam.

causam, quare spirare competit patri & filio, ergo ratione vtriusque potest fieri reduplicatio. Maior patet ex dictis supra. Minor declaratur sic: actus spirandi duo habet. Est enim vnus actus & simplex, & est actus per modum voluntatis. Quantum ad primum vis spiratiua quæ est vna numero in patre & filio, est ratio quòd spirare conuenit patri & filio, & ita debet dici quòd spirant inquantum sunt vnum. Quantum ad secundum scilicet vt actus spirãdi est per modum volũtatis pluralitas suppositorum est eius ratio, quia vt dictum fuit supra dist. 6. propter hoc in diuinis dicitur aliqua emanatio esse per modum voluntatis, quia est à pluribus. Et quia supponit aliam productionem ad intra. Et secundum hoc debet dici quòd pater & filius spirant inquantum sunt plures, iste est secundus modus.

8. Nunc autem restat videre quid veritatis habeat vterq; modus. Circa quod sciendum est quòd in actu spirandi est considerare duo, actum scilicet & modum. Si consideremus actum solum sic pater & filius non spirant inquãtum vnum, nec inquantum plures, sed in quantum habent vim spiratiuam. Cuius ratio est, quia omnis actus secundũ illud quod est, exclusa omni alia cõditione respicit suum principium virtute cuius elicitur secundum illud quod est, exclusa omni alia conditione. Potentia enim quæ nominat principiũ actus est illud quo possumus nullo alio addito, alioquin non esset potẽtia cum hæc sit ratio potentiæ, quòd etiam patet in omnibus. Calefacere enim absolutè acceptum est ab habẽte potentiam calefactiuam & disgregatiuè ab habente potentiam disgregatiuam, nec plus requiritur. Siue enim calefaciens sit vnum siue plura siue virtus calefactiua sit vna seu plures, totũ accidit. Vnde & videmus omnia hæc variari. Contingit enim quòd calefacere est ab vno & per vnam virtutem. Et contingit quòd est à pluribus & per plures virtutes. Cum ergo spirare sit quidam actus ipse vt sic acceptus secundum illud quod est solùm est ab habẽte vim spiratiuam, quòd hæc vis spiratiua sit vna vel plures in vno vel in pluribus hoc accidit. Et quia reduplicatio non denotat id quod est per accidens, ideo non est dicendum quòd pater & filius spirent inquantum sunt plures, vel inquantum sunt vnum, sed solum inquantum habent vim spiratiuam. Item patet per simile. sicut se habet generare ad patrem sic spirare ad patrem & filium, sed nos non dicimus quòd pater generat inquantum vnus, nec propter vnitatem suppositi, nec propter vnitatem virtutis generatiuæ, sed tantum quòd pater generat inquantum habet potentiam generandi, ergo similiter non est dicendum quòd pater & filius spirent inquantum plures quo ad supposita, aut inquantum vnum in vi spiratiua, sed absolutè inquantum habent vim spiratiuam.

9. SI AVTEM consideremus non solum actum, sed modum actus, adhuc potest esse dupliciter, quia possumus circa actum considerare modum realem quem habet in se & in habitudine ad sua principia, vt pote quod est actus vnus & simplex à patre & filio producens, ita quòd à quodlibet perfectè, & sic debemus dicere quòd pater & filius spirant, inquantum sunt vnum in vi spiratiua. Cuius ratio est quia reduplicatio notat causam inhærentiæ prædicati cum subiecto. Sed causa & ratio quare spirare & omnis actus vt simplex & vnus sit à pluribus ita quòd à quodlibet sit, perfectè est sola vnitas virtutis productiuæ in qua illa plura conueniunt & sunt vnum vt probatum est prius, ergo hoc debet denotare reduplicatio dicendo quòd pater & filius spirant inquantum sunt vnum, & sic procedit prima opinio & bene, vel possumus circa actum spirandi considerare modum & habitudinem eius ad extrinseca secundum quandam similitudinem ratione cuius sortitur tale nomen vtpote quia spirare est à duobus, similitudinem habet cum actibus quæ sunt à voluntate vt expositum fuit supra 6. di. Et ideo sortitur hoc nomen quod dicitur esse per modum voluntatis, & quantum ad hoc dicunt illi de secunda opinione ꝙ pater & filius spirant inquantum sunt plures.

10. Sed istud non videtur bene dictum, quia licet procedere à pluribus sit ratio nominis quare talis actus sic vocetur. Et ideo posset dici quòd actus quo producitur Spiritus sanctus dicitur esse per modum voluntatis, quia est à pluribus quorum quodlibet habet potentiam totum producendi, tamen nos non quærimus hic de nomine sed de re quæ est causa vel ratio secundũ quam actus quo producitur Spiritussanctus qualitercunque vocetur conuenit patri & filio. Et patet ex præcedentibus quòd pluralitas suppositorum nullo modo est huius causa vel ratio. Et ideo nullo modo est dicendum quòd pater & filius spirent inquantum sunt plures, propter quod secunda opinio minus est conueniens quàm prima, nihilominus & prima deficit in hoc quod non distinguit vt distinctum est, sed quantum ad secundum membrum distinctionis bene dicimr. Et pro ea est dictum Anselmi monolog. ca. 58. vbi dicit quod Spiritus sanctus est ex patre & filio non inquantum plura sunt, sed inquantum vnum, & determinatio concilij quæ habetur extra de sum. trinita. & fi. catho. lib. 6.

11. AD PRIMVM argumẽtum dicendum quòd actiones sunt suppositorum vt illorum quæ agunt, sed inquantum non reduplicat id quod agit, sed rationem agendi. Esto etiam quòd reduplicaret tam vnum quàm alterum hoc esset secundum id quod sunt & non secundum rationem vnius vel plurium nisi modo quo dictum fuit, & inferre vnum ex alio esset figura dictionis ex mutatione modi prædicandi, vt si dicatur sic, actiones sunt suppositorum secundum quòd sunt supposita, sed pater & filius sunt plura supposita: ergo sunt vt plura, mutatur hic quid inquantum.

12. Ad secundum dicendum quòd Spiritus sanctus dicitur nexus patris & filij, tum quia vniuntur vna vi spiratiua quæ est causa vel ratio Spi. san. tum quia in ipsomet Spiritu sancto, & pater & filius vniuntur tanquam in cõmuni producto. Et illud vnum in quo primo nectuntur est eis ratio producendi secundum in quo secũdario nectuntur. Cum ergo dicitur quòd Spiritus sanctus procedit vt nexus patris & filij, dicendũ quòd verum est sub hoc sensu quòd Spiritus sanctus procedit ab eis vt nexi sunt in vna vi productiua Spiritus sancti & in qua sunt vnum. Et ideo procedit quidem à duobus, scilicet inquantum conueniunt in vno in quo nectuntur.

SEQVITVR DISTINCTIO XII.

Sententiæ literæ magistri in generali & speciali.



TVM QVAERITVR. Superiùs determinauit magister de principio Spiritus sancti, ostendens quòd Spiritus sanctus procedit à patre & filio. Hic verò inquirit vtrum sit aliquis ordo inter patrẽ & filiũ respectu processionis Spiritus sancti. Et diuiditur in tres partes. Primo enim ostendit quòd inter patrem & filium in procedendo & spiritum sanctum non est ordo temporis. Secundo ostendit quòd non est ibi ordo pulchritudinis, vel dignitatis. Tertio ostendit quòd est ordo naturæ & autoritatis. Secunda ibi. nunc tractandum est. Tertia ibi. Dicit tamen Augustinus in quinto libro. Prima diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem. Secundo soluit. Secunda ibi. his & huiusmodi quæstionibus. Hæc diuisio & sententia magistri in generali.

2. In speciali verò sic procedit. Et quærit primo vtrũ spiritus sanctus prius procedat à patre quàm à filio. Et arguit ad hoc hæreticus sic. Aut spiritus sanctus procedit à patre nato filio, aut non nato, si nato, ergo natiuitas filij præcedit processionẽ spiritus sancti quod est inconueniens. Si non nato, ergo antè procedit spiritus sanctus à patre quàm filius nasceretur. Postea soluit secundum Augustinum dicens quòd nullus est ibi ordo temporis vbi omnia sunt æterna. Nec habet ibi locũ quæstio vtrum nato filio an non nato procedit spiritus sanctus. Postea ostendit ꝙ non pleniùs procedit ab vno quàm ab alio. Vltimo ponit autoritates per quas videtur pater plus habere in productione spiritus sancti quàm filius, quia quædam autoritates dicunt quòd spiritus sanctus procedit à patre principaliter. Et quia filius attribuit patri processionem spi. sancti in Euangelio, quæ omnia non nominant maiorem dignitatem in patre, sed autoritatem in spirando, quæ autoritas in hoc consistit ꝙ filius habet à patre quòd potuit ab ipso procedere spiritus sanctus. Et in hoc terminatur sententia huius distinctionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum generatio filij sit prior processione spiritus sancti.

Thom. 1. q. 45. ar. 3.



IRCA distinctionem istam quæritur de tribus. Primum est vtrum generatio filij sit prior processione spiritus sancti. Secundum est vtrum spiritus sanctus plenius & perfectius procedat à patre quàm à filio. Tertium est vtrum spiritus sanctus sit à patre mediante filio, an per filium. Ad primum sic proceditur. Et videtur quòd generatio filij sit prior processione spiritus sancti: quia sicut est in trin. creata sic videtur esse in increata, quia vna exemplata est ab alia, sed in trinit. creata productio verbi natura præcedit productionem amoris, ergo in trinitate increata productio filij præcedit productionem spiritus sancti.

2. Item sicut se habet generatum ad spiratum, sic generatio ad spirationem, sed generatum prius est spirato cum sit principium eius, ergo generatio præcederet spirationem.

3. IN

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur in symbolo Athanasij, quod in tri. nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus.

4. Et arguitur per rationē, quia sicut se habet pater ad filium, sic pater & filius ad Spiritum sanctum. sed pater nullo modo est prior filio, vt probatum fuit supra di. 9. ergo nec filius potest esse prior Spiritu sancto, quare nec generatio filij potest esse prior processione Spiritus sancti. quia sicut se habet terminus ad terminum, sic actio ad actionem.

5. RESPONSIO. cum quæritur de prioritate generationis filij respectu processionis Spi. sancti, aut quæritur de prioritate secundū rem, aut secundum rationē intelligēdi. Si de prioritate secundum, sic dicunt quidam quòd inter generationem filij & spirationem Spi. sancti, est quidem per se ordo originis quo vnum est ab altero, sed non est ibi ordo prioris aut posterioris. Primū probant sic, Spi. sanctus per se est à genito, ergo spirari per se est à generari, probatio tam antecedentis quàm consequentiæ, cōsequentia patet sic: quando aliqua per se sunt vnum & idē re maximè relata in diuinis quicquid ad originem pertinēs dicitur per se de vno & de altero, & ratio est quia origines in diuinis attēduntur secundū relata, & inter relata, sed generari & genitus & spirari & spiritus sunt per se vnū & idē re non solum in absoluto sed in re relata, ergo quicquid ad originem pertinens dicitur de genito & spirato per se, vt pote quod vnum sit ab altero per se, hoc competit ei quod est generari, & spirari, scilicet quòd spirari sit per se à generari realiter loquēdo licet quo ad nomen sit improprius modus loquēdi propter alium modū significandi. Quòd autē generari & genitus, & spirari & spiritus sint idē re & per se patet, quia excluso motu ab actione & passione soli respectus remanent à quo aliud & quod ab alio, sed à generatione, & spiratione diuina excluditur omnis motus, ergo remanēt soli respectus ita quod generatio actiua & spiratio actiua dicūt solū respectū, à quo est aliud per talem, vel per talem modū, generari aūt & spirari dicūt respectum solum, vt quod ab alio secundū talem vel talem modum. Sed per respectum originis passiuæ constituitur per se persona quæ est terminus originis, ergo generari & spirari passiuè accepta cum sint soli respectus sunt idē per se cum genito & spirato, & hæc fuit minor. patet ergo consequentia, scilicet quòd si spiritus est per se à genito quod spirari per se est à generari, quia idē sunt generari & genitus, spirari & spiritus. antecedēs patet scilicet quod spiritus sit per se à genito quia de ratione spirati est esse productū ab aliquo prius producto, sed illud non pōt esse nisi genitū. Cum in diuinis non sit nec esse possit præter spirationē aliqua productio nisi generatio, ergo spiritus est per se à genito, dico autē per se quia licet filius sit à patre spirante productus, hoc tamē accidit modo quo aliquid potest accidere in diuinis quia non est de ratione filij quòd producatur à spirāte: quia posito per impossibile quòd pater non spiraret adhuc tamen intelligeretur vt generans filium, sed in proposito nostro nullo modo intelligeretur aliquid spiratum nisi esset productum à genito & per consequens à generante saltē mediante: propter quod inter spiratum ex vna parte & genitum, & generantem ex alia est ordo originis, ergo inter spirari ex vna parte & generari & generare ex alia est similis ordo.

6. Istud aūt non videtur, scilicet quòd spiritus sit per se à genito & generante, quia cuicunq; cōpetit quòd ab ipso sit spiritus per se, ei cōpetit quòd sit spirās per se, sed genito & generanti non cōpetit per se quòd sint spirātes, ergo non cōpetit eis per se quòd ab ipsis sit spiritus. Maior patet quia spiritus inquantū est spiritus non pōt esse nisi à spirante inquantū est spirans. Minor patet, quia si genito & generāti cōpetit per se esse spirantes, tunc hæc est vera genitū inquantū genitū est spirās, & generans inquantū generans est spirans, quia in propositionibus per se semper potest fieri reduplicatio subiecti, eo quòd est ibi ratio inhærētię prędicati cum subiecto vt dicēdo homo inquantum homo est animal risibile, vel interfectū inquantū interfectum interiit. Et similiter in proposito debet se maximè, quia aliter non cōcluderetur intētum, quicquid enim cōuenit generanti, vel genito nisi eis cōueniat inquantum sunt generans & genitū, non potest ex hoc concludi quòd conueniat per se generanti, sed istæ non videntur veræ genitū inquātum genitum est spirans, vel generans inquantum generans est spirās. Quòd enim genitum inquantum genitum non sit spirans, patet. quia omne genitum inquātum genitū est productum, ergo nullum genitum inquantum genitum est producens, ergo nec spirans per locum à destructione superioris. Et probatur cōsequentia, quia licet relatio producentis & producti possint cōuenire eidem subiecto respectu diuersorū, tamen vna nunquam potest esse alia, nec causa seu ratio alterius. Verbi gratia aqua calefit ab igne, & calefacit manum, ecce ratio producētis & producti in aqua respectu diuersorum, scilicet ignis & manus, sed certe esse calefactum non est esse calfacientem, nec aquam esse calefactam est causa, siue ratio sibi calefaciēdi manum sed eam esse calidam: & quamuis non sit calida nisi calefacta ab igne, tamen esse calefactam quod pręcisè sonat in ratione producti nullo modo est ei ratio per se calefaciēdi aliud, quia cessante calefactione & remanente calore certe adhuc potest calefacere, & si aqua haberet calorē ex se & non ab alio calefaceret: eodem modo est in proposito, quia eidem supposito filij cōuenit ratio producti & producentis respectu diuersorū, tamen esse productū, vel genitum non est esse producentē vel spirantem, nec esse genitum per se est ei ratio spirādi alterū, sed vis spiratiua. Et quamuis hæc non sit in filio nisi per generationē, tamen ipsa generatio per accidens se habet ad spirationem, quia si in filio esset vis spiratiua non per generationem habita sicut est in patre, adhuc filius spiraret, non spirat, ergo inquantum genitus.

7. Item nec pater spirat inquantum generans, quia hoc esset aut quia generare & spirare sunt idē sicut superius & inferius, & tunc ista verificaretur pater inquantum generās est spirans, sicut ista sortes inquantū albus est coloratus, aut quia actus generandi esset patri ratio spirādi, sicut calor est igni ratio calefaciendi. Primū non potest dici quòd scilicet spirare sit superius ad generare, licet hoc dicant quidam quòd spirare in patre est realiter idē quod generare, & in filio est idē realiter quod generari, ita quòd spirare in sua cōmunitate acceptū est superius ad generare & generari. Hoc enim nō est verū sicut infra probabitur. Et nunc supponitur. Nec secundum potest dici, quia si generare patri esset ratio spirandi, cū generare non conueniat filio, aut filius non spiraret, aut in patre & filio non esset idem principium & ratio spirandi, quorum vtrūque est falsum, quia & filius spirat, & idem principium & ratio spirandi est in patre & filio, nullo modo ergo generans inquantū generans est spirans, nec genitus inquantum genitus est spirans, vt prius ostensum est, ergo spiritus non est per se à genito, nec à generante inquantum huiusmodi, quare nec spirare est per se à generari. Item impossibile est quòd eadem actio secundum numerum sit à pluribus vt pluribus vt plura sunt, & vt in nullo cōueniūt, sed spirare Spiritumsanctum est vna actio secūdum numerum, generans autem & genitum inquantum huiusmodi sunt plura, & vt plura sunt nec in aliquo vno secundum numerum conueniunt inquantum generans & genitum, ergo spirare non est per se à generante nec à genito, vt illi dicunt.

8. Quòd concedimus dicentes quòd inter generationem filij & spirationem Spiritussancti est quidē ordo originis, sed non per se & directè, sed indirectè & cōcomitatiuè & quasi per accidens, eo modo quo per accidens potest reperiri in diuinis. Ad quod sciendū notanda sunt tria. Primū est quod nulla actio dependet ex precedēte passione nisi quia terminus passionis est principiū actionis. Sic enim aqua calefacit prius calefacta, inquantum calor terminās calefieri aquæ est principiū calefaciēdi alterū. Sic etiā passio dependet à passione vt moueri ipsius grauis dependeret à suo generari inquantum forma grauis quæ est terminus generationis est principium motus sequentis.

9. Secundum est quòd principium sequentis actionis potest esse terminus præcedentis passionis dupliciter, scilicet per se vel per accidēs. Per se sicut calor aquæ est terminus calefactionis suæ passiuæ. Per accidēs verò & cōcomitatiuè sicut calefieri ossium terminatur ad albedinē, scilicet per accidens ratione materiæ, nam quædam ossa calefacta rubescunt, quædam nigrescunt. Albedo autem est per se principium disgregandi.

10. Tertium est quòd passio præcedens quæ terminatur ad principium actionis sequētis potest se habere ad ipsum dupliciter, vno modo sicut fieri transiens manente termino, & sic se habet calefieri aquæ ad calorem suum (manet enim aqua aliquo tempore calida postquam cessauit calefactio.) Alio modo sicut fieri permanens necessario cum termino, sicut illuminari aëris manet quandiu manet lumen in aëre.

11. His suppositis patet quod vbi principiū sequētis actionis est solū terminus per accidēs præcedētis actionis, vel passionis (sicut albedo ossis quæ est per se principiū disgregādi est terminus per accidēs calefactionis ossis) ibi sequēs actio est solū per accidens ex precedēte actione vel passione: sicut in exēplo de osse disgregatio est solū per accidēs ex calefactione. Cuius ratio est, quia sequens actio non est ex præcedēte actione vel passione nisi propter habitudinē vnius & eiusdem respectu vtriusque in ratione termini & principij, vbi ergo illud vnum quod est mediū se habet ad alterū extremorū per accidēs tota habitudo extremorū est per accidens inter se, vbi verò passio præcedens se habet ad terminū suum sicut fieri transiens manente termino ibi sequens actio est ex precedente actione vel passione solum per accidens. Cuius ratio est, quia effectus in actu requirit causam in actu & maximè effectus qui est in fieri, sed sequēs actio quæ est actu, est secūdū fieri cessante priore passione, sicut aqua calida calefacit manum postquam desiit calefieri, ergo sequēs

actio

actio non est per se ex præcedēte actione. Et forte causa est, quia præcedens actio vel passio est causa termini solū in fieri, & ille terminus secundū sui esse est causa sequentis actionis propter quod præcedēs actio vel passio non est causa per se, sed per accidens. Vbi aūt illa duo cōcurrunt, scilicet ꝙ principiū actionis esset per accidēs terminus præcedentis vel passionis. Et actio vel passio præcedens se haberet ad terminum suum sicut fieri transiens manēte termino, ibi sequens actio esset ex præcedente actione vel passione per accidens duplici de causa, vt dictum est. Vbi verò principiū sequentis actionis esset per se terminus præcedentis actionis vel passionis & ad ipsum se haberet præcedens actio vel passio vt fieri necessariò permanēs cum termino, ibi sequēs actio esset ex præcedēte actione vel passione per se, maximè si principia præcedētis actionis vel passionis, & sequētis actionis sint ordinata per se, quod pro tāto dicitur quia non est ordo originis inter actiones & passiones nisi secūdum ordinē principiorū, nec est proprius modus loquendi dicere ꝙ actio sit ex actione vel passione secundum ꝙ principiū sequentis actionis est à principio præcedentis actionis vel passionis.

22. Ex hoc ad propositum, certū est quòd filio cōuenit per se spirare in quantū habet vim spiratiuā per quam est per se principium Spiritus sancti. Hanc autem habet per suum generari, sed absque dubio generatio filij non terminatur per se & directe ad vim spiratiuā, sed solùm concomitatiuè, quia per generationem cōcomitatur. Per se enim terminatur generatio tanquam ad terminū ad illud solùm quod per generationem est productū in genito, & illud est sola relatio filiationis vt dictum fuit supra distinctione septima, filiatio autē nec est vis spiratiua, nec in ea per se includitur, ergo principiū spirationis non est per se terminus generationis, sed solùm concomitatiue. Et quasi per accidens. Igitur spirari non à generari per se & directe, sed quasi per accidens & concomitatiue. Itē per generationem qualitercunq; acceptam vis spiratiua non habet esse, sed tantùm habet esse in filio. Est enim in patre & non per generationem, sed spiratio non est à generatione qualitercunque accepta actiue vel passiue nisi ratione virtutis spiratiuę, ergo spiratio non est à generatione nisi prout est in filio, non autem prout est à parte immediate, quia pater non habet vim spiratiuam per aliquam generationem, ergo spiratio per se & simpliciter non est à generatione, sed solum secundum quid.

23. Quòd autem arguunt alij quòd de ratione spirati est quòd sit ab aliquo prius producto. Dicendū quòd non est verum, sed solum quòd sit ab aliquo habēte vim spiratiuam. Nec est de ratione virtutis spiratiuę quòd sit in aliquo ꝓducto, nec de ratione producti per generationē est per se & directe quòd habeat vim spiratiuam, sed solùm cōcomitatiuè in quantū generans concomitatiue communicat genito omne illud in quo ei non opponitur, per se autem non habet genitum inquantum genitum à generante nisi illud tantùm secundum quod cōuenit ei esse productū, & hæc est filiatio & illud in quo est productum, scilicet essentia, in cuius idētitate producitur vt dictum fuit. Et si dicatur quòd de ratione spirati est quòd procedat per modum voluntatis qui modus supponit aliquod productum per modum intellectus à quo est illud quod procedit per modum voluntatis. Et ita spiratum per se est ab aliquo producto.

24. Dicendum quòd hic est duplex defectus. Primus est quia non est de ratione spirationis quòd sit per modum voluntatis. Sed competit ei hæc denominatio per habitudinem ad creaturas ex hoc quòd supponitur esse à duobus vt prius dictum fuit, vnde dūmodo spiratio sit à duobus, aut supponat aliquā priorē emanationem qualitercunq; hoc sit per se vel per accidēs semper potest dici per modum voluntatis. Secundus defectus est, quia licet emanatio per modum voluntatis supponat quandā aliam, tamen non est de ratione producti per modum voluntatis quòd sit à producto per priorem emanationem sicut patet in creaturis, ex quo hoc nomen tractum est. (Amor enim quāuis supponat verbum, tamen non est à verbo tanquam à principio producente ipsum). Et similiter potest dici quòd Spiritus supponit aliquid productum per generationem, sed non probatur quòd sit ab illo per se tanquam à principio productiuo. Et ideo ratio illa magis arguit ordinem præsuppositionis quā principiationis vel originis. Sic ergo patet primum, scilicet quàliter inter generari & spirari est ordo originis.

25. Secundū patet scilicet ꝙ inter generationē & processionē non est ordo prioris & posterioris secundū rem vel vniuersaliter in diuinis, quod probatur sic: Si in diuinis esset ordo prioris & posterioris secundū rem hoc esset comparando absoluta inter se, vel absoluta ad relationē, vel relationes adinuicē. Nō primo modo scilicet cōparando absoluta inter se, quia in diuinis non est realis pluralitas absolutorū, prius autē & posterius secundū rem necessario requirunt realē pluralitatē, quia idem respectu sui ipsius non est prius & posterius, quare &c. Nec secundo modo scilicet cōparando absoluta ad relationē, quia vel esset ibi prius & posterius natura vel duratione. Hæc enim videntur sufficienter prius, & posterius diuidere secundum rem, nō natura. Non enim est ibi pluralitas naturarū. Relatio enim nō est alia natura ab essentia. Nec duratione, quia quicquid est in diuinis absolutū vel relatū est æternum, quare &c. Nec tertio modo videlicet cōparando vnam relationem ad aliam, quia vel hoc esset comparando relationes oppositas adinuicem vel comparando relationes disparatas, non primo modo quia relationes oppositę sunt simul omni modo simultatis natura & intellectu, adeo quòd contradictionē implicat esse vel intelligere vnam alteri. Propter quod satis est intelligibile illud quod aliqui dicunt scilicet quod pater est prior filio non quidem natura vel duratione sed origine, quia filius originatur à patre & non econuerso, hoc enim cōtradicit rationi, & dicto beati Augustini. Rationi quidem quia vbi producens cōstituitur in esse personali per suum producere, vel per relationem producentis, & productū constituitur in esse personali per suum produci, vel per relationem producti, ibi vnum non potest esse prius altero, secundū originē. Sed pater in diuinis cōstituitur in esse personali per generare, vel per paternitatem quæ est relatio generantis & vtrunq; est idem. Et filius consimiliter cōstituitur in esse personali per generari, vel per filiationē quæ est relatio geniti, ergo pater nullo modo est prior filio per originē. minor de se patet. Sed ma. probatur, quia productio neq; re neque intellectu potest præcedere produci, nec vniuersaliter aliqua origo actiuè accepta originem passiuè acceptam, alioquin in illo priori aliquis posset esse & intelligi actu producēs & ꝙ nihil produceret quod est intelligibile, & incōpossibile, quāuis ergo persona producēs possit prius esse persona producta qn̄ neutra formaliter cōstituitur in esse personali per producere & produci, sicut est in creaturis, tamē in diuinis vbi personæ cōstituūtur in esse personali per originē, impossibile est vllo modo intelligere aliquā prioritatē, maximè originis quæ prioritas originis quāuis possit esse inter duas origines passiuè acceptas, vt patet in creaturis, prius enim originatur flos quā fructus, tamen talis prioritas nō potest esse inter originē passiue sumptā, & actiue, neq; in deo, neq; in creaturis, quia semper simul sunt re & intellectu, sicut relationes eis correspondentes.

26. Item ponere talē prioritatē in diuinis expressè contradicit dicto beati Augustini contra maximum, quod recitatur in primo libro sententiarum distinctione secūda vbi dicitur sic. cū dicitur filius à patre genitus nō ostenditur inæqualitas substātiæ sed ordo naturæ, nō quo alter prior sit altero sed quo alter est ex altero, ecce quòd expresse ponit originis ordinē quo alter est ab altero, & quòd negat prioritatē originis qua vnus sit prior altero, & sic patet quòd inter relationes oppositas & personas per eas constitutas & sic non est aliqua prioritas realis.

27. De rationibus autem disparatis & realiter differentibus vt sunt paternitas & filiatio ex vna parte, & processio & spiratio passiua ex altera, difficilius est probare quòd non sit inter eas aliqua prioritas realis seu ex natura rei. Veruntamen ad hoc probandum, potest applicari ratio prius posita de substantia & relatione, quia omnis prioritas realis videtur esse secundū naturam vel secundum durationem, sed vna relationum disparatarum non est prior altera natura, quia non sunt diuersæ naturæ, nec duratione, quia quælibet est æterna, ergo &c.

28. Contra rationem istam, & contra cōclusiones ad quas adducta est, instatur ab aliquibus. Contra rationem sic, non omnis pluralitas realis requirit differentiam naturæ, vel durationis, ergo non omnis prioritas realis. Consequentia tenet per simile, quia nō minus requirit pluralitas differētiā quàm prioritas. antecedens probatur, quia oppositæ relationis in diuinis necnon disparatæ saltem filiatio & processio sunt plures res, & tamen non differunt natura, quia sunt vna natura, nec duratione, quia sunt æternæ, ergo nō omnis realis pluralitas requirit pluralitatem naturarū, nec successione durationis, ergo nec realis prioritas hoc requirit. Super hoc tamen fundatur totaliter prædicta ratio, ergo male.

26. Contra conclusiones autem instatur sic. Et primo contra primā, probando quòd essentia diuina prior est quacunq; relatione prioritate naturalis præsuppositionis. Et hoc sic, tantum differūt essentia & relatio in diuinis quantū in creaturis, maximè secundū opinionē illorū qui dicūt quòd in creaturis fundamentum & relatio non faciunt compositionē sicut nec in diuinis. Vtrobique enim inuenitur absolutum & relatiuū, vel relatio & simplicitas ex quibus non est compositio, nec hic, nec ibi, sed in creaturis inter fundamentum & respectum est ordo naturalis præsuppositionis non obstāte quòd nō sunt diuersæ naturæ facientes compositionem, ergo idem est in diuinis. minor probatur, quia respectus præsupponit naturaliter sui fundamentum, fundamentum autem nō præsupponit respectum.

20. Con

20. Contra secundam cõclusionem instatur sic. Illud quod aduenit personæ diuinæ iam constitutæ, supponit illud quod est constitutiuum personæ & non econuerso: Sed communis spiratio non constituit aliquam personam, sed aduenit personæ iam per aliud constitutæ scilicet per paternitatem vel filiationem: ergo ipsa præsupponit naturaliter tam paternitatem quàm filiationem, & non econuerso, quare vt videtur ipsa est posterior eis naturali præsuppositione. Et confirmatur, quia productum præsupponit producens quod non constituitur per producere, sed pater & filius producunt Spiritum sanctum ipsum spirando, nec constituuntur in esse personali per actum spirandi, ergo pater & filius præsupponuntur à Spiritu sancto. Hæc autem præsuppositio non solum est secundũ intellectum sed ex natura rei, ergo.

21 Quicquid sit de ratione illa an valeat an non (difficile enim est efficacẽ rationẽ adducere ad ea quę tangunt materiam fidei) conclusiones tamen ad quas probandas adducta est possunt rationabiliter sustineri & defendi: nec non & ipsa ratio dicendo quòd realis pluralitas & realis prioritas requirũt realem differentiam, sed prioritas super hoc addit antecessionem ratione cuius non potest inueniri in diuinis, in quibus cũ vnitate essentiæ est pluralitas sola relationũ originis inter quas si sint oppositæ nulla est prioritas nec realis, nec secundum intellectum, vt dictum fuit. De disparatis autem patet. idem sic nihil quod sit in filio præcedit quodcunque eorum quæ sunt in patre quia quicquid habet filius habet à patre: pater autem nihil habet à filio, nec à quocunque alio, sed à seipso, Sed spiratio actiua est in patre, ergo filiatio non præcedit ipsam, sed processio seu spiratio passiua simul est omni modo simultatis cum spiratione actiua cum sint relationes oppositæ, ergo filiatio nullo modo præcedit secundum rem spirationem passiuam seu processionem, nec per consequens paternitas quæ simul est cum filiatione: & sic patet quòd nulla relatio diuina præcedit realiter aliam, neque oppositam, neque disparatam.

22. AD PRIMAM rationem qua probatur quòd essentia prior est relatione secundum ordinem naturalis præsuppositionis. Dicendum quòd non est simile de essentia & relatione in diuinis, & in creaturis quia in creaturis omnis relatio realis connotat vel requirit aliam naturam à natura fundamenti ratione cuius potest esse posterior natura fundamenti sui: Sed in diuinis relatio non requirit nec connotat aliam naturam à natura sui fundamenti ratione cuius possit esse posterior realiter natura sui fundamenti.

23 Ad secundam rationem quam nititur probare quòd paternitas & filiatio præsupponitur spirationi actiuæ dicẽdum per interemptionem minoris quod realiter loquendo pater generat filium de sua essentia & in sua essentia communicando ei essentiam suam cum omnimoda proprietate non opposita filiationi. Et ideo sicut filius non est realiter prius, filius quàm habens essentiam diuinam in qua & ex qua genitus est à patre, sic non est realiter prius filius quàm habens essentiam diuinam cum spiratione, quia talis est à patre, & talis communicatur ei à patre. Sicut ergo realiter loquendo diuinitas non aduenit filio constituto in esse personali sed est de constitutione eius per quam est Deus sicut pater, & differt ab omni eo quod non est Deus sicut pater. Sic spiratio loquẽdo realiter non aduenit filio iam cõstituto in esse personali sed est de cõstitutione eius, & per eam est spirãs vt pater, & differt ab omni non spirãte sicut & pater: vnde quãuis pater & filius cõstituãtur in esse personali solum per paternitatẽ & filiationem prout pater solum distinguitur à filio & ecõuerso, tamen non prout distinguitur personaliter à Spiritu sancto, imò de personali constitutione eorum est communis spiratio. Quod ergo dicitur quod communis spiratio non constituit aliquam personam, verum est de vnica tantùm, sed constituit duas scilicet personatu patris & filij quantum ad distinctionem personalem quam habent ad Spiritum sanctum: ita quod pater vt est persona distincta ab omni alia persona diuina non constituitur in esse personali præcisè per solam paternitatem, imò cum ea per spirationem: Et idem est de filio & filiatione, communi spiratione. Et hæc est sententia Anselmi de processione Spiritus sancti in fine.

24. Per idem patet responsio ad aliã rationẽ quod pater & filius vt distincti personaliter à Spiritu sancto cõstituũtur in esse personali per actũ spirandi quo producunt Spiritum sanctum, quamuis pater vt præcisè distinctus à filio cõstituatur à sola paternitate, & filius vt distinctus solũ à patre cõstituatur sola filiatione. Et ob hoc pater & filius secundũ rationem intelligendi sunt priores Spiritu sancto: quia distinctio eorũ inter se non includit spirationem: sed secundũ rem pater simul est pater & spirans, & filius simul est filius & spirãs: nec est ibi realis prioritas aliqua. Si verò quæratur de priori & posteriori secundũ rationem intelligendi, sic dicendũ est quod in diuinis est ordo prioris & posterioris secundum rationem cõparando absoluta inter se, & essentiam ad relationes & vnã relationẽ disparatam ad aliam, & personas per eas cõstitutas. Constat enim quod in diuinis præintelligimus intellectum voluntati quorũ vtrumq; est absolutũ: nam sicut in nobis intellectus realiter prior est voluntate: sic in Deo prior est secundũ rationem, quia qualem ordinem realem habent aliqua vbi differunt realiter, talem ordinem rationis habent vbi differunt solùm secũdum rationem. Essentia autem diuina pręintelligitur cuilibet relationi, quia cùm ipsa sit communis omnibus personis, relationes autem non, intellectus eius prior est intellectu relationũ. Similiter cum paternitas sit in patre proprietas constitutiua eius, spiratio autem non (saltem vt distinguitur à filio) quia si poneretur per impossibile quod non esset persona tertia in diuinis, adhuc pater esset pater & non esset spirans, patet quod paternitas præintelligitur in patre spirationi. & idem de filiatione in filio respectu eiusdem spirationis, & per eandem rationem pater & filius vt sic, præintelliguntur Spiritui sancto.

25. Est tamen hic aduertẽdum quod ordo rationis non ex eodem sumitur inter omnia dicta, quia ordo rationis qui est in diuinis inter absoluta (puta intellectum voluntatem cõsimilia) non sumitur ab intellectu nisi cõparando Deum ad creaturas in quibus quia talia differũt realiter & vnum est realiter prius altero, intellectus cõcipit quòd similia differãt in Deo saltem secundum rationem. Et quod habeant cõsimilem ordinẽ rationis, vt aliàs declaratum fuit, sed differentia & ordo rationis inter essentiam diuinam & relationes & inter relationes disparatas nec non & personas per eas cõstitutas non oportet quod sumatur ex aliqua comparatione diuinorum ad creaturas, quin imò in ipsis diuinis secundum se & ex natura rei est sufficiens fundamentũ cõcipiendi talem ordinẽ. Ob hãc causam quidam vocauerũt hunc ordinẽ, ordinẽ naturalis præsuppositionis non quod sint ibi diuersæ naturæ quarum vna præsupponat aliam, (quia in diuinis nõ est nisi vna natura quæ est essentia diuina) sed quia ex sola natura rei non comparando diuinam naturam creaturis præstatur sufficiens fundamentum quod vnum præconcipiatur alteri: non sic est autẽ de purè absolutis, vt dictum fuit. De relationibus autẽ oppositis, & de personis per eas constitutis vt sic non est idem iudicium, quia inter talia nullus est ordo prioris aut posterioris etiam secundum intellectum, eo quod talia simul sunt intellectu, quia vnum includitur in intellectu alterius, ratio enim relatiuorũ est esse ad aliud quod est correlatiuum, & sic patet qualis ordo prioris & posterioris secundum intellectum est in diuinis. d.2.q.2.

26. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non oportet sic esse per omnia in trinitate increata sicut est in trinitate creata, quia vna non perfectè repræsentat aliã, imò in pluribus deficit quàm assimiletur: propter quod licet in trinitate creata sit prius & posterius secundum rem propter diuersitatem naturæ: tamen non est sic in trinitate increata in qua est vnica natura. Ad secundum dicendum quod generatus ex hoc quod est principium spirati non est prior spirato. Principium enim est ex quo aliud: nec est de ratione principij quod post ipsum sit aliud: nec duratione, nec natura nisi in quibus principium differt essentialiter à principiato quod nõ est in diuinis.

27. Ad argumentum in oppositum quamuis concludat verum de prioritate secũdum rem, tamen de prioritate secundum rationẽ nõ est simile de patre ad filium & de vtroq; ad Spiritum sanctum, quia pater & filius distinguuntur inter se relationibus oppositis quę sunt simul natura, & intellectu, sed pater & filius respectu Spiritus sancti constituuntur relationibus disparatis quarum vna potest alteri pręintelligi (vt declaratum fuit) quæ prioritas secundum intellectum sumitur sufficienter ex natura rei absque comparatione ad creaturas, & ob hoc vocata est à quibusdam prioritas naturalis pręsuppositionis quamuis aliis videatur & non irrationabiliter quod iste modus loquendi in hac materia sit improprius & nimis extensus.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrùm Spiritus sanctus perfectius procedat à patre quàm à filio.

Tho.1.q.39.ar.3.ad 2.



D SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd Spiritus san. pleniùs vel perfectius procedat à patre quàm à filio, quia propter quod vnumquodque tale & illud magis, sed filius habet à patre quòd ab ipso procedat Spiritus sanctus, ergo magis procedit à patre.

2. IN CONTRARIVM est, quia vbi est summa æqualitas ibi non potest esse magis vel minus, perfectius vel imperfectius, quia summa æqualitas priuat omnem gradum, sed in diuinis est summa æqualitas, ergo &c.

3. RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quòd Spiritus sanctus nõ procedit plenius vel perfectius à patre quá à filio. Secundum est quòd procedit ex ipso principalius. Primum patet sic, vbi non est intensio & remissio in principio virtute cuius plura producunt vnum, ibi productum non est perfectius aut plenius ab vno quàm ab altero, sed principium producendi Spiritum sanctum quod est vis spiratiua, non est perfectius aut plenius in patre quàm in filio, cum sit in eis vna numero non recipiens intensionem & remissionem, nec ratione essentiæ: nec propter naturam respectus si respectum includat, ergo Spiritus sanctus non procedit magis vel plenius à patre quàm à filio.

4. Secundum patet sic, principalius est spirare à se quàm ab alio, sed pater spirat à se, filius autem ab alio, quia virtutem spirandi habet ab alio, scilicet à patre, ergo pater spirat principalius quàm filius. vnde Augustinus 15. de trinitate cap. 18. dicit sic. Non frustra inquit in hac trinit. non dicitur verbum nisi filius, nec donum nisi Spiritus san. nec de quo est genitum verbum & de quo principaliter procedit spiritus nisi Deus pater, nec sequitur ex hoc quòd filius habeat aliquod minus patre: quia spirare vel non spirare principaliter non attenditur secundum aliquid absolutum & essentiale, sed solùm secundum modum habendi vim spiratiuam qui modus est secundum relationem dantis & accipientis.

5. AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd propter quod vnumquodque &c. Non tenet in agentibus participantibus eandem formam numero æque perfectè, sed solùm in agentibus æquiuocis: vel vniuocis habentibus eandem formam in specie secundum diuersos gradus quorũ vnus est perfectior altero, vt est de calore in igne & in cæteris. In diuinis autẽ pater & filius habent eandẽ vim numero spiratiuam à patre, & est eiusdẽ gradus perfectionis, licet filius habeat eam à patre. Et ideo principalius habet eã pater quàm filius. Sed non habet perfectius, propter quod potest dici quòd pater principalius spirat quàm filius quia à se spirat, sed non perfectius.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrùm Spiritus sanctus sit à patre per filium.

AD TERTIVM sic proceditur. Et videtur quòd Spirit. sanct. procedat à patre mediante filio: vel per filium quia quod conuenit principio & principiato, non conuenit eis ęque immediatè & primò. Sed spirare Spi. sanctum conuenit patri & filio sicut principio & principiato, ergo non conuenit vtrique immediate & primo. Cum ergo non conueniat filio mediante patre, ergo conuenit patri mediante filio.

2. CONTRA cùm aliquis operatur per alium tanquam per medium potest fieri conuersio. Sicut enim rex operatur per Balliuum, ita dicitur Balliuus operari per regem, sed nullo modo dicitur quòd filius spirat per patrem, ergo nec econuerso, scilicet quòd pater spiret per filium.

3. ITEM VBI non est prius & posterius ibi est æque immediate primo, sed in processione Spiritus sancti à patre & filio non est prius & posterius, ergo &c. Maior videtur esse manifesta, sed minor probatur sic. quia si Spiritus sanctus procederet prius à patre quàm à filio, sequeretur quòd bis procederet. Eadem enim processione indiuisibili non potest prius & posterius procedere.

4. RESPONSIO. dicendum quòd in patre & filio respectu actus spirandi possumus considerare duo, actus enim spirandi egreditur ab aliquo supposito mediante forma, & ideo actus spirandi potest referri ad formam quæ est spirationis principium, vel ad supposita spirantia. Si ad formam quæ est spirationis principium, sic pater non producit Spiritumsanctum mediante filio, sed immediate producitur ab vtroque. Cuius ratio est quia eiusdem ad seipsum non est medium, sed vis spiratiua est vna & eadem numero in patre & filio, ergo quantum ad hanc vnum non est respectu alterius in spirando Spiritumsanctum. Si autem actus spirandi compararetur ad supposita à quibus egreditur. Sic cum inter patrem & Spiritumsanctum filius sit tanquam media persona virtutem spirandi à patre recipiens, potest dici quòd pater producit Spiritumsanctum mediante filio, sub eodem sensu potest dici quòd pater producit Spiritumsanctum per filium.

5. Vbi est notandum quòd hæc præpositio per, denotat habitudinẽ principij hoc potest dici dupliciter. vno modo sic vt illud sit agẽti cui additur vt agat, sicut dicimus quòd ignis agit per calorẽ: & hoc modo non conuenit patri agere vel producere Spiritũsanctum per filium, quia filius non est principiũ vel ratio patri vt spiret. Alio modo potest dicere rationẽ principij non respectu agentis sed tantum respectu producti, sicut dicimus quòd rex facit hoc vel illud per balliuum, & hoc modo potest dici quod pater spirat Spiritumsanctum per filiũ eo quòd filius habet rationem principij respectu Spiritus sancti, & hoc ipsum habet à patre sicut balliuus à rege, nisi quòd habet eandem numero cum patre & æque perfectam, quod non est in balliuo respectu regis.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod aliquid potest conuenire principio & principiato æque immediatè, quando ratio per quam illud conuenit eis est eadem numero in vtroq;, sicut est de vi spiratiua quæ est eadem numero in patre & filio per quam vtriq; conuenit spirare Spiritum sanctũ & æque immediatè: sed non æque primo sumendo primum pro principali vt patet ex præcedente quæstione.

7. Ad argumentum oppositum dicendum quod non semper recipitur conuersio cum aliquid dicitur agere per alium: dicimus enim quòd faber agit per martellum, & tamen non dicimus quod martellus agat per fabrum. Et similiter non oportet quod si pater spirat per filium quòd econuerso filius dicatur spirare per patrem, quamuis sane intelligendo posset dici eodem modo quo balliuus dicitur agere per regem. Hic enim dicitur quòd balliuus habet potestatem & autoritatem agendi à rege. Et similiter posset dici quòd filius spirat per patrem nõ tanquam per medium, sed quia virtutem & autoritatem spirãdi habet à patre.

8. Ad aliud argumentum cum dicitur quòd vbi non est prius & posterius, ibi est ęque primo & immediatè. Dicendum quòd non est ibi æque primo, accipiẽdo primum pro principali, quia licet simul & vnica virtute pater & filius spirent, tamen illam virtutẽ principalius habet pater (quia à se habet) quam filius qui habet ab alio. Est tamen ibi æque immediatè inspiciendo virtutem spiratiuam, licet respiciẽdo supposita spirantia sit ibi qualiscunque ratio medij vt dictum est.

Sententia literæ magistri Distinctionis XIII.

POST HAEC considerandum. Superius magister determinauit de Spiritus sancti processione, modo medio & principio, hic determinat de processione in comparatione ad generationem quę cõparatio vt magis pateat magister quatuor facit principaliter in prima parte. Primò inquirit vtrũ Spiritus sanctus procedens posset dici natus. Et soluit. Secundò inquirit quomodo filius natus posset dici procedens. & soluit. Tertiò quærit quæ sit differentia generationis & processionis. Quartò quærit vtrum propter hanc differẽtiam possit dici Spiritus sanctus genitus. Secunda ibi. Cum igitur Spiritus sanctus. Tertia ibi, sunt item generationi filij. Quarta ibi. Nunc considerandum est. Et hæc est sentẽtia & diuisio magistri in generali.

2. In speciali sic procedit magister. Et primo quærit quare Spiritus sanctus non dicitur natus aut non dicitur filius cum procedat à patre & sit de substantia patris. Et respondet quòd cum à duobus procedat si diceretur natus vel filius esset amborum & ita vnus se haberet vt pater. alius vt mater quod absurdum est. Deinde quærit cur filius dicatur procedere non solùm nasci, Spiritus autẽ sanctus procedere. Et respondet quòd vterque exit à patre, Sed Spiritus sanctus dicitur procedens & non natus, sicut filius quia exit à patre quomodo datus non quomodo natus, id est, per modum liberalitatis, non per modum naturæ. Postea subdit quòd generatio filij differt à processione Spiritussancti, quia alius est modus procedendi à patre vtriusque, filius enim à solo patre procedit, Spiritussanctus ab vtroque. probat per hoc quòd Christus insufflando dedit Spiritumsanctum. tamen propter autoritatem originis solet patri attribui, & subdit quòd omnis generatio est processio & non conuertitur, addit etiam quòd creatura non sufficit ad significandum perfectam differentiam generationis & processionis, quia vtraque inæstimabilis est. Vltimo quærit vtrum Spiritussanctus dici possit ingenitus, & probat per Augustinum quòd non, quia dicit Augustinus quòd hoc nomen ingenitus secundum disputantium consuetudinem Spirituisancto non conuenit, ne duo patres in trinitate videantur esse. Per Hieronymum verò probat quòd possit dici ingenitus, & soluit magister quòd ingenitus potest dupliciter accipi, vno modo idem est quòd ens non ab alio & sic non conuenit Spirituisancto. Alio modo ingenitus est id quod est ab alio, non tamen per generationem, & sic conuenit Spirituisancto, & hoc confirmat per Hieronymum qui non natum attribuit patri & Spirituisancto. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum in diuinis sit aliqua processio.

Tho. 1. q. 27. ar. 1.

CIRCA

CIRCA DISTINCTIONEM istam quæruntur tria. Primum est vtrum in diuinis sit aliqua processio. Secundum est vtrum generatio filij & processio spiritus sancti sint emanationes distinctæ realiter. Tertium est vtrum spiritus sanctus possit dici ingenitus. Ad primum sic proceditur. Et videtur quòd in diuinis non sit aliqua processio, quia vel esset localis vel causalis, nõ localis quia nõ est ibi motus personæ de loco ad locũ, nec causalis, quia in diuinis non est causa & causatũ, quare &c.

2. Item si in diuinis aliqua esset processio, aut est eadem cum generatione tantùm & ita non cõueniret spiritui sancto quod non est verum cum dicat Athanasius in symbolo quod Spiritus sanctus non est genitus sed procedens, aut diuiditur contra generationem. Et ita non conueniret filio quod similiter non est verum, cum filius dicat Ioan. 8. Ego enim ex Deo processi & veni. aut esset in plus & tunc vt videtur non deberet appropriari Spiritui sancto, quare &c.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Ioan. 15. Cum venerit paracletus quem ego mittam vobis spiritum veritatis qui à patre procedit.

4. RESPONSIO. duo sunt hic declaranda. Primum est quomodo processio sit in diuinis. Secundum est quare appropriatur Spiritui sancto. vtrumque enim in argumentis tangitur. Quantum ad primum sciendum est quod nomen processionis videtur primo fuisse impositum ad significandum motum progressiuum animalium quo mouent seipsa, & sic dicitur processio quasi propter virtutem incessio. Inde translatum est ad significandum omnem localem motum & mutationem quæ est ex quodam in quiddam. Et postremo ad omnem emanationem secundum quòd aliquid est ab alio vt à causa sua vel principio. dicimus enim quòd effectus procedit à sua causa, & vniuersaliter quælibet res procedit à suo principio, nullo autem dictorum modorum processio est in diuinis nisi tantum vltimo modo, & hoc exclusis imperfectionibus quæ sunt ex processionibus creaturarum ex causis suis quæ ibi sunt ratione motus, aut mutationis, aut diuersitatis essentiæ, vt in creatione quibus exclusis de ratione processionis solùm est quòd procedens sit ab alio. Exclusis enim ab actione omni motu ex mutatione & innouatione remanent soli respectus à quo aliud & quod ab alio, hæc autem reperiuntur in diuinis, ergo &c. Ex quo patet primo quòd processio solùm dicitur in diuinis de emanatione passiua, quia illi solùm conuenit procedere cui conuenit ab alio esse, hoc autem non conuenit nisi producto, ergo processio non conuenit nisi producto. Secundo patet quòd processio quantum est de vi nominis communis est emanationi filij & Spiritu sancti, quia esse ab alio est commune filio & Spiritu sancto, ergo & processio, & sic patet primum.

5. QVANTVM ad secundum sciendum est quòd licet processio vt statim dictum est quãtum est ex vi nominis communis sit filio & Spiritui sancto, tamen appropriatur emanationi Spiritus sancti, emanatio enim filij habet proprium nomen & vocatur generatio. Ratio autem appropriationis est triplex, vna est penuria nominum in his quæ pertinent ad Spiritum sanctum. Et ideo emanatio eius retinet commune nomen cum deficit proprium.

6. Secunda est ex conuenientia nominis processionis. Significat enim primo modo motum voluntarium accipiendo voluntatem pro appetitu sequente cognitionem, Spiritus autem sanctus procedit per modum voluntatis. Et ideo conuenienter appropriatur ei nomen processionis.

7. Tertia quia Spiritus sanctus procedit à pluribus quàm filius. procedit enim non solùm à non procedente vt filius qui est à solo patre, sed etiam à procedẽte & non procedente, quia procedit à patre & filio, propter quod quasi per excellentiam competit ei processio.

8. Ad primũ argumẽtũ dicẽdũ ꝙ nõ est in diuinis processio localis & causalis propriè loquẽdo, quia causa & causatum non sunt ibi, sed est ibi processio quę est principiati à suo principio.

9. Ad secundum dicendum quòd processio communis est emanationi filij & Spiritus sancti, sed propter dictas causas appropriatur emanationi Spiritus sancti.

QVAESTIO SECVNDA.

Verùm generatio filij & processio Spiritus sancti sint emanationes distinctæ.

Thom. 1. q. 29. ar. 3. & 4. & q. 28.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd generatio filij & processio Spiritus sancti non sunt emanationes realiter distinctæ, quia in rebus perfectis non est nisi vnus modus communicandi naturam sicut in homine & in animalibus perfectis, quãuis in imperfectis vt in muribus aliud sit, sed diuina natura est perfectissima, ergo non est nisi vnus modus communicandi eam. Non sunt ergo in diuinis plures processiones realiter distinctæ.

2. Item si inter processiones esset in diuinis realis distinctio, aut esset ex parte essentiæ, aut ex parte relationum cum non sint plura in diuinis. Non ex parte essentiæ, quia illa est vna tantùm, nec ex parte relationum, quia secundum Boëtium de trin. omnia in diuinis sunt vnum vbi non obuiat oppositio relationis, sed inter processiones non est oppositio relationum, ergo nec realis diuersitas.

3. IN CONTRARIVM est, quia secundum vnam processionem est tantùm vnum procedens, sed in diuinis sunt duę personę procedentes realiter distinctæ, ergo sunt duę processiones realiter distinctæ.

4. RESPONSIO, cum processio in diuinis non sit motus vel mutatio media inter personam procedentem & illam à qua procedit, sed dicat solùm respectum vt quod est ab alio cui respondet oppositus respectus vt à quo est aliud qui respectus constituunt personas & distinguunt, patet quia generatio actiua est idem quod paternitas vel relatio paternitatis, & generatio passiua est idem quod filiatio vel relatio filiationis. Spiratio autem siue actiuè siue passiuè accepta est idem cum relationibus correspondentibus, nisi ergo velimus gratis contendere, non est aliud quærere de diuersitate istarum processionum secundum rem quàm quærere de diuersitate relationum, licet aliam rationem intelligendi habeant hæc & illa, possumus ergo comparare generare ad generari & spirare ad spirari, & sic manifesta est istorum realis diuersitas, cum includant formalem oppositionem vt de se patet, sicut manifesta est realis differentia inter paternitatem & filiationem, & inter relationem spirationis actiuæ & relationem spirationis passiuæ quæ directe sibi inuicem opponuntur. Vel possumus comparare generare ad spirare & generari ad spirari, & sic difficilius est assignare quomodo differũt cum non opponantur formaliter, sicut difficile est assignare quomodo differunt paternitas & communis spiratio & similiter quomodo differũt filiatio & spiratio passiua. Circa quod procedetur, sic quia primò proponetur quidam modus qui à multis reputatur verus. Et secundò arguetur contra illum modum. Et respondebitur ad rationes probantes illum. Et tertiò ponetur alius modus quem etiam multi ponunt.

5. QVANTVM ad primum sciendum, quòd quidam dicunt quòd generare & spirare non differunt realiter, generari tamen & spirari differũt realiter, quod probant ex duabus suppositionibus quas declarauerũt. Prima est, quòd ea quæ sunt in diuinis in eodem supposito non differunt aliquo modo realiter. Secunda est quòd in diuinis non est differẽtia realis nisi per relationes oppositas. Prima probatur tripliciter. Primò sic, vbicunque sunt plura realiter diuersa, quorum quodlibet est subsistens ibi plura sunt supposita (quia suppositum non videtur plus includere nisi aliquid subsistens ab aliis distinctum.) Sed in diuinis vbicũque sunt plura realiter diuersa ibi quodlibet eorum est subsistens, quia in diuinis nihil est cohærens secundum rem: alioquin esset ibi compositio, ergo in diuinis vbicunque sunt plura realiter diuersa ibi sunt plura supposita necessariò, non possunt ergo differre realiter quæ sunt in eodem supposito.

6. Secundò sic, quæcunque prædicãtur de se inuicem non solum in concreto, sicut in creaturis, sed etiam in abstracto sunt idem realiter, sed in diuinis quæcunque sunt in eodem supposito prædicantur de se inuicem non solùm in concreto sicut in creaturis, sed etiam in abstracto, ergo sunt idem realiter.

7. Tertiò sic. sicut se habet essẽtia ad omnia quæ sunt in diuinis, quia est omnibus communis, ita se habet quodcunque aliud quod est pluribus commune ad ea quibus est commune, sed essentia diuina non ponit in numerum realem cum aliquo quod sit in diuinis, quia cum omnibus stat in eodem supposito, ergo similiter alia quæ sunt pluribus suppositis communia (vt communis spiratio quæ conuenit patri & filio) non ponit in numerum realem cum aliquo quod sit in patre & filio, sed est vnum realiter cum omni eo quod cum ipsa est in eodem supposito, similiter est de omnibus quæ sunt in eodem supposito.

8. Secunda suppositio probatur dupliciter. Primò sic. Quæcunque sunt impossibilia in eodem supposito habent inter se aliquam oppositionem, vnde & formæ quæ sunt incompossibiles includunt aliquo modo naturam priuationis & habitus, sed vt statim est ostensum quæcunque distinguuntur realiter in diuinis sunt incompossibilia in eodem supposito, ergo quæcunque distinguuntur in diuinis realiter, habent inter se aliquam oppositionem, sed non est ibi oppositio nisi relationum originis, ergo &c.

8. Secun

9. Secundo sic illa quæ conueniunt in omnibus in quibus nõ opponuntur nõ possunt differre nisi per oppositionem, sed in diuinis supposita conueniunt in omnibus in quibus productæ non opponũtur, quod patet per Anselmum qui dicit quod persona producẽs necessario communicat personæ productæ omnia in quibus ei nõ opponitur, ergo nulla potest esse in diuinis realis differentia nisi per oppositionem.

10. His duabus suppositionibus sic probatis faciliter probãt principale intentũ. Et primo quòd generare & spirare nõ differũt realiter, quia quæ sunt in eodẽ supposito nõ possunt in diuinis differre realiter, sed generare & spirare sunt in eodẽ supposito: scilicet in patre, ergo &c. Per eandẽ rationẽ dicũt quòd generari & spirare non differunt realiter, quia conueniunt filio.

11. Item quæ non habent oppositionem non distinguuntur realiter, sed spirare nõ habet oppositionem ad generare nec ad generari, ideo non distinguuntur realiter ab eis. minor de se patet, & maior etiam per secundum suppositum, quare &c.

12. Item si generare & spirare differunt realiter cum constet quòd generari & spirari realiter differãt, sequitur quòd in diuinis esset quaternitas rerum. Hoc autem vt isti dicunt est erroneum & condẽnatum in concilio generali, vt habetur extra de summa tri. & fi. ca. c. damnamus, vbi dicitur quòd in deo solummodo ternitas non quaternitas est, quare &c.

13. Secundo probant quòd spirari differt realiter à generari sic, quæ includunt oppositionem relatiuam sunt realiter diuersa, sed generari & spirari includunt oppositionem relatiuam, ergo &c. Maior patet ex præcedentibus. minor probatur, quia productum & producens inquantum huiusmodi, opponuntur relatiuè, sed spiratus est per se à genito vt demonstratum fuit in præcedente distinctione, ergo opponuntur relatiuè, & per
q.1. consequens generari & spirari relatiuè opponuntur cũ idem sit iudicium de emanationibus & terminis earum vt supra dictum fuit. Si tamen spiratus opponitur genito qui est ab ipso, necesse est quòd opponatur generanti, quia est ab ipso saltem mediante genito, & ita spiratus differt realiter à genito & spirante & spirari à generari & generare, quia aliquo modo opponuntur, & hæc est opinio & hoc quantum ad primum.

14. QVANTVM ad secundum sciendũ, quòd aliis & magnis visum est, & adhuc videtur quòd prædicta opinio deficit in positione & in rationibus positionis. In positione quidem quãtũ ad hoc quòd ponit quòd generare & generari nullo modo differũt realiter à spirare, nec per cõsequẽs paternitas & filiatio differũt realiter à cõmuni spiratione, quia idẽ est iudiciũ de emanationibus & relationibus, vt à principio dictum fuit. Quod patet primo sic, illa quæ non possunt conuenire eidẽ respectu eiusdem nõ sunt vnũ & idẽ realiter (saltem relata) quia relationis est ad aliud esse, sed spirare vel generare vel generari non possunt cõuenire eidẽ respectu eiusdem, generare enim competit patri respectu filij tantum: Spirare autem non competit patri respectu filij, sed solũ respectu spiritus sancti. Rursus generari & spirare competũt filio, sed generari tantum respectu patris, spirare tantũ respectu spiritus sancti, ergo spirare non est idẽ realiter saltẽ re relata cũ generare & generari.

15. Secundo sic, sicut se habet generare ad generari ita spirare ad spirari, ergo permutata proportione sicut se habet generare ad spirare ita se habet generari ad spirari, sed generare & spirare non differunt realiter vt isti dicunt, ergo nec generari & spirari cuius oppositum dicunt.

16. Tertio sic, & est ad idem, duabus relationibus disparatis specie vel quasi specie differentibus correspondent duæ relationes disparatæ specie vel quasi specie realiter differẽtes, sed generari & spirari sunt duæ relationes specie vel quasi specie differentes realiter, ergo relationes quæ eis correspõdent, scilicet generare & spirare specie vel quasi specie differunt, & ita realiter differũt cũ sint relationes rei nõ rationis. maior patet quia eadẽ relatio secundum speciem non opponitur pluribus relationibus secundum speciem. minor etiam de se patet, & ex dicto aduersariorum, quare &c.

17. Quarto sic, quæcũq; vni & eidẽ sunt eadẽ inter se sunt eadẽ saltẽ illo modo quo sunt eadẽ in tertia, & hoc est necessariũ cũ oppositũ implicet cõtradictionẽ. Cũ ergo secundũ istos generare & generari sint idẽ cũ spirare non solũ re absoluta, sed etiam re relata, sequitur quòd generare & generari sint idẽ inter se non solum re absoluta, sed etiam relata, & ita essent penitus idem, quod est absurdum cum opponantur inuicem, ergo illud est absurdum ex quo sequitur, scilicet quòd spirare sit idẽ realiter cum generare & generari vt ipsi ponunt.

18. Quinto sic, ab vna actione nõ possunt esse immediate duæ passiones, sed generari & spirari sunt duæ passiones vel emanationes dictæ passiuæ, ergo nõ possunt esse ab vnica actione immediate, sed generari immediate est à generare, & spirari est immediate à spirare, ergo generare & spirare nõ sunt vnica actio realiter differentes sicut & passiones eis correspõdẽtes.

19. Sexto sic, impossibile est esse eandem relationem producentis & producti etiã si idem sit producens & productũ respectu diuersorum, verbi gratia dato quòd spiritus sanctus esset filius filij (sicut contingit in humanis eundem hominẽ esse patrem & filium respectu diuersorũ) tamen alia esset relatio qua diceretur filius, & alia qua diceretur pater, sed spirare & generari sunt relationes producentis & producti in eodem, scilicet in filio, licet respectu diuersorum, ergo impossibile est quòd sint vna relatio, sed necessario sunt duæ. Idem autem est iudicium de relationibus & emanationibus, vt dictum est supra.

20. Septimo sic, generare potest esse in patre sine spirare, quia dato etiã quòd pater & filius non spirarent adhuc pater generaret & filius generaretur, ergo generare & spirare non sunt omnino idẽ. Si ergo generare & spirare sint omnino idẽ, pater produceret filiũ per spirare, & sic filius esset spiritus, quod est falsum.

21. Octauo sic, duæ res absolutæ & inter se realiter distinctæ non possunt esse idem realiter cum aliqua re absoluta, ergo duæ relationes realiter inter se distinctæ (vt paternitas & filiatio) non possunt esse idem realiter cum aliqua relatione (puta cum communi spiratione). Patet ergo sic quòd ista opinio deficit in positione, deficit etiã in rationibus positionis. Et primo quidem in suppositionibus deinde in rationibus deductis ex eis. Prima quidem suppositio neganda est, cum directè assumat id quod probare intendit. Assumit enim quòd illa quæ sunt in eodem supposito non possunt differre realiter, hic autem quæritur vtrum generare & spirare in patre differant realiter.

22. Ad probationes huius suppositionis respondendũ est. ad primam cũ dicitur quòd vbicunq; sunt plura realiter distincta quorũ quodlibet est per se subsistens, ibi sunt plura supposita. Dicendũ, quòd huic maiori est addendũ quòd quodlibet illorum sit incõmunicabile, nam in diffinitione personæ ponitur quòd est incõmunicabilis, spiratio autem actiua est cõmunicabilis pluribus, videlicet patri & filio, propter quod nõ est distinctũ suppositũ seu distincta persona à patre & filio in quibus est.

23. Secũdo, quia si intelligitur in minore propositione quòd vbicunq; sunt plura realiter distincta quodlibet eorũ est per se subsistens, falsum quidẽ est, quia nõ est nisi vnũ subsistens in diuinis & est absolutũ vt probat Augustinus 7. de trinita. quãuis enim suppositũ diuinũ sit illud quod subsistit, tamẽ per aliud formaliter est suppositum diuinũ & per aliud subsistit. Est enim formaliter suppositũ per proprietatẽ relatiuã per quam distinguitur ab aliis suppositis, sed subsistit per solam essentiam vel substantiã quæ est vna numero & indistincta in omnibus propter quod esse subsistẽs nihil facit ad pluralitatem seu distinctionẽ suppositorũ diuinorũ, sed ad oppositionẽ incõmunicabilitatis.

24. Tertio quia relationes inquantũ distingunt personas formaliter non subsistunt nec personæ per eas, alioquin essent ibi plura subsistẽtia, sed personæ sunt quæ subsistunt, ratio autem per quam subsistunt est sola essentia.

25. Ad secundũ dicendũ quòd minor assumit quod quæritur quũ dicit quòd hæc est vera, paternitas est cõmunis spiratio, vel quòd filiatio sit cõmunis spiratio, hoc etiam negant qui tenẽt oppositum, & prima facie etiã apparet cuilibet esse negandũ.

26. Ad tertium dicendũ quòd non est simile de essentia respectu relationum & de communi spiratione respectu paternitatis & filiationis, quia essentia est quid absolutum, communis autem spiratio est relatio, magis tamen implicat oppositum quòd vna relatio sit duæ relationes quàm quòd vnum absolutum sit plura relata quanquam vtrunq; sit ad intelligendum nimis difficile, adhuc essentia diuina secundum rationem suam & absolutorum suorũ est infinita, propter quod potest plures relationes rum sua vnitate includere, sed nulla relatio secũdum propriã rationem relationis est finita vel infinita (vt aliàs efficaciter probatum est.) Et ideo vna relatio non potest sic includere in- 3.d.2.q.3.
trinsecè & identicè plures relationes sicut essentia, de differen nume.12.
tia etiã essentiæ diuinæ & relationum dicetur infra dist. 33. vbi ostendetur quòd non differunt solum secundũ conceptũ nostrum nec secundũ differẽtiam nominum, sed ex natura rei, quæ differentia vtrum debeat dici realis vel non, patebit postea.

27. Secunda etiam suppositio similiter calumniam patitur, licet enim in diuinis non sit distinctio secundum supposita nisi per relationes oppositas vt satis deductum fuit prius, distin. 11. tamen in eodem supposito est aliquorum realis distinctio per disparata. Et quòd arguitur contra hoc, dicendum est ad primũ per interemptionem minoris. Non enim sunt incompossibilia in eodem supposito quæcunque realiter distinguuntur, vt statim suprà declaratum est.

28. Ad secundũ respondendũ est cõcedendo maiorẽ & interimẽdo minorẽ. Et ad autoritatẽ Anselmi cum dicit quòd persona producens communicat personæ productæ omne illud in quo ei non opponitur. dicendum quòd hoc est intelligendum

de aliis à proprietate perſonali, illa enim ſemper eſt incommunicabilis ſicut perſona dicit quid incômunicabile. Omnia autem alia ſunt communicabilia, quæ tamen realiter differunt in eodem ſuppoſito ab eo quod eſt incommunicabile. Ex his de facili ſoluuntur rationes probantes quòd ſpirare ſit idem realiter cum generare & generari. Omnes enim aſſumunt vnã de prædictis falſis ſuppoſitionibus: ſcilicet quòd ea quę ſunt in eodem ſuppoſito non poſſunt differre realiter, aut quòd in diuinis nulla ſit realis diſtinctio niſi per oppoſitiones relatiuas, vt patet intuenti rationes adductas.

29. Ad tertiã rationẽ ſumptã ex dictis concilij ad quã confugiunt aliis rationibus totaliter eis deficientibus, reſpondendũ eſt, & dicendũ quòd illud conciliũ non cõdemnat expreſſe niſi quaternitatem perſonarum vel concomitatiue, tamen condemnat quaternitatẽ rerum inter perſonas & eſſentiã, ſed quaternitatẽ realem relationũ realium inter ſe non cõdemnat nec expreſſe nec concomitatiue, quòd non condemnetur expreſſe niſi quaternitas perſonarũ, patet ſic, intelligentia dictorũ ex cauſis eſt aſſumenda & dicenda ſecundũ Hilarium & recitatur extra de regulis iuris. Cauſa autẽ edendi illam conſtitutionẽ fuit error Ioachim qui reprobatur ibi quantũ ad duo, quorũ vnum ipſe ponebat, videlicet quòd pater & filius & Spiritus ſanctus non ſunt vnũ in eſſentia & in natura niſi collectiue, ſicut multi homines ſunt vnus populus: & multi fideles vna Eccleſia. Quod videbatur probare per multas autoritates ſcripturæ et clare patet intuenti textum illius decretalis. Et hic error ibi condemnatur. Aliud autẽ imponebat magiſtro ſententiarũ qui dicit in ſuis ſententiis ꝙ quædam ſumma res eſt pater & filius & Spiritus ſanctus, & illa nõ eſt generãs neq; genita neq. procedẽs, vnde ex hoc aſſumebat Ioachim quòd magiſter ſententiarum non tam trinitatẽ quàm quaternitatẽ aſtruebat in Deo videlicet perſonas & illam cõmunem eſſentiam quaſi quartam, hæc ſunt verba decretalis de quibus apparet ꝙ ille imponebat magiſtro ſententiarũ quòd ipſe ponebat quaternitatẽ perſonarũ. Nam ſecundũ intellectum ſuum videbatur, ſibi quòd quãrum differt pater à filio & vterq; à Spiritu ſancto, quia vnus eſt generãs & non genitus, alius nõ generãs ſed genitus, tertius nec generans nec genitus ſed procedens: tantũ differebat eſſentia cõmunis quæ nõ eſt generans vt pater, nec genita vt filius nec procedens vt Spiritus ſanctus à quolibet illorũ & ab omnibus ſimul, vnde textus decretalis ſtatim allegatus dicit quòd ipſe aſſerebat quòd magiſter Petrus nõ tam trinitatẽ quàm quaternitatẽ aſtruebat in Deo, & exponit qualem videlicet tres perſonas & eſſentiã quaſi quartam, ad quod refertur illud quartam? vtique ad perſonam de qua immediate præmiſerat tres perſonas, ſed textus non addidit & eſſentiam quaſi quartam perſonam, quia ex præcedenti clare intelligebatur, & quia clauſula dictaminis obuiabat. De hac autem quaternitate perſonarum excuſat decretalis magiſtrum, Petro ſic dicens, nos autẽ ſacro approbante concilio credimus & confitemur vnà cum Petro quòd vna quædam res eſt incõpræhenſibilis quidem & ineffabilis Pater & Filius & Spiritus ſanctus tres ſimul perſonę ac ſigillatim quælibet earundem. Et ideo in Deo ſolũmodo trinitas eſt & non quaternitas, hæc ſunt verba decretalis. Ecce qualem trinitatem affirmat, ſcilicet trinitatem perſonarum quã exprimit, & conſimilem quaternitatem negat, nec expreſſe poteſt aliud haberi ex dicta decretali conſiderando tam cauſam concilij in hoc caſu quàm verba decretalis. Satis enim rationabiliter diceretur quòd per verba decretalis quibus dicitur quod in Deo ſolummodo eſt trinitas, & non quaternitas referatur trinitas ad vnum ſcilicet ad trinitatem perſonarũ prout ibi exprimitur, & quaternitas referatur ad aliquid amplius quantum eſt ex vi verborum: Et ſic patet quòd ibi non condemnatur expreſſe niſi quaternitas perſonarum, veruntamen cõdemnatur ibidem concomitatiue quaternitas rerum inter perſonas & eſſentiam, quia cum eſſentia includatur intrinſecè in perſona & verificetur de ea & econuerſo dicendo quod pater eſt eſſentia & eſſentia eſt pater & ſic de aliis perſonis, eſſentia non poteſt ponere in numerum rerum cum quacunq. perſona quia eſt de intraneitate reali cuiuſlibet perſonæ, propter quod ſicut nõ eſt inter perſonas & eſſentiam quaternitas perſonarũ ſic nec quaternitas rerum. Sed quia vna relatio non includitur in intraneitate alterius nec de pluralitate relationũ diuinarũ ſe intromiſit conciliũ quinimò omnes doctores fatentur quatuor relationes reales eſſe in diuinis, ideo nec directè nec expreſſe nec concomitatiuè condemnatur ibi quaternitas realiũ relationum: & dicere oppoſitum eſt adinuentio irrationalis, cũ ſolennes doctores quos nõ latuit prædicta decretalis poſuerũt ꝙ paternitas & communis ſpiratio differunt in patre realiter.

30. Item aduertant illi qui friuola & leui ratione volunt probare quod illa decretalis, damnamus, excludat quaternitatem realium relationum quam efficaci ratione euouincimus, eos eam in hoc male intelligere, quia conſtat quòd diuina ſpiratio quædam relatio realis eſt & vnica ſicut conciliũ generale Lugdunen. determinat extra de ſumma trinitate & fide ca. c. fideli. lib. 6. Ex quo ſic arguitur ſicut ſe habet abſolutum ad abſoluta ita relatiuũ ad relationes, ſed eſſentia diuina vna exiſtens quantumcunq. ſit infinita non poteſt eſſe eadem realiter cum pluribus abſolutis realiter inter ſe differentibus imò hoc ponere eſſet contradictio, ergo fortiori ratione ſpiratio actiua exiſtẽs vnica relatio vt iam patet ex determinatione concilij, quæ etiã vt relatio eſt non eſt infinita ſimpliciter, alioquin eſſent plura infinita ſimpliciter & plures infinitates non poſſunt eſſe eadẽ realiter cum paternitate & filiatione quæ ſunt plures relationes inter ſe realiter differentes, & ſic iſti male exponentes cõcilium primum impingunt in ſecundum, vnde credo quòd dè differentia relationum diſparatarum nihil eſt determinatum per quodcunq. concilium, ſed eſt materia opinabilis & pro & contra, & quod cum determinatione vltimi concilij Lugdunẽ. magis concordat opinio ponens eas differre realiter quàm oppoſita, veruntamen ſi etiam Romana eccleſia cuius eſt cõcilia cõdere & interpretari, determinaret certam perſonam in hac materia vel in quacunq; alia tangente fidem vel bonos mores illam partem abſq; vlla hæſitatione vellem tenere. Et ſi quid docui vel ſcripſi vel in poſterũ docuero vel ſcripſero cuius oppoſitum prædicta ſancta Romana eccleſia diffiniuerit vel diffiniet eſſe ſentiendum, illud reuoco & volo pro reuocato haberi. Interim cum opinionibus doctorum diſputans.

31. Quòd vero poſtea probant ꝙ generari & ſpirari differunt realiter verũ quidẽ eſt ſed non bene probatur: oſtenſum enim fuit ſatis diffuſe in præcedente diſtinctione quòd Spiritus non eſt per ſe directe à genito vel à generante vt iſti dicunt, ſed indirectè & concomitatiue & illud facit quòd differant ſecũdũ ſuppoſitum ſine qua differẽtia adhuc poſſent differre realiter ſi eſſent in eodem ſuppoſito ſicut generare & ſpirare, & hoc tantùm dictum ſit de ſecundo.

32. NVNC RESTAT tertium, ſcilicet vt declaretur veritas quæſtionis. Eſt ergo intelligendum quòd generare & ſpirare realiter differunt, ſimiliter generari & ſpirari Ratio autẽ huius differentiæ non eſt ſumenda ex parte ſuppoſitorum, tum quia in diuerſis ſuppoſitis inuenitur aliquid vnum & idem numero vt eſſentia diuina & communis ſpiratio in patre & filio. Et rurſus in eodem ſuppoſito ſunt plura quæ realiter differũt, tum quia ſuppoſita nõ poſſunt eſſe prima diſtinguentia. Cuius ratio eſt, quia prima diſtinguentia debent differre ſe ipſis & ſecundum ſe tota, quia ſi in aliquo cõuenirent & in aliquo differrent, non eſſent primæ differentiæ, ſed cõſtitutæ ex primis differentiis cum aliquo alio, ſed ſuppoſita non differunt ſecundũ ſe tota, ſed conueniunt in aliquo, ergo non ſunt prima diſtinguentia, nec ex diffinitione eorum ſumenda eſt cauſa & ratio diſtinctionis aliorum licet aliquale argumentum diſtinctionis quandoque poſſet ſumi ex his tanquam à poſteriori.

33. Item nec ratio diſtinctionis proceſſionum vel relationum (quia idem eſt iudicium in re vt prius dictũ eſt) totaliter ſumẽda eſt natura oppoſitionis, quia licet omnia oppoſita ſint diſtincta, tamẽ nõ omnia diſtincta ſunt oppoſita, neq. in formis abſolutis neq; in relationibus, vt patet in creaturis. In plus enim eſt diſtingui quã opponi. Cũ ergo relationes ſecundũ proprias rõnes maneant in diuinis. poterit inueniri in eis aliqua diſtinctio quæ nõ erit rõne cuiuſcũq; oppoſitionis ſicut eſt inter paternitatẽ & cõmunem ſpirationẽ, vel inter generare & ſpirare.

34. Et ſi quæratur ratio diſtinctionis iſtorum, dicendũ ꝙ ſeipſis diſtinguunt & non per aliud, alioquin eſſet abire in infinitum, ſed huiuſmodi relationes ſunt quædam prima ſimplicia, ergo ſeipſis diſtinguntur & non per aliquid aliud, veruntamẽ in his eſt quædam varietas, quia omnes relationes ſeipſis differunt adinuicem realiter, ſed quædam ſpecialiter differunt ſecundum ſuppoſita & illæ ſunt tantùm inter quas eſt oppoſitio directè, vt eſt inter generare & generari & ſimiliter inter ſpirare & ſpirari, vel inter quas eſt oppoſitio indirectè & cõcomitatiuè ſicut inter generare & generari, ex vna parte & ſpirari ex alia vt declaratum fuit in præcedente diſtinctione, ita quòd oppoſitio non eſt eis ratio diſtinctionis realis ſimpliciter, ſed tantùm illius quæ eſt ſecũdum ſuppoſitum ſpecialiter propter incompoſſibilitatem oppoſitorum in eodem ſuppoſito. Sic ergo patet quomodo differũt proceſſiones & relationes diuinæ.

35. AD PRIMVM argumentum dicendum, ꝙ non eſt ſimile de communicatione naturæ in Deo & in creatura, quia ſicut ex illimitatione naturæ diuinæ eſt quòd ipſa numero vna exiſtens poſſit eſſe in pluribus ſuppoſitis, ſic ex eodẽ conuenit ei ꝙ communicetur emanationibus diuerſis, hæc autẽ illimitatio non conuenit naturæ creatę quantumcunque ſit perfecta.

36. Ad ſecundũ dicendũ, ꝙ diſtinctio proceſſionum eſt ex parte relationũ vel potius ipſarũ relationũ cum ſint idem realiter

pro

processiones & relationes. Et cum dicitur ꝙ in diuinis omnia sunt idem vbi non obuiat oppositio relationis, dicẽdum quòd Boëtius loquitur de sola identitate quo ad suppositum, inter autem processiones est oppositio indirectè & concomitatiuè. Et ideo differunt secũdum suppositum, sed inter productiones actiuas vt sunt generare & spirare, non est oppositio propter quod licet differant realiter nõ tamen secundum suppositum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum spiritus sanctus possit dici ingenitus.

Thom. 1. q. 33. ar. 4. Et infra d. 28. q. 1.

TERTIO quæritur vtrum spiritus sanctus possit dici ingenitus. Et videtur quòd sic. quia plus distat à ratione generationis pater quàm spi. sanc. quia spi. san. nec generat nec generatur, pater autem & si non generatur tamen generat, sed ingenitum negat vel priuat generationẽ, ergo verius potest dici spi. sanct. ingenitus quàm pater.

2. Item in litera, & est Hieronymi dicitur quòd omne quod est aut est ingenitum aut genitum aut factum, sed spir. san. nec est genitus nec factus, igitur est ingenitus. Item ad negatiuam de prædicato finito sequitur affirmatiua de prædicato infinito cum constantia subiecti. Sequitur ergo spi. san. nõ est genitus: ergo est ingenitus vel non genitus quod est idem.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur in litera quòd solus pater est ingenitus. Et August. 15. de trini. ca. 26. dicit quòd cum spi. san. genitum non dicamus, dicere tamen ingenitum non audemus, ne in hoc vocabulo duos patres in trinit. vel duos qui non sunt de alio quispiam suspicetur.

4. RESPONSIO. Duo videnda sunt. Primum est qualiter ingenitum sumatur in diuinis vtrum negatiuè an priuatiuè. Secundum erit cui competat esse ingenitum & cui non. Quantum ad primum sciendum quòd ingenitum non potest sumi pure negatiue, quia illa quæ sunt pure negatiua possunt verificari tam de ente quàm de non ente (vt non lapis verificatur de homine & chimera) sed ingenitum non potest verificari de nõ ente, hæc enim est falsa chimera est ingenita sicut ista chimera est iniusta, ergo ingenitum non potest sumi pure negatiue, restat ergo quòd sumatur priuatiuè. Sed tunc occurrũt dubia quia priuatio est remotio alicuius apti nati à subiecto, sed in diuinis nihil est aptum natum esse quod ibi non sit, nec amoueri potest quia quicquid ibi esse potest necessario est, ergo nihil potest dici in diuinis priuatiue. propter hoc notandum est quòd priuatio ad præsens tripliciter dicitur sicut apparet ex 5. metaphysicæ. ca. de priuatione. Dicitur enim vno modo aliquid priuatum propriissime quando non habet quod aptum natum est habere secũdum propriam speciem sicut homo carens visu dicitur cæcus propriissime quando non habet quod aptum natum est habere.

Vide Ricar. d. 13. q. 4. ad tertiũ in oppositũ.

5. Secundo modo dicitur aliquid priuatum quando non habet illud quod natum est habere non secũdum suam speciem, sed secundum suum genus, vtpote quia illud inuenitur in aliquo sui generis vt talpa dicitur cæca quia nõ habet visum qui natus est haberi ab aliquo sub genere animalis licet non à specie talpæ.

6. Tertio modo dicitur aliquid priuatum quia nõ habet aliquid quod natum est haberi licet non ab eo vel secundum speciem vel secundum genus: sicut planta dicitur priuari oculis. Primo ergo modo dicitur aliquid proprie priuatũ. Et hoc modo non reperitur priuatio in diuinis sicut probat argumentũ ad hoc tantũ. Secundo autem modo reperitur, ingenitũ enim priuat generationem quæ nata est alicui conuenire de genere suppositorum diuinorum, scilicet filio, & sic patet primum.

7. QVANTVM ad secundum sciendum quòd priuationes cognoscuntur per habitus. ingenitum autem dicit priuationem geniti modo quo dictum est statim. Et ideo ex consideratione geniti iudicãdum est de ingenito. Genitum autem dicit illud quod habet esse ab alio per generationem. Quod ergo aliquid dicatur ingenitum potest habere duas causas veritatis, aut quia omnino non est ab alio, aut quia est ab alio, sed non per viam generationis. Primo modo esse ingenitum conuenit soli patri. quia in genere personarum diuinarum solus pater est à nullo vel non ab alio. Secundo autem modo prout ingenitum dicitur aliquid quod est ab alio non tamen per generationem, sed per spirationem spi. san. potest dici ingenitus, quia licet sit à patre & filio non tamen per generationem, sed per spirationem.

8. AD ARGVMENTVM primum dicendum quòd distantia à generatione passiua facit quòd aliquid dicatur ingenitum & non distantia à generatione actiua. Pater autem plus distat à generatione passiua quàm spirit. sanct. quia distat secundum genus eo quòd omnino non est ab alio secundum aliquam emanationem. Spiritus autem sanctus distat solum secundum speciem, quia est ab alio, sed non per generationem. Et ideo in aliquo sensu vterque potest dici ingenitus, sed magis pater quàm spi. san.

9. Ad secundum dicendum ꝙ Hieronymus accipit ingenitũ pro omni eo quod est non per generationem siue sit ab alio vt spiritus sanctus, siue non, vt pater, & sic ingenitum dicitur de vtroque, scilicet de patre & spiritu sancto.

10. Ad tertium dicendũ, ꝙ in illo sensu quo ingenitũ dicitur illud quod est ab alio & nõ per generationem spiritus sanctus potest dici ingenitus, in sensu autẽ in quo ingenitũ negat vel priuat omnino esse ab alio ingenitũ conuenit soli patri, & sic accipit August. ingenitũ in autoritate allegata in contrarium.

DISTINCTIO XIIII.

Sententia distinctionis XIIII.

PRAETEREA diligẽter superius determinauit magister de æterna processione spiritus sancti. Hic verò determinat de tẽporali eius processione. Et primo determinat de ea. Secũdo determinat nomen quod proprium est spir. san. Secunda incipit dist. 18. ibi, præterea diligẽter. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de processione eius in generali. Secundo prosequitur modos in speciali processionis suæ. Secũda incipit in principio. 16. dist. ibi. Nunc de spiritu sancto. Prima diuiditur in duas. Primo ostendit ꝙ spi. san. procedit à patre & filio temporaliter. Secunda inquirit vtrum detur à seipso. Secunda incipit in 15. dist. ibi, hic considerandũ. Prima pars est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo enim determinat intentũ. Secundo excludit errorem. Tertio remouet quãdam obiectionem. Secunda ibi. Sunt autẽ alij. Tertia ibi, Hic quæritur vtrũ. Et hæc est diuisio & sententia in generali.

2. In speciali sic procedit magister. Et proponit primo ꝙ gemina est processio spi. san. vna qua procedit æternaliter à patre & filio, alia qua procedit tẽporaliter ad sanctificãdũ creaturã, vnde subdit ꝙ spi. san. nõ à patre procedit in filiũ & à filio in creaturã, sed ab vtroq; procedit ad sanctificationem creaturæ. Et hoc confirmat autoritate Augustini. Hæc autem processio aliquando nominatur processio, aliquãdo datio, aliquãdo missio. Et hoc ostendit autoritate Bedæ & etiã Augustini. Postea excludit errorem dicentiũ ꝙ in spi. san. missione ipse spiritus sanctus nõ datur, sed tantũ eius dona. Et hoc dicũt sensisse Bedam qui dicit spi. san. procedere, tamen ipsius gratia datur, sed ꝙ spiritus sanctus qui est vna in trinitate persona detur patet, spiritus enim sanctus indiuisus simul plures mentes discipulorũ infudit quod nõ potuisset si esset creatura. Idem etiã probatur autoritate Augu. ex parte dei dãtis qui dat donũ æquale sibi. & addit ꝙ spi. san. nõ est minor patre & filio sicut à quibusdam dicitur. Vltimo quærit vtrum viri sancti dent spiritũ san. & dicit ꝙ nõ, quia si spi. sanct. à creatura daretur, ab illa procederet. vnde in primitiua ecclesia nõ legitur sanctos dedisse spi. san. sed ad eorũ orationẽ & manuũ impositionem dabatur sanctus spir. & subdit ꝙ Christus secundũ ꝙ homo nõ dedit spiri. san. Et excludit quandam obiectionẽ. Quod enim Apostolus dicit ad Gala. se dedisse spiritum sanctum, intelligendũ est ꝙ per eius prædicationem dabatur spir. san. Et hoc confirmat autoritate August. Et hæc est sententia lectionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sit aliqua processio temporalis spiritus sancti.

Thom. 1. q. 43.

CIRCA distinctionem istam quæruntur quatuor. Primum est vtrum in diuinis sit aliqua processio temporalis. Secundum est vtrum temporalis processio ponat innumerum cum æterna. Tertium est vtrum per processionem temporalem detur ipsemet spiritus sanctus vel solum eius dona. Quartũ est vtrũ spiritus sanctus detur à viris sanctis. Primo ergo quæritur vtrũ sit aliqua tẽporalis processio spiritus sancti. Et videtur quòd non: quia omne quod procedit temporaliter incipit esse ex tẽpore, si per processionem accipiat esse. Sed spiritus sanctus non incipit esse ex tempore & tamẽ per processionem suam ex patre & filio accipit esse, ergo non procedit temporaliter.

2. Item sicut spiritui sancto competit procedere ita filio cõpetit generari. Sed filius non dicitur generatus tẽporaliter nisi ratione naturæ assumptæ, ergo cũ spiritus sanctus nullã vnquã naturã assumpsit videtur ꝙ nunquam processisset tẽporaliter.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur in littera, & arguitur per rationem, quia contingit aliquẽ habere spiritũ sanctum ex tẽpore, sed nõ habetur nisi procederet ex patre & filio

oportet ergo ponere aliquam temporalẽ processionẽ Spi. san.

4. RESPONSIO. Primò videndum eſt quid vocamus processionem temporalem. Et ex hoc parebit veritas quæſtionis. Sciendum ergo quod processio temporalis appellatur processio personę à persona ad sanctificandum creaturam per aliquid in ipsa creatum, vnde Auguſtinus dicit & habetur in litera quòd Spiritus sanctus procedit temporaliter quando creaturam sanctificat. Ex quo quidam acceperunt occaſionem dicendi quòd ſicut processio æterna eſt processio personę à persona, ſic processio temporalis eſt processio alicuius doni creati puta gratiæ vel charitatis à persona diuina in animam. Quod vtiq; nõ eſt verum prout nunc loquimur de processione temporali. Loquimur enim de processione Spi. san. qua Spi. san. procedit. Ex hoc autem quòd aliquod donum procedit à Spiritu sancto, Spiritus sanctus non procedit sed aliquod donum procedit ex ipso, ergo processio qua aliquod donum procedit temporaliter à Spiritu sancto in creaturis eſt quædam temporalis processio. Sed non eſt tẽporalis processio Spiritus sancti, licet vna non ſit ſine alia vt poſtea patebit. Quid ergo? dicendum quòd temporalis processio Spiritus sancti eſt qua procedit à patre & filio in creaturam quod poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quòd Spiritus sanctus procedat in creaturam tanquam in subiectum, ſicut calor procedit ab igne in manum quod eſſe non poteſt, quia Spiritus sanctus eſt persona subſiſtens. Alio modo quòd procedat in ipsam tanquam in obiectum amatum & cognitum & aliquo modo habitum. Et hoc quidem fit ex tempore mediante aliquo dono collato creaturæ quod eſt gratia vel charitas, vel aliqua motio per quam creatura conſurgit in cognitionẽ & dilectionẽ Dei meritoriam & habet Deum nouo modo non subiectiue in se sed obiectiue & præter hoc habet ipsum vt specialem rectorem & directorem, vnde processio tẽporalis vltra exitũ personæ à persona importat ſic eſſe in creatura scilicet obiectiue & vt spiritualis rector & prouiſor & director. Et hæc duo includit temporalis processio personæ diuinæ ſicut totum includit suas partes, ergo processio temporalis Spiritus sancti nõ dicitur processio alicuius doni à Spiritu sancto in creaturam, tamen non eſt ſine ea, quia persona diuina nõ se habet nouo modo ad creaturam obiectiue niſi quia creatura se habet nouo modo ad Deum per aliquid ſibi à Deo de nouo influxum, ita quod tota nouitas & mutatio eſt in creatura secũdum rem & subiectiue. In Deo autem solùm secundum rationem & obiectiuè. Per hoc apparet principale scilicet quòd talis processio poteſt dici temporalis & hoc ſic. Illud totum cuius altera pars non eſt ab ęterno sed nouo, non eſt ęternum sed nouum & temporale, quia totum non eſt niſi exiſtentibus partibus quas totum importat. Sed processio personę à persona vt modo nouo ſit in creatura eſt quoddam totum importans duas partes, quarũ vna eſt exitus personæ à persona, alia eſt personã diuinam nouo modo eſſe in creatura. Et hæc pars non eſt æterna, sed temporalis & noua, ergo hoc totum quod eſt processio personę à persona vt nouo modo ſit in creatura non eſt æternũ sed temporale & nouum. Et ideo dicitur processio temporalis.

5. Sed contra hoc poteſt argui dupliciter. Primò ſic ſicut se habet totum ęternum ad suas partes, ſic totum temporale ad suas. Sed totum non poteſt dici æternum niſi quælibet eius pars ſit æterna, ergo nec totum poteſt dici temporale cuius quælibet pars nõ eſt temporalis. Cum ergo processio Spiritus sancti de qua loquimur habeat duas partes quarũ vna eſt æterna, & alia temporalis videtur quòd ſicut nõ poteſt dici æterna, quia quædam pars eius non eſt æterna, ita non poteſt dici temporalis, quia quædam pars eius non eſt temporalis.

6. Secundò arguitur ſic, quia demonſtrato vno cæco & altero vidente ſicut nõ poteſt verè affirmari quòd ambo ſint cæci, sed negari poteſt vtrunque, dicendo quòd nec sunt videntes nec cæci, eodem modo in processione quæ includit vnum ęternum & aliquid temporale, ſicut non poteſt dici quòd ſit æterna, ſic nec poteſt dici quòd ſit temporalis sed vtrunque eſt negandum.

7. Et dicendum ad primum quòd non eſt ſimile quod adducitur pro ſimili, quia ad eſſe totius requiritur exiſtentia cuiuſlibet partis. Ad non eſſe autem eius non requiritur quòd quælibet pars non ſit sed sufficit alteram partem nõ eſſe. Aeternum autẽ dicit illud quod semper eſt, fuit & erit. Et ideo totius æterni oportet quamlibet partem semper eſſe fuiſſe & fore quod eſt eam eſſe æternam. Sed temporale dicit aliquid ſic nunc eſſe quod prius non fuit semper, cum ergo ad non fuiſſe totius sufficiat alteram partem eius nõ semper fuiſſe & hoc facit ipsum eſſe temporale, patet quod non oportet totius temporalis quãlibet partem temporalem eſſe.

8. Ad secundum dicendum quod refert loqui de pluribus pluraliter retentis & vno toto continente plura, quia in pluribus pluraliter eſt verum quod iſti dicunt, non autem in toto continẽte plura. Si enim quæreretur vtrũ iſta duo scilicet processio personæ à persona & exiſtentia personæ diuinæ nouo modo in creatura ſint æterna vel temporalia, neutrum eſſet dicendum, sed quòd vnum eſt æternum & aliud temporale. Sed cum quæritur vtrum hoc totum quod eſt processio personæ à persona in creaturam ſit æternum an temporale, dicendum quòd temporale, quia non semper fuit altera parte quæ ad totum requiritur non semper exiſtente, & eſt ſimile. Ponamus quòd parieti antiquo superponatur totum tectum nouum, ſi quæreretur vtrum hæc duo paries & tectum ſint de nouo vel ab antiquo, neutrum eſſet dicendũ, sed dicendũ eſſet quòd paries antiquus & tectũ de nouo. Sed ſi quæreretur vtrũ domus ſit de nouo vel ab antiquo, dicendũ eſſet de nouo, eodẽ modo eſt in propoſito.

9. AD PRIMVM argumentum, cum dicitur omne quod procedit temporaliter &c. Dicendum quòd omne quod procedit tẽporaliter incipit eſſe ex tempore, ſi accipiat eſſe per illã processionẽ secundum quod eſt temporalis. Sed persona procedens nõ habet eſſe per processionem vt respicit terminum ad quem ratione cuius eſt temporalis, sed vt respicit principium à quo ratio cuius eſt æterna.

10. Ad secundum dicendum quòd non omnino eſt ſimile de generatione & processione, quia generatio dicit tantùm respectum geniti ad eum à quo eſt generatio quod eſt principium communicandi naturam ipſi genito. Et ideo non ponimus niſi duas generationes in filio secundum duas naturas communicatas diuinam & humanam. Sed processio non solùm dicit habitudinem procedentis ad principium à quo procedit, sed etiã ad terminum in quẽ procedit. Et quia hic terminus poteſt eſſe temporalis, ideo ratione eius processio eſt temporalis quanquam procedens nullam per hoc temporalẽ naturam accipiat.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum processio temporalis Spiritus sancti ponat in numerum cum æterna.

Tho. 1. q. 43.

SECVNDO quęritur, vtrum temporalis processio ponat in numerum cum æterna. Et videtur quòd ſic, quæcunq; habent adinuicem ordinem numerantur, quia ordo nõ eſt eiuſdem ad se ipſum sed plurium. Sed processio temporalis habet ordinẽ ad ęternam, quia eſt poſterior ea, ergo ponit cũ ea in numerum.

2. Item ſicut se habet filius ad generationẽ paſſiuam ita Spiritus sanctus ad ſpirationem paſſiuam, sed generatio filij æterna & tẽporalis sunt realiter duę generationes, ergo processio Spiritus sanct. æterna & tẽporalis sunt realiter duæ processiones.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis processio Spiritus sancti eſt à Patre & Filio, illa autẽ non poteſt eſſe niſi vnica, ergo processio Spiritus sancti temporalis & æterna non sunt duæ processiones, sed tantùm vna.

4. RESPONSIO. Si processio tẽporalis ſpi. san. eſſet processio qua aliquod donum procedit à Spiritu sancto in creaturam temporaliter ſicut nõnulli imaginantur, tũc certum eſſet quòd processio temporalis & æterna eſſent duæ processiones realiter differentes, nec mirum, vbicunq; enim sunt procedentia realiter differentia ibi processiones realiter differunt, sed ſic eſſet in processione æterna & temporali supradicto modo acceptis, ergo &c. Minor probatur, quia procedens processione ęterna eſt persona diuina, procedẽs verò processione tẽporali eſt aliquod donũ creatũ & hęc differũt realiter vt de se patet.

5. Sed quia hæc opinio reprobata eſt prius, ideo dicendum eſt realiter quòd quæſtio poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quòd processio temporalis & ęterna ponant in numerum processionum, ita quòd ſint duæ processiones realiter differentes. Alio modo quòd ponant in numerum non quidem processionum, sed in qualencunq; numerum rerum vel rei rationis. Si primo modo intelligitur quæſtio, ſic dico quòd processio temporalis non ponit in numerum cum æterna, quia non sunt duæ reales processiones sed tantũ vna, quod patet ſic, per realẽ processionem ſit aliquid reale in persona procedente abſolutum vel relatum. In diuinis enim persona quę procedit ab alia per processionem habet quicquid habet abſolutum vel relatum à persona à qua procedit, ergo per aliam & aliam realem processionẽ ſit aliud realiter in procedente, sed per processionem temporalem in Spi. san. nihil ſit reale abſolutum vel relatum in Spi. sanct. præter illud quod eſt in ipso per processionem æternam, ergo processio temporalis non eſt processio realiter diſtincta ab æterna. Et hoc quidẽ manifeſtũ eſt ex prædictis, processio enim æterna dicit solùm exitum personæ à persona, processio verò temporalis dicit illud idem cum nouo respectu ad creaturam, & iſte nouus respectus non poteſt dici secundum se processio, alioquin cum pater poſſit habere & habeat quandoque hunc nouum respectum ad creaturam, pater diceretur quandoque tẽporaliter procedere, quod eſt falsum, totũ ergo hoc, scilicet

processio

processio personæ à persona cum nouo respectu ad creaturam dicitur processio temporalis, processio æterna quidem ratione solius primi, sed temporalis ratione solius secundi, & ita est ibi vnica processio quæ est æterna ex primo, & dicitur temporalis ex secundo.

6. Si autem quæstio intelligatur secundo modo sic adhuc dicendum quòd processio temporalis & æterna non ponunt in numerum rerum, quia nec sunt duæ res, nec vna includit super aliam aliquam rem, quod patet, quia præter processionem æternam nihil est ibi nisi respectus nouus ad creaturã, iste autem respectus non est realis, sed solum secundum rationẽ &c. veruntamen licet processio temporalis non sit alia res nec aliã rem includat intrinsece, connotat tamẽ aliam rem intrinsece. Hoc autem donum est aliquid in creatura, quia persona diuina non se habet nouo modo ad creaturam obiectiue nisi, quia creatura se habet nouo modo ad deum per aliquid receptum in ea subiectiue. Et est simile deus & deus creans non sunt duo dij nec duæ res, & tamen deus creans connotat extrinsece aliã rem, scilicet creaturam. Similiter est in proposito vt visum est. Si autem quæstio intelligatur de qualicunq; numero, scilicet rei vel rationis, sic processio temporalis ponit in numerũ cum æterna non ita quòd vna processio puta æterna sit tantum res & alia, scilicet temporalis sit tantum ratio, sed quia supra processionem æternam quæ vera res est processio temporalis addit respectum ad creaturam quæ est solum secundum rationem.

7. AD PRIMVM argumentũ dicendum quòd ordo processionis temporalis ad æternam est solum ratione connotati, ex quo consurgit circa personam diuinam procedentem respectus nouus, licet secundum rationem & per consequens numerus rei & rationis vel eiusdem accepti solum secundũ rem ad seipsum acceptum secundum nouam rationem.

8. Ad secundum dicendum quòd generatio filij æterna & temporalis non solum distinguũtur per respectum rationis superadditum sicut processio spi. san. temporalis & æterna, sed per diuersas naturas acceptas per hanc generationem & illã, adeo generationes realiter distinguuntur sicut naturæ per eas acceptæ: non sic autem est ex alia parte.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum per processionem temporalem spiritus sanctus detur an eius dona.

Thom. 1. q. 43. ar. 3.

TERTIO quæritur, vtrum per processionẽ temporalẽ ipsemet spi. san. detur an tantũ eius dona. Et videtur quòd ipsemet spir. san. nõ detur, quia illud de nouo datur quod nouo modo habet, sed spir. san. secundum se nõ habetur nouo modo, sed tãtum secundum eius dona, ergo &c. minor probatur per authorẽ de causis qui dicit quòd prima causa semper eodẽ modo se habet ad res quãuis res diuersimode se habeãt ad primã causam.

2. IN CONTRARIVM est quod dicitur Ro. v. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per spir. san. qui datus est nobis, ergo videtur secundum Apostolum quòd vtrunq; detur scilicet ipse spiritus sanctus & dona eius.

3. RESPONSIO. videnda sunt tria. Primum est, quomodo spi. san. detur cum donis suis & non tantum sua dona. Secundum est cum quibus donis spir. san. detur & cum quibus non. Tertium est quid detur per prius vtrum spir. san. an dona eius. Quantum ad primum sciendum est quòd aliquid potest dari alteri dupliciter ad præsens. Vno modo sicut forma inhærẽs sicut calor datur aquę ab igne, & isto modo spi. san. nunquam datur cum sit persona subsistens & nullo modo forma inhærẽs. Alio modo sicut obiectum, vel sicut amicus, rector, & motor, sicut dicitur quòd aliquid datur puero in tutorem, & hoc modo datur spi. san. hominibus & non solum dona eius. Est enim quorundam obiectum cognitum & amatum quorum ipse est spiritualis tutor & director.

4. Ex hoc patet secundum scilicet quòd spir. san. datur creaturæ rationali solũ cũ donis naturæ, sed imperfecte. Cum donis vero gratiæ perfectius, sed cũ donis gloriæ perfectissime. Quòd patet vnica ratione quæ talis est. Illi soli creaturæ datur spiri. san. quæ potest in ipsum tendere tanquam in obiectũ cognitũ & amatũ, & cuius ipse est spiritualis tutor & director, sed sola creatura rationalis potest intẽdere in deum vel in spi. san. tanquam in obiectum amatum & cognitum imperfectè quidem secundum dona naturæ, perfectius verò secũdum dona gratiæ, perfectissimè autẽ secundũ dona gloriæ. solius etiam creaturæ rationalis est specialis tutor, prouisor, & director, quia ordinabilis est ad finẽ supernaturalem, & specialior electorum, spiritualissimus autẽ beatorũ, ergo spi. san. datur soli creaturæ naturali imperfectè secundum dona naturæ, perfectius secundũ dona gratiæ, sed perfectissimè secundum dona gloriæ.

5. Quantum ad tertiũ notandum, quòd aliquid dicitur prius dupliciter. Vno modo secundum tempus. Alio modo secundũ naturam. Si loquamur de prioritate secundũ tempus, sic in datione spir. san. & donorum eius maximè quo ad dona gloriæ nullo modo est prius & posterius secundũ tẽpus. Cuius ratio est, quia dona pertinentia ad beatitudinem semper perficiunt ipsam animã in actu suo, quia beatitudo cõsistit in actuali operatione, vt patet ex primo ethicorũ. Sed illius actus vel operationis obiectũ cognitũ & amatum est deus vel spir. san. cũ illa operatio sit intellectus & volũtatis, ergo simul secundũ tẽpus habẽtur dona gloriæ & deus vel spi. san. vt amatus & cognitus.

6. De donis autẽ gratiæ & naturæ cũ quibus deus habetur minus perfectè secus est, quia illa nõ semper perficiũt hominẽ in suo. Non enim habẽs intellectũ & volũtatem etiã cum fide & charitate semper est in actu contẽplandi & diligendi deũ naturaliter vel meritoriè. Et ideo cũ his donis nõ semper habetur deus vel spi. san. vt actus cognitus & amatus, sed solũ secũdum potentiã vel habitũ, propter quod hęc dona prius habẽtur secũdum tẽpus quã spir. san. habeatur in actu. Si vero loquamur de prioritate secundũ naturã sic ad præsens duplex est natura, scilicet materia & forma, forma autem est perfectio materiæ. Et ideo illa quæ sunt perfectiora sunt priora secundũ naturã formæ vel finis, quæ autẽ sunt imperfectiora sunt priora secundũ naturã materiæ vel subiecti recipiẽtis, cũ ergo habere deum vt cognitũ & amatũ, sit sicut finis & perfectio principaliter intentà, patet quòd secundũ naturã formæ & finis qui aliquo modo coincidit cũ forma, spi. san. datur prius natura quã dentur eius dona. Sed secundũ naturã materiæ vel subiecti recipiẽtis prius habẽtur dona spi. san. quàm ipse spiritus sanctus propter duo. primo, quia semper in subiecto dispositio præcedit naturaliter perfectionem, sed dona spi. san. sunt quædam dispositiones ad habendũ deum, ergo &c. Secundo quia persona diuina non se habet nouo modo ad creaturã obiectiuè nisi, quia creatura se habet nouo modo ad deum per aliquid quod est ei datũ de nouo & est in ea subiectiue, sed illud quod est causa & ratio alterius est prius eo secundum naturam, ergo dona influxa natura à deo sunt in ea prius secundum naturã quàm ipsa feratur in deum tanquam obiectum quod est eam habere spiritũ sanctũ.

7. AD ARGVMENTVM in oppositum, dicendũ quòd ipse deus vel spi. san. nouo modo se habet ad creaturam nõ quidem subiectiue sed obiectiue absq; mutatione sui per solã mutationẽ creaturæ, & cum quo deus eodem modo se habet ad res secundum authorem de causis. Dicendum quòd intelligendum est sic: quòd in deo non sunt subiectiuè diuersi modi reales quibus se habeat nunc aliter quàm prius, ex variatione tamen creaturarum variæ relationes secundum rationem cõsurgunt circa deum obiectiue, & sic est in proposito.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum spiritus sanctus detur à viris sanctis.

QVARTO quæritur vtrum spiritus sanctus detur à sanctis viris. Et videtur quòd sic, quia Christus dedit discipulis potestatẽ dimittendi peccata, sed peccata nõ dimittuntur nisi per spiritũ san. ergo discipuli potuerunt dare spiritum sanctum.

2. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus de trini. non aliquis discipulorum dedit spi. san. sed orabant vt veniret in hominem.

3. RESPONSIO. dicendũ quòd spir. san. potest dari dupliciter. Vno modo directe per modum autoritatis. Alio modo indirecte & per modũ ministerij. Primo modo nõ potest spi. san. dari à quacũq; creatura, angelo vel homine nec in se nec in donis suis, non in se quia spiritus san. solum potest dari per modũ autoritatis ab illis à quibus originatur, quia non est autoritas personæ supra personam in diuinis nisi ratione originis, vnde nec aliqua persona semetipsam dat. Si tamen dat, non per modum autoritatis dat, sed tantum per modum cuiusdam liberalitatis. Sed spi. san. originatur solũ à patre & filio & non ab aliqua creatura, ergo spiritus sanctus non datur per modum autoritatis nisi à patre & filio & nõ ab aliqua creatura, nec per modum liberalitatis dari potest nisi ab illis quorũ volũtati subest spi. san. haberi à nobis, hi autem sunt solũ pater & filius & spir. san. quorum est vna & eadem volũtas, ergo nec per modũ autoritatis potest dari spi. san. à quacunque creatura.

4. Item nec dona spiritus sancti possunt isto modo dari ab aliquà creatura, quia dona illa si sint naturæ (cũ sint intellectus & voluntas) non possunt esse nisi à creante cũ intellectus & volũtas sint ab extrinseco. Si verò sint dona gratiæ aut sunt dona gratiæ gratũ facientis & similia aut non sunt aliud quàm acceptatio diuina quæ non potest esse ab alio causaliter, nec in alio formaliter nisi in deo, aut si sint aliud cum non possint educi

de potentia subiecti vel materiæ inducuntur à creatore solùm.

5. Idem intelligendum est de donis gratiæ gratis datæ quoad hoc quòd non subest voluntati creaturæ talia conferre cum eleuēt naturam supra id ad quod quocunq; natura creata secundum se non potest attingere ergo nec Spi. sanct. in se nec in donis suis potest dari à quacunq; creatura directè & per modum autoritatis. Alio modo potest dari Spi. san. indirectè per modum ministri, & hoc modo potest dari spiritus ab hominibus non solùm bonis, sed etiam malis dum administrant sacramenta ecclesiæ in quibus & cum quibus datur Spi. san. nisi recipiens ponat obicem. Potest etiam dari ab omnibus talibus occasionaliter per eorum prædicationem suadendo viam salutis. Potest etiam dari præter hos modos Spi. san. à bonis aliqualiter merendo per orationē sicut legitur de Apostolis actuū 8. Orauerūt pro ipsis vt acciperent Spiritū san. Potest etiā phantasia hominis immutari per ministerium Angelicum vt in ea appareant mala fugienda & bona prosequenda. Quibus ostensis redit homo de culpa ad gratiam per pœnitentiam. Et ideo Spiri. sanc. potest dari his modis à bonis & malis non solùm hominibus sed etiā Angelis non directè per modum autoritatis, sed indirectè modis quibus dictum est. Et per hoc patet solutio ad argumenta.

DISTINCTIO DECIMAQVINTA.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.

HIC CONSIDERANDVM est. Superius dixit magister quòd Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio temporaliter. Hic autem inquirit vtrum Spiritus sanctus detur à se. Et diuiditur in duas. Primò enim inquirit de hoc. Et secundò quia fecerat mentionē de missione filij determinat incidentaliter de ea. Secunda ibi, Hic quæritur. Prima diuiditur in tres. Primò enim mouet quæstionem suam. Secundò soluit. Tertiò solutionem cōfirmat per simile de missione filij. Secūda ibi, Ad quod dicimus. Tertia ibi, ne admireris. Et hæc tertia diuiditur in quatuor partes. Primò enim proponit in tantùm de missione filij in generali. Secundò ostendit quòd filius missus à patre. Tertiò quòd missus est à Spiritu sancto. Quartò quod datus & missus est à seipso. Secunda ibi, Quocirca. Tertia ibi. Et quòd à Spiritu sancto. Quarta ibi. Deinde autem hic quæritur vtrum semel. Superius determinauit magister de temporali missione Spiritus sancti. Et quia in determinando de temporali missione Spiritus sancti mentionē fecit de missione filij Ideo in parte ista Incidentaliter agit de missione filij. Et diuiditur in duas partes. Primò enim proponit suum intentum. Secundò monet incidentaliter quandam quæstionem. Secunda ibi, Hic quæritur cum pater. Prima diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem intentam. Secundò soluit assignando duos modos ipsius missionis filij. Tertiò ostendit differentiam inter modos missionis assignatos. Secunda ibi, quod dicimus. Tertia, Ibi ideóq; putauerunt. Hæc est diuisio magistri in generali.

2. In speciali verò sic procedit magister. Et quærit primò, vtrū Spiritus sanctus detur à se. postea soluit & ostēdit quod sic, quia opera trinitatis sunt indiuisa, sed datio Spiritus sancti est quædam operatio cōmunis tribus personis. Item quicquid potest facere pater totum conuenit alijs: ergo si pater potest dare Spiritum sanctum, similiter Spiritus sanctus dabit & potest dare seipsum. Spiritus sanctus etiam mittitur à seipso. Postea confirmat per simile de missione filij dicens, quòd non solùm est admirandum quòd etiam filius dicitur à se missus in mundum. Postea ostendit quòd missio filij in carnem & ad prædicandum fuit à patre. Deinde ostendit quòd fuit à Spiritu sancto, & hoc confirmat autoritate Augustini. Vltimò ostendit quòd filius à seipso datus est, quia Propheta dicit eum datum nobis, non distinguendo à quo. Ostendit etiam quòd filius datur à se & à patre sicut traditus est à se & à patre, nec obstat quòd aliquando filius dicit à me ipso non veni. Hoc enim intelligitur secundū formā serui, missio hæc est filij incarnatio. Tunc sequitur pars illa quæ incipit ibi. Hic quæritur, vbi quærit magister vtrum semel tantùm sit missus filius Dei an sæpe. Et respondet magister quòd præter generationem æternam quam quoddam mysterium appellat quod duobus modis missus est. scilicet visibiliter in carnem & inuisibiliter in mentem: & hos modos missionis ponit Augustinus. Et differt vna missio ab alia, nam missio in carnem semel facta est, missio verò in mentem pluries. Item per primam missus est in mundum, per secundā non propriè, imò per eam nobis tale donum datur per quod quodammodo supra mundum eleuamur. Et hoc confirmat per autoritatem Aug. Postea quæritur cur pater non dicitur missus. Et respondet quòd hoc ideo est quia non est ab alio, imò in eo est principium siue autoritas, vnde autoritati nō congruebat mitti. Et hoc confirmat autoritate Aug. Vltimò excludit errorē quorundam dicentiū quòd quia pater nō mittitur, filius verò mittitur, & Spiritus sanctus, Pater est maior, Filius verò & Spiritus sanctus sunt minores. Etiam respondet magister autoritate Augusti. quòd propter talem missionem nulla ponitur minoritas in personis missis, sed autoritas mittentis & effectus visibilis in creatura in qua pater non apparuit sicut illi, scilicet Filius & Spiritus sanctus. In fine autē dicit quòd per ea quæ dicta sunt patet quæ sit missio filij & quibus modis mittatur.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum mitti conueniat alicui personæ diuinæ.

Tho. 1. q. 43. ar. 1. & 2.

CIRCA DISTINCTIONEM istā, primò quæritur vtrum mitti conueniat alicui personæ diuinæ. Et videtur quòd non, quia nihil pertinens ad inferioritatem potest dici de vna persona respectu alterius, sed missio importat inferioritatem in misso respectu mittentis, ergo missio non competit alicui personæ diuinæ. Maior patet quia in trinitate non sunt gradus maioris & minoris, superioris & inferioris, propter quod Damascenus dicit quòd Christus non est obediens Patri nisi secūdum quid & secundum quòd homo, quia obedientia importat inferioritatē. Minor probatur quia superioribus & maioribus & nobilioribus Angelis non competit mitti secundum Dionys. sed solùm inferioribus, ergo missio vt videtur importat inferioritatem.

2. Item missio importat separationem missi à mittente, sed in diuinis personę non separantur abinuicem, quia semper vna est in alia. Ego in Patre & Pater in me est, Ioan. 14. ergo &c.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Ioan. 8. Neq; à me ipso veni, sed Pater meus ille me misit. Et in eodem Euangelio simile habetur in pluribus locis. Similiter Gal. 4. dicitur, At vbi venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum.

4. RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est quid importetur nomine missionis. Secundū erit qualiter conueniat diuinis. Tertiū qualiter differat à processione & à datione. Quantum ad primum sciendum est, quòd in creaturis ex quibus trāsferimus nomina ad diuina videmus quòd missio est motus vel exitus alicuius ab aliquo accipiētis autoritatē vel potestatē ad aliquid agendū vel dicendū, sicut legatus dicitur missus à papa, vel nuncius à Domino, quia vterq; recipit autoritatē aliquid agēdi: telū etiā dicitur missum à iaciēte eo quòd ab ipso recipit virtutem percutiendi, & in his omnibus sunt multæ imperfectiones, scilicet motus & mutatio secundū quæ fit inter mittentē & missum localis separatio & acceptio autoritatis vel virtutis diminutæ, vel saltē nō eiusdē. &. quia ea quæ sunt in creaturis nō transferuntur ad diuina nisi segregatis imperfectionib⁹ ideo segregemus à missione prædictas imperfectiones scilicet motū & mutationē & localē separationē & diminutionē potestatis vel autoritatis, & habebimus quòd missio est exitus vnius ab altero absq; mutatione & locali separatione accipiēdo eandē virtutē & æque perfectā ad aliqd agēdū.

5. Ex hoc patet secundum quod est principale propositum quòd in diuinis est exitus personæ à persona secundū originem absque omni mutatione & locali separatione & acceptio eiusdem virtutis ad sanctificandum creaturā, & sic in diuinis est missio.

6. Circa tertium est intelligendū quòd ista differunt, scilicet processio, missio, & datio, quia processio dicit exitum personę à persona vel præcise sicut generatio est processio filij à patre, vel cū aptitudine ad vlteriorē terminū sicut filius dicitur procedere à patre, & Spiri. san. ab vtroq; in creaturam secundū aliquid in creatura causatū, missio autem importat originē personę missæ ab aliqua alia. Et in hoc conuenit cum processione, & importat semper effectū nouum in creatura & nouum modum essendi in creatura. & in hoc differt à processione quæ cōuenit vel cōuenire potest personæ diuinæ absq; nouo respectu ad creaturam, videtur tamē esse totaliter idem cum processione temporali quę semper ponit effectum in creatura. Datio autē non importat originē in dato, quia idem potest dare se ipsum modo quo persona diuina datur, scilicet vt obiectum cognitū & amatum. Et in hoc differt datio à processione & missione *Th. ar. 4.*
quæ semper important originem producentis & missi, sed cōnotat effectum nouum secundum quem attenditur datio. Et in hoc conuenit cum missione. Ex hoc apparet quòd quia missio & processio important originē, datio autem non, ideo procedere & mittere non conuenit cuilibet personę diuinę saltem patri qui est à nullo, vnde Augu. 2. de trinita. ca. 5. dicit quòd pater nusquā legitur missus, quia non habet de quo sit aut à quo procedat, dari autem conuenit cuilibet personæ, quia quælibet potest se ipsam dare. Quia verò missio & datio semper important effectum temporalē, processio autē nō semper, ideo mitti *Th. ar. 2.*
& dari nō possunt conuenire diuinæ personæ nisi ex tempore. Procedere autem potest conuenire ab æterno vel ex tempore.

7. AD PRIMVM dicendum, per interemptionem minoris, quia missio in diuinis non semper importat superioritatem in mittente, nec inferioritatem in misso, sed autoritatem principij in vno respectu alterius. Et hæc inuenitur bene inter diuinas personas, nec est simile de obedientia quæ est respectu præcepti quod pertinet ad dominium quod importat gradum dignitatis qui non est inter personas diuinas. Et quod probatur, quia superiores angeli propter suam dignitatem non mittuntur, dicendum quòd forte superiores angeli quandoq; mittuntur, licet non regulariter, vt patebit in secundo libro. Et si nunquam mitterentur hoc non esset propter eorum dignitatem, sed quia omnis effectus ministerij angelici possunt fieri per inferiores angelos. Et ideo non oportet quòd superiores mittantur, sed effectus missionis non possunt fieri nisi à persona diuina propter quod oportet quòd ipsa mittatur.

8. Ad secundum patet solutio ex iam dictis.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum missio dicat aliquid notionale an essentiale.

Thom. I. q. 43. ar. 4.

SECVNDO quæritur, vtrum missio dicat aliquid notionale an essentiale. Et videtur quòd dicat aliquid notionale, quia id quod in diuinis sic cōuenit vni vel duabus personis, quòd non omnibus est notionale, sed missio cōuenit duabus personis, scilicet filio & spiritui sancto, ita quòd non omnibus. pater enim non legitur missus vt supra dictum est, ergo missio dicit aliquid notionale.

2. Item Beda dicit in quadam Homilia quòd missio spiritus sancti est eius processio, sed processio eius est quid notionale, ergo & missio.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia nulla notio est cōmunis filio & spiritui sancto, sed missio cōmunis est vtriq; vterq; enim legitur missus, ergo missio nō est aliqd notionale.

4. RESPONSIO. Videndum est primo quid dicitur esse notionale, & quid essentiale vt per hoc appareat quod quæritur. Sciendũ ergo quòd notionale est id quod includit propriũ alicuius vnius personæ vel duarum ita ꝙ non conueniat omnibus. Et dicitur notionale, quia notitiam facit de persona quantum ad aliquid pertinens ad distinctionem personarum.

5. Essentiale autem dicitur quod conuenit omnibus personis ratione essentiæ absolutæ vel alicuius attributi absoluti. Hoc supposito, dicendum quòd quædã sunt nomina in diuinis pure essentialia, quædã purè notionalia, quædam partim essentialia & partim notionalia. Pure essentialia sunt sicut bonus sapiens & huiusmodi. Purè notionalia sunt sicut generatio, spiratio & similia partim notionalia & essētialia sunt quæ includũt vtrũque siue pluribus nominibus, vt potētia generãdi secũdũ illos qui dicũt ꝙ potentia generãdi includit essentiã & respectũ, vt sapientia genita: siue vnico nomine vt incarnatum quod dicit opus cōmune trinitati & includit singulariter suppositũ filij.

6. Qualitercunq; hoc sit de numero taliũ est missio, includit enim notionale & essentiale, quod apparet primo de notionali sic, missio est exitus personæ à persona vt apparet ex præcedente quæstione, sed exitus personæ à persona est per originẽ quæ ad notiã pertinet, ergo missio includit aliqd notionale.

7. Item includit aliquid essentiale, quia missio importat effectum in creatura, sed effectus in creatura est opus cōmune toti trinitati ratione communis essentiæ & potentiæ, ergo missio includit aliquid essentiale, includit ergo vtrunque.

8. Quid autem includit principalius, credo quòd illud quod est essentiale. Quod patet sic, quando duo includuntur in aliquo & vnum est quasi ratio completiua & formalis respectu alterius & aliud quasi materiale præsuppositum, illud quod est formale est principalius, sed in missione illud quod est essentiale est quasi completiuum & formale respectu eius quod est notionale, ergo in missione principalius includitur essentiale quàm notionale. maior de se patet, sed minor probatur p Augu. qui dicit in de trinitate ꝙ filius non eo ꝙ filius est à patre missus, sed vel ex eo ꝙ visibilis apparuit, vel ex eo ꝙ mentẽ cuiuscunq; sanctificat. Sanctificatio autẽ mentis nostræ est quoddam essentiale cũ sit à tota trini. vt dictũ est, ergo formale & cōpletiuum in missione est aliquid essentiale, & hæc fuit minor. sequitur ergo conclusio, scilicet ꝙ principalius quod importatur per missionem est essentiale. dico autẽ principalius nō, quia prædicetur in recto de missione, sed quia complet rationem missionis respectu notionalis quod est præsuppositum vel quasi materiale, vel posset dici ꝙ etiam in recto illud quod est essentiale includitur in ratione missionis transformando missionis rationẽ prius dictã, & forte magis proprie, sic missio est apparitio personæ diuinæ procedentis in natura creata quantum ad missionem visibilẽ vel sanctificatio creaturæ per dona appropriata personis procedentibus.

9. AD PRIMVM argumentũ dicendũ ꝙ illud quod conuenit vni personæ vel duabus ita ꝙ nō omnibus oportet ꝙ importet aliquid notionale. Et nihilominus potest cũ hoc importare aliquid essentiale vt sapientia genita, quia per id quod est notionale totũ contrahitur vt non possit dici de omnibus, sed tantum de vna vel duabus, & sic est de missione vt dictum est.

10. Ad secundũ dicendum ꝙ missio spi. san. est processio eius, sed præter hoc includit aliquid aliud, scilicet effectum aliquẽ in creatura & illud est quoddam essentiale.

11. Ad tertium, quod est pro altera parte dicendum est, ꝙ notio potest significari dupliciter. Vno modo in speciali, vt paternitas vel filiatio, vel spiratio, & sic nulla notio est communis filio & spi. san. vel potest significari in cōmuni sicut esse ab alio. Et hoc modo filius & spiritus san. habent communem notionem quæ includitur in missione, quia quilibet eorum est ab alio à quo mittitur.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum aliqua persona posit mitti à seipsa vel ab illa à qua non procedit.

Thom. I. q. 43. ar. 8.

TERTIO quæritur vtrum aliqua persona posit mitti à se ipsa vel ab alia à quo non procedit. Et videtur ꝙ sic. Augu. 4. de trinit. ca. 20. dicit sic, sicut generari est filiũ esse à patre, ita filiũ cognosci esse à patre, est filiũ mitti à patre, sed ista cognitio potest causari à filio, ergo missio filij potest esse à se ipso.

2. Item Esai. 48. dicitur ex persona filij & nunc misit me dominus & spiritus eius, ergo filius mittitur à patre & spi. san. sed non procedit vt constat à spi. san. ergo filius mittitur à persona à qua non procedit.

3. Item Ambrosius libro de spiri. san. dicit filius datus est nobis, datus est, audeo dicere à spir. san. ergo eadẽ ratione missus est ab eo, & sic idem quod prius.

4. CONTRA Augu. 3. de trin. ca. 20. ab illo mittitur filius à quo emanat, sed filius non emanat à spi. san. nec aliqua persona a se ipsa, ergo filius non mittitur à spi. san. nec à se ipso, nec aliqua persona mittitur à seipsa.

5. RESPONSIO. hic sunt duo modi dicendi. Vnus est, ꝙ aliqua persona potest mittere se ipsam, & etiã vna persona potest aliã mittere quæ ab ipsa nō procedit. ratio autẽ huius opinionis est ista, diuersimode enim verificatur aliqua locutio qñ aliquod coniunctũ prædicatur de aliquo secundũ esse & quando secundũ fieri, quãdo enim prædicatur de aliquo secũdũ esse oportet ꝙ vtraq; pars cōiuncti verificetur de subiecto, vt si dicat sortes est homo albus, oportet eũ esse hominẽ & esse albũ, nisi vnum diminuat de rõne alterius vt homo mortuus, sed qñ prædicatur coniunctũ secundũ fieri verificatur totũ ratione solius partis, vt si dicatur sic, sortes est nũc factus homo albus, sufficit ad veritatẽ locutionis, ꝙ sit nunc factus albus, licet nō sit nũc factus homo. Sic etiã est in facere actiue, quia ad hoc quòd pictor dicat facere parietẽ albũ nō oportet ꝙ faciat vtrũq; scilicet parietẽ & albedinẽ, sed sufficit albedinẽ facere in pariete.

6. Ex hoc ad propositũ personã mitti est eã fieri nouo modo in creatura per effectũ in creatura tantũ vt dictũ fuit, ergo ad hoc quòd aliqua persona dicatur mittere aliã actiue sufficit ꝙ habeat causalitatẽ super illud quod est formale in missione & nō super personã missam. (sicut sufficit quòd pictor faciat solũ albedinẽ parietis & tamen dicitur facere parietẽ albũ) formale autẽ in missione est effectus in creatura causatus super quẽ quælibet persona diuina habet causalitatẽ, ergo quælibet potest mittere: ergo spiritus sanctus potest aliquã personã mittere, sed hoc non potest esse nisi mittẽdo se vel mittẽdo personã quæ ab ipso nō procedit, quia nulla procedit à spir. san. ergo &c. Hic est vnus modus dicẽdi quẽ magister videtur multũ sequi in litera, & ad quẽ Augu. videtur declinare, 2. de tri. ca. 6. vbi dicit ꝙ sicut filius tradidit se ipsum, & sanctificauit se ipsum, sic misit se ipsum quãuis stricte accipiendo missionẽ nō sit simile quod adducit pro simili de traditione & sanctificatione, quia hoc non importat originem sicut missio.

7. Alius est modus dicendi ad quæstionem, scilicet quòd necesse est personam quæ mittitur originari ab illa quæ dicitur ipsam mittere, quod patet primo supponendo quòd missum in diuinis sub ratione qua missum est importat quòd sit ab alio per originẽ, alioquin pater qui non est ab alio posset dici missus, quod negat Augustinus. 4. de trinita. ca. 20. allegans hanc rationem vt dictum fuit in prima quæstione huius distinctio-

nis, ex hoc sic arguitur, missum sub ratione missi importat originem passiuã, sed missum vt missum nõ se habet passiue nisi ad mittentẽ, ergo missum in diuinis trahit à mittente originẽ. Et cõfirmatur quia quid pertinet ad missionẽ ꝙ missum sit ab alio, nisi sit ab aliquo pertinẽte ad missionẽ: certe nihil vt videtur. Cum ergo illud à quo est persona missa nõ sit creatura ad quam mittitur, nec effectus in ea causatur, nec ipsamet persona missa, qa nõ est à se ipsa prçter hoc nõ est aliquid nisi mittẽs, relinquitur ꝙ oportet personã missam esse à mittente persona.

8. Secundò sic, ista est bona consequentia secundũ omnes, persona diuina mittitur, ergo ipsa originatur, quia missio non potest saluari sine ratione originis, vnde secundum Augustinum pater non mittitur, quia nõ originatur, ergo similiter bona cõsequẽtia est, persona mittit, ergo ipsa aliam ex se originat. Sicut enim mitti respicit illum à quo est, ita mittere respicit illũ qui est ab eo, correspõdent enim sibi secundum rationẽ actiui & passiui, sed Spiritus sanctus non originat ex se aliquam personam, ergo Spiritus sanctus nullam personam potest mittere. Et per eandem rationem nulla alia potest se ipsam mittere cũ nulla originetur ex se.

9. Tertiò sic, nomen missionis translatum est à creaturis ad diuina, & tam hic quàm ibi de ratione missi est autoritate vel virtute alterius vt sic aliquid dicere vel facere, sed in creaturis missum non habet autoritatem vel virtutem nisi à mittente, ergo nec in diuinis, sed nihil recipitur in diuinis nisi per originem, ergo oportet personã missam esse originatam à mittẽte.

10. Quartò quia missio & processio temporalis sunt penitus idẽ vt dictũ est supra, sed nulli personæ diuinæ conuenit procedere à se temporaliter, ergo nec mitti, huic opinioni cõcordat proprietas modi loquendi & diffinitio missionis prius posita, scilicet quòd missio est exitus personæ à persona accipiens ab eo eandem virtutem ad faciendum aliquid. Sic ergo dicunt isti quòd missione propriè dicta nullo modo persona mittit se vel aliam quæ ab ipsa non procedit. Largè autẽ loquendo de missione pro datione vel qualicunque liberali communicatione persona potest se ipsam mittere, quia datio vel liberalis cõmunicatio non sic importat originem dati à dante vel communicati à communicante sicut missio secundum hunc modum quẽ videtur rationabilior & ex posterioribus dictis beati Augustini, quasi necessario concluditur.

11. RESPONDETVR ad rationem contrariç opinionis dupliciter. Primò dicendum quòd ipsa non concludit de virtute sermonis cum non concludat in omni materia. Cum enim quæ accipit sint cõmunia missioni quæ est in diuinis & in creaturis, & tamen veritatem non habent in creaturis, quia nulla creatura dicitur mitti nisi ab illa à qua recipit autoritatem vel virtutem agendi aliquid, consequens est quòd non concludat in diuinis de virtute sermonis.

12. Secundò respondetur explicando specialius defectum rationis sic, quòd vbicunque prædicatur vnũ coniunctum de alio quod dicitur ipsum facere sufficit quòd verificetur tantùm pro altera parte quando partes illius coniuncti sic se habent quòd ex ipsis fit vnum secundum subiectum, sicut ex materia & forma, vel sicut ex subiecto & accidente. Et causa est, quia cum in factione subiectum supponatur quòd maneat vnum & idem in tota transmutatione, faciens, non causat nisi formam supposita materia. Et secundum istum modum verum est quòd persona missa vel tota trinitas facit de nouo animam gratam, licet anima non fiat de nouo. Vbi autem prædicatur aliquod cõiunctum tale cuius partes non faciunt vnum subiecto, non verificatur locutio pro altera parte, sicut contingit videri in omnibus quæ agunt mediante instrumento ex quo cum effectu non fit vnum secundum suppositum, quotiescunque enim per locutionem denotatur habitudo agentis principalis ad effectum per instrumentum, non sufficit quòd agens principale habeat solùm autoritatem super effectum, sed super instrumentum, vt si dicatur sic, faber extendit ferrum per malleum. Sicut autem malleus recipit virtutem agendi à principali agente, sic oportet, vt videtur, quòd persona missa cũ sit media inter personam mittentem & vltimum effectum, recipiat virtutem à persona mittente, quod nõ fit nisi per originem, ergo oportet personam missam originari à persona mittente.

13. Et confirmatur, quia si personam mittere est tantùm causare effectum in creatura ratione cuius persona dicitur nouo modo inhabitare creaturam, personam mitti erit præcise effectũ causari aliquem in creatura ratione cuius persona dicatur nouo modo esse in creatura.

14. Sed hoc nõ est verum, quia tunc mitti conueniret patri cũ per aliquos effectus in creatura productos persona patris de nouo demonstrata fuerit, vt in voce audita super Christum in baptismo & in transfiguratione, sed pater nunquã dicitur fuisse missus, ergo mitti non est solùm effectum in creatura causari, quare nec mittere est solũ effectũ in creatura causare, sed est causare in creatura effectũ mediãte persona à mittẽte ꝓducta, & mitti est causare talẽ effectũ per virtutẽ à mittente recepta.

15. AD RATIONES principales. Ad primã cum dicitur ꝙ filium cognosci esse à patre est ipsum mitti, dicendum ꝙ dictum Augustini non cõpræhendit quicquid pertinet ad rationem missionis, sed tantùm illud quod cõsequitur ad missionẽ, quia per effectũ causatũ in creatura à persona missa per virtutẽ quã habet à persona mittente per quandã appropriationẽ possumus deuenire in cognitionẽ originis illius personæ quæ dicitur mitti. Mittitur enim filius cùm in creatura rationali fit donũ sapientiæ Spiritus autẽ sanctus dicitur mitti cũ dono charitatis, quia sapientia appropriatur filio qui procedit vt verbũ vel notitia, charitas autẽ appropriatur Spiritui sancto qui procedit vt amor, nec oportet quòd omnis persona quæ habet autoritatẽ super effectũ istum sit mittens, cum in hoc non cõpræhenditur ratio missionis, sed illa sola mittit quæ autoritatem habet super personam quç mittitur & super effectũ missionis.

16. Ad secundum dicendum est, quòd illud verbum Esaiæ 48. ad literam intelligitur de missione Prophetæ vt quidam exponunt. Et ideo nõ habet locum in proposito. Quod si secundum glossam intelligatur de Christo secundum allegoriam, tũc est dicendum quòd triplex est missio filij scilicet in carnẽ, in mẽtem & ad prædicationẽ, duæ primç missiones conueniunt filio quoad personam & naturam diuinam, & secundum eas propriè loquendo nõ mittitur filius nisi à patre. Tertia autem missio, sed in prçdicationem conuenit filio secundum naturam humanam super quam habet Spiritus sanctus autoritatem, & ex cõsequenti super filium ratione humanæ naturæ, & etiam filius secundum naturam diuinam habet autoritatem super se ipsam secundum humanam, propter quod secundum hãc missionem scilicet ad prædicandum misit Spiritus sanctus filium & filius seipsum. De hac loquitur Esai. vbi supra. Et alibi in eodem libro cap. 61. habetur expressius, super me Spiritus Domini eo ꝙ vnxit me ad annunciandum mansuetis me misit.

17. Ad tertium patet solutio ex iam dictis. Aliud enim est dare, aliud mittere propriè, vnde quælibet persona potest dare seipsam & illam quæ ab ipsa non procedit, mittere autem non, & causa dicta fuit.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum missio inuisibilis filio competat.

Tho. q. 43. ar. 5.

QVARTO quçritur, vtrum missio inuisibilis competat filio. Et videtur quòd non, quia persona diuina non mittitur propriè nisi cum donis gratiæ gratum facientis, sed dona pertinentia ad intellectum, vt sapientia & scientia quæ appropriantur filio non sunt gratum facientia cum sint communia bonis & malis vt habetur primæ Corin. 13. Si habuero omnem scientiã &c. ergo filio non competit inuisibiliter mitti.

2. Item si filius mitteretur missio eius esset distincta à missione Spiritus sancti sicut & personæ distinctæ sunt, sed hoc nõ est possibile, quia diuersarũ missionũ nõ est idẽ terminus, diuinæ aũt missionis inuisibilis est tantũ vnus terminus, scilicet sanctificatio creaturæ, ergo est tãtũ vna inuisibilis missio. Cõstat aũt Spiri. san. inuisibiliter mitti, ergo hoc modo nõ mittitur filius.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Sapi. 10. mitte illam scilicet sapientiam genitam de cælis &c.

4. RESPONSIO, hic sunt tria videnda. Primum est quid sit inuisibilis missio. Secundum qualiter competit filio. Tertiũ est quomodo inuisibilis missio filij se habeat ad inuisibilẽ missionem Spi. san. Quantum ad primum sciendum, ꝙ ratio priuationis sumitur ex habitu. Cum ergo inuisibile priuatiuè se habeat ad visibile ex ratione visibilis missionis, sumẽda est ratio missionis inuisibilis, missio autẽ absolutè dicta est exitus personæ à persona ad causandum aliquẽ effectum in creatura per quẽ possumus per modũ cuiusdam apparitionis manuduci in notitiã personæ missæ, vt dictũ fuit prius. Super hanc missionẽ absolutè dictã addit missio visibilis signũ visibile exterius inuisibilis missionis, interius manifestatiuũ, sicut fuit colũba sup Christũ in suo baptismate apparẽs, & linguæ igneæ apparẽtes super Apostolos de quib⁹ postea plura dicẽtur. Per priuationẽ aũt hui⁹ signi exterioris visibilis dicitur missio inuisibilis q̃ nõ est aliud q̃ missio psonç à psona ad sanctificandũ creaturã solo interiori opere absq; signo exteriori visibili, & sic patet primũ.

5. CIRCA secundum intelligendũ est, ꝙ missio inuisibilis cõpetit filio sicut Spiritui sancto, quod patet primò, sicut dona perficientia voluntatẽ appropriantur Spi. san. sic dona perficiẽtia intellectũ appropriantur filio, (filius enim ꝓcedit per modũ intellectus sicut Spi. san. per modũ volũtatis) sed Spiritus sanc. dicitur mitti inuisibiliter, cũ alicui dantur dona perficiẽtia voluntatem

luntatem absq; signo visibili, vt charitas vel aliquid tale, ergo filius diceretur mitti inuisibiliter cum absq; signo visibili dātur alicui dona perficientia intellectum, vt sapientia vel huiusmodi, ergo filio conuenit inuisibilis missio sicut Spiritui sancto.

6. Secundo sic, persona diuina mittitur secundum dona gratiæ & gloriæ, sed secundum dona gloriæ mittitur quantum ad dona intellectus & voluntatis quæ appropriantur filio & Spiritui sancto, ergo consimiliter mittuntur personæ diuinæ, scilicet & Spiritus sanctus secundum dona gratiæ perficientia tam intellectum quàm voluntatem.

7. QVANTVM ad tertium sciendum est, quòd has duas missiones possumus cōparare dupliciter. Vno modo quantum ad realem diuersitatem. Alio modo quantum ad actualem separationem. Primo modo planum est eas differre realiter, quia missio duo includit scilicet exitum personæ à persona & effectum causatum in creatura. Et quantum ad vtrunque missio filij differt realiter à missione Spiritus sancti, quia generatio qua filius exit à patre est alia à processione Spiritus sancti qua exit ab vtroque. Similiter donum quod perficit intellectum, vt sapientia secundum quòd attenditur missio filij est aliud à dono quod perficit voluntatem puta à charitate, secundum quod attenditur missio Spiritus sancti, ergo missio filij simpliciter est alia à missione Spiritus sancti.

8. Si autem comparentur quantū ad actualem separationem sic dicendum est, quòd vna missio nunquam est sine alia. Cuius ratio est, quia amor supponit notitiam & perfectus amor perfectam notitiam, ergo dona amoris secundum quæ mittitur Spiritus sanctus supponunt dona notitiæ secundum quæ mittitur filius, nunquam ergo mittitur Spiritus sanctus sine filio.

9. Item notitia boni perfecti in quo nulla est ratio mali ex necessitate ducit in amorem perfectum, sed dona secundum quæ mittitur filius pertinēt ad noticiam boni perfecti in quo nulla est ratio mali, ergo ipsa inducit in amorē perfectū qui non est sine donis secundū quæ mittitur Spiritus sanctus, non mittitur ergo filius inuisibiliter sine Spiritu sancto, nec ecōuerso.

10. AD PRIMVM argumētum dicēdum quòd dona pertinentia ad intellectum secundum quæ mittitur filius sunt dona gratiæ gratum facientis, non per essentiam sed per inseparabilem concomitantiam vt dictum est, vnde secundum illa dona intellectus quæ possunt esse sine gratia, vt fides informans, prophetia, & scientia non dicitur mitti filius nisi valde imperfectè sed solum cum illis quæ necessario coexigunt gratiam, vt sapientia prout est donum & consimilia.

11. AD SECVNDVM dicendū quòd sanctificatio creaturæ vna est inquātū vni vltimo fini, scilicet Deo creaturam coniungit, tamen multa requirit secundum duas potentias secundum quas Deo cōiungūtur scilicet intellectū & volūtatem, secundum quarum perfectiones diuersas diuersæ sunt missiones filij & Spiritus sancti, licet semper fiūt simul vt visum est.

12. Ex his patet ad quos facta sit inuisibilis missio, quia ad omnes qui receperunt effectum gratiæ sanctificātis vel gloriæ beatificantis, quod patet sic, missio & processio temporalis videntur esse idem realiter vt supra dictū est. Sed processio temporalis propriè & perfectè attenditur secundū dona gratiæ & gloriæ tantùm & non secundum dona naturæ, nisi secundum quid & imperfectè, vt prius ostensum est, ergo idē est de missione, ad omnes ergo bonos facta est missio, siue sint homines, siue Angeli, & secundum gradus beatitudinis fuerunt gradus missionis donorū quibus beatificati sunt plenissimè, ergo facta fuit missio ad Christum in instanti conceptionis suæ quo plenissimè beatificatus fuit secundum superiorem partem animæ, aliis autem differenter secundum gradum beatitudinis suæ, viatoribus autem differenter secundum gradum beatitudinis suæ, viatoribus autē sic cum donis gratuitis, vel cum augmēto eorum, aliter enim generalius & plenius facta est missio tempore reuelatæ gratiæ quod est tempus plenitudinis quàm in veteri testamen. licet ad quasdam excellentes personas vete. test. facta fuerit, ad nullas tamen plena & perfecta.

DISTINCTIO XVI.

Diuisio literæ huius distinctionis.

NVNC DE Spiritu sancto. Superius determinauit de missione temporali Spiritus sancti & missione generali. Hic verò determinat spirituales modos. Et diuiditur in duas. Primò determinat de missione Spiritus sancti visibili. Secundò de inuisibili 17. distinctione, iam nunc accedamus. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in tres partes. Primò proponit suū intentum. Secundò comparat missionem visibilem Spiritus sancti, ad inuisibilem missionem filij. Tertia determinat quoddā incidens. Secunda ibi. Sed prius quærendum est. Tertia ibi. Hilarius autem videtur dicere. Et hæc est diuisio magistri in ista lectione in generali.

2. In speciali verò sic procedit magister, & proponit primò q duplex est missio Spi. sancti, sicut & filij vna visibilis, alia inuisibilis. Et subdit quòd visibilis missio Spiritus sancti est apparitio vel manifestatio in corporali creatura in qua creatura est Spiritus sanctus sicut in signo. Demū quæritur cur filius ratione temporalis missionis dicatur patre minor & non Spiritus sanctus. Et respondet quòd hoc ideo est, quia filius assumpsit creaturam in qua apparuit per personalem vnionem, nō sic autem Spiritus sanctus. Et subdit quòd filius per illam temporalem missionem visibilem & à se ipso & à Spiritu sancto & ab Angelis est minoratus. Vltimò dicit secundum Hilarium q licet pater sit maior filio propter autoritatē, filius tamen nō est minor patre propter vnitatem naturæ quam habet cum patre, verba tn̄ ista sane intelligēda sunt. Et in hoc stat sentētia, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Spiritui sancto competat visibilis missio.

Tho. 1. q. 43. ar. 7.

CIRCA distinctionem istam quæritur primò de missione visibili per comparationem ad personā missam, scilicet vtrum Spiritui sancto competat visibilis missio. Et videtur quòd non, quia filius propter naturam in qua visibiliter missus est, dicitur minor patre, Ioan. 14. pater maior me est, sed Spiritus sanctus nunquam dicitur minor patre, ergo nunquam fuit visibiliter missus.

2. Item per missionem persona diuina est nouo modo in creatura, sed spiritus sanctus non fuit nouo modo in creaturis illis in quibus visibiliter apparuit, fuit enim tantum in illis secundum modum quo est communiter in omnibus rebus, scilicet per essentiam, præsentiam, & potentiam, ergo non dicitur in illis visibiliter missus.

3. Si dicatur quòd fuit in illis nouo modo, quia sicut in signo. Contra ratio sacramenti est quòd in ipso sit deus sicut in signo visibili, ergo si propter esse in aliquo sicut in signo diceretur missio visibilis, tunc in collatione cuiuslibet sacramenti esset visibilis missio, quod non est verum, ergo nec illud ex quo sequitur.

4. Item in veteri testamento fiebant apparitiones diuinarum personarum non solum filij & spiritus sancti, sed patris. Sicut enim dicit Augustinus de trinita. temerarium enim est dicere quòd pater non apparuerit patribus, sed pater nunquam legitur missus, ergo similiter spiritus sanctus propter signum in quo visibiliter apparuit non potest dici missus visibiliter.

5. IN CONTRARIVM est quod dicit saluator, Ioan. 16. Cùm venerit paracletus quem ego mittam vobis. Et loquitur de missione visibiliter facta in Pentecoste, Actuum secundo, de qua rursum dicitur primæ Petri primo, Euangelizauerunt vobis spiritu sancto de cælo misso, adhuc autem sunt multæ autoritates in litera.

6. RESPONSIO. hic sunt tria videnda. Primum est quid sit visibilis missio. Secundum est propter quid fiat vel ad quid sit vtilis, & tertio apparebit ex his principale propositū. Quārum ad primum sciendum est, quòd missio visibilis super missionem absolutè dictam addit signum visibile, vt dictum fuit in præcedente distinctione. Cùm ergo de ratione missionis absolutè sumptæ sit exitus personæ à persona ad aliquid causandum in creatura, hæc omnia includit missio visibilis & cū hoc visibile signum ratione cuius tota missio dicitur visibilis. Ex quo potest colligi differentiā inter apparitionem & visibilem missionem. Apparitio enim dicit solam manifestationem personæ diuinæ per signum visibile, vnde cōuenire potest cuilibet personæ diuinæ etiam patri, vt allegatum est in arguendo. Missio autem visibilis dicit id ipsum & cum hoc exitum personæ à persona ad sanctificandum creaturam: & ideo non competit nisi personis ab alio existentibus vt sunt filius & spiritus sanctus quorum vterque visibiliter missus est: filius quidem in natura assumpta, vt dicit Apostolus Gal. 4. At vbi venit plenitudo temporis misit deus filium suum, &c. Spiritus verò sanctus in columba super Christū apparente & linguis igneis apparentibus super apostolos, & quamplurbus aliis signis visibilibus, & hoc totum propter sanctificationem creaturæ rationalis, vt postea magis dicetur, & sic patet primum.

7. DE SECVNDO est intelligendū quòd omnis missio tam visibilis quàm inuisibilis est propter gratiam. Est autē duplex gratia, scilicet personalis & causalis seu vniuersalis. Personalis respicit personā secundū seipsam. Secunda verò respicit personam in ordine ad aliam. Ad primā ordinatur missio inuisibilis quæ est ad solam sanctificationē creaturę cui fit missio:

propter secundam fit missio visibilis, quia per signum visibile significatur quòd in eo cui fit missio sit gratia vt potens in alios redundare per eorum prædicationem vel ministerium: ideo Christo primo & postmodum apostolus visibilis missio Spiritus sancti facta est, quia per eos gratia diffundenda erat in alios, & ecclesia plantanda, & hoc fuit expediens.

8. Quod patet primo sic: fides est de transcēdentibus naturalem rationem, decuit ergo vt prædicantibus fidem crederetur quòd doctrina eorum & autoritas docendi per aliquod trāscendens rationem naturalē confirmaretur, hoc autē factum est per missionem visibilem, ideo missio visibilis fuit vtilis, fuit enim quasi quoddam argumentum confirmans doctrinam fidei.

9. Secundo sic. maiorem manifestationem requirit gratia secundum redundantiam quàm gratia secundum sufficientiam seu gratia causalis & vniuersalis quàm gratia personalis, sed ad gratiam personalem sufficit visibilis missio quæ intus latet: ergo gratia secundum redundantiam quæ est causalis vel vniuersalis requirit plus, scilicet signum sensibile quod extra patet, & hoc de secundo.

10. EX HIS apparet tertium faciliter, scilicet quòd visibilis missio cōpetit Spiritui sancto, sic. Ecclesiastica hierarchia exemplata est à cælesti, sed in cælesti hierarchia per superiores illuminātur & instruūtur inferiores, ergo similiter in ecclesiastica per superiores illuminari debent & instrui inferiores. propter quod ad significandum mysterium gratiæ acceptum à talibus conuenienter debuit apparere per signum huius ministerij ostensiuum quod factum est in missione visibili Spiritus sancti.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd Spiritus sanctus propter missionē visibilem non dicitur minor patre, filius tamen propter naturam assumptam dicitur minor patre. Cuius ratio est, quia quandocunque aliqua duo sunt vnum in supposito, vnum potest de alio prædicari in concreto & communicant sibi suas proprietates denominatiuè: nunc est ita quòd filius assumpsit naturam humanam in vnitate suppositi. Et ideo verum est dicere quòd homo est Deus & Deus est homo, & sicut homo est minor Deo, sic potest dici quòd filius inquantum homo est minor patre & seipso inquantum est Deus, sed Spiritus sanctus nunquam assumpsit creaturam in qua apparuit in vnitate personæ, sed semper fuerūt distincta secundum supposita, propter quod ratione illius creaturæ Spiritus sanctus non potest dici minor patre sicut filius ratione humanæ naturæ quam in vnitate suppositi assumpsit.

12. Ad secundum dicendum, quòd persona diuina dicitur nono modo esse in creatura visibili sicut in signo manifestatiuo inuisibilis missionis. & quod opponitur de sacramentis dicendum quòd signa missionis non sunt præexistentia, sed ad hoc specialiter facta, res autem sensibiles sacramentales præexistunt. Præterea sacramentum est signum gratiæ mediante humano ministerio non sic autem signa missionis. Adhuc in sacramentis non semper confertur gratia, potest enim recipiens sacramentum ponere obicem gratiæ, sed in missione visibili semper absque aliqua ambiguitate gratia est in illo ad quem fit missio non solum per se, sed vt potens in alios redundare.

13. Ad aliud patet solutio ex dictis, differunt enim apparitio & missio, quia missio visibilis vltra apparitionem includit exitum personæ à persona quod patri non conuenit. Et ideo pater nunquam legitur missus licet apparuerit quandoque.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrùm missio Spiritus sancti visibilis debuerit fieri ad Christum.

Thom. vbi supra.

SECVNDO quæritur de missione visibili per comparationem ad illos quibus facta fuit. Et videtur quòd non debuit fieri ad Christum, quia exterior visibilis missio signum est interioris missionis inuisibilis, sed ad Christum non fuit facta inuisibilis missio nisi forte in instanti suæ conceptionis, ergo postea non debuit fieri ad ipsum visibilis.

2. Item videtur quòd deberet fieri ad prælatos nostri tēporis, quia missio fit ad denotandum redundantiam gratię in aliquo vt redundet in alios per eius ministerium vel doctrinam, sed prælati moderni habēt officium diffundendi gratiam in alios per prædicationem sicut habebant in primitiua ecclesia, ergo ad eos deberet fieri missio visibilis sicut antiquitus fiebat.

3. IN CONTRARIVM est, quia facta fuit super Christum in specie columbæ. Lucæ 3. super apostolos in linguis igneis, Actuum 2. modo sic nihil tale fit.

4. RESPONSIO. Ex fine sumenda est ratio eorum quæ sunt ad finem, finis autem missionis visibilis est cognitio plenitudinis gratiæ in aliquo à quo debet in alios redundare, vt suprà dictum est, & fit vt magis ei credatur. Ex hoc apparent tria per ordinem. Primum est, quòd missio visibilis non debuit fieri ante aduentum Christi, & hoc sic, signum plenitudinis gratiæ non debuit dari ante tempus plenitudinis, sed tempus plenitudinis gratiæ incepit in aduentu Christi, vt patet per apostolum ad Gal. 4. ergo ante aduentum Christi non debuit fieri missio visibilis quæ est signum plenitudinis gratiæ in Christo ad quem fit: & hinc dicit Augustinus 4. de tri. quòd licet filius & Spiritus sanctus in vete. testa. apparuerint, tamen nunquam leguntur visibiliter missi.

5. SECVNDVM est, quòd missio visibilis modò non debet fieri. Cuius ratio est, quia illius cuius probatio semel facta est non oportet probationem iterari, sed ex suppositione eius procedere: sed visibilis missio erat quasi argumentum probans & confirmans doctrinam fidei, fiebat enim vt crederetur illis quibus incumbebat fidei doctrina: quod fuit valde necessarium ad fundandum ecclesiam, & ideo tunc fiebat: nunc autem non oportet hanc probationem iterari, sed ex eius suppositione procedere, præcipue, quia loquimur fidelibus non infidelibus, ideo non indigemus argumentis probantibus fidem, propter quod non oportet sic fieri missionem visibilem.

6. TERTIVM est, quòd non debet fieri missio visibilis ad aliquam mulierem. quod patet, quia missio visibilis fit ad significandum redundantiam gratię in alios per ministerium suum siue per prædicationem suam, sed mulieri non licet prædicare aut docere iuxta illud primæ ad Thi. 2. mulierem in ecclesia docere non permitto, ergo ad mulierem non debuit fieri visibilis missio.

7. Creditur tamen quòd beata virgo fuit inter apostolos in die pentecostes quando facta fuit eis missio Spiritus sancti in linguis igneis, & ad ipsam tunc cum aliis facta fuit visibilis missio ex speciali priuilegio, quia quo ad naturam corporis aliquo modo vnum erat cum illo per quem gratia & veritas facta est, & in omnem terram diffusa.

8. AD PRIMVM argumentorum dicendum, quòd missio visibilis signum est missionis inuisibilis, non solum pro tunc factæ, sed vel tunc factæ vel prius: fit enim vt credatur illi ad quem fit in ipso, & per ipsum in alios diffundenda. Et ideo facta est Christo pro tempore quo debuit per ipsum gratia in nos diffundi & non in instanti suæ conceptionis quando facta fuit ad eum missio inuisibilis. Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore solutionis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrùm species in quibus apparuit Spiritus sanctus, fuerint res veræ.

Thom. vt supra.

TERTIO quæritur de missione visibili quantum ad species in quibus facta fuit. Et quæritur vtrum fuerint veræ res. Et videtur quòd sic: quia spiritum veritatis non decet aliqua fictio, sed Spiritus sanctus est spiritus veritatis. Ioan. 15. ergo non decet quod appareat per aliquas species quę non sunt verę res.

2. Item idem iudicium videtur de omnibus speciebus quæ fuerunt in apparitionibus visibilibus, sed constat quòd vox quæ audita fuit super Christum baptizatum & transfiguratum fuit vera vox, alioquin non verè immutasset auditum, ergo similiter columba quæ apparuit fuit vera columba, & sic de aliis.

3. IN CONTRARIVM est, quia verus ignis verè comburit nisi per miraculum impediatur, sicut legitur factum de tribus pueris Daniel. 3. Sed linguæ igneæ quæ apparuerunt apostolis non combusserunt aliquid, nec sancti dicunt in hoc fuisse miraculum: ergo non fuerunt veræ res, quare nec aliæ species per eandem rationem.

4. CIRCA quæstionem istam vidēda sunt duo. Primum est in quibus speciebus facta fuit visibilis missio. Secundum est de illis speciebus vtrum fuerint verę res an non. Quantum ad primum sciendum est, quòd ex fine sumenda est ratio eorum quæ sunt ad finem. Finis autem missionis visibilis est cognitio plenitudinis gratiæ in aliquo à quo debet in alios redūdare, vt supra dictum est. Ex quo potest sumi ratio quare in determinatis speciebus facta est visibilis missio hoc modo: Gratia potest redundare ab aliquo in aliquos dupliciter. Vno modo effectiue. Alio modo per instructionem, & vtroq; modo Christus diffudit in nos gratiam, effectiuè quidem & per modum autoritatis inquantum Deus, & per modum meriti inquantum homo.

5. Et ad denotandum hanc redundantiam facta fuit visibilis missio super Christum baptizatum in specie columbę quæ est animal fœcundum valdè, quia tunc ipse nihil accipiens à baptismo tactu suæ mundissimæ carnis vim regeneratiuam contulit aquæ, vt dicit Beda. Christus etiam per doctrinam & prædicationem diffundit in nos gratiam, propter quod facta fuit

fuit super eum missio visibilis in nube lucida, cuius est spargere lumen suum, sicut est doctorum diffundere lumen doctrinæ. Et ideo tunc vox patris intonuit super eū dicens: Hic est filius meus dilectus ipsum audite. Nec oportuit missionē fieri ad Christū in instanti suæ cōceptionis, sed tunc solum quando gratia debuit per eum in nos modis prædictis redundare.

6. Per apostolos autem gratia erat diffundēda dupliciter. Vno modo per administrationē sacramentorū. Alio modo per prædicationem eorum. Ratione primi facta fuit missio visibilis ad eos in specie flatus. Ioannis 20. ad insinuandum diffusionem gratiæ per eos faciendā per administrationēm sacramētorum, vnde tunc dictum est eis. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, vt ergo denotaretur quòd talis autoritas non deueniat ad eos nisi ab influxu capitis, scilicet Christi facta est missio in speciem flatus à Christo procedētis, de quo tamen an fuerit propriè missio adhuc aliquid dicetur. Ratione autē secundi scilicet ad denotandū diffusionem gratiæ per eos faciendam per modum doctrinæ facta est ad eos visibilis missio in die pentecostes in linguis igneis vt essent verbis proflui & charitate feruidi, suam & aliorum salutem zelantes, & sic patet ratio, quare in prædictis facta est missio visibilis, scilicet in columba, in nube lucida, in linguis igneis, & in flatu.

7. QVANTVM ad secundū, videlicet vtrum si illæ species fuerint veræ res nō potest sciri per certitudinem cum quæstio sit de facto. Si enim esset de possibilitate facile esset respōdere, potuit enim Spiritus sanctus apparere in vera colūba, vel in sola similitudine columbæ, & sic de aliis. Sed quia quæritur qd de facto fuerit, sufficit ad hoc dare probabiles psuasiones.

8. Est ergo notandum quòd dupliciter aliquid potest dici non vera res. Vno modo quia nō est aliquid in re extra, sed tantum in imaginatione. Alio modo quia licet aliquid sit in re extra, non tamen est tale quale apparet. Si intelligatur quæstio primo modo, sic dicendum est quod illæ species fuerunt veræ res extra existentes, & non solum in imaginatione sicut columba fuit vera res extra, & flatus Christi super apostolos post resurrectionem fuit verus motus aëris.

9. De linguis autem igneis mouet August. dubitationem secundo libro de tri. 9. cap. de magnis, & 16. de paruis. Et videtur dicere quod non refert dicere quòd fuerint veræ res extra animam solū in imaginatione, quod arguit ex modo loquendi scripturæ quæ dicit quod apparuerūt illis dispertitæ linguæ tanquam ignis, secundū ipsum enim nomen apparitionis inuenitur in scriptura sacra quandoque pro visionibus imaginariis & pro visionibus rerum extra existentium, probabilius tamen tenetur quod illæ linguæ fuerunt veræ res extra animam existentes. Cuius ratio est quia ex hoc dicitur visibilis missio, quia fit sub signo visibili, sed apparitio imaginaria non fit propriè sub signo visibili, ergo tales res in quibus dicitur facta fuisse visibilis missio nō fuerunt solùm in imaginatione existentes.

10. Item missio visibilis fit ad manifestandum aliis quòd abūdans gratia est in illis ad quos fuit visibilis missio, vt dictum fuit. Sed istud non esset nisi species in qua fit missio visibilis, esset vera res extra imaginationem quam astantes possent videre, ac per hoc perpendere cui facta est missio. Si enim illa species esset solùm in imaginatione illius cui fit missio astantes non possent perpendere. Si autem esset in imaginatione astantium tum eis fieret missio & nō alij, quia eidem fit missio visibilis & inuisibilis, & sic inuisibilis missio nō appareret nisi tantùm illi cui fieret, quod est contra finem missionis visibilis, quare oportet dicere quòd illæ species fuerunt veræ res extra animam existentes.

11. Si autem intelligatur secundo modo, videlicet vtrum illæ species fuerint veræ res tales quales apparebant, vtpote quòd columba apparens fuerit vera columba & sic de aliis, dicendū quòd videtur quibusdam probabiliter quòd non, sed fuit tantùm eius similitudo ostensa in aliqua materia quę statim expleto mysterio in pristinam materiam est reuersa. Et hoc posset sic persuaderi, missio visibilis fit ad hoc vt credatur illi cui fit missio tanquam habēti mysterium doctrinæ & prædicationis, sed magis vel saltem æque creditur ex hoc quòd signum visibile est quædam similitudo ostensa in aliqua materia sicut si esset res vera qualis apparebat, verbi gratia si fuisset vera colūba quæ apparuit super Christum quæ peracto officio auolasset creditum fuisset quod casu aduenisset. Ex hoc autē quòd subiecto apparuit, & peracto mysterio subito disparuit magis patuit quòd esset miraculum. Et quamuis vera columba potuit virtute Dei subito formari & apparere nec volare, sed subito disparere quod plus valuisset quàm sola similitudo columbæ non bene patet. Et ideo magis decuit quòd tales apparitiones fierent per rerum similitudines quàm per ipsas res, & sic apparitiones bonorum Angelorum fiunt in corporibus quæ videntur humana & non sunt: non tamen propter hoc est aliquod mendacium, quia tales apparitiones fiunt non ad ostendendū veritatem rerum quæ apparent, sed ad aliquod mysterium gratiæ designandum.

12. Sic in proposito non fuit falsitas nec fictio. Clarum est etiā quòd vox tunc audita non fuit vera vox rei animatæ, vt videbatur ex eius articulatione, licet fuerit verus sonus similis voci humanæ ex determinata percussione aëris formatus.

13. Ignis autem qui apparuit super apostolos non videtur fuisse verus ignis. Talis enim combureret (nisi per miraculum impediatur, sicut legitur factum de tribus pueris Daniel. 3.) Ignis autem ille nihil combussit, nec in hoc dicunt sancti factum fuisse miraculum.

14. Flatus in quo datus est Apostolis Spiritus sanctus post resurrectionē potuit fuisse vera res qualis tunc apparebat, fortè tamen tunc non fuit propriè missio, sed collatio cuiusdā potestatis mediante signo visibili sicut nūc in sacramentis, vnde & eundem modū sequitur ecclesia in sacerdotibus ordinādis: in sacramentis autē nō dicimus fieri visibilem missionē, quare &c.

15. Aliis verò videtur quòd columba quæ apparuit super Christum baptizatum fuit vera columba. Et hoc expresse tenet Augustinus in libro de agone christiano vbi dicit sic, neq. hæc ita dicimus vt dominū Iesum Christum dicamus verū corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominū, sed ambo illa corpora esse dicimus & credimus. Et post prædicta verba Augustini subdit, sicut non oportebat, vt homines falleret filiûs dei, sic non oportebat vt falleret spiritus sanctus, sed omnipotenti deo qui vniuersam creaturā ex nihilo fabricauit non erat difficile verum corpus columbæ sine aliarū columbarum ministerio figurare, sicut non fuit ei difficile verum corpus in vtero Mariæ sine virili semine fabricare, cū tamen in creatura corporea & in visceribus fœminæ ad formandum hominē & in mundo ad formandum columbam imperio domini voluntatiq. seruiret.

16. AD DVO prima argumenta patet solutio qui vult tenere primum modum. Secundum autem tenentes alium modum, dicendum est ad argumentum in oppositum quòd miraculum fuit quòd ignis qui sedit super singulos discipulorum nihil combussit.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrùm pater sit maior filio.



QVARTO quæritur vtrum pater sit maior filio. Et videtur quòd sic per dictum Hilarij in litera, qui dicit expressè quod pater est maior filio, licet filius non sit minor patre.

2. IN CONTRARIVM est quod dicit Athanasius in symbolo quia in hac trinit. nihil maius aut minus.

3. RESPONSIO, in hac quæstione nulla esset dubitatio nisi propter verba Hilarij quæ sunt inducta in arguēdo. Certū est enim quòd propriè loquēdo pater nō est maior filio, quod patet, quia secundū August. & veritate in his duntaxat bonis quæ nō sunt magna mole idem est maius esse quod melius esse, sed in diuinis nō est magnitudo molis, ergo ibi maius esse est melius esse, sed in diuinis nihil est altero melius cū omnino sit ibi vna summa & infinita bonitas, ergo nihil est ibi maius altero.

4. Restat ergo solum exponere verba Hilarij propter quorū expositionem dicendum est, quòd propriè accipiendo maioritatem pater non est maior filio vt iam probatum est, & adhuc patet ex alio, quia maius & minus sunt species vel differentiæ inæqualitatis, sed inter patrem & filium est summa æqualitas secundum Athanasium in symbolo, ergo inter patrem & filiū non est maius & minus propriè loquendo, accipiēdo autē large & impropriè maius per autoritatem originis, sic pater dicitur (licet impropriè) maior filio, quia à patre est filius licet nō econuerso, & eodē modo sane intelligēdo filius posset dici minor patre, quia caret autoritate originis in patre quem tamen pater habet in filium, hoc autem pro tanto impropriè dictum est, quia quæstio de inæqualitate maioris ad minus nullo modo propriè potest esse quæstio originis quis à quo sit, sed est quæstio quantitatis molis vel virtutis. Ad argumenta vtriusq; partis patet solutio ex iam dictis.

DISTINCTIO XVII.

Diuisio literæ in generali & speciali.



IAM NVNC autem accedamus. Superiùs magister determinauit de missione Spiritus sancti visibili. In ista distinctione determinat de eius missione inuisibili. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat suum intentum ostēdendo mentem vel opinionem suam. Secundo mouet quasdam incidentes quæstiones. Secunda ibi. Item quæritur si charitas. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo enim ponit suū intent

Intentum in generali. Secundo prosequitur. Tertio confirmat. Secunda ibi. Nunc aūt intelligimus. Tertia ibi: Nec autē in re creata. Et hęc vltima diuiditur in quatuor. Primo ostēdit quòd charitas est Deus. Secūdo specialiter quòd charitas est Spiritus sanctus. Tertio excludit quandā responsionē. Quarto ostendit quomodo Spiritus sanctus dicitur dari vel mitti. Secunda ibi: Tūc aūt fraterna dilectio. Tertia ibi: Sed ne fortè. Quarta ibi. Tūc enim mitti vel dari. Hęc est diuisio & sentētia in generali.

2. In speciali sic procedit magister. Et primo ponit quòd Spiritus sanctus tēporaliter datur vel mittitur inuisibiliter. Postea dicit quòd Spiritus sanctus charitas est qua diligimus Deū & proximū. Et tūc datur nobis vel mittitur quādo facit nos diligere Deū & proximū. Postea ostendit per multas autoritates Augustini quibus probat, quòd dilectio qua diligimus Deum vel proximū facit nos manere in lumine & sine qua non datur viuere. Quod charitas Deus est vt probatur per canonicā Ioannis. Post ostēdit tali ratione quòd Spiritus sanctus charitas est, maius donum inter dona Dei est Spiritus sanctus qui facit nos manere in Deo & Deū in nobis, ergo Spiritus sanctus est charitas. Postea excludit quandā rationē, posset enim dicere aliquis quòd hoc est per causalitatē sicut dicitur Deus est patiētia nostra, spes nostra. Et respōdet magister quòd non: quia sicut dicitur Deus est patiētia mea quod nō inuenitur dictū Deos charitas mea, sed De⁹ charitas est. Postea dicit quòd Spiritus sanctus datur quādo nos facit Deū diligere & proximū. Ostēdit etiam quòd charitas est excellentior inter omnia dona, quia excellentiores facit effectus, ideo Spiritus sanctus qui dicitur donū Dei dicitur ipsa charitas. & in hoc terminatur sententia istius dist.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrùm necessarium sit charitatem esse habitum creatum vt homo sit Deo charus.

Thom. 22. q. 23. ar. 2. de Alsaco 1. q. 9. ar. 2.

CIRCA distinctionem istam quæruntur tria in generali de charitate. Primum est de eius necessitate. Secundum de eius augmentu. Tertium est de eius diminutione. Circa primum quærūtur tria. Primum est quæ sit necessitas ponendi charitatem esse aliquem habitum creatum. Secūdum est vtrum detur secundum proportionem naturalium. Tertium est vtrum habens charitatem possit cognoscere se habere eam. Adhuc circa primum duo quæruntur. Primum est vtrum necessarium sit charitatem esse habitum creatum ad hoc quòd homo sit Deo charus. Secundum est, vtrum necessarium sit ponere eam habitum creatum ad hoc vt per eam homo mereatur vitā æternam. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd necessarium sit charitatem esse habitum creatum in homine ad hoc quod homo sit Deo charus, quia nullus potest effici de non grato gratus, vel de non charo charus nisi per aliquam mutationem factam in ipso vel in altero, sed homo efficitur de non grato gratus, & non per aliquam mutationem factam in Deo, ergo per aliquam mutationem factam in ipso, sed nulla mutatio fieret in homine nisi gratia esset aliquid creatum in ipso, non actus qui transit & homo remanet gratus, ergo habitus.

2. Item sicut à fide dicitur aliquis fidelis ita à charitate dicitur charus: sed propter primum necessarium est fidem esse aliquid creatum, ergo propter secundum necessarium est charitatem esse aliquid creatum.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia esse Deo gratum est esse à Deo dilectum, sed dilectio Dei est in Deo diligente & non in homine dilecto, ergo ad hoc quòd homo sit Deo gratus non requiritur quòd in eo sit aliquid de nouo causatum nec actus nec habitus.

4. RESPONSIO. eadem est necessitas ponere gratiā esse habitū creatū sicut charitatē & econuerso. Et ideo de vtroq; deducitur quæstio: & sic ad quæstionē istam dicenda sunt tria. Primum est quòd homo potest esse, & est Deo gratus & charus antequā habeat gratiam & charitatem sibi formaliter inhærentem. Secundum est quòd ad esse Deo gratum vel charum non sequitur necessario necessitate absoluta quòd homo sit habiturus quandoq; gratiam vel charitatē sibi formaliter inhærentem. Tertium est quòd ad esse Deo gratū vel charum sequitur necessario necessitate conditionata (scilicet ex suppositione ordinationis diuinæ) quòd homo sit habiturus quandoque gratiam & charitatem habitualem formaliter inhærentem.

5. Primum patet sic, effectus sequitur suam causam efficiētem tempore vel natura, sed omne bonū habituale quod est vel esse potest in homine est effectiue ab eo quod est esse Deo gratum vel charum. ergo omne bonū habituale siue gratia siue charitas, siue quodcunq; aliud sequitur natura vel tēpore id quod est hominem esse Deo gratū vel charum, ergo prius homo natura vel tēpore est Deo gratus vel charus quàm habeat gratiam vel charitatē sibi formaliter inhærentē. maior de se patet, minor probatur, quia principiū cuiuslibet liberalis cōmunicationis est amor. Quicquid enim datur homini à Deo datur liberaliter & nō aliqua necessitate vel obligatione, ergo datur ex amore, sed esse Deo gratū vel charū est esse à Deo amatū vel dilectum, ergo quicquid datur homini à Deo est effectiue ab eo quod est hominē esse Deo gratū vel charū. & hæc fuit minor, sequitur ergo cōclusio quòd prius natura vel tēpore est homo Deo gratus & charus quàm habeat gratiā vel charitatem sibi formaliter inhærentē quod fuit primū propositum: illa tamen denominatio esset extrinseca sicut esse amatum vel dilectum. *Vide inf. in 3. d. 23. q. 1. nu. 5.*

6. SECVNDVM patet, scilicet quòd ad esse Deo gratum vel charum non sequitur necessario necessitate absoluta quòd homo sit quandoq; habiturus gratiā vel charitatē habitualem sibi formaliter inhærentē, quia amare vel diligere aliquē nihil aliud est quàm velle ei bonū vt habetur primo rhe. sed De⁹ potest velle homini bonum, & summum bonum cuius ipse est capax (scilicet beatitudinē) absq; hoc quòd velit ei dare gratiā habitualem vel charitatem quantum est de potentia absoluta secundum quam Deus potest dare & homo recipere gloriam vel beatitudinē sine gratia habituali præuia, ergo ad esse Deo dilectum vel ad esse Deo gratum vel charum non sequitur ex necessitate absoluta quòd homo sit quandoqoe habiturus gratiam vel charitatem habitualem: & sic patet secundum.

7. TERTIVM patet, scilicet quòd ad esse Deo gratum vel charū denominatione extrinseca sequitur ex suppositione diuinæ ordinationis quòd homo sit quādoq; habiturus gratiam vel charitatem habitualem secūdum quam dicitur formaliter grat⁹ denominatione intrinseca, quia dilectio Dei est causa alicuius boni in eo quem diligit, cum diligere sit velle bonū, velle autem Dei est causa tantum boni & non causatum ab eo, inter bona autem quorū dilectio Dei est in nobis causa, est ordo ex diuina dispositione, quia cū beatitudo sit finis & terminus nostræ peregrinationis & præmium nostrarū actionum sicut via præcedit terminum, & meritū præcedit pręmium, sic dona quę perficiunt nos pro statu viæ ad merendū (vt gratia & charitas) præcedunt dona quæ perficiunt nos ad videndum & fruendum Deo: Et ideo ex dilectione qua Deus diligit nos vt capaces sui per visionem & fruitionem causantur in nobis primum dona viæ quę sunt ad merendum, & vltimo dona patriæ: inter autem dona viæ potissima sunt gratia & charitas quibus sumus grati & chari denominatione formali & intrinseca, propter quod ad esse gratum vel charum denominatione extrinseca sequitur ex diuina dispositione quod causatur in nobis gratia habitualis & charitas. Quare autem aliquod donum dicatur gratia vel charitas & non omnia, cum tamen omnia donentur in nobis à Deo ex eius gratuita siue chara dilectione.

8. Ratio est, quia quædam perficiunt nos ad hoc vt actus nostri acceptentur à Deo, & quidem vt remunerādi vita æterna, quia hoc est summum bonum quod potest communicari creaturæ, ideo talia dona dicuntur per quandam excellentiam gratia vel charitas, quia sunt in nobis à Deo non solum ex communi dilectione qua diligit bonos & malos, sed ex speciali & chara qua diligit vt filios adoptiuos ad participationem boni quo ipsemet est bonus. Alia autem dona quæ non ordinant immediatè ad tale meritum nominantur cæteris nominibus secundum actus ad quos dantur. Est etiam hic notandum quòd cum omnis denominatio extrinseca habeat ortum ab illa quæ est intrinseca sicut sanum dictum de medicina, diæta, & vrina ortum habet ex hoc quòd animal dicitur sanum formaliter vt subiectum sanitatis. Denominatio tamen extrinseca qua quis dicitur Deo gratus, vel charus hoc est chare dilectus non habet ortū ex denominatione qua homo dicitur gratus vel charus per aliquem habitum inhærentem, sed potius hæc ab illa. habet autem ortum ex hoc quòd Deus dicitur chare nos diligens & nos per consequens chare dilecti & dona prædicta dicuntur gratia vel charitas.

9. AD ARGVMENTA vtriusque partis patet responsio ex prædictis. Cùm enim primo dicitur quòd nullus potest effici de non grato gratus nisi per aliquam mutationem proceditur. Et tunc ad minorem dicendum est quòd quātum ad solam denominationem extrinsecam nullus efficitur de non grato gratus: quia esse sic gratum est esse à Deo dilectum, & hoc est æternum, sed effectus huius dilectionis in via & in patria quantum ad dona gratiæ & gloriæ non est æternus, imò secundum ea efficitur homo de non grato gratus & talia ponunt aliquem habitum in nobis secundum quem fit in nobis mutatio dexteræ excelsi.

10. Ad secundū dicendū quòd non est simile de hoc quod est esse fidelē & de hoc quod est esse gratum vel charum, quia nullus dicitur fidelis ex sola denominatione extrinsęca, sicut potest dici gratus vel charus ex hoc solo q; est ab alio sic dilectus:

Et ideo

Et ideo prima denominatio qua quis dicitur esse fidelis arguit in ipso aliquid formaliter ipsum perficiēs siue sit habitus siue actus, sed denominatio qua quis dicitur Deo gratus vel charus nō requirit necessario aliquid formaliter inhærēs homini per quod dicatur charus vel gratus sed est denominatio extrinseca ex diuina dilectione cōsurgens ad quam iuxta diuinum beneplacitum sequitur in nobis aliquid formaliter nos perficiens.

11. Ad argumentū in oppositū dicēdū est quòd quāuis dilectio Dei non sit in nobis, sed in Deo: tamē ex ea fiunt in nobis dona gratiæ secundū quæ dicimur grati formaliter denominatione intrinseca per modum inhærentiæ: Et ideo licet esse à Deo dilectum non coexigat necessario gratiā habitualē, ipsa tamen sequitur ad hęc secundū diuinam ordinationem, vt dictum est.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrùm necesse sit ponere gratiam habitualem ad merendum.

Tho. 1. 2. q. 109. ar. 2. & 114. ar. 2.



D SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd non sit necessarium ponere gratiam vel charitatem habitualem ad hoc vt mereamur aliquid apud Deum, quia sicut se habet fides ad actum credendi sic charitas ad actum merendi, sed sine fide habituali & infusa potest homo omnia credere: ergo sine charitate habituali & infusa potest homo in actum merendi. Maior patet per simile. minor patet, quia hæreticus carens fide infusa credit multos ex articulis, & eadem ratione posset omnia credere.

2. Item actus qui sunt eiusdē speciei in essendo sunt eiusdem efficaciæ in agendo, sed actus diligendi Deum ex charitate & actus diligendi Deum sine charitate sunt eiusdē speciei in essendo vt probabitur: ergo sunt eiusdē efficaciæ in agēdo: ergo si vnus est meritorius & alius, & ita charitas non est necessaria ad merendum. probatio minoris primo, quia actus præcedētes habitus acquisitos sunt similes (& per cōsequens eiusdem speciei) cum actibus sequentibus, vt patet ex secundo ethi. Et videtur idem esse de actibus præcedentibus habitus infusos & de sequentibus cum tales habitus minus dependeant ex actibus præcedentibus: nec plus faciant ad actus sequētes, quare &c. Secundo, quia si actus diligendi Deum ex charitate & sine charitate differrent specie, homo posset inter eos clarè distinguere, quia non essent similes, & sic homo posset scire per certitudinem vtrum diligeret Deum ex charitate vel non, & per consequens vtrum haberet charitatem vel non, quod nullus dicit.

3. Item si charitas requireretur propter meritum aut hoc esset propter meritum de congruo vel de condigno, non propter meritum de congruo, quia tali merito peccator qui caret gratia meretur suam iustificationem, nec propter meritū de condigno, quia nonnulli dicūt quòd nihil potest apud Deū mereri de condigno, ergo secundū istos videtur quòd gratia vel charitas habitualis non est ponēda in nobis propter aliquod meritum.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis actus voluntatis sine gratia vel charitate est pure naturalis. Si ergo gratia non sit necessaria ad merēdū sequitur vel quòd ex puris naturalibus possumus mereri quod est hęresis Pelagiana: vel quòd nihil omnino possumus mereri, quod iterum est contra fidem.

5. RESPONSIO, omnes ponunt charitatem increatam quæ est Deus secundum illud primæ Ioan. 4. Deus charitas est. Item ponunt aliquam charitatem creatam quæ potest sumi dupliciter, vno modo pro actu quo diligimus & hanc omnes concedunt: vel pro habitu informante voluntatem & ei inhærente: & hanc negat magister in litera: ponit enim quòd gratia existente in essentia animæ non est necesse aliquem habitum esse in voluntate quo eliciatur actus dilectionis meritoriè, sed ipsum immediatè elicit Spiritus sanctus: Et quia aliqui videntur fulcire hanc opinionē: ideo procedetur sic: quia primò ponetur fulcimentum quo isti fulciunt opinionem magistri sententiarum, & reprobabitur, & secundò respondebitur ad quæstionem.

6. QVANTVM ad primum sciendum est quòd quidam defendunt opinionē magistri sic, dicunt enim quòd actus charitatis differt ab actu fidei & spei in duobus: primum est, quia actus fidei & spei includunt imperfectionem in sua essentia, actus autem charitatis non, licet habeat imperfectionem adiunctam pro statu viæ. Illa enim imperfectio non est de essentia charitatis. Secunda differentia est quæ sequitur ex prima, scilicet quòd actus fidei & spei non manent in patria, quia includunt imperfectionem: Cùm autem venerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est, primæ ad Corin. decimotertio, sed actus charitatis manet in patria: quia nullam imperfectionem includit.

7. Ex hoc arguitur sic, perfectus actus elicitur à perfecto agente sine medio, sed imperfectus non elicitur à perfecto agente nisi mediante alio, sed actus charitatis est perfectior quā actus fidei & spei qui sunt imperfecti, ergo actus charitatis immediate elicitur à Spi. san. qui est agens perfectissimum, sed actus fidei & spei tanquam imperfecti non eliciuntur à Spiri. san. nisi mediantibus habitibus creatis scilicet fide & spe.

8. Secundò sic, actus visionis in patria qui est perfectus elicitur immediate à Deo absq; specie, in via autem non propter suam imperfectionem. Cum ergo charitatis tam viæ quàm patriæ sit actus perfectus videtur quòd absq; medio habitu eliciatur in nobis à Deo vel à Spi. san. tam in via quàm in patria. Et ita magister negat omnem habitum in voluntate necessariū ad eliciendum actum dilectionis meritoriæ. Supponit tamen gratiā esse in anima. Sine gratia autem non est meritum. Et licet de hoc non faciat mentionem expressam in loco isto, in secundo tamen libro hoc expresse dicit in pluribus locis.

9. Quicquid autem sit de conclusione, rationes tamen istæ nō valent. Primò quia effectus qui dependet ex pluribus causis necessariò est perfectior quàm vnaqueq; earum est perfectior, sed velle meritorium secundum istos dependet à Deo sicut à principio effectiuo immediate, constat etiam quòd dependet ex nostra voluntate saltem sicut à causa subiectiua & recipiente, ergo tanto velle nostrum est perfectius quanto vnūquodq; principiorum est perfectius, sed volūtas est perfectior cum habitu bono & virtuoso quàm sine habitu à quocunq; ipsa moueatur, ergo propter perfectionem actus non est tollendus habitus à voluntate sed potius ponendus.

10. SECVNDO quia secundum istos visio patriæ quæ est perfectissimus actus, licet eliciatur sine specie representante, non tamen sine habitu luminis gloriæ eleuāte intellectum & confortante, ergo perfectio actus non excludit omnem habitum imò potius ponit & re vera sic est, nullus enim dubitat quando habitus virtuosus requiratur vt perficiat potentiam in relatione ad actum: virtus enim est quæ habentem perficit & eius opus bonum reddit.

11. Tertio quia deus immediate ita est causa imperfectorum. Causat enim ita immediatè materiam primam sicut angelum, ergo differētiam actu charitatis secundum rationem perfecti & imperfecti non facit quòd actus fidei, & spei eliciantur à deo mediantibus habitibus, actus autem charitatis sine habitu.

12. Quarto, quia rationes istæ concludunt quòd ad meritoriam dilectionem non oportet ponere gratiam in voluntate, sed quòd faciat totum spiritus sanctus immediate: cum ergo gratiam ponant & charitatem negent, videtur quòd male, & sic patet primum.

13. Quantum ad secūdum primo ponetur quædam distinctio de merito & deinde pertractabitur quæstio secundū membra distinctionis. Quantum ad primum notandum est quòd cum meritum dicatur actio per quam ei qui agit efficitur debitum aliquid dari, sicut est duplex debitum, ita est duplex meritum, quoddam est debitum de condigno quando ex natura & conditione operis efficitur homo dignus vt ex iustitia sibi reddatur talis merces propter æqualitatem inter opus & mercedem secundum iustam æstimationem. Aliud est debitum de congruo quando non debetur talis merces ex natura operis, sed redditur solum ex liberalitate dantis, aliud aliquid enim congruum est liberalem dare quod alius non meruit ex condigno recipiente meritum ergo de condigno respicit debitum primo modo dictum, meritum autem de congruo respicit debitum secundo modo dictum.

14. Hoc supposito dicendum est quod ad merendum solum de congruo non est necessarium ponere in nobis gratiam vel charitatem habitualē quod patet quia secundū omnes peccator carens gratia pœnitēdo meretur de cōgruo gratiā iustificantē, vt tangebatur in arguendo ad quæstionem. Congruum enim est vt bene vtenti bonis naturæ propter deum det deus bona gratiæ. Idem patet de gloriosa, posset enim deus de potētia absoluta facere quòd gloria vel beatitudo caderet sub tali merito. Si enim Christo data est beatitudo animæ sine vllo merito, fortiori ratione posset deus gloriam dare cuicunq; homini pro solo opere bono gratia nō informato, vt sicut meremur gratiam per opus nō informatum gratia, sic meremur gloriā per opus consimile. Quemadmodum enim pro consimili actu rex militi quandoque dat equum. Sic deus pro eodem opere bono ex genere & circunstantiis posset absque gratia de potentia absoluta dare gloriam siue paradisum tanquam castrum quo nunc dat gratiam, vel charitatem tanquam equum quæ nunquam excidit & vtrobique esset meritum solum de congruo. Ratio autem omnium istorum est, quia meritum de congruo plus innititur liberalitati dantis quàm valori operis. Dare autē gloriam pro opere bono ex genere & circunstantiis pro quo nunc datur gratia iustificans non excedit

imò

imò nõ adæquat liberalitatẽ diuinã:ergo beatitudo vel gloria poſſet de potẽtia Dei abſoluta cadere ſub merito talis operis, ſicut nunc cadit gratia & ſic propter tale meritũ non eſt neceſſe ponere gratiã vel charitatem eſſe habitum creatũ in anima.

15. De merito autẽ de condigno eſt ſubdiſtinguendum, quia quoddã eſt meritũ de cõdigno dictũ propriè & ſtrictè & aliud largè. Primũ meritũ de cõdigno ſtrictè & propriè ſumptum eſt actio voluntaria propter quã alicui merces debetur ex iuſtitia ſic quòd ſi non reddatur ille ad quẽ pertinet reddere iniuſtè facit & eſt ſimpliciter & propriè iniuſtus. Et tale meritũ de condigno inuenitur inter homines, ſed nec eſt nec eſſe poteſt hominis ad Deũ, ſicut probabitur lib.2.di.26.& nunc ſupponatur: Et ideo propter meritũ de cõdigno (cum ſit homini ſimpliciter impoſſibile) non eſt ponendũ in nobis gratiã vel charitatẽ habitualem. Aliud eſt meritũ de condigno large ſumptũ pro
q.2. quadam dignitate quã Deus ex ſua ordinatione rationabili requirit in nobis ad hoc vt opera noſtra acceptẽtur à Deo, & quidem vt remunerabilia vita ęterna: & propter tale meritũ neceſſarium eſt ponere in nobis gratiã vel charitatem habitualem: quod patet autoritate ſacrę ſcripturę & probabili perſuaſione.

16. Autoritates ſacræ ſcripturæ, quãuis plures ſint, ad præſens tamen adducentur duæ tantũ: Prima eſt vete. teſta. in pſal. vbi dicitur quòd gratiam & gloriam dabit dominus: Secunda eſt Ro.6. vbi dicitur quòd gratia Dei vita æterna. ex quarum qualibet apparet ſecundum rationabilẽ intellectum quòd gratia præit gloriam ſecundum ordinationem diuinam, nec confertur gloria niſi prius habenti gratiam quæ tamen datur principaliter ad merendum ſecundum illud Apoſt. 1 ad Corinth. 15. plus omnibus laboraui non ego, ſed gratia Dei mecum.

17. Idem patet probabili perſuaſione quæ talis eſt. ſicut ſe habet beatitudo ſupernaturalis ad naturalem ſic ſe habent adinuicem illa quæ perducunt ad vtramque beatitudinem: ſed beatitudo ſupernaturalis excedit naturalem quia eſt per habitum diuinitus infuſum, & non ex noſtris actibus acquiſitũ ſicut beatitudo naturalis, ergo ſimiliter actus perducẽtes ad beatitudinem ſupernaturalem, vt ſunt actus meritorij differunt ab actibus perducentibus nos ad beatitudinem naturalem, quia procedunt à potentiis informatis per aliquem habitum ſupernaturalem: hic autem habitus eſt gratia vel charitas, quæ ſe requirit ad merendum gloriam vel beatitudinem ex diuina ordinatione rationabili gratia ſiue charitas informans animam.

18. Et ſic patẽt tria. Primum eſt quòd propter meritum quod eſt pure de congruo non eſt neceſſariũ ponere de neceſſitate abſoluta gratiam vel charitatẽ habitualem, quia ſine eis poſſet Deus de potentia abſoluta acceptare opera noſtra bona ex genere & circunſtantiis vt remuneranda vita æterna.

19. Item patet ſecũdo quòd propter meritum quod eſt ſtrictè & propriè de condigno modo quo expoſitum eſt non eſt poſſibile ponere gratiam vel charitatem habitualem in nobis, quia homo non poteſt illo modo mereri aliquid apud Deum.

20. Tertio patet quòd propter meritũ de condigno non ſimpliciter & ſtrictè accepto (modo quo ſupra expoſitum eſt) ſed pro quadã dignitate quã Deus ex ſua ordinatione rationali requirit in operibus noſtris ad hoc vt remunerentur vita æterna oportet ponere gratiam vel charitatẽ habitualem: & illud meritum eſt de condigno ſecundum quid: & non ſimpliciter: Eſt enim tale condignum ex ſuppoſitione diuinæ ordinationis &
Th.1.2.q.114.ar.1. non abſolutè. Huic autẽ ſententiæ concordat cõmunis doctrina quæ ponit quòd ſicut reddere iuſtum preciũ pro re accepta ab aliquo eſt actus iuſtitiæ, ita recõpenſare mercedem vel præmium alicuius laboris vel operis eſt actus iuſtitiæ: & ideo in illis in quibus eſt ſimpliciter iuſtum: eſt etiã ſimpliciter ratio meriti & præmij ſiue mercedis, in quibus autẽ non eſt ſimpliciter iuſtum, ſed ſecundũ quid in his non eſt ratio meriti ſimpliciter ſed ſecundum quid in quantum ſaluatur ibi iuſtitiæ ratio. Inter hominem aũt & Deũ non poteſt eſſe ſimpliciter iuſtum, ſicut nec æquale, ſed ſolum iuſtũ ſecundũ quid, ſcilicet dominatiuum, quia totũ quod eſt hominis bonũ eſt Dei & à Deo & multo amplius quàm actiones ſerui ſunt domini ſui in humanis, propter quod meritũ hominis apud Deum non poteſt eſſe ſimpliciter meritum de condigno, ſed ſolum ſecundũ præſuppoſitionem diuinæ ordinationis, ita ſcilicet vt homo id conſequatur à Deo per ſuam operationem quaſi præmium vel mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit, quæ virtus operãdi ad merendum beatitudinem eſt non ſolum potentia voluntatis, ſed habitus gratiæ vel charitatis.

21. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd maior propoſitio debet ſic ſumi, quod ſicut ſe habet fides ad actum credendi ſic charitas ad actum diligendi. Et tunc bene concluditur quòd ſicut ſine fide infuſa poteſt homo in Deũ credere, ſic ſine charitate infuſa poteſt homo Deum diligere: ſed neuter actus eſt meritorius de condigno, quia tale meritum ex diuina ordinatione ſupponit gratiam vel charitatem.

22. Ad ſecundum dicendum quòd actus noſtri poſſunt conſiderari tripliciter. vno modo ſecundum eſſe naturæ. Alio modo ſecũdum eſſe moris quo ſunt boni vel mali moraliter. Tertio modo ſecundũ eſſe meritorium de quo nunc agitur, & ſecundum quemlibet iſtorũ modorum actus ſimiles habẽt eandem efficaciam ſibi proportionatam, actus enim ſimiles ſecundum eſſe naturæ quantumcunque ſint diſſimiles ſecundum eſſe moris (vt actus matrimonij & adulterij) poſſunt habere ſimilem effectum naturalem, puta prolem: actus verò ſimiles ſecundum eſſe morum, ſed diſſimiles ſecũdum eſſe meriti ſupernaturalis (vt diligere Deum in habente charitatem, vel non habente) habent ſimilem efficaciam moralem, quia conſimiliter laudabiles ſunt moraliter, ſed quia non ſunt conſimiles in eo quòd ſecundum diuinam ordinationem reddit opus noſtrum Deo acceptum vt remunerandum vita æterna, ideo actus habentis charitatem eſt meritorius vitæ æternæ, & alius non.

23. Ad ſecundum dicendum quòd nec propter meritũ de ſolo congruo, nec propter meritũ de cõdigno ſtrictè ac ſimpliciter & propriè ſumpto ponenda eſt gratia vel charitas habitualis: ſed propter meritum quod eſt de condigno non ſimpliciter, ſed ſecundum præſuppoſitionem ordinationis diuinæ.

24. Ad argumentum alterius partis dicendum eſt quòd gratia non eſt neceſſaria propter meritũ quod eſt de ſolo cõgruo, ſed propter meritũ quod eſt de ſolo cõdigno, non ſimpliciter, quia illud non eſt homini poſſibile, ſed ſecundum præſuppoſitionem ordinationis diuinæ: Et ideo non ſequitur quòd ex puris naturalibus mereamur de condigno, vt dicit Pelagius: nec ſequitur, quòd apud Deum nihil poſſumus mereri: poſſumus enim mereri de ſolo congruo ante gratiam habitam, & poſt habitam de condigno modo prius frequenter expoſito.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrùm gratia vel charitas detur ſecundum proportionem naturalium.

Tho.1.2.q.112.ar.4.& 22.q.24.ar.3.

VISO QVAS ſit neceſſitas ponẽdi charitatem habitum creatum: conſequenter quæritur vtrum ipſa detur ſecundũ proportionem naturalium & arguitur quòd ſic, quia ſicut ſe habet gratia ad gloriã, ſic videtur ſe habere natura ad gratiã, ſed gloria datur ſecundũ modũ & proportionẽ gratiæ, ergo gratia vel charitas datur ſecundũ modum & proportionem naturæ.

2. IN CONTRARIVM eſt, quia angelica natura altior eſt quàm humana, ſed aliqui homines ſecundum gradum gratiæ ſublimius aſcendunt quàm angeli, cum ſecundũ Greg. ad ſingulos ordines angelorum aliqui homines aſſumuntur, ergo gratia non datur ſecundum modum naturæ.

3. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam ſic procedetur, primo ponetur veritas quæſtionis. Secundo ponetur quædam difficultas incidens circa veritatem. Tertio reſpondebitur ad iſtam difficultatem.

4. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd menſura charitatis cõſiderãda eſt ex duobus: omnis enim effectus dependens ex pluribus cauſis menſuratur ab illis, quia ab eodem habet vnumquodque eſſe & eſſe limitatũ, & eſſe menſuratũ. Charitas autẽ dependet ex duobus, ſcilicet ex Deo influẽte, & ſubiecto recipiente: quare menſura charitatis penſanda eſt ex his duobus: Cõtingit enim charitatem inæqualiter dari dupliciter vno modo ex parte Dei charitatẽ influentis (ſuppoſita æquali diſpoſitione ſubiecti recipiẽtis) Sicut enim Deus ex beneplacito ſuo ſanctificat vnũ in vtero, & aliũ nõ ſanctificat, nec ex parte ſubiectorũ eſt aliqua diſpoſitionis diuerſitas. Similiter ex ſolo beneplacito inter ſanctificatos vnũ plus ſanctificat, & alium minus, concedendo vni maiorem gratiam vel charitatẽ quàm alij, puta Mariæ quàm Hieremiæ, nec in hoc iniuſtum aliquid facit, quando ſic facit, gratuito facit: Et ideo licet ei quod vult facere, nec eſt qui rationabiliter ei dicere poſſit cur ita facit?

5. Alio modo cõtingit charitatẽ inęqualiter dari propter inæqualitatẽ quę eſt ex parte recipiẽtis: Hęc aũt inęqualitas poteſt attendi vel quo ad naturã ſubiecti, vel quo ad diſpoſitionẽ eius. Si attẽdatur quo ad naturã ſubiecti ſic nõ datur charitas ſecundum proportionẽ naturaliũ, alioquin in homine & in angelo non poſſet eſſe par gratia, nec in pluribus hominibus diſpar. Cuius ratio eſt, quia volũtas eſt ſubiectũ receptiuũ charitatis: potentia aũt voluntatis ſecũdũ ſe eſt equalis gradus in omnibus hominibus inter ſe, & inferioris gradus quàm in angelis, ergo ſi ſecundũ proportionẽ naturæ volẽtis nulle daretur gratia, vel charitas, tũc in omnibus hominibus inter ſe eſſet æqualis: quæ tamen eſſet minor quàm in angelis. Hoc aũt eſt falſum, ergo &c.

6. ALIO modo attenditur inæqualitas ex parte ſubiecti quo ad diſpoſitionẽ ſubiecti per quam homo reddit ſe aliqualiter

dignum

dignum charitate saltem de congruo, & hæc dispositio est conatus ad bonum qui requiritur in omnibus adultis, quia secundum Aug. qui creauit te sine te, nõ iustificabit te sine te (id est nisi te cooperãte per detestationẽ mali & conatum ad bonum) & de isto conatu est tota difficultas: vtrum secundum maiorem conatum vel minorem detur maior vel minor charitas.

7. Et dicendũ quòd conatus potest dici maior dupliciter. vno modo propter difficultatẽ: Alio modo propter intensionem. Si dicatur maior propter intensionẽ, quia ille intensiore amore fertur in Deum, & intensiori detestatione in peccatũ quàm vnus alius: Sic dico quòd infallibiliter secundu proportionem conatus datur charitas: Cuius ratio est, quia immediata dispositio voluntatis ad recipiendũ charitatẽ est amor boni, & detestatio mali. voluntas ergo illa plus disponitur in qua actus illi magis intenduntur. Sed voluntas magis disposita recipit perfectiorem charitatẽ quantum est ex parte sui, sicut omne subiectum magis dispositũ recipit perfectius impressionem agẽtis, ergo secundum intensionem conatus est intensio charitatis.

8. Si verò conatus dicatur maior propter difficultatẽ, si secundum conatum non semper datur maior charitas, datur tamen quandoq;. Primũ patet sic. æqualis charitas datur secundum æqualis conatus intensionẽ, sed conatus difficilior non semper est intensior, ergo secundũ gradus conatus in difficultate non est gradus charitatis. maior prius probata est, minor probatur, quia mala dispositio in naturalibus, vel mala cõsuetudo in moribus facit quòd ad æque diligendum Deũ, & odiẽdum peccatum sicut alius [Deũ] diligit qui est in naturalibus melius dispositus, nec est à Deo deprauatus moribus requiratur maior conatus quo ad difficultatẽ. Et ideo secundũ gradum conatus in difficultate non est semper gradus in intensione actus, nec per consequens in charitate. Est tamẽ quandoque, scilicet quando cætera omnino sunt paria. Tunc enim non videtur conatus difficilior in vno quàm in alio, nisi quia actus ad quẽ conatur est perfectior. Ille autẽ conatus creditur fuisse in angelis secũdum proportionem suæ naturæ, ita quòd angelus bonus qui meliora naturalia habuit: habuit intẽsiorẽ conatum (quia in eis non est appetitus sensitiuus retrahens voluntatẽ à bono rationis, sicut est in hominibus in quibus caro cõcupiscit aduersus spiritum) propter quod conatus angelorũ creditur fuisse secũdum totam possibilitatẽ naturæ vniuscuiusq; quæ nullũ habuit retractiuũ. Et ideo receperunt gratiã vel charitatẽ secundũ proportionẽ naturæ suæ & hoc si eam meruerunt, quia fortè eam habuerunt in sua creatione ante omne meritũ, vt videbitur in 2. lib. in hominibus autẽ appetitus sensitiuus retrahit voluntatem à bono, & quandoque impedit in quibusdã magis, in quibusdam minus, secũdum aliã & aliam corporis dispositionem: Et ideo per æqualem conatum in difficultate non disponũtur omnes æqualiter: sed qui habet meliora naturalia si æqualiter conetur cum illo qui habet peiora naturalia, melius disponitur & plus recipit de charitate. quandoque aũt ille qui habet meliora naturalia minus notabiliter conatur, & ille qui habet peiora plus & tunc est econuerso, sicut patet in hoc exemplo. fortis enim plus potest portare quàm debilis si æqualiter conetur, sed debilis tantum potest conari, & fortis ita parum quòd plus portabit debilis quàm fortis, & sic patet primum.

9. QVANTVM ad secundum sciendum est quòd ex dictis videtur sequi quòd homo non possit alicui Angelo adæquari in charitate, quia Angelus in sua conuersione, vt suppositum est, vsus est naturalibus suis secundum omnem conatum suæ naturæ possibilem, sed homo quantumcunq; etiã bona naturalia habeat nõ potest æquari Angelo, ergo nec conatus hominis quantuncunque bona naturalia habentis potest æquari conatui Angeli, sed secũdum conatum datur, ergo &c. Dicendum ad hoc quòd augmentum bene procederet si dispositio hominis ad gratiam & ad augmentum gratiæ esset per vnicum actum sicut fuit in Angelis, quia nunquam conatus vnius hominis potest attingere ad conatum Angeli. Sed quia homo non vnico actu disponitur ad gratiam habẽdam, sed pluribus, & post gratiam habitam conatur pluribus actibus ad acquirẽdum augmentum gratiæ, ideo potest attingere ad tantam vel maiorẽ gratiã quàm Angelus qui vnico conatu fuit dispositus.

Inf.1.2. dis.9.q.2.

10. Ad argumentum in oppositum dicendum quòd non est simile de gratia respectu gloriæ & de natura respectu charitatis & gratiæ, quia gratia est immediata dispositio ad gloriam: sed natura non disponitur ad gratiam nisi mediante conatu qui non est semper secundum proportionem naturæ, vt declaratũ est. Ad aliud patet solutio.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum ille qui est in charitate possit cognoscere certitudinaliter se in ea esse.

Tho.1.2.q.112.ar.5.

DEINDE quæritur vtrum ille qui est in charitate possit certitudinaliter cognoscere se habere charitatem. Et videtur ꝙ sic, quia Aug. dicit 8. de trinitate & habetur in litera ꝙ qui diligit fratrem magis nouit dilectionem qua diligit, quàm fratrem quem diligit. Et loquitur de dilectione charitatiua, sed fratrem nouit certitudinaliter, ergo & dilectionem.

2. Item nihil est certius homini sua fide & hoc videtur esse propter præsentiam fidei, ergo similiter vt videtur nihil est homini certius sua charitate.

3. Item ponamus aliquem puerum modo baptizatum de quo constat quod non posuit ponere obicem gratiæ, quòd habet gratiam vel charitatem talis quando venit ad annos discretionis in quibus potest peccare, aut potest primum peccatum quo mortaliter peccat cognoscere aut non: nõ potest dici quòd nõ possit cognoscere, quia si nõ posset cognoscere an esset peccatum nõ posset peccare illo peccato. Excusaretur enim totaliter per ignorantiã inuincibilẽ. Si verò potest cognoscere primum peccatum & illud vitare, cum ante primum peccatum certũ sit eum esse in charitate talis poterit scire de se ꝙ sit in charitate.

4. IN CONTRARIVM est quòd dicitur Eccle. 9. Nemo scit vtrum amore vel odio dignus sit. Sed omnia in futurum reseruantur incerta.

5. RESPONSIO, de aliquo potest haberi triplex cognitio, scilicet quod dicatur per nomen, quid sit, & an sit. Quid autem dicatur per nomen commune est enti, & non enti, etiã cui prohibetur esse & hoc modo dicit Philosophus 4. Phy. quòd vacuum est locus priuatus corpore, quanquam æstimet impossibile quòd locus sit sine corpore. Quid autẽ rei importat illud quod ad essentiam rei pertinet tam in generali, vt quid est homo substantia, quàm in speciali, vt homo est animal rationale mortale, & istud dicit quid rei, quia explicat realitatem eius de quo quæritur quid sit. Tertia autem cognitio, scilicet an sit est cognitio qua scimus de re non solũ quod dicitur per nomen quod est cõmune enti & nõ enti, nec quid est quo ad essentiã, quod conuenit soli enti, sed vtrum illud quod dicitur per nomen quod pertinet ad quid nominis, cui etiã competit possibilitas in re quod pertinet ad quid rei, sit actu in re extra.

6. Si ergo quæratur de charitate vtrum possit cognosci de ea quid dicitur per nomẽ, certũ est quòd sit per omnẽ hominẽ qui sciret exprimere quid vult insinuare per nomẽ charitatis etiã si illud nõ esset possibile in rerum natura sicut scimus de Hircoceruo quid significatur per nomẽ quod compositum est ex hirco, & ceruo, quamuis nõ possit esse in rerum natura. Si vero quæratur vtrum possumus cognoscere quid sit, dicendũ quòd sic, accipiendo large scire pro eo quod est assentire dicto scripturæ, vel pro eo quod est assentire ꝓbabili persuasioni, vtroq; enim modo tenemus charitatem esse quẽdam habitum nobis infusum vt deductum fuit prius. Qualiter autem alia certitudo possit haberi de hoc non apparet. De neutra autem harum cognitionum videtur procedere quæstio, sed tantum de tertia qua cognoscitur de charitate si est: & quia esse charitatis sicut & cuiuslibet accidentis est inesse subiecto, ideo tunc solum cognoscimus de charitate si est quãdo cognoscimus nos vel aliũ habere charitatem. Habere autem hanc cognitionẽ de charitate nullus potest quo ad seipsum per certitudinem scire.

7. Quod patet dupliciter primo sic. Habitus innotescunt per actus & obiecta, quicũq; ergo scit se habere charitatẽ oportet ꝙ hanc cognitionẽ sumat ab obiecto vel ab actu, sed per nullũ istorum potest haberi certitudo de charitate habita, ergo &c. Minor probatur primo quantũ ad obiectũ quia ad idẽ obiectũ ordinat potẽtia cũ habitu & sine habitu, sicut intellectus perfectus per scientiam & sine sciẽtia. Et ideo idẽ est obiectũ voluntatis absq; charitate vel cũ charitate scilicet bonum creatũ vel diuinum siue deus & proximus maxime supposita fide in intellectu, quare per obiectum non potest cognosci charitas.

8. Item nec per actum quia vel hoc esset per actum quo ad essentiam actus vel per modum quem ponit habitus circa actũ, non primo modo quia omnis potentia secundum se & sine habitu potest in omnem actum quo ad essentiam actus in quem potest cum habitu, nec est alius actus secundum speciem hic & ille in genere naturæ, nec quo ad modum quem ponit habitus circa actum quia modus quem ponit habitus acquisitus circa actum est delectatio & facilitas, & hunc dum experitur operãs in seipso. Hunc autẽ modũ non ponit charitas vt patuit supra, & si poneret per ipsum non discerneretur ab habitu dilectionis acquisitæ, quia habitus acquisitus poneret similem modũ, ponit autem charitas creata circa actũ dilectionis rationem meriti, vel acceptabilis. Actus enim charitatis est meritorius & acceptatus à deo vt remunerabilis vita æterna. Hic autẽ modus non cadit sub cognitione nostra: cum talis acceptatio sit in voluntate diuina, ergo &c.

9. Secundò ſic, maximum ſignorum ducentium in cognitionem gratiæ & charitatis eſt carere remorſu conſcientiæ, ſed hoc ſignũ eſt fallibile 1. ad Corint. 4. Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum: ergo multo magis cetera ſigna ſunt fallibilia. Patet ergo quòd nullus poteſt per certitudinem cognoſcere ſe eſſe in charitate. De hoc tamen poſſunt haberi aliquæ coniecturæ per quædam ſigna quæ ponit beatus Bernardus. Et quãuis homo de ſeipſo non poſſit habere aliquam certitudinem quòd ſit in charitate: tamen ſi charitas eſt aliqua forma creata (vt ſupra poſitum eſt) videtur quòd angelus bonus, vel malus poſſit eam videre in anima noſtra: & per conſequens ſcire quis noſtrum ſit in charitate, & quis non.

10. AD RATIONES in oppoſitum cùm dicitur primo. Quiſquis diligit fratrem magis nouit dilectionem quàm fratrem. Dicendum quòd verũ eſt quantũ ad eſſentiam actus. Ex quo ſolo poteſt ſciri per certitudinem, quòd ſit à charitate.

11. Ad ſecundũ dicendũ quòd non eſt ſimile de fide & charitate, quia tam obiectũ fidei ſub ſua formali ratione, quàm modus quem fides ponit circa actũ intellectus habent maiorem diſtinctionem ad reliquos habitus intellectus & ad actus eorũ quàm habeat charitas. & modus quem ponit circa actũ ad alios habitus voluntatis & ad modũ quem ponunt circa actum ad quem proficiunt, vel aliter poteſt dici quod ſicut nullus poteſt ſcire per certitudinẽ ſe habere charitatem infuſam: ſic nullus poteſt certitudinaliter ſcire ſe habere fidẽ infuſam, licet enim experiamur nos credere, neſcimus tamen vtrum ad hoc inclinemur per habitum infuſum, cum ſine tali habitu poſſimus credere quicquid credimus vt patebit in 2. lib. & hoc credo verius, &c.

d. 28. q. 1. 12. Ad tertium dicunt quidam quòd nihil prohibet quòd aliquis ſciat de ſe vel de alio principaliter, quòd ſit in charitate, ſed nullus poteſt ſcire ſi finaliter morietur in ea: vnde dicunt quòd autoritas eccleſ. allegata intelligitur de finali charitate & nõ de præſenti vt expreſſè innuitur in fine autoritatis quòd omnia in futurũ reſeruãtur incerta, ſed quia vt viſum eſt iſtud non poteſt habere veritatem quicquid ſit de intellectu autoritatis, ideo alij dicunt aliter quòd nullus poteſt eſſe certus certitudine ſcientiæ de ſe vel de alio quòd ſit in charitate, licet poſſit eſſe certus de hoc certitudine fidei: & de alio quidem eſt manifeſtum: baptiſans enim paruulum quem ſcit non poſſe ponere obicem gratiæ certus eſt certitudine fidei quòd paruulus baptizatus eſt in charitate: Et idem dicunt iſti quòd poteſt aliquis noſſe de ſeipſo quando venit ad ætatem in qua poteſt iudicare quid licitum ſit, vel illicitum vt arguebatur.

13. Sed iſtud non videtur verum quantum ad hoc quòd aliquis ſit certus de ſeipſo quòd habeat charitatem: quamuis poſſit eſſe certus de paruulo quem baptizat. Nec ratio adducta obſtat. Cùm verò dicitur quòd puer baptizatus quando venit ad annos in quibus poteſt primo peccare, aut poteſt cognoſcere de primo peccato quo mortaliter peccat quòd ſit ſuũ primum peccatum aut non. Dicendum quòd poteſt cognoſcere de primo peccato quo peccat quòd ſit peccatum, quia aliter non peccare poſſet vt arguebatur, ſed nõ poteſt ſciri per certitudinem quòd ſit primum peccatum, & ideo non poteſt ſcire per certitudinem ſi prius non peccauit. quòd autem ita ſit patet, quia conſtat quòd eſt aliquod primum inſtans in quo poteſt quis primo peccare, ſed id nemini poteſt eſſe notum. Et ideo nullus poteſt eſſe certus de aliquo peccato ſuo quod ſit primum, quia neſcit ſi ante peccare potuit aut peccauit omiſſione alicuius quod debuit velle, aut facere, aut commiſſione alicuius quod non debuit: ideo &c.

Sntentia generalis & ſpecialis ſecundæ partis diſtinctionis decimæ ſeptimæ.

HIC QVAERITVR ſi charitas. Superius determinauit magiſter de miſſione Spiritusſancti inuiſibili. Hic mouet incidentem quæſtionem circa determinata. Et diuiditur in tres partes. Primo enim obiicit contra determinationem per rationem. Secũdo patet per autoritatem. Tertio mouet aliam quæſtionem de comparatione Spiritusſancti ad dona. Secunda ibi. Supradictum eſt. Tertia ibi. Hic oritur quæſtio cum Spiritusſancto. Prima diuiditur in tres. Primo enim mouet quæſtionem ſuam obiiciendo contra determinata. Secundo reſpondet. Tertio reſponſionem confirmat. Secunda ibi. His itaque reſpondet. Tertia ibi. Vt autem manifeſtum fiat. Secunda verò pars principalis in qua obiicit contra autoritatem diuiditur in tres, ſecundum tres autoritates quas mouet & ſoluit. Secunda ibi. Sed aliud eſt inquiſitum. Tertia ibi. Et animal quoque inducant. Et hæc eſt diuiſio magiſtri, & ſententia in generali.

2. In ſpeciali verò ſic procedit magiſter. Et primo dicit quòd charitas non eſt Spiritusſanctus: quia Spiritusſanctus non poteſt augeri, vel minui cùm ſit immutabilis, ſed charitas poteſt augeri, vel minui: ergo Spiritusſanctus non eſt charitas. Item Spiritusſanctus eſt vbique, charitas autẽ non, quia non habenti datur Spiritusſanctus: ergo non eſt charitas. Et reſpondet magiſter quòd Spiritusſanctus in ſe eſt immutabilis: nec augetur nec minuitur: ſed in homine vel potius augetur homini vel minuitur, ſicut dicitur exaltari & magnificari in nobis inquantũ ſcilicet in ſe magnos facit, qui tamen in ſe non magnificatur, nec exaltatur. Quòd autẽ obiicitur quòd vbique eſt, verum eſt, ſed non omne habẽs Spiritũſanctum eſt vbique. & quo ad primum ſic reſponſum confirmat per Auguſtinum, & patet in litera. Deinde obiicit per Auguſtinum: qui exponens illud Apoſtoli, Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris: diſtinguit inter charitatem qua Deus dilexit nos, & charitatem qua nos diligimus Deum & proximum. Et reſpondet quòd non eſt diſtinctio ſecundum rem, ſed ſecundum rationem ſolum, quia charitas alia ratione eſt qua Deus diligit & qua nos diligimus Deum & proximum, licet ſit eadem charitas in eſſentia. Alia ratio quę probat quòd Spiritusſanctus nõ eſt charitas talis eſt: Spiritusſanctus non eſt à ſeipſo, charitas autẽ eſt à Spiritusſancto, ſicut fides, ſicut dicit Auguſtinus: ergo Spiritusſanctus non eſt charitas, ſicut nec fides. Et reſpõdet quòd Spiritusſanctus à ſe non eſt charitas aut à Spiritusſancto eſt in nobis: Et ideo à ſeipſo datur nobis: & quantum ad hoc dicit Auguſtinus, quòd charitas eſt à Spiritusſancto, fides autẽ quia non eſt Deus dans, ſed tantum ipſum datum: Spiritusſanctus non eſt, ſed tantũ à Spiritusſancto eſt. Tertia ratio talis eſt, quia charitas eſt affectus mentis & motus animi, & hoc oſtendit duabus autoritatibus Augu. ſed Spiritusſanctus non eſt affectus mentis, nec motus animi cùm ſit immutabilis: ergo Spiritusſanctus non eſt charitas. Et reſpõdet quòd cùm charitas eſt affectus mẽtis & motus animi, hoc eſt effectiuè, quia per charitatem mouentur & afficiuntur homines ad diligendum Deum: & hoc modo, ſcilicet effectiuè dicitur charitas ſiue Spiritusſanctus motus animi, ſicut dicitur ſapientia mobilis, ſcientia: ſed tunc eſt quæſtio cùm per Spiritumſanctum afficiatur aliquis ad ſperandum, vel credendum, ſicut ad diligendum, quare Spiritusſanctus nõ dicitur fides aut ſpes ſicut charitas. Et reſpondet quòd actum fidei & ſpei operatur Spiritusſanctus mediante fide & ſpe, ſed actum charitatis immediatè. Et quia immediatè actus charitatis à Spiritusſancto eſt, ideo illud à quo immediatè ingreditur eſt charitas, non fides, vel ſpes: vnde Spiritusſanctus eſt charitas. Et ad hoc adducit autorita. Auguſt. qui vult quòd charitas eſt bonum quo nihil eſt melius, ſed quo nihil eſt melius eſt Spiritusſanctus: ergo Spiritusſanctus eſt charitas qui non diuiditur, ſed dona eius. Et hoc confirmat autoritate Auguſtini. Sed hæc opinio magiſtri non tenetur, nec ipſe obiectiones ſoluit. Vltimo quærit vtrum per donum quod eſt Spiritusſanctus dentur omnia dona. Et reſpondet quòd ſic, ſed tamen non omnes qui habent Spiritumſanctum omnia dona habent: & in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrùm charitas poſſit augeri.

Thom. 1. 2. q. 52. ar. 1. 2. & 3 & 22. q. 24. ar. 5.

CIRCA AVGMENTVM charitatis quæruntur quinque. Primum eſt vtrum charitas poſſit augeri: & ſecundũ quid attendatur eius augmentum. Secundum eſt quæ ſit cauſa augmenti, vel intenſionis & remiſſionis in formis, & quibus formis conueniat intenſio & remiſſio. Tertium eſt an forma intenſa, & remiſſa ſit eadem ſecũdum numerum. Quartum eſt vtrum augeatur per quemlibet actum. Quintum eſt vtrum charitas poſſit augeri in infinitũ. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd nec charitas nec quæcunq; forma poſſit augeri, quia omne quod augetur vel mouetur quocunque motu, variatur: ſed charitas & vniuerſaliter omnis forma inuariabilis eſt (vt dicit autor ſex principiorum) ergo &c.

2. Item ſi charitas augeretur, hoc eſſet ſecundũ gradus in eſſentia, vel in eſſe, non ſecundũ gradus in eſſentia, quia hoc variaret ſpeciem, nec ſecundum gradus in eſſe, quia eſſe eſt adeo ſimplex ſicut eſſentia & ita actuale: ergo nullo modo augetur.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus ad Bonifacium, & habetur in gloſa 1. Corinth. 11. quòd charitas meretur augeri, vt aucta mereatur perfici. Et arguitur per rationem ſic, præmium correſpondet merito, ſed in præmio eſt gradus ſecundum illud Ioan. 14. In domo patris mei manſiones multæ ſunt, ergo etiam in merito: ſed meritum potiſſime dependet à charitate: ergo charitas habet gradus: Sed omne tale poteſt deduci de imperfecto ad perfectum quod vocamus augmentum: ergo &c.

4. RESPONSIO. hic eſt præmittendũ quòd vbicunq; eſt dare augmẽtũ ſecundũ magis & minus (de tali enim augmẽto

nunc

nunc loquimur, licet magis propriè sit alteratio quàm augmentum) ibi est reperire gradus maioris & minoris perfectionis. Illud enim cuius natura consistit in indiuisibili simpliciter non dicitur secundum magis & minus. magis & minus autem si propriè accipiantur attenduntur secundum eandem naturam specificam: secundum quòd dicitur 7. physi. quod illa quæ sunt comparabilia, secundum magis & minus sunt vnius rationis. Et isto modo intendimus nunc inquirere de charitate, & de quacunque alia forma vna secundum speciem, vtrum habeat gradus secundum quos suscipiat magis & minus, & qualiter. Circa quod procedemus sic, quia primò ponentur dicta aliorum. Secundo ponetur illud quod est verius.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd quidam dicunt quod gradus secundum quos attenditur magis & minus in intensione siue augmento cuiuscunque formæ, non sunt gradus secundum essentiam, sed secundum esse, quod probant quantum ad partem affirmatiuam, & quantum ad negatiuam Quantum ad negatiuam, scilicet quòd isti gradus non attendantur secundum essentiã, probatur primò sic. Omnes formæ specificæ se habent vt numeri, vt habetur 8. Meta. sed ratio numeri consistit in indiuisibili quod est completiua vnitas, sic quod facta quacunque variatione, additione, vel subtractione variatur species numeri, ergo similiter facta quacunque variatione circa essentiam formæ specificæ variatur species, eo quòd essentia formæ consistit in indiuisibili.

6 Secundò sic, si isti gradus attenduntur secũdum essentiã, hoc est, quia qualitas intensa continet virtualiter remissam, sicut intellectiuum cõtinet sensitiuũ, aut quia præexistenti grado alius additur. Primũ non potest dici, quia gradus essentiales quorum vnus virtute continet aliũ differunt specie (vt patet in exemplo posito de sensitiuo & intellectiuo) qualitas autem intensa & remissa non differunt specie, nec potest dici quòd vnus gradus alij addatur, quia tunc augmentum fieret per additionem quod non est verum: ergo nullo modo sunt illi gradus in essentia.

7 Quòd autem isti gradus possunt attendi secundum esse probatur sic. sicut se habet virtus ad agere, ita essentia ad esse, sed eadem virtus in nullo variata potest agere perfectius vel minus perfectè secundum quòd illud in quod agit est magis vel minus dispositũ: ergo à simili essentia in nullo variata potest dare perfectius esse vel minus perfectũ suo subiecto, secũdum quod subiectum est magis vel minus dispositum: Et quia subiectũ formæ substantialis est immediatè materia prima secundum se, quæ vt sic non est magis vel minus disposita, ergo nulla forma substantialis suscipit magis vel minus etiã secundum esse suum in materia, vel subiecto, sed solum forma accidentalis, & etiã propter illud, quia forma substantialis dat esse specificum, non autẽ forma accidentalis. Et ideo in esse quod dat forma substantialis nõ est variatio, nec esse potest sine variatione speciei. In esse autem quod dat forma accidentalis potest esse variatio, nõ variata specie: ergo nulla forma suscipit magis & minus quo ad gradus in essentia, sed tantũ quo ad gradus in esse, & nõ omnis, sed tantum forma accidentalis, huius signũ est, quia nulla qualitas in abstracto suscipit magis & minus. Sic enim signatur vt essentia, sed in concreto & in habitudine ad subiectũ in quo est, & cui dat esse.

8 Hæc autem deficit in multis Primò in suppositione. Secũdò in positione. In suppositione quidem, quia supponit quod esse realiter differt ab essentia. Cuius oppositũ multi tenent pro verissimo. In positione verò deficit quod patet sic. quod enim dicitur quod in esse sunt gradus & non in essentia, aut intelligitur quòd in ipso actu essendi vt quædam res est, sunt diuersi gradus, sicut alij ponunt diuersos gradus in essentia formæ, aut intelligitur quòd esse in se sit res quædã omnino indiuisibilis, sed participatio eius à subiecto habet quandam graduum latitudinem Primum non potest dici propter multa. primo quia esse intrinsecus sequitur formam, vel totum compositum ratione formæ, . . . iam quæcunque propria passio vel proprietas sequatur aliquam speciem (puta risibile hominẽ) sed in istis, scilicet specie & propria passione nõ potest esse gradus in vno quin sit in alio, ergo nec in esse & forma possunt esse gradus in vno quin sint in alio.

9 Secundò, quia id quod sequitur aliquid primo & per se, & cõuenit ei & nõ alteri, nisi per illud, videtur habere ab isto mensuram, fixionem, & determinationem, sed esse consequitur formam primò & per se, nec potest alicui conuenire nisi per formã: ergo esse habet fixionem, mensuram, & determinationem secundum formam. Et ita non videtur quòd esse possit habere variationem secundum gradus forma non variata.

10 Tertiò, quia aut loquimur de esse essentiæ, aut de esse existentiæ. Si de esse essentię cùm illud sit idem cum essentia secundum omnes impossibile est ponere gradus in esse, quin ponãtur in essentia formæ. Si verò loquamur de esse existentiæ, aut illud est vnum tantum in quolibet supposito, iuxta vnitatem formæ substantialis constituentis suppositum, aut plurificatur secũdum pluralitatem formarũ substantialium, & accidentalium. Si primum datur, sequitur quòd nulli forma habebit gradus in esse, nisi forma substantialis, cui soli competit dare esse existentiæ, quod est totaliter contrarium veritati & dicto eorum. Si autem detur secundum, adhuc sequitur quòd forma substantialis possit recipere magis & minus, secundum gradus in esse existentiæ, sicut forma accidentalis. Quid enim plus obstat hic quàm illi nisi hoc quod vnum sit esse specificum & aliud non, quia nullum esse existentiæ est esse specificum.

11 Esse enim specificum est esse essentiæ quod indicat diffinitio, & tale esse specificum dat forma accidentalis in genere accidentis, sicut forma substantialis in genere substantiæ, nec aliud quod dicunt obstat, scilicet quod subiectũ in quo forma substantialis habet esse, scilicet materia prima non est secundum magis & minus disposita: subiectum autem formæ accidẽtalis disponitur secundum magis & minus, quia vt videbitur paulo post in subiecto eodem modo disposito, inuenitur forma participari secundũ magis & minus. Sic ergo patet quòd impossibile est ponere gradus in esse, vt est res quædam quin ponantur in forma. Num. 15.

12 Si verò detur alia pars, scilicet quòd tam esse quàm essentia sit quædam res omnino indiuisibilis, nec habens gradus secundum se, sed tantum participatio eius à subiecto, sicut credo quod intelligant qui hanc positionem posuerunt. Illi enim non ponunt aliquod esse existentiæ in vno supposito, nisi vnum tantum quod est à forma substantiali propter quod cùm negent formam substantialem suscipere magis & minus secundum essentiam, & secundum esse: & nulli alij formæ debetur esse secũdum eos, pater quòd ipsi nõ intendunt quòd sit aliquod esse essentiæ vel existentiæ quod habeat gradus, sed vocant esse participationẽ formæ à subiecto sic per inesse, sicut clarè patet ex dictis eorũ, quòd accidentis esse est in esse. Hæc autem participatio formæ secundum in esse quæ vocatur ab eis secundum esse, si sit secundum magis & minus, oportet secũdum dictum eorum sic intellectum quòd sit totaliter secundum magis & minus in esse, quia cùm non sit secundum magis & minus in essentia formæ, nec in natura ipsius esse, si esse sit quoddam esse absolutum additum formæ, necesse est quòd sit totaliter & præcisè secundum in esse, quod non potest esse nisi dupliciter. Vno modo, vt illa forma dicatur magis inesse quæ inest intimius. Alio modo, quòd illa dicatur magis inesse quæ inest firmius & inseparabilius. Neutrum autem istorum potest esse verum, quia nos quærimus de maiori & minori perfectione formæ puta caloris, vel alterius, per quem subiectum dicitur magis vel minus tale, sed propter maiorem intimationem, vel firmiorem radicationem caloris in subiecto, ipsum non dicitur magis calidum, quia calor intimius inest aëri vel aquæ calefactæ, quibus intimatur vsque ad profundũ quàm in ferro, cui non intimatur quandoque vsque ad profundum, & tamen ferrum est calidius quàm aër vel aqua calefacta.

13 Item calor inseparabilius inest cordi animali à quo nõ potest totaliter separari cum constantia subiecti quam ferro ignito à quo potest separari manente natura ferri. Et tamen nullus diceret quòd cor esset calidius ferro ignito, ergo nec maior participatio secundum intimationem, nec secundum firmiorem radicationem, siue inseparabilitatem sufficit ad hoc quòd aliquid dicatur magis vel minus tale.

14 Item in relatione nõ potest esse latitudo, nisi sit latitudo in absoluto, patet de similitudine in qua non potest inueniri magis & minus simile inueniatur latitudo in qualitate quæ est fundamentum similitudinis, sed participatio formæ secundum suum in esse est quędam relatio, ergo in ea non potest esse latitudo, nisi propter latitudinem formæ, cuius est inhærere subiecto.

15 Sed diceret aliquis quòd ad magis & minus in relatione sufficit latitudo in altero extremo, sicut idem album est similius vni albo quàm alteri, non propter latitudinem suæ albedinis, sed propter diuersitatem eorum, quibus dicitur simile. Et eodem modo in participatione formæ potest esse magis & minus absque latitudine formæ propter latitudinem ex parte subiecti recipientis.

16 Istud autem non valet. primò quia subiectum vno & eodem modo dispositũ recipit, siue participat formam secundum magis & minus, sicut aër æqualiter dyaphanus intensius illuminatur à sole quàm à luna, ergo in participatione luminis non est tunc magis & minus ex parte recipientis, sed ex parte formæ receptæ.

17 Secundò, quia latitudo ex parte subiecti non potest attendi secundum naturam eius substantialem, quia illa non recipit magis & minus, nec secundum elongationem à contrario, quia magis & minus inueniuntur in participatione formæ non habentis contrarium, puta luminis: ergo oportet quòd attendatur secundum aliquam formam quæ est in subiecto, mediante qua subiectum est susceptiuũ alterius formæ, sicut aër est susceptiuus luminis mediante dyaphanitate, tunc quæram de hac forma

per quam subiectum disponitur magis & minus, quare participatur ab eo secundum magis & minus. Verum propter latitudinem formæ an propter latitudinem ex parte subiecti, si propter latitudinem formæ, ergo talis forma habet latitudinem graduum in sua essentia quod est contra eos, si propter latitudinem ex parte subiecti, quæram vt prius de forma secundum quam subiectum disponitur secundum magis & minus & erit processus in infinitum vel dabitur aliqua forma quæ participabitur à subiecto secundum magis & minus propter latitudinem existentium graduum in ipsamet formæ essentia.

18 Ad rationem illius opinionis respondendum est. Cùm enim primò dicitur quòd formæ sunt sicut numeri. Respondetur tripliciter. Vno modo quòd illud intelligitur de formis à materia separatis. Cuius signum est, quia pars illa introducitur propter opinionem platonicorum qui posuerunt ideas separatas esse rerum substantias. Vnde & philosophus ibidem dicit quòd quemadmodum numerus nõ habet magis & minus, neque secundum speciem substantialem, sed quæ est cum materia.

19 Aliter dicitur quòd illa similitudo inter formas & numeros debet intelligi de formis substantialibus quarum propria est diffinitio vel specierum per eas constitutarum. Diffinitio autem speciei comparatur numero: quia nihil ei potest addi vel minui sine variatione speciei.

20 Tertio modo potest dici quòd omnes formæ tam essentiales quàm accidẽtales sunt sicut numeri quãtum ad hoc quòd sunt indiuisibiles, & sine latitudine graduum quantũ ad differentias formales quę constituunt speciem, non autẽ quantum ad gradus possibiles inueniri in diuersis indiuiduis eiusdem speciei.

21 Ad aliam quòd non oportet quòd omne illud quod manet virtute in aliquo differat ab eo secundum speciem, quia minus semper continetur in maiori, maius autem & minus aliquando inueniuntur in eadem specie & non in diuersis.

22 Ad aliam rationem per quam nituntur probare quòd forma potest suscipere magis & minus quantum ad esse, quamuis non recipiat quantum ad essentiam. Dicendum quòd non est simile de agere respectu virtutis actiuæ, & de esse respectu formę, quia esse siue sit à forma differens siue non, est in eodem supposito cum forma & mediante forma. Et ideo nulla est ratio quare vnum varietur sine altero: sed agere non est in eodem supposito cum virtute à qua est actio, sed in alio, scilicet in passo, & secundum eius variationem & dispositionem maiorem vel minorem potest eadem virtus non variata vario modo agere, forte autem competentius argueretur sic, sicut se habet agere ad formam productam in passo, sic se habet esse ad formam productam in subiecto, quia vtrobique fit comparatio eorum quæ sunt idem subiecto, vno mediante altero, sed agere non variatur secundum magis & minus, nec variari potest nisi forma recepta in passo varietur, ergo similiter esse non potest variari nisi variata forma quæ est in subiecto.

23 Dicendum est ergo quòd intensio & remissio formæ attenduntur secundum gradus essentiæ quod potest probari sic, sicut se habet maius & minus extensiuè ad quantitatem, sic se habent magis & minus intensiuè ad qualitatem, sed magis & minus extensiuè attenduntur secundum ipsammet essentiam quantitatis quæ ad hoc habet latitudinem in essentia, ergo magis & minus intensiuè attenduntur secundum ipsammet essentiam qualitatis quæ quo ad hoc habet latitudinem graduum.

24 Secundò patet sic, sicut indiuisibilitas formæ est ratio non suscipiendi magis & minus, sic indiuisibilitas formæ secundum gradus est ratio suscipiendi magis & minus, sed indiuisibilitas formæ attenditur quo ad eius essentiam, ergo & diuisibilitas.

25 Tertiò sic, omnis vera alteratio terminatur ad formã quæ est in tertia specie qualitatis, vt patet 8. Phys. Sed vera alteratio est inter magis & minus in eadem specie, vt patet in vj. eiusdem, ergo alteratio quæ est secundum magis & minus est ad veram formam de tertia specie qualitatis. Hoc autem non posset esse nisi gradus intensionis & remissionis attenderentur secundum ipsamet essentiam formæ vel qualitatis, ergo in eis est talis varietas graduum quo ad essentiam formæ.

26 Quartò, quia in differentibus specie perfectius & minus perfectum attenduntur secũdum ipsasmet essentias formarum, ergo similiter perfectius & minus perfectum in eadem specie attenduntur secundum ipsammet essentiam formæ.

26 Circa quod aduertendum est quòd cùm omnis perfectio, prout nunc loquimur sit aliqua forma, impossibile est quod magis & minus quæ dicunt gradus perfectionis sint nisi gradus formæ secundum illud secundum quod ipsa est perfectior, & hæc est essentia sua & nihil aliud, vnde sicut aliquis est formaliter albus per essentiam albedinis sibi formaliter inhærentem, sic est album perfectius vel minus perfectè per albedinem essentialiter perfectiorem vel minus perfectam, & hoc ipsum nomen sonat cùm dicitur magis albus vel minus albus quod magis & minus insunt secundum albedinem.

27 AD PRIMVM argumentum principale dicendum quòd forma dicitur inuariabilis, quia non est subiectum variationis, sed tantum secundum eam tanquam secundum terminum attenditur variatio in subiecto, & hoc sufficit ad hoc vt possit augeri, modo quo nunc loquimur de augmento.

28 Ad secundum dicendum quod argumentum illud attenditur secundum gradus in essentia qui non variant speciem, nisi essentiales gradus in quos forma secundum se pluries est diuisa, sicut forma generis secundum se pluries est diuisa in formas specificas habentes inter se gradus. Tales autem gradus non sunt illi secundum quos attenditur intensio & remissio formæ specificæ, quia in eos forma specifica non est secundum se diuisa, sed tantùm diuisibilis: vel fortè etiam illi gradus possunt in eadem forma reperiri: vt quidam putant, quod tamen alij negant. quid autem verius sit infra patebit.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum essentia formæ sit causa suscipiendi magis & minus.

Thom. 12. q. 52. art. 1.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quod causa suscipiendi magis & minus sit latitudo formæ secundum suam essentiam, quia illud quo posito ponitur magis & minus (etiam omnibus aliis circumscriptis) & quo remoto remouetur magis & minus (quibuscunque aliis positis) videtur esse præcisa causa suscipiendi magis & minus, sed posita latitudine formæ secundum suam essentiam statim ponitur magis & minus (quibuscunque aliis circumscriptis) quia latitudo non est in vno gradu: & ea remota remouetur magis & minus (quibuscunque aliis positis) quia in indiuisibili non est gradus, ergo latitudo formæ est causa quòd ipsa suscipiat magis.

2 IN CONTRARIVM arguitur quòd diuersitas subiectorum, & separabilitas à subiecto sint causa suscipiendi magis & minus, quia omnis variatio accidentis debet accipi in comparatione ad subiectum, (quia accidẽtis esse est inesse), sed variatio accidentis respectu subiecti nõ est nisi altero dictorum modorum, videlicet quia respicit diuersa subiecta, vel quia potest inesse, & non inesse, ergo &c.

3 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est quæ sit causa suscipiendi magis & minus. Secundum est quibus formis conueniat, & quibus non. Quantum ad primum sciendum est quòd cùm causa sit ad cuius esse sequitur aliud, causa & effectus semper differunt realiter tanquã diuersæ essentiæ siue naturæ, siue totaliter sicut causæ extrinsecæ, scilicet finis & agens, vel partialiter sunt causæ intrinsecæ, videlicet materia & forma quæ differunt partialiter à composito cuius sunt causæ intrinsecæ, quia compositum includit aliquid diuersum realiter à qualibet suarũ partium diuisim accepta, includit enim vtramque partem quarum quælibet est realiter diuersa ab altera, quo supposito statim patet quòd causa suscipiendi magis & minus non est latitudo formæ, quia illa quæ sunt penitus idem realiter accepta, tam secundum actum quàm secundum potentiam vnum nõ est causa alterius, sed latitudo graduum in essentia & suscipere magis & minus sunt penitus idem realiter accepta tam secundum potentiam quàm secundũ actum, quia nihil aliud est essentialiter & formaliter albedinem vel quamcunque qualitatem posse suscipere vel actu suscipere magis & minus quàm posse habere vel actu habere latitudinem graduum, ergo vnum non est causa alterius.

4 Item si vnum esset causa alterius aut esset efficiens, aut finalis, aut esset materialis, aut formalis. Non est efficiens, nec finalis vt de se patet: nec materialis quia latitudo formæ nõ est materia nec in qua nec ex qua, fiot magis & minus in essentia formæ quæ nõ habet materiam ex qua fit, nec materiam in qua sit, nisi suum subiectum: nec est causa formalis, quia formæ non est forma, ergo latitudo formæ nullo modo est causa suscipiendi magis & minus, imò vt dictum fuit, vnũ est idipsum quod aliud realiter tam secundum potentiam quàm secundum actum.

5 Quæ est ergo causa quòd aliqua forma suscipiat magis & minus, dicendũ est quòd cùm magis & minus sint idipsum quod essentia formæ in alio & alio gradu perfectionis essentialis, sicut ipsius formæ nõ est quærere causam formalem, nec materialem ex qua fit, sed solum in qua fit, & cum hoc agens & finis, sic nec ipsius magis & minus. De causa finali autem nihil ad propositũ, quia nullus de ea intendit quærere hic.

6 Restat ergo solum inquirere de subiecto, & efficiente de quibus dicendum est quòd agens formam producens & subiectũ eam recipiens se habentia diuersimode in agendo & recipiendo sunt causa recipiendi magis & minus, quod probatur sic. Sicut se habent agens & subiectum vniformiter se habentia ad causandum vniformitatem in forma producta, ita se habent agens & subiectum difformiter se habentia ad causandum difformitatem in ea, sed ex hoc quòd agens & subiectum se habent vniformiter in agẽdo & patiendo causatur vniformitas in forma producta, (Idem enim manens idem & respectu eiusdem natum est facere idem, vt habetur 2. de generatione) ergo ex hoc quòd agens & patiens se habent difformiter in agendo & patiendo, causatur difformitas in forma producta, magis autem & minus dicunt difformitatem in forma: ergo, &c.

7 Diuersitas autem inter agens & subiectum actionis, & per consequens diuersitas secundum magis & minus potest contingere tripliciter, vno modo ex sola variatione subiecti, sicut aër intensius illuminatur à sole quàm aqua. Secundò ex sola variatione agentis sicut idem aër, & eodem modo dispositus intensius illuminatur à sole quàm à luna. Tertiò modo ex variatiõe vtriusque, sicut aër intensius illuminatur à sole, quàm aqua à luna: veruntamen quia nihil fit nisi quod possibile est fieri, quamuis diuersa habitudo agentis ad patiens sit causa latitudinis formæ & suscipiendi magis & minus, necesse est tamen quòd ex parte formæ sit possibilitas ad prædictã latitudinem, & diuersitatem graduum secundum magis & minus, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum, scilicet quibus formis conueniunt gradus secundum magis & minus, dicẽdum est quòd nõ conueniunt formis substantialibus, sed tantum accidentalibus: non quantitatibus, sed qualitatibus, non omnibus, sed illis quæ concernunt diuersam habitudinem subiectorum & agentium. Quòd suscipere magis & minus non conueniat formis substantialibus patet, quia ad omnem formam quæ habet latitudinem graduum secundum magis & minus potest esse motus secũdum se: sed ad formam substantialem non potest esse motus secundũ se: ergo nulla forma substantialis habet latitudinem graduum secundum magis & minus. maior patet, quia sicut motus successiuus dicitur à mutatione subita in hoc quòd motus latitudinem partium importat, mutatio autem subita nequaquam, sic forma quæ per motum acquiritur immediatè habet necessario latitudinem graduum, forma autem ad quam non est per se & immediatè motus, sed subita mutatio, nullam talem latitudinem habet sicut nec mutatio. Minor patet ex 5. Phy. vbi dicitur quòd ad substantiam non est motus. Et confirmatur, quia ipsamet forma quæ per motum acquiritur si non intendatur secundum totum decursum motus, sed solum secũdum gradum illum secundum quem fit actu mutatum esse consistit in indiuisibili, & multo fortius est hoc verum de forma substantiali, quæ nullo modo est terminus intrinsecus motus vel alterationis, sed solum extrinsecus propter mutationem generationis concomitantem alterationem præcedentem.

9 De quantitatibus quòd nõ suscipiant magis & minus patet sic, gradus secundum magis & minus dicunt perfectionem maiorem vel minorem in essentia formæ, sicut prius patuit, sed tota perfectio quãtitatis est secundum maiorem vel minorem extensionem cùm quantitas sit essentialiter extensio, ergo magis & minus secundum intensionem non conueniunt quantitati, sed solum maius & minus secundum extensionem. Idem patet de quibusdam qualitatibus potissimè quartæ speciei, vt triangulus, quadrangulus & huiusmodi, quia illæ formæ quarum formalis & completiua ratio consistit in indiuisibili non suscipiunt magis & minus, quia ista sequitur latitudinem graduum quæ non potest esse in indiuisibili, sed prædictæ qualitates sunt huiusmodi, determinãtur enim modo numeri, cuius formalis ratio completur per indiuisibile, & quocunque addito vel subtracto mutatur species: ergo tales qualitates non possunt suscipere magis & minus. Cæteræ autem qualitates quarum formalis ratio non completur per indiuisibile, & quarum agentia & subiecta receptiua possunt se habere diuersimodè, suscipiunt magis & minus. Reliqua autem prædicamenta cùm non sint nisi puri respectus, vel denominationes respectiuæ non suscipiunt magis & minus, nisi ratione alicuius absoluti.

10 AD RATIONES vtriusque partis respondendum est. Cùm enim primò dicitur quòd illud quo posito ponitur magis & minus, & quo remoto remouetur, est causa suscipiendi magis & minus, verum est si sit ab eo realiter differens, quia causam & effectum oportet differre realiter: latitudo autem formæ & magis & minus non differunt realiter, imò sunt penitus idem tam secundum potentiam quàm secundum actum, vt prius dictum fuit.

11 Ad rationem alterius partis dicendum est quòd licet omnis variatio accidentis sit in subiecto, quia accidens non habet esse nisi in subiecto, tamen variatio eius secundum magis & minus attenditur secundum ipsammet essentiam formæ. Causa autem huiusmodi est varia habitudo agentis ad subiectum, nec separabilitas formæ, aut concernere diuersa subiecta est per se causa suscipiendi magis & minus, quia angulus rectus concernit diuersa subiecta & est accidens separabile, & tamen non recipit magis & minus, nec omnis variatio formæ est penes inhærere diuersis subiectis, nec penes posse inhærere vel non inhærere, sed penes hoc quod est posse inueniri in diuersis gradibus perfectionis.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum eadem forma numero possit esse intensa & remissa.

Thom. 1. 2. q. 52. art. 1. & 22. q. 24. art. 4. & 5.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd eadem forma numero non possit esse intensa & remissa, quia sicut se habet vbi ad motum localem, sic se habet forma ad motum alterationis vel intensionis: Sed in toto motu locali non est idem vbi sed semper aliud & aliud: ergo in motu intensionis nõ est eadem forma, sed semper alia & alia.

2 Item in motu intensionis forma quæ prius erat remissa si maneret eadem in motu & in eius termino, aut maneret eadem in propria forma, aut non. Si maneret eadem in propria forma, ergo maneret remissa sicut erat prius quod est contra sensum, & etiam contra rationem, quia nulla facta esset intensio per motum intensionis, vel si facta esset intensio, tunc eadem forma maneret remissa & esset facta intensa quod est impossibile, quia tunc simul esset intensa & remissa. Relinquitur ergo quòd non manet in propria forma, sed forma quæ non est in propria forma non manet eadem forma, quia sua entitas & identitas est sua propria formalitas, ergo &c.

3 Item de his quæ pertinẽt per se ad transmutationem ex parte transmutati solum subiectum est illud quod manet idem in tota sua transmutatione, vt patet ex primo Physicorum, si ergo in motu intensionis & remissionis, manet eadem forma intensa & remissa, sequitur quòd ipsa sit subiectum talis motus & non terminus à quo vel ad quem, quod non est verum.

4 Item agens intendens formam, aut imprimit aliquid diuersum à præcedente aut non, Si non, ergo nulla variatio est in intensione quod est cõtra sensum. Si sic, ergo forma intensa quam imprimit est diuersa à præcedente remissa: ergo non est eadem intensa & remissa.

5 Item motus incompossibiles habent terminos incompossibiles: sed motus intensionis & remissionis sunt incompossibiles, ergo forma remissa & forma intensa quæ sunt termini prædictorum motuum sunt incompossibiles, & per consequens non possunt esse eadem forma.

6 IN CONTRARIVM arguitur, quia si intensum & remissum sunt formæ realiter differentes tot erunt formæ realiter differentes in alteratione quot erunt differentiæ ibi secundum magis & minus: sed illæ sunt infinitæ, ergo essent infinitæ formæ quod est impossibile. Maior patet, quia magis & minus se habent sicut intensum & remissum. Probatio minoris, quia tot sunt differentiæ secundum magis & minus quot nunc possunt accipi in toto tempore alterationis, quia non est dare duo nunc in quibus mobile sit intensum æquè, alioquin non moueretur, sed quiesceret cõsimiliter se habens nunc vt prius, sed tempore quolibet possunt accipi infinita nunc, ergo &c.

7 Item si per motum intensionis forma remissa abiicitur, aut ergo abiicitur in tempore aut in nunc: Si in tempore, ergo in tempore illo præcedens forma remansit cum eo quod acquisitum est per alterationem, & per consequens cedit in essentiam eandem, quia duæ formæ solo numero differentes non possunt simul esse in eodem subiecto. Si dicatur quòd in instanti, eadem ratione forma sequens erit acquisita in instanti, & sic nulla talis alteratio erit continua quod est inconueniens.

8 Item frigidum remittens calidum, aut nihil, aut aliquid imprimit. Si aliquid, aut calorem, aut frigus, non calorem, quia frigidi non est calefacere per se, nec immittit frigus, quia calor ibi remanet, sicut patet ad sensum: Calor autem & frigus cum sint contraria, non possunt simul esse: Relinquitur ergo quòd nihil immittat, & sic nihil est ibi de nouo, quod non esset prius, est ergo eadem forma penitus intensa prius, postea remissa.

9 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est quod principaliter quæritur, videlicet vtrum forma intensa & remissa sit vna forma secundum numerum an plures. Secundum est si sit vna, vtrum sit vna vnitate indiuisibi-

litatis, an continuitatis. Tertium est si sit vna vnitate continuitatis & non indiuisibilitatis, (Cùm omne continuum habeat partes) verum illæ partes sint signabiles an non.

10 QVANTVM ad primum dicendum est quòd supponendo alterationem per quam forma intenditur esse verum motum cõtinuum necesse est formam intensam & remissam vnam esse numero, quod patet tripliciter. Primò sic vnius motus secundum numerum necesse est esse vnum terminum secundum numerum, sed alteratio continua per quam forma intenditur est vnus motus secundum numerum quia vera vnitas motus est eius continuitas, ergo forma quæ est terminus eius est vna secundum numerum, minor de se patet, sed maior probatur, primò per Aristotelem quinto physicorum qui hoc dicit expressè. Secundò quia vnius motus secundum numerum est solum vnum actu mutatum esse secundum numerum, sed secundum plures formas numero totaliter differentes non potest vnum esse numero mutatum esse in actu, sed sunt necessariò plura, ergo vnus motus secundum numerum non potest terminari ad plures formas secundum numerum, sed solum ad vnam. Tunc sic terminus motus non acquiritur totus simul, & subito, sed successiuè. Alioquin motus qui nihil aliud est quàm termini acquisitio non esset continuus & successiuus quod, vt manifestum est, est impossibile, sed in illa successione est intensum & remissum secundum illam formam quæ acquiritur quæ est vna numero vt probatum est, ergo eadem forma secundum numerum est intensa & remissa, quòd autem in illa successione sit intensum & remissum patet: quia mobile quod se habet similiter nunc vt prius, non mouetur, sed potius quiescit, sed si in tota successione motus per quem forma intenditur forma nõ variatur secundum intensum & remissum, sed est in eodem grado tunc subiectum talis formę sic se habet secundum illam similiter nunc vt prius, ergo nõ mouetur sed quiescit, & sic habens motum non mouetur quod est impossibile, quare &c.

11 Secundo sic, æquè necessariam habitudinem habet motus alterationis successiuæ ad formam fluentem sicut ad mobile & ad tempus, sed vnitas numeralis motus requirit necessariò vnitatem mobilis numeralis & vnitatem numeralem temporis, ergo & formæ fluentis, sed in forma fluente sunt necessariò gradus secundum intensum & remissum, ergo &c.

12 Tertiò sic, quia si latitudo intensi & remissi non est in aliqua forma secundum numerum cùm nulla latitudo sit in ea nisi fortè secundum extensionem de qua nihil ad propositum. Tunc quælibet alteratio esset acceptio vnius formæ indiuisibilis, sed talis acceptio est subita mutatio, & non motus successiuus, ergo supposito quòd alteratio sit motus continuus, necesse est quòd forma illa acquisita per motum illum, vna numero existens habeat latitudinem intensi, & remissi, quod est primum & principale propositum.

13 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd talis forma non est vna indiuisibilitate, sed continuitate, quod patet primò quia terminus motus acquiritur successiuè vt probatum est. Sed indiuisibile non potest acquiri successiuè sed necessario acquiritur totum simul cùm non habeat partem & partem, ergo forma quæ est terminus motus est vna vnitate continuitatis & non indiuisibilitatis.

14 Secundò sic, motus ad formam est fluxus formæ, vel forma fluens: Et ideo idem iudicium videtur esse de vnitate motus, & de vnitate formæ, sed motus est vnus vnitate continuitatis suarum partium, & non vnitate indiuisibilitatis, ergo forma quæ acquiritur per motum non est vna vnitate indiuisibilitatis sed continuitatis.

15 Tertiò per idem per Aristotel. 6. Physic. vbi dicit quòd in motu omnia sunt indiuisibilia, mobile, tempus, & terminus. qualiter autem qualitas quæ secundum se non est quanta, nec diuisibilis possit habere continuitatem & diuisibilitatem dicetur postea.

16 QVANTVM ad tertium videlicet vtrum partes secundum quas attenditur continuitas & diuisibilitas formæ sint signabiles vel non, procedetur sic. Primo ponetur opinio aliorum, & postea illud quod videtur verius de quæstione. Quantum ad primum dicunt quidam quòd forma intensa differt à remissa præcedente, sicut habens ipsum & plus, non secundum partes signabiles, ita quòd vna possit signanter distingui ab alia, sed sicut totum perfectionabile comprehendens aliquid non distincta in eo secũdum partes signabiles. Et de hoc ponuntur duo exempla.

17 Primum est de conuersione alimenti in nutritum, vbi materia adueniens non potest signanter distingui à præcedente. Et similiter quando pellis efficitur maior per extensionem, maioritas adueniens non potest distingui à præcedente, & idem si fiat per rarefactionem, quia corpus rarefactum fit maius & maioritas adueniens non potest distingui à quantitate præcedente.

Simili modo dicunt quòd forma efficitur intensior per hoc quòd toto primo accepto remanẽte illo quod superuenit cedit in vnitatem cum eo, nec distinguitur aliquo modo sicut diuersæ partes signabiles.

18 Hæc est opinio cum tota sua declaratione In hac autem opinione implicantur multa inconuenientia. Primum est, quia contradicit illi opinioni sancti Thomæ quam fingit se defendere. Hæc enim opinio dicit augmentum siue intensionem formæ fieri per additionem alicuius de nouo aduenientis, quemadmodum fit mutatio per additionem materiæ alimẽti ad materiam nutrimenti, vt clarè patet ex dictis eorum. Opinio autem doctoris quam tenentes prædictam opinionem dicunt se sequi est penitus contraria.

19 Secundum est, quia ille modus quem ponunt est secundum se falsus. Quod patet sic, quia realis additio est realiter diuersorum. idem enim non additur sibiipsi, nisi fortè secundum rationem, sed qualitati præexistenti non potest aduenire noua qualitas realiter diuersa à prima qualitate: ergo non potest esse additio qualitatis ad qualitatem. Probatio minoris. Si præcedenti qualitati posset aduenire noua qualitas realiter à præcedente diuersa, hanc diuersitatem haberet vel ante suam additionem, vel in sua additione, vel post suam additionem, non ante suam additionem, quia quod non est à nullo est diuersum, idem enim & diuersum sunt differentiæ entis, sed secunda qualitas ante suã additionem non est. Cùm enim qualitas non sit nisi in subiecto, nec transeat de subiecto in subiectum, impossibile est qualitatem præexistere suæ vnioni ad subiectum in quo habet aliquando esse, nec hanc diuersitatem potest habere in sua additione, vel post, quia tunc est in eodem subiecto cum qualitate diu præcedente, diuersa autem accidentia eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto, vt patet ex 5 meta. ergo &c.

20 Secundò sic, quia si qualitas adderetur qualitati, aut hoc esset per modũ informationis ita quòd prima informaretur per aliam vel econuerso quod non est intelligibile, cùm vtraque sit forma vnius rationis cum alia Et inter tales non habet locum informatio, aut per modum associationis, quod similiter esse nõ potest, quia tunc homo simul haberet plures qualitates, nec esset augmentum qualitatis, sed multiplicatio, aut per modum transitus quod non potest esse secundum naturam, quia nullus actus, nec in actu quantum ad actum suum transit naturaliter in alterum, nisi corruptione sui, verbi gratia. Dicimus quòd aër transit in ignem per generationem, & alimentum in nutritum per nutritionem: Et vtrobique corrumpitur quicquid actualitatis est in eo quod dicitur transire. Cùm ergo omnis forma sit aliqua actualitas, impossibile est quod transeat in quodcunque nisi per sui corruptionem, & sic nõ remanebit eadem numero quæ prius erat. Et causa est, quia actus distinguit & separat. Et ideo impossibile est quòd actus adueniat actui si maneat quin sit res distincta & signabilis aliquo modo. Non sic autem est de pura potentia qualis est materia, quia pura potentia de se non distinguitur nisi à nihilo & ab actu, quia cùm sit ens qualecunque distinguitur à nihilo quod nullo modo est ens: & cùm sit pura potentia distinguitur ab actu, sed materia de se non distinguitur à materia, cùm vtraque sit pura potentia & neutrum sit actu nec nihil, imò cùm tota actualis entitas materiæ sit sua forma, tota actualis vnitas vel diuersitas materiæ cum materia est à forma, ab eodem enim est entitas, vnitas & diuersitas. In fundamento enim materiæ quod est materia nihil est distinctum quantum est de se secundum commentatorem, propter quod alimentum adueniens materiæ nutriti sub eadem forma penitus efficitur vnum cũ ea, quia nec de se prius distinguebatur, sed per formam vel formas quas prius habebãt, forma autem quælibet de se distinguitur ab alia.

21 Et ideo nullo modo potest cedere in vnum penitus cũ alio quin corrũpatur, vel si remaneat quin sit aliquo modo distincta & signabilis, propter quod nullum est simile quod isti adducunt de materia alimenti adueniente materiæ nutriti & de forma.

22 Secundum etiam simile quod adducunt de extensione pellis nihil penitus valet, quia quãdo pellis extenditur quantitas quãtitati non additur, quia vel præexistens adderetur, vel alia quæ de nouo fieret, non præexistens, quia nulla apparet præexistere quæ ab extendente accipiatur & præexistenti addatur, nec aliqua de nouo fit, quia omnis actio ad quamcunque formã realẽ & naturalem, aut est alteratio vel habet alterationem præuiam. Hic autem non apparet aliqua talis alteratio præuia: ergo in extensione pellis maior quantitas apparet quàm prius, non propter aliquam quantitatem additam ad præexistentem remanentem, sed propter alteram vel vtramque duarum causarũ, vna est quòd pellis extenditur per talem modũ quo cera extenditur, quod fit quando aliquæ partes quæ prius sibi iungebatur secundum latũ per cõpressionem ceræ, iunguntur sibi secundũ longũ, & eodem modo partes pellis quæ ante extensionem iungebantur

sibi

sibi aliqualiter secundum grossiciem per extensionem iunguntur sibi secundum longitudinem. Cuius signum est, quia pellis si extendatur, efficitur subtilior & minus spissa. Alia causa est, & potior quod pellis est corpus porosum & molle, & per extensionem pori dilatantur secundum illam dimensionem secundum quam pellis trahitur, & secundum aliam stringuntur. Verbi gratia, si pellis trahatur secundum longum, pori qui fortè prius erãt rotundi efficiuntur figuræ oblongæ, & partes pellis secundum latum iunguntur sibi propinquius quàm prius, & ob hoc pellis efficitur maior secundum longitudinem, & strictior secundum latitudinem, aliud autem exemplum de extensione per rarefactionem petit principium. Idem enim dubium est de identitate caloris intensi, & remissi, & de modo identitatis, sicut de identitate maioris & minoris quantitatis sequentis ad motum rarefactionis quæ est vera alteratio, vt habetur 4. Phy. Et ideo vtrumque est æquè dubium, nec est verum quod ab istis opponitur.

23 DICENDVM est ergo ad articulum istum quòd si partes signabiles vocentur solæ partes continuæ, quæ simul accipi possunt, sic forma intensa & remissa non sunt partes signabiles in aliqua vna forma, quia in eodem subiecto & secundum eandem partem non est possibile eandem formam secundum speciem simul esse intensam & remissam, sed hoc modo partes signabiles nimis strictè accipiuntur. Si verò partes signabiles vocentur omnes illæ partes quæ in suo toto habent realem differentiam, ratione cuius verè possit dici quòd vna non est altera, quamuis sint partes vnius numero, sic forma intensa, & remissa sunt partes signabiles vnius formæ quæ in toto motu est vna continuitate, & si non simultate alium partium.

24 Circa quod aduertendum quòd qualitas quæ secundum se non est quanta nec diuisibilis potest habere continuitatem & diuisibilitatem dupliciter. vno modo, quia extenditur quantitate & continuitate subiecti sui, sicut calor ignis extenditur secundum quantitatem ignis, & albedo niuis secundum quantitatem niuis, & quia quælibet pars ignis est calida, & quælibet pars niuis est alba, & in qualibet parte subiecti est alia, & alia pars qualitatis, puta caloris vel albedinis quæ constituunt vnum calorem & vnam albedinem vnitate cõtinuitatis, sicut partes subiecti cõstituunt vnum subiectum continuum. Et istud solum habet locũ in qualitatibus quæ habent corpus quantum pro subiecto.

25 Alio modo potest aliqua qualitas habere continuitatem & diuisibilitatem non à subiecto, nec secundum partes subiecti, sed secundum motum & partes motus, cuius est terminus, & per quem habet fieri in subiecto & acquiri, quia cùm quilibet motus habeat partes, quarum quælibet est motus, necesse est quòd sicut duorum motuum præcise diuersorũ sunt termini præcise & simpliciter diuersi, sic omnium partium motus quarũ quælibet est quidam motus distinctus partialiter ab alio, sicut diuersi termini partialiter distincti cõstituentes sua continuitate vnum totalem terminũ secundum quem fit motus, & hæc cõtinuitas differt à prima, quia partes primæ cõtinuitatis sunt simul permanentes sicut quantitas subiecti est permanens. Sed partes secundæ cõtinuitatis nõ sunt permanentes, nec sunt simul duratione, sicut nec partes motus, propter quod sicut vna parte motus superueniente alia desinit esse, sic est etiam in partibus formæ quæ intenditur quòd vna abiicit aliam ab eodem subiecto. Et quamuis rationes quæ adductæ sunt in arguendo ad quæstionem satis efficaciter hoc probent, tamen possunt aliæ adhuc adduci ad probandum idem.

26 Prima talis est, in omni motu terminus à quo abiicitur & terminus ad quem acquiritur, sed in motu intensionis terminus à quo est forma remissa, terminus verò ad quem est forma intensa, ergo in tali motu forma remissa abiicitur, & forma intensa acquiritur, & sic est alia & alia forma.

27 Ad hoc respondent quidam quòd in motu intensionis terminus à quo non est forma quantum ad id quod est, quia sic manet, sed quantum ad priuationem perfectionis quæ est in forma intensa, & sic non manet.

28 Sed istud non valet, quia sicut patet ex primo Physicorum ad transmutationem non pertinent per se & intrinsecè, nisi subiectum & terminus à quo & terminus ad quem, sed ad motum intensionis requiritur per se forma remissa quantum ad essentiam formæ, quia motus intensionis non potest esse in non habente formam, ergo cum ipsa non sit subiectum, nec terminus ad quem relinquitur quòd ipsa secundum id quod est essentialiter sit terminus à quo qui abiicitur.

29 Item priuatio quæ dicitur esse terminus à quo aut habet pro immediato subiecto formam remissam aut subiectum formæ. Non subiectum formæ, quia tunc subiectum formæ posset habere priuationem illam sine forma, & per consequens posset sine ea moueri motu intẽsionis quod est falsum. Si forma est eius subiectum, sequitur quòd ipsa sit subiectum perfectionis oppositæ, quia idem est subiectum priuationis & habitus, & sic illa perfectio nõ esset idem cum forma, quia idem nõ est subiectum sui ipsius quod est falsum & contra eos: ergo & idem, ex quo sequitur, videlicet quòd forma secundum id quod est nõ sit terminus à quo, sed priuatio perfectionis quæ est in forma intensa.

30 Item idem est terminus ad quem remissionis qui est terminus à quo intensionis, quia isti motus se habent ex opposito, sed terminus ad quem remissionis non est sola priuatio, sed forma positiua. Minor probatur: quia actio illa est positiua, & ad positiuum terminũ, quæ est à principio positiuo agente ex necessitate naturæ, sed actio per quam frigus aquæ remittitur per calorem ignis est à principio positiuo, scilicet à calore agente ex necessitate naturæ: ergo est positiua, & ad terminum positiuum, quod de se natum est agere, nec potest actionem suspendere, eo quòd agit de necessitate naturæ si aliquid agit, agitur positiuum & nõ priuatiuum, nisi quatenus ad positiuum sequeretur aliquid priuatiuum: Semper enim principium actionis per se & eius terminus sibi inuicem correspõdent. Secus esset si in potestate sua esset subtrahere suam actionem. Si enim in potestate solis esset subtrahere suã influentiã, tunc huiusmodi nõ quidem actionis, sed subtractionis terminus esset priuatio (scilicet tenebra) sed nullius agentis ex necessitate naturæ potest esse terminus priuatiuus, nisi totaliter impediatur eius actio: Et tunc nec est ibi dare terminum nec actionem. In motu autem remissionis frigiditatis aquæ per calorem ignis non potest dici quòd actio caloris totaliter impediatur. Alioquin nõ esset remissio frigiditatis aquæ: quare, &c.

31 Secunda ratio est talis, agens intendens aut imprimit aliquid diuersum à præcedente, aut non: Si non, ergo nulla variatio est in intensione quod est cõtra sensum. Si sic, ergo forma intensa quam imprimit est diuersa à præcedente remissa, & ex hoc vlterius, sequitur quòd illa remissa corrumpatur, quia duæ formæ eiusdem speciei non sunt simul in eodem subiecto.

32 Ad hoc dicũt illi quòd imprimere aliquid diuersum à præcedente potest esse dupliciter, vno modo, quia facit formã omnino distinctam: Et hoc modo intendens non imprimit aliquid diuersum à præcedente. Alio modo, quia facit præcedens perfectius, & sic facit diuersum à præcedente modo quo idem magis perfectum differt à seipso minus perfecto. Si autem fiat vis in nomine impressionis posset dici quòd non imprimat de nouo, sed impressum perficit: & sic agit.

33 Ista responsio in multis deficit, primò quia discordat à positione istorum: ponunt enim quòd sicut materia alimenti aduenit materiæ nutriti, sic per actionem intẽdentis aduenit aliquid priori formæ, & constat quòd materia alimenti antequam adueniat nutrito, est totaliter alia à materia nutriti. Et similiter oportet in intensione formæ si fiat per illum modum quem isti ponunt, scilicet per additionem alicuius de nouo aduenientis, quia noua actio & totaliter alia habet nouum terminum totaliter alium, sed actio intẽdentis formam est noua & totaliter alia ab actione producentis formam, & quandoque cadit inter ipsas multum tempus medium: ergo forma quę est terminus intensionis est totaliter alia à forma priore, quæ fuit terminus prædictæ productionis. Si ergo intendens formam aliquid imprimit, illud est totaliter diuersum à præcedente. Vnde multò meliùs tenuissent positionem suam, si dixissent quòd illud impressum est totaliter diuersum, sed sui additione cedebat in idem cum priore, quamuis hoc dictum sit falsum, & impossibile secundum cursum naturæ, vt prius probatum fuit. quòd autem secundò dicitur quòd intendens formam nihil imprimit, sed impressum perficit & sic agit, expressius contradicit positioni eorum quàm primum, quia isti expressè dicunt quòd per intensionem aliquid superuenit priori formæ, & modo dicunt quòd nihil, aliquid autem & nihil expressè contradicunt.

34 Item si nihil imprimit sed perficit & sic agit, ergo perficit per nihil, & agit nihil agendo, quæ omnia sunt absurda & impossibilia.

35 Item perfectio formæ est aliquid positiuum, aut ergo est idem cum forma quantum ad essentiam formæ, aut aliud. Non aliud tam secũdum istos quàm secundum veritatem: ergo idem est: ergo quod causat nouam perfectionem causat nouam formam quantum ad essentiam formæ, primum fit per intensionem, ergo & secundum.

36 Tertia ratio talis est, essentia essentialiter variata non est eadem essentia, sed forma intensa & remissa dicunt essentiam formæ essentialiter variatam: ergo forma intensa & remissa nõ sunt eadem essentia. Maior patet, quia idem manens idem, vt sic non est variatum, propter quod essentia manens eadem essentia non variatur essentialiter: Et si variatur essentialiter, non manet eadem essentia. Minor similiter probatur, quia cùm perfectio formæ sit ipsamet essentia formæ variatio perfectionis formæ est variatio essentiæ formæ & essentialis: quare, &c.

37 Ad hoc respondent qui prius & vt prius quòd essentiam

formæ variari etiam essentialiter potest esse dupliciter. Vno modo sic quòd sint plures formæ totaliter diuersæ, & hoc non facit quælibet essentialis variatio potissimè illa quæ est secundum intensionem & remissionem. Alio modo quòd sint sic diuersæ quòd vna contineat aliquam perfectionē quam non cōtinebat alia remanente tamen vtrobique eadem essentia, & sic est in proposito.

38 Ista autem euasio & omnes consimiles friuolæ sunt: & stant in verbis sine re, quia quandocunque aliqua sunt idem realiter adæquatæ & conuertibiliter à quocunq. differt vnum & reliquū, sed in forma intensa, essentia formæ, & eius perfectio sunt idem realiter adæquatæ & cōuertibiliter, quia non est aliud neque secundum totum neque secundum partem essentia formæ & eius perfectio, sed sunt penitus idē: ergo cùm forma intēsa differat secundum istos à remissa ratione maioris perfectionis, siue quantū ad perfectionem necesse est vt differat quantum ad essentiam.

39 TENENDVM est ergo quòd forma intensa & remissa acquisitæ per motum possunt esse partes vnius formæ numero, & quæ non est vna indiuisibilitate, sed continuitate suarum partium quæ non sunt simul, sed successiuè & vna superueniente alia desinit esse & hoc modo signari possunt.

40 De charitate autē de qua principaliter quæstio mota est dicendum est ꝙ si deus augmentet eam per verum motū continuū sicut etiam potest si vult, idem dicēdum est quod de qualitatibus corporalibus dictum est. Si verò deus augmētet charitatē per subitam influentiā sicut probabilius est dicere, necesse est charitatē remissam & intēsam esse omnino distinctas secundum numerū, nec possunt esse numero quocunq; modo veræ vnitatis. Cuius ratio est quia sola continuitas motus est ratio vnitatis partium formæ acquisitæ per motū. Cùm ergo tollitur motus tollitur ratio vnitatis, & continuitatis partiū formæ quæ secundum se non habet quantitatem, nec partialitatem. Hoc autem est in charitate quando per subitam influentiā infunditur & augetur: quare &c.

41 Rationes principales quæ adductæ sunt ad probandū quòd forma intensa & remissa nō sunt eadē forma secundum numerum concedendæ sunt pro quanto probāt quòd forma intensa & remissa mutuo se expellunt tanquā partes vnius cōtinui successiui sicut in corpore quæstionis expositum est, sed nō probāt quin tota forma cuius illæ sunt partes sit vna numero continuitate.

42 AD RATIONES in oppositū respondendū est: ad primam cùm dicitur ꝙ si intensum & remissum essent diuersæ formæ sequeretur ꝙ in quolibet motu intēsionis essent infinitæ formæ. Dicendum est ꝙ sicut in quolibet motu sunt infinitæ partes motus in potētia & vniuersaliter in quolibet continuō, sic in forma quæ per motū successiuè & continuè acquiritur, sunt infinitæ formæ partiales quæ in sua cōtinuitate constituunt vnā totalem formam secundum quā tota successio motus acquiritur, tamen secundū nullam earū est actu mutatum esse, nisi secundum finalē gradum ad quem terminatur motus, & hoc nō est inconueniens imò necessarium ꝙ infinitæ formæ in potentia per modum partium continui sint in qualibet forma quæ per motū acquiritur.

43 Ad secundum dicendum est quòd forma remissa quæ ante motum erat in subiecto sub esse fixo abiicitur in instanti, sequēs tamen forma non introducitur in instanti sed in tempore, sicut enim per motum localem cōtactus mobilis cum alio corpore secundum sui vltimum soluitur in instanti, quia erat secundum indiuisibile, processus verò mobilis ad quemcunque locū est successiuus, quia omnis locus quantitatem habet, sic recessus subiecti à forma remissa quæ prius erat in subiecto sub esse fixo & indiuisibili in instanti, acquisitio verò formæ sequētis per motum cùm habeat latitudinem continuitatis, fit in tempore.

44 Ad tertium dicendum quòd frigidum remittens calidum aliquid imprimit non per se solum, sed cum calido coagente, vel conseruante calorē pristinū, sicut enim calidum & frigidum de nouo approprinquata eidem passiuo causant tepidum nō alterū tantum, sed vtrumque, sic frigidum superueniens agenti & conseruanti calorem circa idem subiectum agit vna cum ipso remissiorem calorem, non quòd seorsum vnum causet calorem & aliud frigus, sed ambo tenentia locum vnius agentis agunt effectum sibique proportionabilem secūdum modum suæ virtutis.

QVAESTIO OCTAVA.

Vtrum charitas augeatur per quemlibet actum meritorium.

Thom. 1.2. q. 114. ar. 8. ad. 3. & 2. 2. q. 24. ar. 6.



AD QVARTVM sic proceditur. Et arguitur ꝙ charitas augeatur per quemlibet actum, quia quod potest facere maius potest & minus, sed maius est mereri vitam æternā quàm augmentum charitatis. Cùm ergo per quemlibet actū informatū charitate homo mereatur vitā æternā, videtur ꝙ fortiori ratione mereatur augmentū charitatis.

2 Item aut primus actus aliquid operatur ad augmentum habitus aut non, si sic eadem ratione secundus & tertius, & quilibet alius, si non, eadem ratione nec secūdus nec tertius, nec quilibet. igitur aut habitus nunquam augebitur quod est manifestè falsum, aut augebitur per quemlibet actum.

3 IN CONTRARIVM est, quia habitus habet augmentari & generari ex eisdem, vt patet ex secundo Ethicorum, sed charitas non generatur in nobis ex actibus nostris, sed est à solo deo eam influente, ergo per nullum actum nostrum potest augeri.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria, primum est qualiter se habent differenter actus nostri ad habitus infusos, & ad acquisitos in generatione & augmento eorum. Secundum est quòd quilibet actus conformis habitui acquisito generat ipsum vel generatum prius augmentat. Tertium est quomodo se habeant actus nostri ad augmentum charitatis.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd habitus acquisiti causantur ex actibus nostris. Infusi autem non, sed tantum à deo, propter quod actus nostri se habēt ad habitus acquisitos aliqualiter effectiuè, ad charitatem autem & ad habitus infusos non: sed tamen dispositiuè per modum meriti. Et hoc tam respectu infusionis, quàm respectu augmenti. tamen ex eisdem fit acquisitio & eius augmentum.

6 QVANTVM ad secundum sciendum quòd est alia difficultas de augmento habituum acquisitorum ex actibus quàm de augmento aliarum qualitatum recipiētium magis & minus. In omnibus enim ex vno actu non quocunque, sed habente effectum positiuum, generatur habitus vel qualitas ex quolibet simili augmentatur, quod patet sic. Omne enim passiuū dum patitur ab agente recipit aliquam impressionem, quia non est intelligere passionem propriè dictam sine abiectione & receptione, nec impropriè dictam sine receptione, actus enim conformis habitui agit in potentiam quæ nata est perfici per habitum vel obiectum mediante actu, vel illud quod est causa actus, ergo aliquid imprimit in potentiam. Nunc est ita quòd quando impressio facta ab vno agente non absorbetur aut totaliter corrūpitur quousque approprinquat eidem passo consimile agens, illud secundum agens sua impressione augmentat prius impressum. Si verò impressio prioris agentis absorbeatur prius, tunc secundū agens de nouo facit suam impressionem per modum suæ virtutis. Impressio ergo facta per primum actum aut manet vsque ad aduentum secundi, aut nō. Si maneat illud augmentatur per secundum, si non maneat, quæram eodem modo de impressione facta per secundum & sic de aliis, & sequitur si non maneat quòd nunquam generabitur habitus. Si verò maneat iam generatus est habitus per talem actum & per quemlibet actum aliū augmentatum. Cùm enim habitus & quæcúque qualitas sit forma simplex oportet quòd vnico actu acquiratur quantum ad id quod est per essentiam: quod dico pro tanto quia quantum ad completam rationem habitus non est sic, habitus enim & dispositio licet sint vna res per essentiam differunt tamen in hoc, quia illud idem quod dicit dispositio per modum imperfecti instabilis dicit habitus per modum stabilis & perfecti, quia ergo vnus solus actus non potest suam impressionem facere sub esse perfecto & stabili potissimè vbi præexistit cōtraria dispositio potentiæ ideo quod generatur ex vnico actu potius dicitur dispositio quàm habitus.

7 DE TERTIO sciendum quòd non omnis actus ex charitate procedens meretur augmentum charitatis, sed solum illi qui sunt secundum proportionem charitatis informantis voluntatem, vel excellentiores, puta ex toto conatu voluntatis. Cuius ratio est, quia ille solus dignus est accipiendis qui bene vtitur iam acceptis, sed habens habitum iam intensum & remisse operans non vtitur debito modo suo habitu, quia actus non proportionatur intensioni habitus, ergo per tales actus non meremur augmentum charitatis sed solū per illos qui excellunt vel adæquant ipsum habitum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd maius est mereri augmentum charitatis, quàm vitam æternam, quia per illum actum per quem meremur augmentum charitatis meremur vitam æternam, & aliquid aliud scilicet charitatis augmētum & non econuerso. Non enim per omnem actum per quem meremur vitam æternam meremur augmentum charitatis.

9 Ad secundum dicendum quòd habitus acquisitus causatur ex vnico actu quantum ad essentiam habitus & per quemlibet actū sequentem augetur. De habitu autem infuso vt est charitas ad quem se habent actus nostri solum meritoriè non est sic, quia per illos actus solum meremur augmentum habitus qui sunt proportionati habitui vel excellentiores & causa dicta fuit. Argumentum in oppositum solum probat quòd charitas non augetur ex actibus nostris effectiuè quod conceditur.

QVAEST

QVÆSTIO NONA.

Vtrum charitas possit augeri in infinitum.

Thom. 22. q. 24. art. 7. de Aliaco. q. 1. 9. art. 3.



VINTO quæritur, vtrum charitas possit augeri in infinitum. Et videtur quòd sic, quia bonus saltem in via semper potest proficere, vt dicit glosa. Philipp. 3. sed non est profectus sine augmento charitatis: ergo charitas saltem in via semper potest augeri.

2 Item si charitati repugnaret augeri etiam in infinitum, hoc esset ex parte agentis vel ex parte subiecti recipientis, vel ex limitatione ipsius charitatis, non ex parte agentis, quia deus qui charitatem infundit & auget est infinitæ virtutis, & potest semper plus & plus infundere, nec ex parte capacitatis subiecti, quia in volūtate est duplex capacitas respectu charitatis, scilicet proxima & remota. Proxima est ex actibus nostris, quibus reddimus nos dignos augmento charitatis. Remota vero est nuda potentia voluntatis, ex parte primæ capacitatis non est necessarium augmentum charitatis habere finem, quia quanto plus augetur charitas, tanto plus crescit talis capacitas. Actus enim qui fiunt ex maiori charitate reddunt nos digniores augmento charitatis. Nec ex parte secundæ, quia potentiæ passiuæ finitæ non repugnat perfici in infinitum successiuè, sic quod nunquam sit deuentum ad infinitum actum, neque respectu perfectionum diuersarum specierum, sicut quantitas est in potentia ad infinitas figuras successiuè, puta ad trigonum & tetragonum: & sic deinceps, neque respectu eiusdem formæ dummodo formæ non repugnet augeri in infinitum. quod autem non repugnet charitati talis infinitas patet, quia limitatio secundùm speciem non repugnat infinitati graduum in eadem specie, quia limitatio secundùm speciem ponit rem in gradu, à quo non potest se extendere ad perfectionem alterius speciei, sed non impedit quin infra speciem possit semper plus & plus intendi non ponendo terminum in eadem specie: ergo ex nulla parte repugnat charitati augeri in infinitum.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic, charitas meretur augeri, vt aucta mereatur perfici: sicut dicit Augustinus ad Bonifacium, sed illud quod potest in infinitū augeri non potest perfici, nisi fiat actu infinitū quod reputatur impossibile potissimè in qualitatibus: ergo charitas non potest in infinitum augeri.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam est triplex modus dicēdi. Primus est quòd charitas & vniuersaliter omnis forma suscipiens magis & minus potest augeri in infinitum, sic tamen quòd nunquam est deuenire ad infinitum actu.

5 Secundus modus est quod charitas specialiter (sed nō omnis forma generaliter) potest habere tale augmentum.

6 Tertius est quòd nec charitas, nec aliqua qualitas potest augeri in infinitum, sed est deuenire ad supremum gradum perfectionis vltra quem nec charitas, nec alia forma reperiri potest. Ratio primi modi est, secunda ratio prius posita in arguendo ad quæstionem. Illa enim æquè probat de omni forma suscipiente magis & minus quòd possit augeri in infinitū, saltem virtute diuina sicut de charitate, vt patet consideranti virtutem rationis.

7 Ratio secundi modi est, quia magis & minus sunt per accessum maiorem & minorem ad terminum, vbi ergo terminus distat in infinitum ab accedente, accessus poterit esse infinitus, & ratio accedendi infinita, sed terminus rationalis creaturæ (scilicet deus) distat in infinitum à creatura: ergo accessus potest esse infinitus, & ratio accedendi infinita, charitas autem est ratio accedendi ad deum: quare &c. Confirmatur hæc ratio per exemplum. Si enim locus sursum distaret in infinitum quocunque motu dato posset dari maior. Similiter est in proposito vt videtur. Item in numeris est processus in infinitū propter infinitum recessum ab vnitate, ergo in charitate est processus in infinitum propter accessum infinitum ad deum.

8 Ratio tertij modi est multiplex, vna est, quia omnis natura quæ est deducibilis de paruo ad magnum, si non habet terminum in maximo non habet terminum in minimo (vt patet in magnitudine molis, in qua sicut est possibile processus in infinitum augmentando quantum est ex parte quantitatis, nec est dare terminum in maximo, sic est possibilis processus in infinitum diminuendo, quantum est ex parte quantitatis, nec est dare terminum in minimo,) sed in omni forma recipiente magis & minus est dare terminum in minimo ex ipsa natura formæ, nec est ex illa parte possibilis processus in infinitum: ergo in omni tali forma est dare terminum in maximo, nec est possibilis processus in infinitum. Maior probata est, minor declaratur, quia si per motum diminutionis & remissionis non esset deuenire ad infinitum gradum, in quo forma posset saluari, sed semper esset inuenire imperfectiorem gradum, tunc actio calidi remittentis frigidum posset procedere in infinitum, hoc autem esset inconueniens, quia calidum posset sic in infinitum agere, & nunquam introduceret calorem semper remanente frigiditate in subiecto.

9 Secundò, quia 8. Phys. vult philosophus quòd nullus motus alterationis potest esse infinitus, sed motus intensionis & remissionis est motus alterationis: ergo nullus talis motus potest tendere in infinitum. Tertiò patet sic, idem inter terminos signatos & finitè distantes impossibile est motus procedere in infinitum, sed albedo & nigredo, vel calor & frigus accepta secundum aliquem gradum signatum sunt termini finitè distantes, ergo impossibile est quòd inter istos terminos aliquis motus possit procedere in infinitum. posset autem si forma posset remitti in infinitum, ergo illud est impossibile, quare & ipsum augeri in infinitum est impossibile.

10 Item natura generis magis requirit pluralitatem graduū specificorum quàm natura formæ specificæ requirit pluralitatem graduum intensionis & remissionis. quod patet ex hoc, quia nulla natura generis est sine pluralitate specierum actu ente vel possibili: multæ autem formæ specificæ sunt, quæ non habent aliquam graduum latitudinem, nec habere possunt, vt declaratum fuit prius, sed intra naturam generis non potest procedi in infinitum in pluralitate graduum specificorum, sed est dare supremum & infimum, vt in genere animalis supremus gradus quo necesse est, necesse potest in genere animalis altior est natura humana: infimus vero in aliqua specie, licet sit nobis ignota & in genere coloris album & nigrum, & vniuersaliter in omni genere habente sub se veram contrarietatem extrema contrarietatis quæ maximè distāt, claudunt inter se tanquam supremum & infimum omnes gradus sub genere possibiles. Igitur vt videtur omnes gradus possibiles sub forma specifica clauduntur fortiori ratione inter supremum & infimum, propterquod non potest esse in eis processus in infinitum, & hoc non solum est verum in speciebus specialissimis quæ sunt in genere infimo, sed etiam in omnibus speciebus quæ sunt sub supremo genere substantiæ, vt infra patebit, quòd autem dictum est prius de qualitatibus in generali, scilicet quòd non possunt augeri in infinitum puto quòd verificetur de charitate: nec apparet quid obijcit præter ea quæ dicta sunt pro confirmatione secundæ opinionis quorum solutio postea apparebit. Pro hac opinione est dictum Augustini in Enchirid. vltimo capit. vbi dicit quòd charitas crescit donec perueniat ad eam magnitudinem qua maior esse non possit.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bonus in via semper potest proficere secundum communem cursum qui inuenitur in bonis, quia secundum quosdem ex ordinatione diuina charitas nunquam habetur hîc perfecta, sed est tanta charitas patriæ in minimo beato vt nulla charitas viatoris æquetur ei: & secundum hoc exponunt illud quod dominus dixit de Ioanne, Matthæi vndecimo, Qui minor est in regno cœlorum maior est illo: tamen considerando naturam charitatis secundum se, viator si diu procederet viuendo & semper proficeret in charitate tantum posset viuere & tantum proficere quòd charitas sua æquaretur charitati viatoris cuiuscunque, & etiam comprehensoris: vel potest dici quòd quilibet bonus in via semper potest proficere vel quo ad augmentum charitatis, vt imperfectè, vel quo ad numerum actuū charitatis perfectè, sed illa multiplicatio actuum non merebitur augmentum charitatis iam existentis in suo termino.

12 Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore quæstionis, scilicet quod omni qualitati suscipiēti magis & minus repugnat infinitas graduum in eadem specie vt aliqualiter declaratum est.

13 Ad rationem quæ probat specialiter de charitate quòd posse in infinitū augeri respondendum est. Cùm enim dicitur quòd vbi terminus distat in infinitum ab accidēte potest accessus esse infinitus. Et ratio accedendi infinita. Dicendum quòd verum est in accessu successiuo & respectu termini sic distantis quòd non attingitur aliqua parte talis accessus, vt patet in exemplo adducto de motu sursum, si locus sursum distaret in infinitum; sed in proposito nostro accessus ad deum per charitatem non est illo modo successiuus, imò quolibet actu charitatis quantumcunque indiuisibili deus attingitur vt obiectum, quia aliter non est attingibilis terminus à nobis. Cùm ergo attingatur deus actu etiā indiuisibili non oportet propter accessum ad ipsum ponere infinitatem in accessu, & si esset successiuus accessus, & infinitus, tamen non sequeretur quòd charitas quæ est ratio accedendi posset esse infinita, sicut non oportet quòd grauitas esset infinita dato quòd locus deorsum distaret in infinitum & motus deorsum ad ipsum esset infinitus. Idem enim manens idem semper potest idem facere, & si maneret in infinitum posset facere idem in infinitū, propter quod grauitas finita sicut & charitas finita, quan-

augmentantibus & minuentibus effectiuè sic (vt videtur) debet esse in augmentantibus & minuentibus meritoriè, sicut sunt actus nostri respectu charitatis, sed nullũ veniale, nec omnia simul merentur corruptionem charitatis, ergo nec diminutionẽ.

16 Secunda ratio talis est, ponatur quòd aliquis creetur in minimo gradu charitatis, talis vt videtur potest peccare venialiter, ergo illud peccatum veniale aut minuet aliquid de charitate aut nihil. Si nihil pari ratione nec quodcunque aliud. Si aliquid corrumperet eam cum non sit dare minorem gradum, hoc autem est impossibile, ergo &c.

Tho.1.q.89. 17 Respõdetur ad hoc quòd si talis crearetur in statu innocentiæ non posset peccare venialiter primo peccato sicut nec Adam potuit. Si autẽ in statu originalis peccati, idem sequeretur quia habẽs originale solum, veniens ad ætatem qua potest actualiter peccare nõ potest peccare primo peccato venialiter sed mortaliter. Istorum autem alterũ est absurdũ, scilicet quòd aliquis creetur in statu originalis peccati & in minimo gradu charitatis, quia charitas non potest stare cum originali, alterum verò, scilicet quòd crearetur in statu innocentiæ non est necessarium: sed posset creari in puris naturalibus sine iustitia originali tamen cũ minimo gradu charitatis. Quod autem talis non possit peccare venialiter primo peccato nulla ratio est. Adã enim hoc non potuit propter certitudinem quæ erat in eo ratione iustitiæ ori-
2.d.21.q.4. ginalis, vt patebit. Tertia ratio talis est, si peccatum veniale minueret charitatẽ, minueret etiam præmiũ essentiale quod respõdet charitati. Decedens, ergo in tali statu puniretur pœna æterna & perpetua diminutione præmij essentialis sibi prius debiti quod est inconueniens, quare &c. & sic patet primũ, scilicet quod charitas nunquam minuitur quantum ad essentiam habitus.

18 Secundum patet scilicet quòd minuitur quandoque quantum ad feruorem actus, quia actiones nostræ procedentes ex habitibus infusis, sua frequentia causant in nobis quasdam habilitates secundum quas promptè & faciliter inclinamur ad tales actus, vnde experimur quòd corrupta charitate in aliquo prius assueto operibus charitatis adhuc in ipso remanet promptitudo quædã ad opera similia. Et iste habitus nõ est infusus nec superinfusus, sed ex actibus acquisitus. Ex hoc arguitur quòd quando aliqua duo concurrunt ad vnum effectum, impedimentum potest contingere in effectu ex parte vtriusque illorum, sed ad feruorem actus charitatis duo concurrunt, scilicet intensio habitus charitatis & intensio habitus acquisiti ex frequentia actuum nostrorum, ergo actus potest impediri à solito feruore ex impedimento alterius istorum. Venialia autem minuunt habilitatem causatam ex actibus nostris & eam totaliter possunt tollere, etiam remanente charitate propter quod charitate nõ remissa per venialia feruor actus remittitur ex diminutione prædictæ habilitatis & tepescit cõtinuè in tantũ, vt quãdoque videatur homo carere charitate ac per hoc fiat pronior ad peccandũ mortaliter.

19 SED CONTRA hoc aliqui obiiciunt dupliciter. Primò, quia feruor vt dicũt, est in viribus sensitiuis ex redundantia charitatis quæ est in voluntate, ergo non potest feruor diminui, nisi causa feruoris diminuatur, scilicet charitas.

20 Secundò quia actus procedentes ex virtute morali moraliter acquisita non generant alium habitum, sed precedentem cõfirmant, ergo similiter actus procedentes à virtute infusa, scilicet charitate non generant in nobis alium habitum sicut præcedens ratio assumit. Sed tantum præcedentem charitatem confirmant. Et dicendũ ad primum istorũ quòd feruor de quo loquimur est intentio actus voluntatis sed nõ actus virium sensitiuarum, vel dato quòd vtrumque sit nihilominus duplicem causam habet, scilicet charitatem & illum habitum acquisitum ex frequentia actuum quo solo feruor diminuitur ex diminutione suæ causæ, sine diminutione charitatis.

21 Ad secundum dicendum quòd non est simile de actibus procedentibus à virtute morali acquisita, & de actibus procedentibus à virtute infusa cuiusmodi est charitas, quia actus procedens à potentia perfecta per charitatem & est moralis de se & nihilominus supernaturalis ratione charitatis. Supernaturale enim & meritorium non excludunt naturale, sed potius includunt. Ex actibus ergo talibus vt sunt meritorij vel supernaturales nullus alius habitus acquiritur, sed præcedens confirmatur sed ex eis quatenus sunt morales potest aliquis habitus inferior generari & generatur. Et quia actus procedentes à virtute morali acquisita non habent nisi alterum, scilicet quòd sint morales tantum, ideo nullum alium habitum generant, non moralem, quia generatus est sed solum confirmant, nec supernaturalem, quia illæ ad illum attingere non possunt, cum sit altioris gradus.

22 AD RATIONES principales. Ad primam dicendum quòd non plus probat nisi quod charitas quantum est de natura sua potest diminui sicut augeri quod concessum est, sed non probat quòd aliquando secundum actum minuatur sicut secundum actum augetur.

23 Ad secundũ dicendum quòd minor est falsa, quia cupiditas quæ est in peccato mortali & veniali nõ est vnius rationis in genere moris, quia cupiditas quæ est in peccato mortali est contra præceptum & diuertit à fine propter quod tollit charitatem quæ est finis præcepti, sed cupiditas quæ est in veniali non est contra præceptum, nec diuertit à fine propter quod non est proportionabilis earum actio ita vt sicut mortalis tanquã cupiditas maior meretur corruptionem charitatis, ita venialis tanquã minor meretur diminutionem eius.

24 Ad rationes alterius opinionis dicendũ est. Ad primũ quòd non est auersio eiusdem rationis in peccato mortali & veniali, cùm veniale non sit contra præceptũ nec diuertat à fine, sed potius sit quies & status in via circa finem eo quòd tali actus nõ refertur in finẽ, propter quod interrumpitur actualis motus in finẽ, sed nõ est conuersio aliquo modo oppositũ finis, quare nec auersio à fine, verumtamen ex consuetudine talis interruptionis & dissuetudine conuersionis ad deum minuitur habilitas quæ erat in nobis causata ex frequenti conuersione ad deũ, sed nõ habitus propter causam prædictã. In hoc sensu loquitur Augustinus quũ dicit minus te amat qui tecum aliquid amat quod nõ propter te amat in eodem sensu accipiendũ est quod ibidẽ dicit Aug. quòd venenum charitatis est cupiditas. Cõstat enim quòd nõ loquitur de mortali cupiditate, sed loquitur de veniali quæ sicut est maior & minor, sic plus & minus minuit charitatem quo ad feruorem actus, sed non quo ad essentiam habitus, quamuis aliqui dicant quòd talis cupiditas contrariatur charitati, & eam minuit, quod satis est mirabile: quia contraria nunquam possunt simul stare. Isti autem ponunt talem cupiditatem manere cum charitate.

25 Ad aliud cũ dicitur quòd id quod à principio &c. dicendum est quòd veniale peccatum vnũ vel multa non facit quòd à principio minor charitas detur, nisi quia facit quòd conatus voluntatis sit minus intensus, & secundum eius proportionem datur charitas de congruo vt dictum fuit supra. Similiter cùm in peccatis venialibus nõ sit æquè intensus conatus, feruor & intensio actus charitatis minuitur per peccata venialia, sed nõ minuitur charitas, quia charitas nunquam minuitur nisi per demeritum nostrum de condigno, licet detur à principio propter solum meritum de congruo, quia congruum est quod conatu existente intensiore intensior charitas detur. ideo quia per peccatum veniale talis intensio remittitur, congruum est vt minor charitas detur, sed diminutio feruoris actus charitatis non meretur de condigno diminutionem eius, alioquin per multa peccata venialia mereremur de condigno eius corruptionem quod est impossibile, propter quod per talem diminutionem feruoris actus non minuitur charitas quo ad essentiam habitus.

26 Ad aliud dicendũ quòd aliquis potest dici charus deo tripliciter. Vno modo denominatione intrinseca ab habitu inhærente, & sic qui sunt in æquali charitate sunt æquè chari deo quantumcunque vnus peccet venialiter, & alter non. Alio modo dicitur aliquis charus deo denominatione extrinseca, scilicet à deo diligente, & sic omnes dilecti à deo sunt æquè ei chari, siue habitus charitatis sit in eis æqualis siue non, quia dilectio dei non recipit magis & minus. Tertiò modo dicitur aliquis charus deo denominatione extrinseca ab effectu propriato, deus enim dicitur illos diligere quibus aliquod donum propriat & illos odire quibus propriat pœnam, & sic duo existentes in æquali charitate quorũ alter peccat venialiter alter non, sunt æqualiter à deo dilecti quantũ ad præmium essentiale quod respõdet charitati, sed inæqualiter quantũ ad præmiũ accidentale seu quantum ad dilationem præmij essentialis, quia decedens in charitate sine aliquo peccato veniali statim præmiabitur, sed discedens cũ veniali non statim præmiabitur, sed punietur pro illo veniali ratione cuius punitionis potest sibi aliquo modo dici deus iratus.

Distinctio XVIII.

Diuisio literæ magistri in generali & speciali.

PRAETEREA diligenter considerandũ. Superius magister determinauit de processione spiritus sancti. hic verò inquirit nomẽ quod cõpetit ei secundũ modum suæ processionis, vnde specialiter in ista dist. tractatur quomodo nomẽ doni conueniat spiritui sancto. Et diuiditur in tres partes. Primò inquirit, vtrum spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum & datum, & obiicit ad vtramque partem. Secundò soluit. Tertiò mouet quæstionem incidentem. Secunda ibi, ad quod dicimus. Tertia ibi, post hoc quæritur. Secunda istarum diuiditur in tres partes. Primò ostendit differentiam inter donum

donum & datum ex parte proprietatis importatæ per nomen. Secundò ex parte originis. Tertiò ex parte dati. Secunda ibi, & notandum. Tertia ibi, & secundum hoc quod sempiternè. Quilibet istarum partium adiungit vnam quæstionem & soluit. Et in hoc terminatur sententia & diuisio magistri in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit: Et quærit primò, vtrum spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum & datum. Et arguitur primò quòd sic per Augustinum, quia à datione dicitur donum & datum. Deinde opponit in contrarium, quia donum dicitur ab æterno: Datum verò ex tēpore. Postea respondet magister assignans vtramque differentiam inter donum & datum: & dicit quòd spiritus sanctus alia ratione dicitur donum, & alia ratione datum: quia ex proprietate relationis quam habuit ab æterno dicitur donum, non autem datum: quia ab æterno fuit donabilis, & ab æterno per modum doni processit à patre & filio: Sic enim spiritus sanctus esse donum dei, est procedere à patre & filio sicut natum esse est filium esse à patre. Et hoc confirmat authoritate Augustini, ab illa enim proprietate donum dicitur, à qua proprietatem sumitur nomen doni. Nomen autem dati sumitur ex actuali donatione: vnde ab æterno dicitur donum, quia donabilis, à tempore verò dicitur datum, quia datur. Erat autē donabilis ab æterno nobis, qui futuri eramus in tempore, & non quia donatus à patre & filio, vel econuerso. Quærit etiam cùm filius fuerit nobis donabilis ex tempore, quare non dicitur donum. Et respondet, quòd licet donabilis fuerit, non tamen ex modo suæ processionis quæ est generatio, habuit istam donabilitatem. Postea assignat aliam differentiam inter donum & datum, quia spiritus sanctus à processione æterna habet quod sit donum, non quòd sit datum: vnde spiritus sancto esse donum, est à patre & filio procedere: vnde dicit quòd sicut spiritus sanctus ex processione sua æterna accipit vt sit ita etiam vt donum sit, sed ex eo quod datur non habet vt sit, nec etiam vt donum sit, quia ab eodem habet esse & esse donum: & filius quomodo nascendo habet vt filius ita habet vt sit. Sed tunc quæstio est, quia, vt dicit Augustinus, pater non est ex eo deus quo pater: nec filius eo est filius quo deus. Et respondet quòd non eodem formaliter est filius & est, sed originaliter: & spiritus sanctus est eodem originaliter donum & deus: quia per suam processionē habet quicquid habet essentiam scilicet & relationem. Et concludit quòd nomen doni respondet æternæ processioni, nomen dati temporali. Postea quærit aliam differentiam inter donum & datum: quia spiritus sanctus secundum quòd donum refertur ad patrem & filium, à quibus procedit secundum quòd datur, refertur ad dantem & ad eos quibus datur. Postea ponit differentiam inter spiritum hominis & spiritum sanctum: dicens. Spiritus enim hominis dicitur noster, quia per illum sumus, sed spiritus sanctus dicitur noster, quia nobis datur. Subdit etiam quòd nomina quæ important respectum alia principaliter recipiunt additionem horum pronominum, meum, nostrum. Alia verò quæ imponuntur à proprietate æterna non recipiunt horum additionem vnde non dicitur filius noster, sed spiritus noster. Vltimò quærit cùm datum referatur ad dantem & spiritus sanctus detur à se, vtrum possit dici referri ad se: cuius quæstionis solutionem differt vsque ad tractatum in quo agitur de his quæ relatiuè deo conueniunt. Et in hoc habetur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in diuinis donum sit aliquid essentiale, an notionale.

Thom. 1. q. 38 art. 1.



CIRCA distinctionem istam quæruntur tria. Primum est, vtrum donum in diuinis sit aliquid essentiale, an notionale, videtur quòd sit essentiale: quia nullum notionale conuenit essentiæ sed esse donum conuenit essentiæ secundum Hilarium 7. de trinita. qui dicit quòd essentia est donum quòd datur filio à patre.

2 Item quicquid intelligitur in diuinis exclusa distinctione personarum est essentiale: sed donum intelligitur esse in diuinis exclusa distinctione personarum: quia si non esset nisi vna persona in diuinis adhuc illa posset dare seipsam, sicut prius dictum fuit de patre, ergo, &c.

3 Item omne nomen dicens respectum ad creaturam est commune tribus, & essentiale: sed donum dicit respectum ad creaturam cui datur, &c.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus 7. de trinit. quòd verbum non dicitur nisi filius: nec donum nisi spiritus sanctus: sed illud quod competit vni personæ est notionale, & non essentiale, ergo, &c.

5 RESPONSIO. ad sciendum veritatem omnium talium quæstionum quæ fiunt, notandum quòd significatum dictionis & ratio significandi non mutatur ad hoc quod res significata per nomen inueniatur in alio & alio genere entium: siue enim illud quod donatur sit bos vel asinus, sit naturale vel supernaturale, creatum vel increatum, nomen tamen doni idem significat, scilicet id quod per diffinitionem importatur. Diffinitio enim est ratio, quam significat nomen: vt habetur 4. metaphysicæ. Diffinitio autem doni est quòd doni est datio irredibilis. Quod autem illud sit absolutum vel relatum essentiale vel notionale totum accidit & est extra significatum & rationem significandi doni. Et ideo quærenti quid significet donum in diuinis vtrum significet essentiale an notionale, respōderi debet quòd nullū eorum significat: licet de aliquo eorum dicatur sicut pretium non significat denarium, vel nummum, vel solidum, vel obolum, licet de quolibet eorum dicatur: sed eius significatum & ratio significandi abstrahit ab omnibus his. Si verò quæratur, sicut credo quòd communiter intendunt mouentes hanc quæstionem (licet verba quæstionis aliud prætendant) non de significato vel ratione significandi: sed de suppositis vel de his de quibus prædicatur vt sit sensus quid est illud in diuinis de quo donum prædicatur, si est essentiale, an notionale, videndum est quid sit de ratione doni: quo viso apparebit quod quæritur.

6 Videtur autem, quòd donum importat tria, scilicet respectum ad dantem, & ad illum cui datur & modum liberalitatis quo datur, donum enim est dantis, & fit accipiētis per liberalem communicationem. Hoc supposito dicenda sunt duo. Primum est, quòd in diuinis respectu diuinorum nihil est cui competit ratio doni neque notionale neque essentiale. Secundum est quòd ratio doni inuenitur in diuinis respectu creaturarum & competit æquè propriè essentialibus sicut personalibus vel essentiæ sicut personis licet appropriatè soli personæ spiritus sancti.

7 Primum patet sic: illud quòd non communicatur liberè alteri non habet rationem doni: sed in diuinis nihil est quod communicetur liberè: sed quicquid communicatur in diuinis communicatur ex necessitate naturæ & non liberè vt dictū fuit cùm quæreretur dist. 6. vtrum pater genuit filium natura, ergo in diuinis respectu diuinorum nihil habet rationem doni.

8 Secundum patet: quia donum est aliquid alteri liberaliter communicatum seu exhibitum: sed istud æquè conuenit essentię vel essentialibus, sicut personæ vel personalibus respectu creaturarum: ergo, &c. maior patet ex ratione doni, minor probatur: quia nihil diuinum datur creaturę, vt habeatur ab ipsa subiectiuè, sed tantum obiectiuè vt cognitum & amatum siue per modum specialis rectoris & directoris: vt dictum fuit 8. distin. & 14. cùm ageretur de processione temporali: & hoc modo æquè datur creaturæ essentia diuina sicut persona, scilicet sub ratione obiecti cogniti & amati, & per modum specialis rectoris & directoris tam in donis gratiæ quàm gloriæ, ergo &c. Nihilominus tamen per modum cuiusdam appropriationis esse donum maximè competit spiritui sancto: quia omnis specialis communicatio quæ ad donum exigitur, procedit ex radice amoris qui est actus voluntatis: Et ideo illi personæ conuenit appropriatè esse donum quæ procedit vt amor, vel per modum voluntatis: sed talis est sola persona spiritus sancti: ergo, &c. *Th. 1. p. q. 38. art. 2.*

9 AD ARGVMENTA patet solutio. Cùm enim primò arguitur de Hilario qui dicit quòd essentia est donum quòd à patre datur filio: & ita donum videtur esse in diuinis respectu diuinorum quòd est contra dicta: dicendum quòd donum ibi accipitur largè pro eo quod communicatur alteri etiam ex necessitate naturæ per quem modum dicitur quòd omne generans dat formam. Nos autem non loquimur nunc de dono ita largè, sed strictè, scilicet prout dicit aliquid alteri communicatum liberaliter quod non conuenit alicui in diuinis respectu diuinorum.

10 Secundum argumentum probat, quòd esse donum competit cuilibet personæ respectu creaturarum quod concessum est.

11 Idem probat tertium argumentū quamuis defectuosè, quia non omne quod importat respectum ad creaturam est commune tribus personis: vt patet in hoc quòd est incarnatus, quod competit soli filio: & tamen dicit respectum ad creaturam vel creaturæ ad deum: quia ille respectus est in ratione termini qui potest conuenire vni personæ, & non alteri: sed respectus principij effectiui necessariò communis est omnibus personis: quia fundatur super potentiam quæ est omnibus communis.

12 Ad argumentum alterius partis dicendum quòd solus filius dicitur verbum: & solus spiritus sanctus donum, non per exclusionem aliorum, sed per appropriationem vt dictum fuit.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum spiritus sanctus eo sit donum quo deus.

SECVNDO.

SECVNDO quæritur, vtrum spiritus sanctus eo sit donũ quo deus. Et videtur quòd non: quia reduplicatio dicit causam inhærentiæ prædicati ad subiectum: sed spiritum sanctum esse deũ non est causa quare sit donum: quia multa sunt dona quæ non sunt deus: ergo spiritus sanctus non est eo donum quo deus.

2 CONTRA. Sicut quicquid habet filius, habet sua generatione: sic quicquid spiritus sanctus habet, habet sua processione: sed spiritus sanctus habet quòd sit donũ, & quòd sit deus sua processione, ergo vtrũque habet per idem, scilicet per suã processionẽ.

3 RESPONSIO. Dicendum quòd sicut hoc huius dicitur multipliciter secundum philosophũ 1. elenchorum, ita esse aliquo dicitur multipliciter: & ad præsens dupliciter, scilicet formaliter & originaliter, si quæratur vtrũ spiritus sanctus eodem modo formaliter sit donum & deus dicendum quòd nõ, sed deitate est deus, & donabilitate donum & hoc formaliter, differunt enim sicut superius & inferius, quia in plus donum quàm deus, vel donabilitas quàm deitas, vel sicut res & ratio, quia deitas dicit rem super quam donabilitas addit rationem. Si verò quæratur vtrum spiritus sanctus eodem modo originaliter sit donum & deus: dicendum quòd sic, quia quicquid habet spiritus sanctus, habet vnica origine, qua procedit à patre & filio, siue illud sit esse deum, siue esse donũ. & quodcunque aliud. Argumenta procedunt viis suis. Primum quòd non eodem formaliter spiritus sanctus est donum & deus. Secundum quòd eodem originaliter quod concessum est.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum conuenienter dicatur spiritus sanctus noster.

TERTIO quæritur, vtrum cõuenienter dicatur spiritus sanctus noster. Et videtur quòd nõ, quia noster, est pronomen possessiuum: sed spiritus sanctus non possidetur à nobis, sed econuerso: ergo non potest dici noster.

2 Item non bene dicitur filius noster: ergo à simili non bene dicitur spiritus sanctus noster.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur 4. Regum 2. quia dicit Heliseus Haliæ: Oro vt spiritus tuus duplex fiat in me, sed sicut dicitur tuus, ita potest dici noster: ergo &c.

4 RESPONSIO. Illud quod potest dici nostrũ habet aliquam habitudinem ad nos: nec semper requiritur habitudo possessionis, licet illa sit principalis. Aliæ enim sufficiunt sicut aliquis dicitur pater noster, vel rex noster. Nominum ergo diuinorum quæcunque non important aliquam habitudinem ad nos, illis non potest addi proprie nostrum, meum, vel tuum, sicut est potissime de nominibus abstractis. Non enim bene dicitur deitas nostra, vel æternitas nostra: & sic de similibus, vt essentia, substantia, & huiusmodi: illis autem nominibus diuinis quę important aliquam habitudinem ad nos possunt prædicta pronomina addi. Et quia principalis habitudo dei ad nos est secundũ rationem principij actiui, ideo talibus nominibus propriè fit talis additio: vt cùm dicitur, deus est creator noster saluator noster, redemptor, & huiusmodi quæcunque effectiuè ad actionem nostram spectant.

5 Deinde fit cõsimilis additio nominibus importantibus qualescũque habitudines ad nos siue per modum finis: sicut bene dicitur, deus est finis noster: siue per quemcunque alium modum. Nominibus autem quæ non important talem habitudinem nõ possunt prædicta pronomina addi, sicut sunt nomina personarũ, pater, & filius, & spiritus sanctus. Hæc enim important habitudinem inter se qua referuntur adinuicem: sed non ad nos: vnde sicut nõ bene dicitur filius noster: quia per hoc habitudinem habet ad patrem cuius est filius, & non ad nos: sic non bene dicitur pater noster sumendo patrem personaliter: sic enim est solũ pater filij per generationem diuinam. Sumendo autem patrem essentialiter, scilicet per creationem: sic conuenienter dicitur pater noster, propter habitudinẽ principij effectiui ad nos: eodem modo non bene dicitur spiritus sanctus noster, cùm non dicat habitudinem ad nos. nisi forte quis dicat quòd imò quatenus nobis inspiratur. Non enim solum spiratur à patre & filio, sed ab eisdem nobis inspiratur: & vtramque habitudinem dicit nomen spiritus.

6 Sed hoc non credo verum esse, quia spiritus de nomine suo, vel sonat in subtilitatem naturæ, vt di[illegible] fuit suprà, distin 10. vel trahit hoc nomen à modo suæ originis: vt ibidem dictũ fuit. Ex neutro autem horum importat habitudinem, vt alteri inspiratur: quia spiratio à qua dicitur spi[illegible] & inspiratio per quam alij inspiratur, sunt alterius rationis: ergo non bene dicitur spiritus noster accipiendo spiritum personaliter, nec etiam essentialiter. Et idem dicendum est de nominibus importantibus alias personas.

7 De nominibus autem essentialibus concretis idem dicendũ est: quia prædicta nomina si sint absoluta nõ recipiunt additionẽ talium pronominum nisi expressa aliqua determinatione respectiua, vel saltem subintellecta, vt cùm dicitur deus noster, subintelligitur creator vel aliquid tale, quo etiam modo dicitur spiritus Heliæ, & dictum est ei ab Helisæo spiritus tuus &c. tuus inquam ductor vel doctor vel huiusmodi. Per hoc patet responsio ad argumenta vtriusque partis.

Distinctio XIX.

Sententia huius literæ in generali & speciali.

NVNC postquam æternitatem &c. Superius determinauit magister de personis diuinis quantum ad earũ distinctionem per relationẽ. Hic verò determinat de ipsis quantum ad earum æqualitatẽ. Ista diuiditur in duas. Primò enim ostendit æqualitatem personarum. Secundò mouet quandã quæstionem incidentem ex prædictis. Secunda ibi, in principio 22. dist. Hic oritur. Prima diuiditur in duas. Primò proponit intentum. Secũdò exequitur. Secunda ibi, Quod autem æternitatem. Et hæc secũda diuiditur in tres. Primò ex prædictis supponit æqualitatem personarum quantum ad æternitatem. Secundò probat earum æqualitatem quantum ad magnitudinem. Tertiò probat earum ęqualitatem quantum ad propositum. Secunda ibi, nunc superest. Tertia ibi, In princ. 20. dist. ibi, nunc verò ostendere restat. Secunda istarum diuiditur in tres. Primò probat æqualitatẽ in magnitudine per naturæ vnitatem. Secundò excludendo omnem inæqualitatem. Tertiò per diuinam simplicitatem. Secũda ibi, sed iam nunc ad propositum. Tertia ibi, sciendum est ergo. Prima istarum solum est præsentis lectionis. Sunt ergo in lectione ista tres principales partes, in quarum prima proponit æqualitatem personarum. Secundò ostendit ex præcedentibus æqualitatem in æternitate. Tertiò probat æqualitatẽ in magnitudine per naturæ vnionem. Prima istarum diuiditur in duas partes. Primò proponit ęqualitatem quo ad tria quæ inueniuntur in personis. Secundò ostendit quomodo ista tria se habent ad diuinam naturam. Secunda ibi. Cùmque tria enumerantur. Tertia verò pars principalis in qua ostendit æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem diuiditur in tres. Primò enim proponit intentum. Secundò manifestat propositum in generali. Tertiò ostendit æqualitatis signum. Secunda ibi, Sciendum est ergo. Tertia ibi, Et inde est quòd patet. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit. Et primò proponit quòd personæ diuinæ sunt coæternæ, & coæquales ita quòd vna aliam nõ præcedit æternitate nec superat potestate, sed sunt coæternæ. Et hoc ostendit per hoc quòd generatio filij ac processio spirit. san. coæternæ sunt propter vnitatem naturæ quæ est in eis. Deinde ostendit quomodo ista tria secundum quæ attenditur æqualitas diuinarum personarũ se habeant ad diuinam essentiam. Et dicit quòd æternitas, magnitudo, & potentia idem sunt in diuinis, licet diuina essentia nominibus distinguatur. Postea probat æqualitatem in æternitate ex supradictis. Deinde proponit quòd diuinæ personæ sunt æquales secundum magnitudinem, quod probat per hoc quòd naturæ magnitudo siue perfectio est eadem in vna sicut in omnibus vel pluribus personis. Vltimò ponit æqualitatis signum quod est, quia vna dicitur esse in alia siue continetur, vnde pater est in filio & filius in patre &c. Et hoc est propter naturæ vnitatem. Et ostendit per diuersas auctoritates sanctorum quæ patent in litera.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum inter personas diuinas sit æqualitas.

Thom. 1. q. 42. ar. 1.

CIRCA distinctionem istam quęritur de tribus principaliter, scilicet de æqualitate diuinarum personarũ, & de earum æternitate, & de earum vnitate. Circa primum quæruntur duo. Primũ est, vtrum inter personas diuinas sit æqualitas. Secundum est de hoc quod magister dicit in litera quòd signum æqualitatis personarum est quod vna persona est in alia. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod in diuinis non sit æqualitas, quia vbi est æqualitas ibi est duorum

com

commensuratio in quantitate: sed in diuinis non est commensuratio quantitatis: tum quia non est ibi quantitas (Est enim deus sine quantitate magnus secundũ Augustinum) tum quia si sit ibi quantitas tunc infinita est, & ei repugnat mensurari. quare, &c.

2 Item si in diuinis est æqualitas aut ipsa attenditur secundum essentiam vel secundum relationes, non secundum essentiam vel essentialia: tum quia substantia vel essentia magis est fundamẽtum identitatis, quàm æqualitatis, vt patet 5. metaphysicæ, tum quia vbi est æqualitas, ibi est distinctio: nulla autem est distinctio in diuinis quoad essentiam: ergo &c. Nec attenditur æqualitas secundum relatiua: vt dicit Augustinus in fine sequentis distinctionis: ergo in diuinis nullo modo est æqualitas.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit Athanasius in symbolo tres personæ coæternæ sibi sunt, & coæquales.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quòd in diuinis est æqualitas. Secundum est quòd ibi est æqualitas conuersiua. Tertium est quòd ibi non est adæquatio conuersiua. Quantum ad primum præintelligẽdum est quòd cùm æqualitas sit relatio fundata super quantitatem (Dicuntur enim æqualia illa quæ participant eandem quantitatem non secundum magis & minus) idcirco opus est hic distinguere de quantitate. Vno enim modo accipitur pro quantitate molis corporalis quæ cùm sit distincta, facit vnum prædicamentum distinctum contra qualitatem & substantiam: & hoc modo non est quantitatis in diuinis, nec æqualitas super ipsam fundata.

5 Alio modo accipitur pro quantitate perfectionis: & sic inuenitur in diuinis & in omnibus in quibus vel inter quæ contingit inuenire diuersos gradus perfectionis. Et quia perfectionum quædam sunt substantiales, & quædam accidentales quæ pertinent ad genus quantitatis vel qualitatis, ideo quantitas sic accepta non distinguitur contra substantiam & qualitatem, sed est transcendens & communis ad ista, & per consequens æqualitas super eam fundata non distinguitur contra identitatem & similitudinem, nisi secundum rationem superioris & inferioris: Nam sicut in creaturis eadem res (puta humanitas) est substantia, & habet determinatum gradum perfectionis: Sic secundum eam vt est substantia duo homines dicuntur idem in humanitate: illo modo quo dicit Porphirius quòd participatione speciei plures homines sunt vnus homo. De hac enim identitate loquimur nunc: & non de illa qua vnum suppositum dicitur idem sibiipsi: vt autem humanitas habet eundem gradum perfectionis dicuntur æquales: similiter duo homines participantes albedinem secundum eam vt est quædam qualitas dicuntur similes: vt autem participant eam secundum eundem gradum vel diuersum dicuntur æqualiter vel inæqualiter albi.

6 De æqualitate ergo fundata super quãtitatem sic acceptam, quòd sit in diuinis probatur sic: vbicunque sunt plura extrema distincta realiter habentia eandem quantitatem, non secundum magis & minus ibi est æqualitas: sed in diuinis est sic: ergo est æqualitas, maior patet, quia in hoc differunt similitudo & æqualitas ab illa identitate qua vnum suppositum dicitur idem sibiipsi quòd extrema illius identitatis nõ sunt distincta realiter, sed solum secundum rationem: extrema verò similitudinis & æqualitatis oportet esse distincta realiter: nihil enim est sibiipsi simile vel æquale. Oportet etiam extrema ipsius æqualitatis habere eandem quantitatem non secundum magis & minus dicente philosopho 4. metaphysicæ: quod æquale dicitur per priuationem maioris & minoris: ergo vbicunque sunt duo prædicta, ibi est æqualitas: & hæc fuit maior, minor similiter patet: In diuinis enim sunt plures personæ realiter distinctæ habentes eandem quantitatem non secundum magis & minus: quantitas enim perfectionis est in diuinis: nec est in eis secundum maius & minus, cum sit vna numero in omnibus & semper inuariabilis. Est autem hic aduertendum, quòd in creaturis similitudo & æqualitas non solum habent extrema realiter distincta, sed etiam fundamenta: quia quantitas secundum quam aliqua dicuntur æqualia non est vna numero in eis. Et idem est de qualitate secundum quam aliqua dicuntur similia: & in vtroque istorum differunt similitudo & æqualitas ab identitate qua aliquid vnum numero dicitur idem sibi. Et si contingeret vel per naturam vt in monstris, vel per artem vt in picturis & sculpturis quòd aliqua duo conuenirent in aliquo vno secundum numerum sicut duæ imagines duorum animalium pinguntur in vno capite, vel duo monstra quæ sic nascuntur, talia non dicuntur propriè similia, nec dicuntur simpliciter idem, sed medio modo: quia quoad fundamentum conuenientiæ plus esset ibi quàm similitudo: scilicet vera identitas numeralis in capite quæ non dicitur propriè similitudo: quia est aliquid potius similitudine, sed quoad extrema esset minus quàm in identitate eiusdem suppositi ad seipsum, videlicet aliqua realis distinctio extremorum: & sic est in diuinis, quia enim personæ diuinæ realiter distinguũtur inter se, & nihilominus conueniunt in vna perfectione secundum numerum non habita secundum plus & minus: ideo propter primum, scilicet propter realem distinctionem non est omnimoda identitas, sed propter secundum, scilicet propter conuenientiam in vna perfectione secundum numerum est ibi plusquàm æqualitas vel similitudo quæ est in sua ratione saltem prout vtimur in creaturis includunt distinctionem fundamentorum: & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum quòd licet æqualitas quæ attenditur secundum quantitatem molis non requirat similitudinem nec econuerso, possunt enim æquales quantitate esse dissimiles qualitate, & similes qualitate esse inæquales quantitate: tamen vbicunque æqualitas attenditur secundum quantitatem perfectionis vel virtutis ibi necessariò æqualitas supponit similitudinem & non econuerso, quæ sunt sicut æqualiter alba necessariò sunt alba, & non econuerso, propter quod in diuinis, vbi non est magnitudo molis, sed virtutis & perfectionalis æqualitas supponit similitudinem: & addit super eam paritatem gradus vel magis priuationem excessus & defectus: vnde ista se habent per ordinem, similitudo, æqualitas, & adæquatio. Aequalitas enim super similitudinem addit priuationem intensionis & remissionis, sicut æqualiter sunt alba quæ participãt albedinem non secundum magis & minus. Adæquatio autem addit super æqualitatem imitationem. Quod enim adæquatur alteri fit ad eius imitationem. Vnde Aug. dicit quòd imago si perfectè impleret illud cuius est imago coæquatur ei: & non econuerso.

8 His visis patet faciliter secundum propositum sic: Omnis enim relatio æquiparentiæ est mutua & conuersiua: sed æqualitas est relatio æquiparentiæ: ergo vbicunque est ipsa est mutua & conuersiua.

9 TERTIVM patet sic ex eodem: omnis adæquatio est alicuius habentis se ad aliud per modum imaginis ad exemplar: sicut imago Herculis fit ad imitationem Herculis, & non econuerso. Cùm ergo nihil vnum & idem respectu eiusdem possit esse res & imago: patet quòd adæquatio nunquam recipit conuersionem: vnde in diuinis filius æquatur patri, & non pater filio: & spiritus sanctus vtrique: & non econuerso.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd de ratione æqualitatis non est commensuratio, sed priuatio maioris & minoris: vt patet ex 4. metaphysicæ: licet tamen talis priuatio nõ possit esse sine commensuratione in quantis finitis: in diuinis ergo est æqualitas non ponendo communem terminum, sed priuando excessum.

11 Ad secundum dicendum, quòd æqualitas attenditur secundum essentiam & essentialia: vt habẽt rationem quantitatis vel virtualis vel perfectionalis: nec oportet fundamentum esse distinctum nisi in æqualitate & similitudine propriè dicta, id est, quæ nihil plus habet identitatis, quàm requirat propria æqualitas vel similitudo, quod non est in diuinis.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum esse æternum conueniat deo.

Thom. 1. q. 10. art. 2. 4. & 5.



CIRCA secundum principale, scilicet de trinitate quæritur, vtrum esse æternum conueniat deo. Et videtur quod non: quia æternitas est nomen mensuræ, sed deo non competit habere mensuram vel esse mensuratum: ergo nec esse æternum.

2 Item nihil creatum competit deo, nisi secundum naturam assumptam: sed æternitas est aliquid creatum, dicente Augustino, libro 74 quæstionum quòd deus est causa æternitatis: ergo non potest conuenire deo nisi secundum naturam assumptam: sed secundum illam non conuenit ei esse æternum, sed ea tempore: ergo nullo modo.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicitur Esaiæ 57. Hæc dicit dominus excelsus & sublimis habitans æternitatem: & in psalmo, Tu autem in æternum permanes, &c. Et in symbolo, æternus pater, æternus filius, æternus spiritus sanctus.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quid sit æternitas. Secundum est quomodo differat ab aliis mensuris. *De his 2. d. 1. q. 2.*
Tertiò apparebit ex his propositum. Quantum ad primum sciendum est, quòd æternitas videtur importare durationem interminabilem, æternum enim dicitur quasi extra terminos ens vel existens. Istud autem potest esse tripliciter. Vno modo quòd sit interminabilitas secundum totum, licet non sit secundum partes. Et hoc modo posset interminabilitas conuenire tempori à parte post & à parte ante secundum illos qui ponunt quòd motus potuit esse ab æterno: tunc enim tempus secundum suã totalitatem non haberet terminos: quælibet tamen pars temporis significata terminaretur.

Secundò

5 Secundò modo, quòd non sit terminatio quoad totum nec quoad partes: & hoc modo potest competere angelo: potuit enim creari ab æterno, & permanere in æternum. Et hæc permanentia æquè respicit totum esse angeli, & non aliter totum & aliter partem, quia non est ibi pars & pars. Tertio modo vt sit interminabilitas non solum possibilitas carendi terminis, sed impossibilitas habēdi terminos quoquo modo, & hoc modo nec motui nec angelo potest conuenire interminabilitas, nec alicui creaturæ: quia omnis creatura potuit de nouo recipere esse, & de nouo desinere esse saltem per substractionem influentiæ diuinæ, & talis interminabilitas quæ est impossibilitas habendi terminos durationis, & est de ratione æternitatis propriè dictæ, quam diffinit Boetius dicens, quòd æternitas est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio, in qua excludit ab æternitate principium etiam durationis & finem quum dicit interminabilis vitæ, & omnem successionem in partibus quum dicit tota simul, & possibilitatem habendi terminum vel successionem quū dicit perfecta possessio. Non enim perfectè possidetur quod non possidetur totum simul, aut quod possessum amitti potest, hoc de primo.

6 SECVNDVM patet faciliter, scilicet qualiter æternitas differt ab aliis mensuris, scilicet æuo & tēpore. Differt enim in hoc quòd tempus dicit mensuram rei semper difformiter se habentis in se per successionem partium secundum prius & posterius. Est enim mensura motus, per quam res semper se habet aliter & aliter. Aeuum vero est mensura rei se habentis vniformiter in se, quę tamen compatitur variabilitatem & transmutationem adiunctam, vel secundū locum vt in corporibus cœlestibus, quorum esse, licet sit inmutabile in se, tamē habet variationem adiunctam secundum locum, vel secundum formam, vt in luna quoad lumen, & in angelis quoad electionem & cognitionem, vt quidam ponunt: aliis etiam res variabilis est de esse ad non esse per subtractionem influentiæ superioris causæ. Aeternitas vero dicit mensuram vel potius durationem rei omnino inuariabilis in se in quo specialiter differt à tempore, nec compatitur secum aliquam variabilitatem, neque secundum aliquid adiunctum, neque de esse ad non esse, in quo differt ab æuo, & sic patet secundum.

Tho. ar. 3.

7 EX HIS apparet propositum, scilicet quòd esse æternum propriè cōuenit deo & soli deo, quod patet sic: illud solū propriè est æternum quod non potest deficere ab esse quoquo modo, nec secundum se, nec secundum aliquid sui est mutabile, nec compatitur secum aliquā mutabilitatem, sed solus deus est huiusmodi, nō enim potest deficere ab esse aliquo modo, cùm sit necesse esse à nullo alio dependens, nec est mutabilis secundum se, nec secūdum aliquid sibi adiunctum, secundū illud Malach. 3. Ego deus, & non mutor & Iac. 1. apud quem non est transmutatio, omnia autem alia sunt defectibilia ad esse, cùm dependeant ab alio. Quædam etiam eorum in quadam variatione consistunt. Quædam verò variationem habent adiunctam, ergo solus deus est propriè æternus.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd æternitas non est nomen mensuræ, sed durationis diuinæ. Sicut enim primum in vnoquoque genere non mensuratur aliquo sui generis, sed est mensura aliorū (sicut omnis motus mensuratur per primum motum, ipse autem nō mensuratur per aliquem aliū motum) sic primum simpliciter in tota vniuersalitate entium non habet omnino aliquam mensuram, sed est omnium mensura licet heterogenea: nec mensuratur seipso: quia omnis mensura realis differt realiter à mensurato: propter quod æternitas nō dicit mensurā esse diuini, sed eius durationē à nullo mensuratam.

9 Ad secundum dicendū, quòd minor est falsa: æternitas enim propriè dicta non est aliquid creatum: Augustinus autem dicens quòd deus est causa æternitatis, nō accipit propriè æternitatem, quę est duratio esse diuini, sed impropriè pro æuo quod est æternitas participata, cuius deus est causa de qua procedit obiectio.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in diuinis sit circuminsessio.

Thom. 1. q. 42. ar. 5.

DEINDE quæritur, vtrū in diuinis sit circuminsessio. Voco autem circuminsessionem quòd vna persona sit in alia. Et videtur quòd non, quia si pater esset in filio & filius in patre sequeretur quòd pater sit in seipso, cōsequens est falsum, ergo & antecedens, probatio cōsequentiæ, quia si sortes est similis platoni & plato est similis martino, sequitur quòd sortes est similis martino, & eodē modo est in proposito vt videtur. Falsitas consequentiæ apparet: quia nihil potest esse in seipso vt habetur 4 physicorum.

2 Item Arist. 4. physicorum assignat modos essendi in, sed secundum nullum eorum vna persona potest esse in alia, vt patet discurrendo per singulos, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quod dicitur Io. 14. Ego in patre & pater in me est.

4 RESPONSIO. Dicendū est quod in diuinis est circuminsessio, quia pater est in filio & filius in patre, & quælibet persona in alia: qualiter autem hoc sit, sciendum est quòd vna persona non potest esse in alia ratione totius constituti ex essentia & relatione ita quòd quælibet sit cōtinens & contenta ratione totius, potest tamen ratione alterius partis, nec fiat vis in nomine totius & partis, quia sic oportet loqui, licet in diuinis non sit propriè totum & pars. Primum patet sic, esse in alio & in quo aliud, opponuntur secundum proprias rationes, sicut esse ab alio & à quo aliud, sed nihil vnum & idem secundum idem & respectu eiusdem est ab alio, & à quo aliud, ergo nihil vnum & idem respectu eiusdem & secundū idem est quod in alio & in quo aliud, sed istud sequeretur si pater esset in filio & econuerso quilibet ratione totius constituti, quare &c.

5 Secundum patet scilicet quòd vna persona potest esse in alia ratione partis nisi quòd præintelligendum est quòd secundū nostrum modum intelligendi diuina persona est constituta quasi ex duabus partibus, scilicet ex essentia & relatione, vna autem persona non propriè dicitur esse in alia ratione relationis, licet per eam sit de intellectu alterius, quia vt ad quē & vt in quo sunt diuersæ habitudines, sed habitudo personæ ad personam secundum relationes est habitudo vt ad quem tantum, ergo ratione relationis vna persona non est in alia.

6 Item illud per quod vna persona distinguitur ab alia non est ratio quare vna sit in alia, quia illud per quod vna est in alia est commune vtrique: & est in vtraque, alioquin nō esset ratio quare vna persona esset in alia, sed relationes quibus personæ distinguūtur non sunt communes personis, ergo secundum eas vna nō dicitur esse in alia.

7 Restat ergo quòd vna persona sit in alia ratione essentiæ quæ vna est numero in omnibus personis. Sed persona non est vt in qua est alia ratione solius essentiæ, quia tunc per idem conueniret personæ esse in alio & in quo aliud, quod reprobatum est, sed conuenit personæ vt in ipsa sit alia, ratione totius cōstituti, sicut filio conuenit ratione essentiæ quòd sit in patre, sed patri conuenit vt sit in quo est filius ratione totius constituti, & similiter in aliis. Et hoc videtur rationabile, illud enim in quo est aliud debet excedere vel esse in plus, quā illud quod est in ipso, sed pater ratione totius constituti se habet aliquo modo in plus, quàm filius ratione solius essentiæ, & similiter econuerso: quare &c.

8 AD PRIMVM argumentum cū dicitur si pater est in filio & filius in patre &c. Dicendū quòd consequentia non tenet quia inesse est proprietas distincti, eiusdem autem ad seipsum non est distinctio. Et ideo procedendo in rectum bene tenet consequentia nō reflectendo sicut in exemplo quod adducitur, si sortes est similis platoni, & plato martino, bene sequitur quòd sortes sit similis martino, reflectendo autem non tenet consequentia, quia reflexio tollit distinctionem, vnde non sequitur, sortes est similis platoni & plato similis sorti, ergo sortes est similis sibiipsi. Eodem modo sequitur in proposito, spiritus sanctus est in in filio & filius est in patre, ergo spiritus sanctus est in patre, non tamen sequitur reflectendo, pater est in filio & filius in patre ergo pater est in seipso. Vel dicendū quòd forte sequeretur si quælibet persona esset in alia ratione totius constituti & esset in qua alia ratione eiusdem, sed non est ita, vt visum est.

9 Ad secundum dicendum quòd non omnes modi essendi in aliquo continentur in illis quos ponit Aristoteles quarto physicorum nisi forte per quandam remotam reductionem, sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid in loco est, quia vterque est sicut mensuratum in mensura, & eodem modo potest hic inueniri aliqua reductio, pater enim est in filio ratione essentiæ, essentia autem est in filio modo quo natura communis est in supposito, reducitur ad modum quo genus est in specie, vel species in indiuiduo, licet essentia non habeat propriè rationem generis vel speciei respectu personarum vt postea patebit.

Secunda pars distinctionis XIX.

Sententia huius literæ in generali & speciali; & in generali primò.

SED IAM nunc ad propositum, &c. Superius magister probauit æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem. Hic probat eam remouendo, siue excludendo omnem inæqualitatem: & cū hoc sequitur alia pars in qua probat æqualitatem in magnitudine per diuinam simplicitatem & vnitatem: & sic sunt duæ partes. Prima autem istarum diuiditur in tres. Primò ostendit intentum. Secundò opponit in contrarium. Tertiò soluit obiectionem. Secunda ibi, His autem videntur aduersari. Tertia ibi, Hæc autem quæ hic dicuntur. Prima istarum diuiditur in quatuor partes secundum quatuor quæ persequitur ad ostendendum suum intentum. Primò enim probat quòd in diuinis non est conuenientia tanquam in toto integrali. Secundò non est conuenientia in diuinis tanquàm in toto vniuersali. Tertiò quòd non est conuenientia tanquam in materiali aliquo. Quartò quòd non est in proprietate formali aliqua. Secunda ibi, Hic autem adiiciendum est. Tertia ibi, Notandum etiam. Quarta ibi, His quoque adiiciendum est. Hæc diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister. Et ostendit primò quòd non est inæqualitas in diuinis per hoc quòd sit aliquod totum integrale in personis, quod ex hoc probat: vbi est summa naturę vnitas, ibi nō potest esse totius integralis vel partium diuersitas: sed hæc est in diuinis personis: ergo &c. Quomodo autem pluralitas personarum non ponat compositionem in diuinis: ostendit per simile ex hoc quòd in vna & eadem persona pluralitas attributorum compositionem non ponit. Deinde ponit & probat quòd in diuinis non est natura totius vniuersalis: non enim dicimus essentiam totum vniuersale esse respectu personarum quod ostendit duabus rationibus. Prima dicit impossibile: & est talis: multiplicatis illis quorū est genus, multiplicatur & ipsum genus: ergo si diuina essentia esset genus respectu personarum multiplicaretur diuina essentia multiplicatis diuinis personis: constat autem quòd diuina essentia non multiplicatur multiplicatis diuinis personis: ergo diuina essentia nō est genus, nec personæ sunt species, nec indiuidua. Ratio autem ista est beati Augustini dicentis, quòd diuina essentia non est genus nec personæ species: nec essentia est species, nec personæ indiuidua ratione prædicta: quia iam multiplicaretur diuina essentia: ergo diuina essentia non est species nec genus: nec personæ sunt vt indiuidua: manifestum ergo est quòd diuina essentia non est vniuersale ad personas. Alia ratio est ostensiua, & est talis: vna essentia inquantum vna non habet species, sed diuina essentia est simpliciter vna: ergo non habet species. Et quod non habet species non est genus: ergo diuina essentia non est genus. Item non est species: quia non multiplicatur ad multiplicationem personarū: ergo nō est ibi aliquod totū vniuersale. Postea dicit q tres personæ non conueniunt in essentia sicut in parte materiali, ita q diuina essentia sit in materia personarum, sicut lutum vel æs mulatorum vasorum, quia sicut dicit in omnibus quæ cōstituuntur ex vna materia, plus est de materia in pluribus quàm in vna: sed nō est plus de essentia diuina in pluribus personis quàm in vna: ergo essentia non se habet ad personas vt materia. Deinde ostendit quòd diuinæ personæ non conueniunt in essentia, sicut in proprietate formali sicut conueniunt homines in vna complexione, qui etiam propter hoc dicuntur esse vnius naturæ, quod ex hoc ostenditur, quia in his maius aliquid sunt duo quàm vnus quod non est in diuinis personis. Postea obiicit per auctoritatem Damasceni, qui dicit quòd diuina essentia est cōmunis & vniuersalis: tres verò personæ sunt tria particularia. Deinde respondet ad hoc, & dicit quòd verba ista Damasceni non propriè, sed similitudinariè sunt accipienda: sunt ibi tamen aliqua quæ similitudinē tenent respectu communis, & aliqua respectu particularia. Differentia autem materialis dicitur in diuinis esse, non quòd aliquid sit in vna quod nullo modo sit in alia, sed quia propter distinctionem relationum possunt sibi inuicem cōnumerari. Vltimò probat æqualitatem magnitudinis personarum ex ratione vnitatis: vel ex diuina simplicitate sic: vbicunque idem est vnitas & magnitudo non est maior magnitudo vbi non est maior vnitas, sed in deo est idem magnitudo & vnitas secundum rem: ideo si in deo non est maior vnitas, ibi non est maior magnitudo: sed non est maior vnitas in tribus personis quàm in vna: ergo non est maior magnitudo trium quàm vnius tantum: & ita sunt in magnitudine æquales. Concludit etiam ex dictis quòd quamuis deus dicatur trinus, non tamen est dicendus triplex: quia triplicitas inæqualitatem poneret. In illis enim rebus inuenitur triplicitas vbi tria excedunt vnum in magnitudine, quod tamen non est in diuinis personis: ergo non est ibi triplicitas, &c.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum in diuinis sit dare totum & partem.

CIRCA lectionem istam quæritur de duobus. Primum est, vtrum in diuinis sit dare totum & partem. Secundum est de veritate, quod est tertium principale in tota ista distinctione. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd in diuinis non sit dare totum & partem: quia vbicunque est dare totum & partem, ibi est dare maius & minus, quia omne totum est maius sua parte: sed in diuinis non est dare maius & minus cùm ibi sit summa æqualitas: ergo &c.

2 Item omne quòd habet rationem partis, habet rationem imperfecti: sed in deo nihil potest esse imperfectum, ergo nec pars: quare nec totum, cùm totum & pars correlatiuè dicantur.

3 IN CONTRARIVM est, quia totum & perfectum sunt idem: vt dicitur tertio physicorum, sed in deo maximè reperitur ratio perfecti: ergo & ratio totius: & per consequens ratio partis, propter rationem prius tactam.

4 RESPONSIO. Videndum est primò de ratione totius in generali qualiter conueniat diuinis: & secundò videbitur de specialibus rationibus totius huius & illius, puta totius vniuersalis & totius integralis, an similiter cōpetant diuinis. Quātum ad primum, sciēdum quòd sicut dicitur primo cœli & mundi, omne totum, & perfectum non differunt secundum speciem, sed secundum materiam in qua reperiuntur. Cōpletio enim quæ importatur absolutè per nomen perfecti contrahitur per omne & totum: quia vtrumque importat complementum cōtentiuum plurium: de eo enim quod est vnum tantum actu & potentia, nec includit nisi vnum: non potest dici totum, neque omne perfectum totum potest dici: vt hæc natura huius angeli potest dici naturaliter perfecta, sed non potest dici propriè tota vel omnis.

5 Rursus omne in natura cui conuenit requirit quòd contineat plura de quibus nomen importans illam naturam dicatur. Et ideo solū additur termino cōmuni quē distribuit pro illis solum de quibus dicitur: totum verò reperitur in illis quæ cōtinent plura, de quibus dici nō possunt, sicut dicitur tota domus quæ habet omnes partes domus, de quibus tamen non prædicatur. Cùm ergo constet quòd esse perfectum potissimè conueniat diuinis: dubium est de toto & omni, quorum vtrū que importat perfectionē contentiuā plurium: tamen si hæc continentia sit plurium secundum rationē adhuc videtur quòd possit reperiri in diuinis. Constat enim quòd in diuinis sunt plura ratione differentia. Pelagus enim perfectionis diuinæ includit multas perfectiones attributales aliquomodo, sicut totum partes. Si verò talis cōtinentia sit plurium differētium secundum rem, tunc maius dubiū est an sit in diuinis. De hoc tamen statim in secundo articulo apparebit.

6 QVANTVM ad secundum, sciendum est quòd totum includens realiter multa actu vel potentia videtur ad præsens esse in quadruplici differentia, scilicet essentiale, integrale, vniuersale, & numerale. Totum essentiale est quod continet plura realiter constituentia vnam essentiam per modum actus & potentiæ, sicut est compositum ex materia & forma. Totum verò integrale est quod continet plura realiter constituentia ipsum non per modum actus & potentiæ, sed per modum continuationis, vt in toto continuò, vel per modum colligationis, vt in domo, archa, vel lecto. Totum verò vniuersale continet actu vel aptitudine plura non constituentia aliquod vnum realiter, sed discreta inter se, de quorum quolibet prædicatur, in quo differt à toto essentiali & integrali, quorum neutrum prædicatur de suis partibus. Totum verò numerale non est aliud quàm numerus comprehendens pluralitatem aliquorum, sicut duodenarius numerus dicit numerum apostolorum. Et vt videtur mihi hæc non est ratio totius nisi nimis abusiuè, quia totum comprehendit plura vt aliquo modo sunt vnum vel saltem vnita: sed numerus dicit solum plura nō vt vnum, sed verificatur numerus quicunque de illis quæ in nullo sunt vnum nec vnita, nec compositione, vt in toto essentiali, nec continuatione vel colligatione, vt in toto integrali, nec in conceptione intellectus, vt in toto vniuersali: quare non videtur quod sit totum nisi nimis impropriè, & ideo ad præsens dimittatur, quia inferius requiretur vtrum sit numerus in diuinis.

7 De toto ergo essentiali vtrum sit in diuinis, dicendum quòd non. Primò quia omne totum essentiale continet plures essentias imperfectas constituentes vnam essentiam perfectam, ex hoc enim dicitur totum essentiale, quia continet plures essentias reales, sed in diuinis nullo modo sunt plures essentiæ, ergo nec totum essentiale.

8 Secundo, quia in diuinis si esset totum essentiale, hoc esset persona respectu essentiæ & relationis ex quibus constituitur, nihil enim in diuinis est quod ex pluribus constituatur nisi persona, sed persona non potest esse totum essentiale: ergo &c. Probatio minoris, illa ex quibus constituitur totum essentiale reale sunt realiter vnum actus, & reliquum potentia, sed essentia & relatio, ex quibus persona constituitur non sunt actus

& potent

& potentia, sed sunt actus absolutus & relatus: ergo essentia & relatio nõ constituunt aliquid quod sit essentiale totum, & nihil aliud est in diuinis quod possit habere rationem totius essentialis ut dictum est: ergo in diuinis nullo modo est totum essentiale.

9 Item nec totum integrale, quia totum integrale cõsistit propriè in partibus quantis quantitate molis, quæ possunt cõstituere totum per modum continuationis vel contiguationis vel colligationis: sed in diuinis nihil est quantum quãtitate molis: ergo &c. Maior probatur, quia omne totum integrale habet partem extra partem quod competit soli quanto, minor de se patet. Item si esset aliquod totum integrale in diuinis, illud esset persona, quia sicut prius dictum est, nihil est in diuinis ex pluribus cõstitutum, nisi persona, sed persona non est totum integrale: ergo &c. probatio minoris: totũ integrale est perfectius qualibet sua parte: sicut enim totũ habet rationem integri, sic qualibet pars habet rationem diminuti, sed persona non est aliquid perfectius quàm sola essentia. Tota enim perfectio in diuinis est ab essentia & nõ relatione, aliоquin aliquid perfectionis esset in vna persona quod non esset in alia sicut & aliquid relationis: ergo persona nõ est aliquid perfectius quam sola essentia, nec per consequens est totum integrale ad ipsam & ad relationem.

10 De toto autem vniuersali dicendũ, quòd ea quæ sunt in diuinis possunt considerari secundũ esse quod habent secundum se in re extra, vel secundum esse quod habent in anima. Si primo modo, sic in diuinis nihil est vniuersale, quod patet. Primò quia eidem & secundum idem impossibile est quòd conueniat ratio vniuersalitatis & singularitatis, sed omni rei siue in creaturis siue in diuinis conuenit ratio singularitatis secundum esse quod habet in re extra. Sic enim verũ est uerbum Boetij, quod omne quod est, ideo est, quia numero est: ergo nulli rei neq. in diuinis, neque in creaturis conuenit ratio vniuersalitatis secundum esse quod habet in re extra. Secundò, quia si aliquid quod est in diuinis haberet rationẽ vniuersalis, hoc esset potissimè essentia quæ reperitur in pluribus personis, & de pluribus prædicatur quæ videtur esse ratio vniuersalis, sed essentia nõ habet rationem vniuersalitatis ad personas secundum esse quod habet in re extra: ergo &c. Minor probatur, tum quia vnitas vniuersalis in singularibus non est vnitas rei, sed tantũ rationis, sicut & entitas, vnitas autẽ essentiæ in personis est vnitas rei, nõ rationis, tum quia vniuersale dicitur in communi quicquid pertinet ad rationem suppositi, essentia autem non, quia non dicit relationem quæ est suppositi constitutiua: ergo essentia nõ habet rationem vniuersalis ad personas. Cum enim ratio vniuersalis consistat in esse communicabili pluribus & in esse plurificabili eis propter quod vnitas est à solo intellectu, & nõ à natura rei. Et primum quidem pertinet ad perfectionem. Secundũ autem ad imperfectionem. natura diuina primum habet, secundũ non habet, propter quod deficit à ratione vniuersalis. Si verò ea quæ sunt in diuinis considerentur secundum esse quod habent in anima, sic in eis potest inueniri totum vniuersale: Sic enim persona in communi est aliquid vniuersale ad patrem & filium & spiritum sanctum, & relatio diuina in cõmuni est vniuersale ad paternitatem, filiationem, & spirationẽ tam actiuam quàm passiuam: quod patet per propriam rationem vniuersalis. Vniuersale enim est quod dicitur de multis & per se & realiter plurificatur in eis: dicitque in communi totam naturam singularium, sed hoc modo se habet persona in communi accepta ad patrem & filiũ & spiritum sanctum. Et relatio in communi accepta ad paternitatem, filiationem & spirationem ac processionem, vt de se patet: ergo &c. Nõ sic autem potest dici de essentia qualitercunque accepta, aut de relatione respectu personarum, quia nullum istorum dicit quicquid est de constitutione personæ.

Suprà d. 2. q. 1. nu. 10.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd vbicũque est dare totum & partem integralem, ibi est dare maius & minus quantitatiuè quod non ponitur in diuinis, vbi autem est dare totum & partem vniuersalem, ibi est dare maius & minus secundum ambitum continentiæ & prædicabilis, quia plura continet & de pluribus prædicatur totum vniuersale quàm pars eius subiectiua. Et illud maius & minus licet non sit in diuinis secundum realem actum essendi, est tamen in eis secundum rationem considerandi vt dictum est.

12 Ad secundũ per idem patet. Illud enim quod habet rationẽ partis essentialis vel integralis habet rationẽ imperfecti, & totũ rationem perfecti. In his enim pars est aliquid totius & non totũ secundum rem, sed illud quod habet rationem partis subiectiuæ respectu totius vniuersalis non oportet quòd habeat rationem imperfectiorem cũ recipiat essentialem prædicationem totius, & sic realiter ipsum totum nisi secundum modum intelligendi. Sic enim est aliqualiter minus perfectum quod nõ repugnat diuinis, quia secundum nostrum modum intelligendi est aliquid in diuinis quod est maioris ambitus in prædicando quàm aliud, & aliquid quod dicit minus perfectũ quàm aliud, sicut sapientia dicit minus perfectum secundum nostrum modum intelligendi quàm pelagus perfectionis diuinæ, vt supra dictum est.

13 Ad argumentum alterius partis dicendũ quod totum & perfectum licet sint idem in formali significato, quia vtrunque importat complementum, differunt tamen in hoc quod perfectum est in plus, eo quòd omne & totum dicit complementum contentiuum plurium ratione, cuius perfectum dici potest de aliquo, de quo non dicitur, nec omne totum, vt deductum est.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum veritas sit ens reale an rationis.

Thom. 1. q. 16.



CIRCA veritatem quæruntur duo. Primum est vtrum veritas sit ens reale an ens rationis solũ. Secundũ est in quo sit veritas, vtrum sit in rebus an in anima. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd veritas sit ens reale, quia bonum vniuscuiusque rei est ens reale, sed veritas est bonum intellectus, ergo veritas est aliquid reale.

2 Item illud quod non est aliquid reale est nihil simpliciter & absolutè, sed veritas nõ est nihil, alioquin laborantes ad sciendũ veritatem laborarent ad sciendum nihil quod est inconueniens: ergo &c. Minor patet, probatio maioris, quia aliquid & res conuertuntur. Et ideo quod non est res non est aliquid & per consequens nihil, æquipollent enim non aliquid & nihil.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod distinguitur contra ens reale, generaliter dictum est ens rationis solum, sed ens verum distinguitur 6. metaphisicæ cõtra ens realiter dictum, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videndum est primò quod importatur per ens rationis, & secundò inquiretur de principali quæsito. Quantum ad primum sunt duæ opiniones de ente rationis. Prima est quòd ens rationis vocatur illud quod est subiectiuè in anima siue in intellectu vel in ratione. Et motiuum huius opinionis forte est quia ens rationis consueuit appellari ens in anima. Sed vt videtur sic opinantibus nihil est in anima nisi sit in ea subiectiuè & non obiectiuè solum, vnde 3. de anima dicitur quòd lapis nõ est in anima sed species lapidis quia quamuis lapis se habeat ad animam obiectiuè, non tamen subiectiuè, sed solum eius species, ergo vt videtur ens rationis non dicitur in anima esse nisi quia est in ea subiectiuè.

Cap. 4. vel potius 3. de anima cap. 5.

5 Istud autem nõ potest esse verũ, quia quod est ens reale nõ est ens rationis, quia distinguuntur ex opposito, sed omne quod est subiectiuè in anima siue sit species actus siue habitus, est ens reale, ergo non est ens rationis, minor probatur, quia æquè vera res est quæ est in anima, & perfectior & nobilior quàm res corporea. Et ideo si illud quod est subiectiuè in re corporea, vt calor vel quantitas, est ens reale, fortiori ratione illud quod est subiectiuè in anima siue sit species siue actus, siue habitus est ens reale & non rationis.

6 Ad rationem illorum dicendũ est quòd essentia rationis dicuntur esse in anima nõ subiectiuè sed obiectiuè sicut postea declarabitur. Quod autem dicit philosophus 3. de anima quòd lapis non est in anima sed species lapidis non fuit intentio Aristotelis quòd lapis & omne cognitum non possit dici aliquo modo esse in cognoscente, sed voluit excludere illum modũ quem ponebat Empedocles, qui dicebat quòd oportebat animam esse compositam ex omnibus ad hoc vt omnia cognosceret. Dicebat enim quòd terra terram cognoscimus, & sic de alijs, contra quod dicit Aristoteles quòd lapis non est sic in anima quamuis sit in ea sicut cognitum in cognoscente.

7 Alia est opinio quam credo veriorem quòd ens rationis non est aliud quàm denominatio obiecti ab actu rationis, secundum ea quæ attribuuntur rei solũ vt cognita est, verbi gratia esse vniuersale, esse genus, vel speciem dicuntur esse entia rationis quia talia dicuntur de re tantum vt est obiectiuè cognita ita quòd ens rationis non est penitus nihil, nec dicitur ens rationis, quia sit in anima subiectiuè, sed quia est denominatio rei ab actu rationis secundum ea quæ conueniunt ei solum vt est cognita. Et quamuis idem re sit hominem intelligere lapidem in vniuersali, & per indifferentiam ad singulares lapides & lapidem sic intelligi. Non enim lapis est sic intellectus nisi quia homo intelligit eum sic, tamen intelligere in homine est vera res & denominatio qua homo esse dicitur intelligens est realis in homine, intelligi autẽ non est vera res in lapide, nec denominatio qua lapis dicitur sic intellectus est realis in lapide, sed dicitur ens rationis, quia nullo modo competit rei nisi per actum rationis tendentis vt in ipsum in obiectum. & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum dicendum est quod sit veri-

tas

tas, & ex hoc apparebit an sit ens rationis, an non. Quantum ad primum sciendum est quod sicut communiter dicitur veritas est conformitas vel adæquatio intellectus ad rem. Qualiter autem hoc sit intelligendum aduertendum est, quod non est intelligendum de adæquatione vel conformatione intellectus & rei secundum illud quod sunt essentialiter, quia intellectus secundũ illud quod est essentialiter non habet aliquam conformitatem, vel adæquationem cum re extra, imò magnam difformitatem, cum res extra sit quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus, aut si aliqua sit conformitas non consistit in illa veritas, quia cùm illa attendatur secundum naturam rerum æqualiter potest esse inter intellectum & res quas nunquam intelliget vel intellexit, sicut inter intellectum & res quas intelligit, veritas autem non est sine cognitione, quare &c.

9 Restat ergo quòd talis conformitas attendatur secundũ aliquid quod est in intellectu subiectiuè vel obiectiuè. Et primum quidem dicunt aliqui, scilicet, quòd conformitas intellectus ad rem attẽditur secũdum id quod est subiectiuè in intellectu quod est species rei quæ est similitudo eius, vel secundum negãtes species ipse est actus intelligendi, qui est etiam similitudo rei.

10 Sed istud non videtur verum, quia talis conformitas vel esset in essendo vel in repræsentando, non in essendo, quia omne quod est subiectiuè in intellectu est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel si sit accidens est accidens corporeum. Inter hæc non potest esse similitudo vel conformitas in essendo cum sint diuersorum generum, quare &c.

11 Nec potest attendi conformitas in qua consistit veritas in repræsentando, quia repræsentatio rei per speciem apud intellectum præcedit saltem ordine naturæ actum intelligendi, prius enim est ordine naturæ obiectum præsens potentiæ per speciem si qua sit quàm sequatur cognitio: veritas autem aut simul est secundum naturam cum actu intelligendi aut posterior, ergo veritas non consistit in adæquatione vel conformitate quæ est inter speciem & rem secundum repræsentationem.

12 Item dato quòd res repræsentetur secundum actum intelligendi solum, & non per aliquid prius, & quòd repræsentatio sit ipsamet cognitio, adhuc conformitas in repræsentando vel in agnoscendo non attenditur secundum aliquid quod sit subiectiuè in intellectu, sed potius obiectiuè, quia conformitas in repræsentando vel cognoscendo præcisè consistit in hoc quod repræsentans vel cognoscens repræsentat vel cognoscit rem sic esse sicut ipsa est, sed talis conformitas attenditur solum secundum id quod se habet obiectiuè ad intellectũ: ergo &c maior de se patet, probatio minoris, quia cùm dicitur quòd intellectus intelligit rem sic esse sicut ipsa est. Sic & sicut notæ sunt conformitatis prædictæ in qua formaliter consistit veritas, sed sic & sicut sunt ibi conditiones obiecti & non ipsius actus intelligendi, non enim est sensus quòd actus intelligẽdi sic se habeat ad intellectum in quo est subiectiuè sicut se habet res intellecta ad suũ esse reale, quia hoc esset falsum, sed est sensus, quòd res intelligitur sic esse sicut ipsa est ita quòd conformitas est inter esse appræhensum & esse in re, quia quale esse habet res tale appræhensum & non aliud. Et licet res non sit appræhensa nisi per actum qui est in intellectu subiectiuè, tamen esse appræhensum dicit conditionem denominantem obiectum & non intellectum, nec actum intelligendi, quia intellectus vt sic non est appræhensus, sed appræhendens, nec intelligere est appræhensum, sed appræhensio. Et ita conformitas in qua cõsistit veritas attenditur secundum id quod habet se ad intellectum obiectiuè & non subiectiuè.

13 EST ENIM veritas cõformitas eiusdem ad seipsum secundum aliud & aliud esse, scilicet, esse intellectum & esse reale, quòd etiã patet ex alio sic, illud est verum formaliter quod significatur per propositionẽ verã, sed obiectum intellectus enunciatiuè sumptum significatur per propositionẽ verã, ergo veritas est formaliter conditio obiecti intellectus, & non alicuius existentis subiectiuè in intellectu, maior patet, quia signum nõ dicitur tale, nisi quia significat illud quod est tale formaliter, sicut vrina nõ dicitur sana, nisi quia significat sanitatẽ animalis quę est formaliter sanitas. Et idem dicitur de propositione quę non dicatur vera, nisi quia significat illud quòd est formaliter verum, minor de se patet: quia propositio vera non significat nisi illud quod est enunciatiuè appræhẽsum per intellectum tãquam eius obiectũ, & sic patet quòd veritas est cõformitas intellectus ad rem intellectam, inquantum id quod de re enunciatiuè appræhenditur est conforme vel potius idem cum entitate rei, & sic est relatio eiusdem ad seipsum secundum esse intellectum & esse reale.

14 Iuxta quod est intelligendum quòd cùm veritas dicatur de re (sicut dicimus illud esse de veritate rei, quod est de eius entitate & quidditate) dicatur etiã de propositione & de intellectu (dicimus enim propositionem veram & intellectum verum) & vlterius dicatur de obiecto enunciatiuo tã affirmatiuo quàm negatiuo (dicimus enim hominem esse animal est verum, & hominem non esse asinum est verum) Veritas primo modo dicta nõ est veritas formaliter, sed quasi materialiter vel fundamẽtaliter, quod patet, quia vox significans eam sicut sunt voces significantes simplicia non dicuntur significare verum nec falsum. Sed hoc esset si entitas rei esset formaliter veritas. Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi. Veritas autem intellectus vel actus intelligendi, vt est quædam res in intellectu subiectiuè existens non est nisi sua entitas, qua veritate omnis actus intelligendi est verus. Sed in comparatione ad obiectum dicitur intellectus verus, quia appræhendit rem sic esse sicut ipsa est: ergo rem esse appræhensam sic esse sicut ipsa est, est verum, ad quod tam veritas rei quàm vocis & intellectus habent attributionem. Est ergo primum verum, & cui primò competit veritas, sed rem esse appræhensam, sic esse sicut ipsa est, est conditio obiecti conformiter se habentis secundum esse intellectum ad suum esse reale, ergo talis conformitas est veritas, hoc autem non est aliud quàm relatio eiusdem ad seipsum secundum esse appræhensum & secundum esse reale. Ex quo concluditur quòd veritas est ens rationis, quia illud quod attribuitur rei solum secundum esse intellectũ, est ens rationis, sed veritas est huiusmodi, ergo &c. vtraque præmissarum patet ex præcedentibus. Ad cuius maiorem euidentiam sciendum est, quòd sicut est duplex actus intelligendi simplex, scilicet, & componens, siue diuidens, sic sunt duo genera entium rationis, vnum quod sequitur actum intelligendi simplicem sicut vniuersale genus, species, & huiusmodi. Aliud quod sequitur actum intelligendi componentem vel diuidentem, & illud est verum vel falsum, vnde verum & falsum non sunt aliud quàm rem intelligi sicut est & sic est veritas, vel intelligi esse vel non esse aliter quàm sit, & tunc est falsitas.

15 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum, quod verum dicitur esse perfectio intellectus, quia actus quo intellectus intelligit rem sic esse sicut est, est actus summe conueniens intellectui cuius natura est cognitiua rerum, sed ipsum verum formaliter acceptum non est perfectio intellectus, sed est denominatio obiecti conformiter se habentis secundum esse intellectum, & secundum esse reale.

16 Ad secundum dicendum quòd illud quod non est ens reale est nihil realiter, est tamen ens rationis. Nam ens diuiditur in ens rationis & ens reale. Quod autẽ vlterius dicitur, quod homines nituntur ad sciendum veritatem cõtra arguẽtes, quia si veritas sit aliquid reale non est aliud quàm relatio cõformitatis intellectus ad rem intellectã. Constat autẽ quòd non omnes nituntur ad sciendum istam relationem, ergo nec ad sciẽdum veritatẽ sic acceptam. Qualiter ergo intelligendum est quòd homines nituntur ad sciendum veritatem sic vtique non quòd veritas quantum ad id quod dicit formaliter sit obiectum & principaliter cognitum, sed quia homines nituntur scire naturas rerum & habitudines earum quæ cùm cognoscuntur sic esse & sic se habere, prout est in naturis earum, tunc est veritas quæ est conformitas rerum, vt intellectæ sunt ad seipsas vt existunt.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum veritas sit in rebus an in intellectu.

Thom. vbi supra.

SECVNDO quæritur in quo sit veritas, vtrum sit in rebus an in intellectu. Et arguitur quòd sic in intellectu, primò per dictum Aristotelis 6. metaphysicæ qui dicit quòd bonum & malum sunt in rebus, verum & falsum in anima.

2 Secundò per rationem, quia relatio est maximè in illo extremo quod dependet, sed veritas est relatio conformitatis intellectus ad rem intellectam, intellectus autem est dependens ad rem intellectam & non conuerso, ergo veritas est in eo.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis respectus est in suo fundamento, sed fundamentum veritatis est entitas rerum, ergo in entitate rerum est veritas.

4 RESPONSIO. alii qui dicunt veritatem esse respectum realem conformitatis intellectus ad rem intellectã, dicunt quod veritas est in intellectu sicut in subiecto vel potius sicut realis respectus in suo fundamẽto. Et ad hoc adducunt duas rationes. Prima talis est, quandocunque aliquid dicitur tale ex ordine ad aliud in quo sistitur & dicitur tale, primum dicitur tale causaliter, & secundum formaliter, sed res dicitur vera illo modo ex ordine ad intellectum, ergo &c. maior declaratur per exemplum, nam quia medicina dicitur sana ex ordine ad animal sanum in quo sistitur medicina dicitur sana causaliter & animal formaliter, minor probatur, quia vbi est processus à mouente ad motum sistitur in re mota, sed in processu à re ad intellectum est processus à mouente ad motum, ergo &c.

Secundo

5 Secundò sic, quia veritas est rectitudo passiua, scilicet rectitudo eius quod rectificatur, quia est imago & exemplatum, sed intellectus se habet ad rem intellectam sicut passum ad mouens, ergo adæquatio intellectus est veritas formaliter & in re est solum causaliter, & vt sic est causaliter vera.

6 Sed contra hoc arguitur primò, quia inter intellectum diuinum & suum principale obiectum, puta quum intelligit seipsum esse summè perfectum ex nulla parte est adæquatio passiua, & tamen est ibi veritas, ergo veritas non recipit adæquationem passiuam.

7 Secundò, quia contingit intelligere verè illud quod nullam entitatem realem habet, sicut quòd chimera est chimera, sed talia non entia nihil possunt adæquare sibi realiter, ergo &c.

8 Tertiò, quia intellectus potest moueri ad verè intelligêdum ab alio quàm à re intellecta (sicut deus posset mouere intellectum meum ad intelligendum antichristum futurum) sed talis veritas non consisteret in habitudine intellectus ad deum mouentem, sed in habitudine intellectus ad rem intellectam à qua non esset motus, ergo veritas non requirit adæquationem passiuam ex parte intellectus, vel illius in quo est per easdem rationes, vel per aliquas earum, patet quòd veritas nô est relatio actus intelligendi ad rem intellectam, tanquam mensurati ad mensuram, quia in cognitione dei respectu sui est veritas, sed ibi non est relatio mensurati ad mensuram, nisi fortè secundum rationem, ergo veritas non est relatio mensurati ad mensuram, vel est relatio solum secundum rationem, & non secundum rem, cuius oppositum alij dicunt.

9 DICENDVM est ergo aliter, quòd veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, non quidem subiectiuè, sed obiectiuè tantum. Quòd nô sit in rebus patet, quia quicquid est in rebus est in eis circunscripto omni actu intelligêdi, sed veritas formaliter sumpta non est sine actu intelligendi, ergo veritas formaliter sumpta non est in rebus. Dico autem formaliter, quia veritas sumpta materialiter vel fundamentaliter bene est in rebus, sicut dictum fuit in præcedente quæstione.

10 Per idem patet quòd veritas non est in intellectu subiectiuè, quia quicquid est in intellectu subiectiuè est res vera, & nô ratio tantum, veritas autem est ens rationis, vt probatum fuit in præcedente quæstione, ergo ipsa non est in intellectu subiectiuè.

11 Relinquitur ergo tertium, quòd veritas sit in intellectu obiectiuè, non quidem sicut obiectum cognitum principaliter, sed vt quidam modus côueniens rei solum vt est cognita. Iuxta quod est intelligendum quòd sicut distinguimus triplicem actum intelligendi, videlicet simplicem componentem, & discursiuum, sic sunt entia rationis in triplici differentia, quia quædam conueniunt rei, prout est cognita per intellectum simplicem, sicut vniuersale genus & species. Quædam conueniunt rei, vt est intellecta per intellectum enunciatiuum componentem vel diuidentem, sicut affirmatio & negatio, & per consequens veritas & falsitas. Alia verò consequuntur res, prout sunt obiectiuè in intellectu discursiuo, sicut antecedens & consequens, syllogismus, enthimema & similia, de quibus omnibus tanquam de entibus rationis considerat logicus.

12 AD RATIONES in oppositum respondendum est primò ad dictum Aristotelis quòd verum & falsum sunt in anima, non quidem subiectiuè, sed obiectiuè.

13 Ad secundam dicendum, quòd relatio realis est potissimè in extremo quod dependet, sed relatio rationis non est in aliquo subiectiuè, sed solum in intellectu obiectiuè modo quo prius fuit expositum.

14 Per idem patet ad argumentum alterius partis, quia respectus realis est in fundamêto, sed respectus rationis qualis est veritas quæ nô est aliud quàm respectus côformitatis rei, vt intellecta est ad seipsam, vt existit non est nisi in intellectu obiectiuè, tanquam quidam modus conueniens rei solum vt est cognita.

DISTINCTIO XX.

Sententia huius literæ in generali & speciali.

NVNC ostendere restat. Super ius probauit magister æqualitatem personarû in magnitudine & æternitate. Hic probat æqualitatem earum in potestate earum. Et diuiditur in duas partes. Primò proponit intentum. Secundò probat intentum. Secunda ibi, Nihil inquit patre minus. Secunda diuiditur in duas. Primò probat intentum per auctoritatem. Secundò per rationes. Secunda ibi, Item alio modo. Prima istarum diuiditur in duas. Primò proponit probationem Augustini. Secundò excludit duas rationes erroneas. Secunda ibi, Sed inquit pater à nemine. Illa pars in qua probat intentum per rationes diuiditur in tres partes. Primò ponit rationem. Secûdò côfirmat per simile. Tertiò excludit quandam hæreticâ responsionem. Secunda ibi, Hæc autem per similitudinem. Tertia ibi, Sed fortè dices. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister, & primò proponit personas esse æquales in potentia extensiuè, quia quæcunque potest vna persona possunt & aliæ, & à qua virtute potest vna persona possunt & aliæ, eadê virtute. Postea probat hoc per auctoritatê, & est probatio talis. Si filius habet in potestate minus quàm pater, filius nô habet omnia quæ habet pater, sed quæcunque habet pater habet filius, ergo nô habet minus in potestate quàm pater. Postea excludit vnam responsionê heretici ad rationem inductâ quæ talis est, verum est quòd quicquid habet pater habet filius, sicut bonitatê & potentiam, sed non tantum habet ex vnoquoque quantû habet pater. Hoc autem non videtur verum ex auctoritate inducta Ioan. 17. omnia quæ habet pater & filius. Hoc autem refellit Augustinus hoc modo. Omnia habet filius quæ habet pater, sed omnipotentiam habet pater, ergo tantundem de potestate habet filius. Postea excludit aliam responsionê quæ talis est, Et si filius omnia habet quæ pater habet: tamen pater est potentior filio, quia hoc ipse filio dedit, & ipse à nullo, sed à seipso habet: Sed hoc refellit Augustinus hoc modo, verû est quòd pater dedit filio potentiam sibi æqualem vel non. Si æqualem, si pater est omnipotens, & filius est omnipotens. Si nô æqualem, tunc non omnia quæ habet pater habet filius. Deinde probat, æqualitatem personarum in potestate per rationem quæ talis est, Si pater genuit filium minorem se in potestate, aut potuit gignere sibi æqualem & noluit, aut voluit & non potuit. Si noluit & potuit, inuidus fuit. Si voluit & nô potuit, omnipotens nô fuit. quorum vtrumque est falsum, ergo impossibile est filium nô esse æqualem patri in potestate. Ibidem probat hoc idem per simile, quia in generatione humana pater quanto perfectiorem potest generare filium generat, ergo multò fortius in diuinis. Excludit vltimò responsionem hæretici, posset enim dicere ex hoc ipso quòd filius est à patre est inæqualis ipsi, quam refellit Augustinus sic, æqualitas & inæqualitas attenduntur secundum quantitatem & non secundum relationem, sed in hoc quod dicimus filium à patre esse nô designamus nisi relationem originis, ergo in hoc non designatur inæqualitas patris ad filium. Recapitulat etiam ea quæ dicta sunt, & concludit intentum iam probatum. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum filius sit omnipotens sicut pater,

Thom. 1. q. 25. art. 3. & q. 42. art. 6.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum filius sit omnipotens sicut pater. Et videtur quòd non, quia illud quod est omnipotens, potest in omnem actum, potentia enim dicitur respectu actus, sed filius non potest in omnem actum sicut pater, quia nô potest generare, ergo non est omnipotens. Si dicatur quòd posse generare nô est posse aliquid, sed ad aliquid. Et ita dato quòd filius nô possit generare, potest tamen quicquid est possibile. Contra, qui omne dicit, nihil excipit, sed omnia includit. Et quæ dicunt quid & quæ dicunt ad aliquid, sed omnipotentia dicit potentiam ad omnia, ergo ad ea quæ dicunt quid vel ad aliquid.

2 Item secundum Augustinum libro contra Maximum, & habetur in litera, si pater non potuit generare filium sibi æqualem nô fuit omnipotens, ergo secundum ipsum omnipotentia se extendit ad generationê filij, sed hanc nô habet filius, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Athanasius in symbolo: Omnipotens pater, omnipotens filius, &c.

4 RESPONSIO. Cùm omnipotentia dicatur per comparationem ad actum, vt assumptum est in argumento, actuum autem diuinorum quidam sunt essentiales, & transeunt in creaturam vt creare. Quidam verò notionales, & non transeunt in creaturam, vt generare & spirare. De potentia quæ est respectu primorum actuum nulla est dubitatio, quin secundum illam æquè sit potens vna persona sicut alia, & ad hanc solam fortè respicientes sancti dixerunt quòd æquè omnipotens est filius sicut pater, & spiritus sanctus, sicut pater & filius.

5 De potentia verò quæ est respectu actuum notionalium est tota dubitatio, vtrum secundum eam filius possit dici omnipotens æquè sicut pater cùm non possit in actum in quem possit pater. Et sunt hic plures modi dicendi. Vnus est satis superficialis, scilicet quòd omnipotentia dicitur solum respectu possibilium, quæ autem implicant contradictionem omnino non sunt possibilia, propter quod si aliquis non potest ea quæ implicant

contradictionem, non propter hoc sequitur quod nõ sit omnipotens: filium autẽ generare implicat contradictionẽ, scilicet quia esset & non esset filius, quia cum in diuinis nõ possunt esse plures patres nec plures filij, si filius generaret iam esset pater & non filius nisi ponerẽtur plures filij, scilicet ipse & alius qui esset ab eo genitus quod est impossibile, ergo esset filius per passiuam & nõ esset filius sed pater propter actiuam generationẽ quod implicat contradictionem; sed patrem generare non implicat contradictionem. Et ideo si filius non generat non est dicendus minus potens, sed pater si non posset generare non esset omnipotens.

6 Istud autem friuolum est, quia licet non posse ea quæ simpliciter implicant contradictionẽ non deroget omnipotentiæ, quia talia nullo modo habent rationem possibilis, tamen non posse ea quæ non implicant contradictionem simpliciter, sed quo ad istum derogat omnipotentiæ, quia talia cadunt sub ratione possibilis simpliciter. Alioquin omne agens posset dici omnipotens, quia potest in omnia quæ non implicant contradictionem quo ad ipsum, quodlibet enim agens potest in omnia præterquàm in illa quorum non habet potẽtiam. Posse autem illa quorum quis non habet potentiam implicat contradictionem quo ad ipsum. Ex hoc enim dicitur aliquis posse aliquid, quia habet potẽtiam, & tu dicis quòd non habet potentiam, ergo habet potentiam & non habet potentiam quod est contradictio, ergo non posse illa quæ non implicant contradictionem simpliciter, sed quo ad istũ derogat omnipotentiæ, generare autem filium in diuinis non implicat contradictionem simpliciter, alioquin esset impossibile patri, ergo qui non potest generare filium non est simpliciter omnipotens.

7 Alius modus dicendi est quòd filius habet omnipotentiam & omne posse, & est omnipotens dato quòd non posset generare. Dicunt enim isti quòd potentia generandi non est relatio nec relationem includit intrinsece, licet coexigat eam, sed est essentia diuina quæ potest in omne illud quod habet rationem possibilis vel producibilis, & ideo cùm eadem essentia diuina sit in patre & filio & spiritu sancto, in eis est eadem omnipotentia, licet in eis non sit eadem relatio. Et propter hanc omnipotentiam quælibet persona dicitur omnipotens, licet non possit generare, quia ex hoc non dicitur aliquid omnipotens in diuinis, quia habet essentiam diuinam sub omni respectu nata fundari in ea quia pater non esset omnipotens cùm non habeat essentiam diuinam cum relatione filiationis, sed ex hoc solo dicitur aliquis omnipotens quia habet essentiam diuinam quæ sola est omnipotentia. Hanc autem habet quælibet persona diuina. Et ideo quælibet est simpliciter omnipotens, & tamen non quælibet potest generare sed solum pater, quia potentia generandi ad explendum actum generationis coexigit relationem paternitatis constituentem personam primam, licet eam intrinsecè non includat sicut declaratum fuit suprà dist. 7. Hanc autem non habet nisi in supposito patris ideo solus pater potest generare & non aliæ personæ, licet habeant eandem potentiam quam & pater. *quæst. 2.*

Th. 1. q. 8. t. ar. 5.

8 Hic autem modus licet sit probabilis, habet tamen quædam dubia. Primum est, quia assumit quòd potentia generandi nihil dicit intrinsecè nisi essentiam diuinam quod non omnes concedunt, vt patuit suprà distinct. 7.

9 Secundum est, quia videtur inconueniens quòd aliquis dicatur habere aliquod posse, alias si quod nullo modo potest in esse poni. Sed potentia & posse quam habet pater ad generare nullo modo potest poni in esse in filio, ergo nullo modo illa potentia & illud posse quod est in patre est in filio, non habet ergo omnipotentiam quam habet pater.

10 AD HOC dicunt aliqui quòd potentia generandi & posse possunt poni in esse in filio hoc modo, scilicet quòd filius generetur, vel sit generatus & non quòd generet, quia eadem potentia & idem posse est quo filius potest generari, & pater potest generare.

11 Sed contra, potentia pertinẽs ad omnipotentiam est actiua, ergo debet poni in esse per modum potentiæ actiuæ, sed cùm potentia generandi ponitur sic in esse quod aliquid generetur, vel sit genitum, nõ ponitur in esse per modum potentiæ actiuæ, sed potius per modum potentiæ passiuæ, ergo malè.

12 Tertiò, quia si idem lumen vel simile quod est in sole ad illuminandum & calefaciendum esset in alio ad illuminandum & non ad calefaciendum, vel econuerso illud nõ diceretur æque potens sicut sol, ergo à simili licet in filio sit eadem essentia quæ sola est potentia sicut in patre, tamen quia in patre est ad plures actus quàm in filio, filius nõ potest dici æque potens sicut pater.

13 Quartò, quia potentia nunquam dicit essentiam absolutè, sed vt est principium actus, ergo vbi eadem essentia est in pluribus sic quòd in vno eorum potest aliquem actum principiare, in alio autem non potest non propter aliquod impedimentum, sed quia talis est natura essentiæ, in illis potest dici eadem, sed non eadem potentia, quia potentia dicit principium actus. Dico autem quando non est ex impedimento, sed ex natura talis essentiæ, quia si non posset principiare actum propter aliquod impedimentum, nihilominus diceretur potentia quamuis impedita, sed quando est ex natura rei, quòd non possit talem actum principiare, tunc nullo modo habet rationem potentiæ: nunc est ita quòd essentia diuina in filio non potest in actum in quem potest in patre non propter aliquod impedimentum. (Absit enim aliquid tale æstimari in diuinis) sed hoc habet natura essentiæ diuinæ in filio ex hoc quod nõ est in eo, nisi expleta sua prima fœcunditate quæ est ad actum generandi, vt supra patuit, distinc. 7. ergo licet in filio sit omnis essentia quæ est in patre, tamen in eo non est omnis potentia quæ est in patre, nec per consequens debet dici omnipotens sicut pater.

14 Tertius modus dicendi est, quòd potentia quæ est ad actus notionales, vt sunt generare & spirare nõ cadit sub omnipotentia. Et ideo potentiam habere ad tales actus, vel carere ea non auget vel minuit omnipotentiã. Cuius ratio est duplex. Prima est, quia deus nõ dicitur potens à potentia passiua, sed ab actiua, & omnipotens ab omnipotentia actiua. Potentia autem actiua non est actiua per comparationem ad esse eius, cuius est potẽtia actiua, quia ipsa est iam entis in actu, sed dicitur actiua, quia potest aliud agere, vt sic dicatur aliquid potens per potentiam actiuam, non quia potest esse, sed quia potest agere. Et omnipotens, non quia possit omnia esse, sed quia potest omnia agere, ergo si sit aliquod agere quod sit realiter ipsum esse agentis tale agere non respicitur à potentia verè actiua, nec cadit sub omnipotentia. Tale autem est generare in diuinis respectu patris, quia omnino idem est realiter generare & esse patrem. Et ideo sicut non posse esse patrem non arguit in filio impotentiam, sic non posse generare non arguit impotentiam, vel diminutionem potentiæ in eo.

15 Sed contra istam rationem obiicitur sic. Spirare non est aliquod agere quod sit realiter ipsum esse agẽtis. Per spirare enim nullum suppositum constituitur diuinum in esse suppositi, ergo ad posse spirare directè ordinatur potentia verè actiua cuius defectus arguit diminutionem omnipotentiæ: sed spiritus sanctus non potest spirare, ergo nõ est omnipotens, quod est æquè inconueniens sicut de filio.

16 Et dicendum quòd spirare est aliquod agere quod est ipsum esse agentis. s. patris & filij, sicut enim dictum fuit suprà, dist. 11. suppositũ habens plures proprietates relatiuas, vt pater & filius per vnam earum non distinguitur ab omnibus aliis, sed per omnes, nec per vnam tantum cõstituitur in esse suppositi incommunicabile & distincto, sed per omnes licet per vnam primò & illa dicitur personalis. Cæteræ tamen cõcurrunt quasi secundario ad perfectam constitutionem suppositi: & istud plenius fuit declaratũ prius, vnde ratio falsum assumit quia per spirare constituuntur in esse suppositi tam pater quàm filius vt distinguuntur secundum suppositum à spiritu sancto, licet neuter eorũ primò constituatur in esse suppositi per spirare. *q. 2. nu. 22.*

17 Ratio secũda talis est, potentia quæ est verè & propriè actiua est transmutatiua vel productiua eius quod est verè & propriè aliud vel alterum. Hoc patet ex propria ratione potentiæ actiuæ quæ ponitur quinto metaphysicæ, sed potẽtia generandi vel spirandi nõ est transmutatiua vel productiua alicuius, quod sit verè & propriè alterum seu aliud, ergo non est verè & propriè actiua, maior patet, minor probatur, quia sola relatio non facit aliud propriè, sed essentia vel substantia nec alterũ, sed qualitas. Cùm ergo supposita diuina differant sola relatione, patet quòd inter ipsa non est propriè aliud nec alterum nisi secundũ quid, & cum determinatione, scilicet aliud suppositum. Relatum ergo in vno nõ est verè & propriè potentia actiua respectu alterius, & sic potentia generandi & spirandi nõ continentur propriè sub potentia actiua, nec per consequens sub omnipotentia. Carere ergo tali potentia non derogat omnipotentiæ. *Cap. 12.* *supr. d. 7. q. 2.*

18 AD PRIMVM argumentorum dicendum, quòd potentia actiua est propriè respectu actus per quem producitur id quod verè & propriè est alterũ vel aliud, & nõ est ipsum esse agẽtis, generare autem est idipsum quod patrẽ esse, nec est actus quo producatur id quod est verè & propriè aliud siue alterum, propter quod respectu talis actus non est propriè potentia actiua, vnde bene dicunt illi qui dicunt quòd posse generare non est posse quid, sed ad aliquid, quia obiectum talis potentiæ non cadit propriè sub obiecto potentiæ actiuæ.

19 Ad aliud quod contra hoc obiicitur. Qui omne dicit nihil excipit, verum est eorum quæ cõtinentur sub termino distributo, modo omnipotentia dicit potentiam ad omnia non simpliciter, sed quæ sunt alia vel altera, talia autem non sunt ea quæ differunt sola relatione, propter quod nõ cadunt sub distributione.

20 Ad aliud quod dicit Aug. quòd pater non esset omnipotens oĩsi posset generare filiũ sibi æqualem, dicendũ quòd secundũ veritatem Aug. dicit hoc non determinando, sed disputando contra Maximũ hæreticum, vt apparet in litera. In disputando autem

frequen

frequenter assumit cõcessa ab aliis, vel ea quæ apparent in creaturis ad probandum quod intendit, quamuis omnino non sint secundum mentem suam quæ assumit, & sic forte facit in auctoritate allegata, vel dicendum quòd beatus Augustinus non dicit q̃ potentia generandi cadat sub omnipotẽtia, nec dicit quod pater non sit omnipotens, si non posset filium generare, sed supposito quòd caderet, & pater filiũ generaret, pater non esset omnipotens, nisi posset generare filium sibi æqualem, quia hæc videtur ex imperfectione potentiæ generatiuæ, quod concedendum est, quia non est contra propositum nostrum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum in diuinis sit ordo naturæ.

Thom. 1. q. 42. art. 3.



SECVNDO quæritur vtrũ in diuinis sit ordo naturæ. Et videtur quòd non, quia ordo includit prius & posterius, sed in diuinis non est prius & posterius, ergo nullus ordo. Item cuiuscũque est ordo ipsum ordinatur, sed in diuinis natura nõ ordinatur, ergo in diuinis non est ordo saltem naturæ.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus cõtra Maximinum, quum dicitur filium esse à patre, non significatur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ.

3 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quòd in diuinis est ordo. Secundum est, quòd ibi est ordo naturæ. Primũ patet sic, vbicunque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio, sed in diuinis est pluralitas sine confusione, ergo illa pluralitas non est sine ordine. Iuxta quod intelligendum, quòd ordo vnum supponit, & in alio eius ratio formalis consistit, illud quod præsupponit ordo est distinctio ordinabilium, vbi enim est aliquid tantum vnum & indistinctum ibi impossibile est esse ordinem realem. Illud autem in quo formaliter ratio ordinis consistit est habitudo eorum inter se & ad aliquid primum. Quod autem hæc habitudo sit secundum prius & posterius duratione vt in tempore, siue secundum superius & inferius positione, vt in loco vel dignitate, siue secundum propinquius & remotius, mediatius & immediatius, vel aliter qualitercunque totum est extra rationem ordinis absolutè accepti. Ex quibus potest formari talis ratio, vbicunque sunt plura realiter distincta habentia certam & determinatam habitudinem ad se inuicem & ad aliquid primum, ibi est realis ordo, sed in diuinis sunt plura supposita distincta realiter habentia inter se determinatam habitudinem, & ad aliquid primum, ergo &c.

4 SECVNDVM patet, scilicet quòd in diuinis est ordo naturæ, nisi quòd distinguendum est de natura. Vno enim modo accipitur natura pro essentia rei completa, vel pro parte essentiæ. Alio modo pro generatione vel productione viuentium, quæ propriè dicuntur nasci, vt apparet e a quinto Metaphysicæ. Primo modo non est ordo naturæ in diuinis, sed secundo. Primum patet sic: realis ordo requirit distinctionem realem, sed in diuinis non est realis distinctio naturæ, accipiendo naturam pro essentia vel pro parte essentiæ, ergo &c. Secundum patet, & quia vbicunque in viuentibus inuenitur principium, ex quo aliud & quod est ex principio naturaliter, ibi est ordo naturæ, hoc est, naturalis originis, sed in diuinis est principium ex quo aliud est naturaliter, ex patre enim est filius naturaliter tanquam principiatum ex principio, & ab vtroque est spiritus sanctus eodem modo, ergo in diuinis est ordo naturæ, hoc est, naturalis originis.

5 AD PRIMVM argumentum patet solutio ex iam dictis. De ratione enim ordinis absolutè accepti non sunt prius & posterius, sed habitudo distinctorum ad se inuicem, & ad primũ, & hoc bene est in diuinis. Est enim prima persona, secũda, & tertia, licet ibi non sit prior persona & posterior. Primum enim, secundum, & tertium, dicunt solum ordinem, sed prius & posterius excessum & defectum qui non est in diuinis.

6 Ad secundum dicendum quòd ordo dicitur alicuius dupliciter, vel vt subiecti quod ordinatur, vel vt rationis secundum quam ordo attenditur, primo modo est in diuinis ordo personarum, tanquam eorum quæ ordinantur, sed secundo modo est ibi ordo naturæ accipiendo naturam non pro essentia, sed pro naturali origine.

DISTINCTIO XXI.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



HIC ORITVR quæstio. Superius ostendit magister æqualitatem diuinarũ personarum. Et quia vsus fuit quibusdam locutionibus, in quibus dictiones exclusiuæ terminis personalibus adduntur, vt cùm arguitur solus pater habet tantum de potentia, quantum omnes tres personæ simul, & similia. Hic inquirit de veritate huius locutionis, qualiter, scilicet huiusmodi dictiones exclusiuæ nominibus diuinis possunt adiungi. Et diuiditur in tres partes, secundum tres quas mouet. Secunda ibi, Post hæc autem quæritur. Tertia ibi, sed iterum arguitur. Cuilibet quæstioni adiungit suam solutionem. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit. Et quærit primò cum fuerit dictum quòd tantum est solus pater vel filius solus, vel spiritus sanctus, quantum sunt illæ tres personæ, pater, filius, & spiritus sanctus. quomodo est intelligendum cùm dicitur solus pater & solus filius, cùm nunquam sit pater sine filio, nec filius sine patre, & respondet dicens quòd per hoc non excluditur vna persona ab alia, sed quia propriè relationes ita cõueniunt vni quòd non alteri: vnde sensus est, solus pater qui ita est pater quod nullus alius est pater in diuinis. Similiter solus filius qui ita est filius quòd nulli alij conuenit filiatio diuina. Postea quærit vtrum ista sit vera solus pater vel solus filius est deus. Et dicit quòd nõ sunt concedendæ propter hoc quòd aliæ personæ sunt exclusæ à diuinitate. nec ista est concedenda, pater & filius est solus deus, quia esse solum deum trinitati conuenit, & non vni tantum personæ. Postea quærit quomodo dicatur solus deus est trinitas ipsa cùm habeat consortia angelorum & sanctarum animarum. Et respondet quod ideo potest dici solus deus, quòd nulli cõuenit alij esse deum: addit etiam quod tanta est cohærentia diuinarum personarum, quòd vna sola nominata non excluduntur reliquæ. Hæc est sententia lectionis in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum.

Thom. 1. q. 31. art. 3.



CIRCA distinctionem istam quæritur primò, vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum. Et videtur quòd non, quia dictio exclusiua nõ excludit illud quod est de intellectu rei cui additur, sicut addita toti nõ excludit partem, vel addita homini non excludit animal: sed vnum correlatiuorum est de intellectu alterius, ergo dictio exclusiua addita vni non excludit reliquum.

2 IN CONTRARIVM est quod dicitur primò Physicorum, q̃ dictio exclusiua addita principio excludit principiatum, sed principium & principiatum dicuntur relatiuè, ergo &c.

3 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, quid significet dictio exclusiua, & quid significet circa terminũ cui adiungitur. Secundum erit quid habet excludi per dictionem exclusiuam & quid non, & ex his apparebit quod quæritur.

4 QVANTVM ad primũ sciendum, quòd secundum philosophum lib. Elenchorum solus idem est quod non cum alio. Aliud importat diuersitatem, cum simultate, vel associationem, non negationem, ergo solus importat negationem associationis cuiuslibet diuersi ab incluso, vel absolutè vel respectu tertij. Et si quidem significet priuationem associationis absolutè, sic importat solitudinem, nec recipitur in diuinis, quia nihil est ibi solitarium, & sic cõsueuit dici quòd est dictio cathegorematica. Si autẽ dicat priuationẽ associationis nõ absolutè, sed respectu tertij sic accipitur syncathegorematicè, & tunc denotat excludi omne diuersum ab incluso respectu prædicati, propter quod in omni propositione in qua ponitur dictio exclusiua prædicatum diuersimodè cõparatur ad inclusum & exclusum, vnde omnis propositio talis habet duas alias exponentes, vnam affirmatiuam, & aliam negatiuam, vt solus sortes currit, habet istas duas sortes currit, & nullus alius à sorte currit. Et hæc tantum de primo.

5 Circa secundum notandum quòd cùm solus dicat negationem associationis cuiuslibet diuersi ab incluso, omne illud excluditur quod non est vnum cum incluso per essentiam, vel saltẽ subiecto. tale enim simpliciter est diuersum. Illud verò quod pertinet ad essentiam inclusi, vel econuerso, vel cum quo inclusum est vnum subiecto, quum non sit simpliciter diuersum, non excluditur, hoc autem apparet ex inductione, includitur enim diffinitio in diffinito, & omnia superiora in inferioribus, tanquam pertinentia ad eorum essentiam. In toto etiam integrali pars includitur, tanquã aliquid de essentia totius. Et ideo dictio

exclusiua addita diffinito nõ excludit diffinitionem, nec addita inferiori excludit superius, nec addita toti integrali excludit partem, imò potius hæc omnia includuntur & inferuntur, sequitur enim solus homo currit, ergo animal currit ergo rationale currit. Et similiter sequitur sola domus est, ergo paries est. Et ratio est, quia quum superiora prædicentur essentialiter de inferioribus, quicquid realiter conuenit inferiori, conuenit etiam cuilibet eius superiori: Similiter quum pars integralis sit realiter de constitutione totius, ad esse totius requiritur esse partis. Et ideo respectu huius prædicari quòd esse totum sumptum cum dictione exclusiua infert partem, non autem respectu alterius prædicari. Non enim sequitur, sola domus est alba, ergo paries est albus, quia tale prædicatum conuenire potest toti non per talem partem, nunquam tamen respectu cuiuscunque prædicati dictio exclusiua addita inferiori excludit superius, nec addita toti integrali excludit partem nisi prædicatum pertineret ad eorum differentiam. Tunc enim fieret exclusio, sicut dicendo solus homo est specialissima species, sequitur non ergo animal aut substantia. Similiter sola domus est totum constitutum ex pariete, tecto, & fundamento, sequitur non ergo paries, quia respectu talium non sunt idem, sed diuersa. Simili modo dictio exclusiua addita superiori non excludit inferius nisi respectu prædicati quod pertinet ad eorum differentiam, non sequitur enim, solus homo currit, ergo sortes non currit, nec tamen infert ergo sortes currit. Et ratio est, quia dictio exclusiua addita termino communi vel singulari non mutat eius naturam. Et ideo sicut sub termino communi indefinitè sumpto non fit descensus, sed est fallacia consequentis, sic sub ipso sumpto indefinitè cum dictione exclusiua, non licet descendere nec affirmatiuè nec negatiuè. Quæ autem faciunt vnum subiecto cum incluso non excluduntur: sicut patet in accidentibus concretis. Exclusio enim addita tali accidenti non excludit subiectum, nec econuerso. Non enim sequitur solus ædificator ædificat, ergo sortes non ædificat, nec econuerso, solus sortes ædificat, ergo ædificator non ædificat, vel ergo albus non ædificat, vnde primo physicorum dicitur quòd si accipiantur sola alba albo significante vnum, multa sunt, quia aderit albo esse & susceptiuum. Dico autem hoc quando subiectum & accidens significantur in concreto, quia sic significantur vt vnum in subiecto: secus est si vtrumque significetur in abstracto, tunc enim fit exclusio, vt si dicatur tantum albedo est, sequitur ergo substantia non est. Et causa est, quia abstracta significant essentias rerum vt distinctas, & non vt aliquo modo sunt vnum, vnde primo physicorum dicitur quòd si illud quod ponitur tantum vnum sit accidens, sequitur quòd accidens sit separabile à subiecto: ergo dictio exclusiua addita accidenti excludit subiectum, quod intelligitur de accidente in abstracto. Ex his patet quòd dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludit aliud, quia illud quod non facit cum incluso vnum per essentiam vel per inhærentiam cadit sub exclusione, sed vnum correlatiuorum non facit cum alio vnum per essentiam, nec vnum per inhærentiam, sed sunt distincta supposita maximè in diuinis de quibus nunc agitur, ergo &c. Vtraque præmissarum patet ex præcedentibus. Hoc etiam patet ex primo physicorum, vbi dicit Aristoteles contra Permenidem & Melissum, quòd si sit tantum vnum, & illud sit principium, principiatum non erit, principium tamen & principiatum dicuntur relatiuè, verum quia relatiua sunt simul natura si principiatum non est, principium non erit, excluditur ergo relatiuum, quia aliud, & tamen ponitur, quia est de intellectu alterius, & ideo omnis talis propositio includit contradictoria tantum pater est & huiusmodi, quia idem includitur & excluditur propter aliam & aliam rationem.

6 AD ARGVMENTVM dicendum quòd per dictionem exclusiuam excluditur illud quod est de intellectu rei, quãdo non facit cum re vnum per essentiam vel per inhærentiam, sicut est in relatiuis. Hæc autem quæ dicta sunt, vera sunt de virtute sermonis. In vsu tamen sacræ scripturæ, & sanctorum quandoque aliter inuenitur, & tunc tales auctoritates piè exponendæ sunt in sensu in quo fiunt, & non in sensu quem de virtute sermonis faciunt.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum dictio exclusiua posit addi termino essentiali in ordine ad terminum personalem.

Thom. 1. q. 31. art. 3. & 4.

SECVNDO quæritur vtrum dictio exclusiua posit verè addi termino essentiali respectu prædicati personalis, vt dicẽdo solus deus est pater. Et videtur quòd non, quia si ista esset vera solus deus est pater, ergo à simplici conuersa ista esset vera solus pater est deus, consequens est falsum, quia sequeretur quòd filius non esset deus, eo quòd dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludit alterum, vt prius dictũ est. Probatio cõsequentiç hæc solus deus est pater valet has duas, deus est pater & nullus alius à deo est pater, sed vtraque habet conuerti simpliciter, ergo & prima.

2 Item quod reperitur in alio non potest soli deo conuenire, sed esse patrem conuenit creaturis, ergo non conuenit soli deo, ergo hæc est falsa solus deus est pater.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia de quocunque sumpto cum præcisione prædicatur cõmune de eodem prædicatur & propriũ. Sequitur enim solum corpus est coloratum, ergo solum corpus est albũ, sed in diuinis prædicata essentialia se habent ad personalia sicut cõmunia ad propria, ergo cùm verificẽtur propositiones quibus additur dictio exclusiua termino essentiali respectu prædicati essentialis, vt dicẽdo solus deus est deus, necesse est & alias verificari in quibus exclusio additur subiecto respectu prædicati notionalis, vt dicendo solus deus est pater.

4 RESPONSIO. Consuenit sic dici quòd hęc dictio solus potest teneri cathegorematicè, & tunc importat solitudinem in illo cui additur, & sic omnes propositiones vbi in diuinis ponitur solus sunt falsæ, vel potest teneri syncathegorematicè, & tunc dicenda sunt duo. Primum est de veritate propositionũ in quibus dictio exclusiua ponitur ex parte subiecti. Et secundò videbitur de veritate illarum in quibus ponitur ex parte prædicati.

5 Quantum ad primum sciendum est quòd vel loquimur de veritate talium propositionũ quantum est ex virtute sermonis, vel quantum est de benigna interpretatione dictorum scripturæ & sanctorum. Si primo modo, sic est regula generalis quòd omnis propositio in qua ponitur dictio exclusiua ex parte subiecti habeat duas exponentes ipsam, scilicet vnã affirmatiuam & aliam negatiuam vt prius dictum est, Si exponentes sunt veræ & ipsa vera est. Si exponentes sunt falsę, vel altera earum & ipsa est falsa, quod potest videri inducendo in omnibus, potest enim dictio exclusiua addi termino essentiali respectu prædicati essentialis vel personalis, vt dicendo solus deus est deus. Vel solus deus est pater. Et de qualibet earũ statim patet an sit vera per regulam supradictam. Prima enim habet duas exponentes, deus est deus, & nullus alius à deo est deus, quarum quælibet est vera, quare & illa solus deus est deus. Secũda verò habet duas exponentes has, deus est pater & nullus alius à deo est pater, quarum prima est vera & secunda similiter dummodo pater stet pro persona diuina, & sic procedit argumentum pro parte ista. Si autem stet pro forma paternitatis quæ cõmunicabilis est etiam creaturis. Tunc est falsa, & sic procedit secundum argumentum prius adductũ. *In oppositum.* Et similiter patet idem quando dictio exclusiua additur termino personali respectu prædicati essentialis vel personalis, vt dicendo solus pater est deus, vel solus pater est pater. *Ante oppositum.* Prima enim habet duas exponentes, pater est deus & nullus alius à patre est deus, quarum secunda est falsa quia tunc filius qui est alius à patre non esset deus, ergo & ipsa esset falsa. Secunda verò habet duas exponentes pater est pater & nullus alius à patre est pater, quarum vtraque est vera, ergo & illa, & simili modo potest iudicari de omnibus consimilibus propositionibus an sint veræ vel falsæ de virtute sermonis. Quantum autem est de benigna expositione dictorum scripturæ & sanctorum aliud est dicendum, quia ad verificandum dicta scripturæ & sanctorum oportet quòd exclusio quandoque non fiat respectu principalis prædicati, sed respectu formæ subiecti ratione subintellectæ implicationis quod est, vel qui est, & sic ista posset verificari solus pater est deus, vel solus pater est tantus, quantæ sunt tres personæ simul sub hoc sensu solus pater ille, id est, qui pater, & præter quem nullus alius in diuinis est pater est deus vel tantus &c. Et sic loquitur Augustinus in principio distinctionis, & per hunc modum dictio exclusiua non excludit correlatiuum à participatione principalis prædicati, sed à participatione formæ subiecti ratione subintellectæ implicationis, & multa alia similia occurrunt in dictis scripturæ & sanctorum in quibus semper videtur esse aliqua improprietas: & sic patet, quomodo verificentur propositiones quando dictio exclusiua ponitur ex parte subiecti.

6 Si autem sumitur ex parte prædicati & sumatur cathegorematicè sic est falsa omnis propositio in diuinis, quia secundum Hilarium non est confitendum in diuinis aliquid esse solitarium. Si autem sumatur syncathegorematicè, sic potest addi termino substantiali vel personali in prædicato posito dupliciter, scilicet per se vel cum alio termino numerali, vel partitiuo

vel

vel expresſiuo,ſicut cum hoc termino vnus vel verus. Si addatur termino ſubſtantiali per ſe poſito in prædicato,vt dicendo pater vel trinitas eſt ſolus deus: ſic talis propoſitio eſt omnino impropria, & indiget expoſitione, imò frequenter magna extortione in qua varij varia dicunt: omnes tamen impropriè dicunt, ſicut apparet intuentibus dicta eorum. Et cauſa eſt, quia hæc dictio ſolus ſyncathegorematice accepta ſemper facit excluſionem aliorum ab eo cui additur reſpectu alicuius tertij accepti in ratione prædicati explicitè vel implicitè, vt prius dictum eſt.

præced.q. no.4. Quando autem ſolus ponitur à parte prædicati cum vnico termino,tunc non directè & explicitè facit excluſionem aliorum à ſubiecto reſpectu prædicati principalis, ſed additur prædicato, nec propriè poteſt ſubintelligi aliqua implicatio circa vnicum terminum in prædicato poſitum: propter quod omnis talis propoſitio impropria eſt. Quando verò additur termino ſubſtantiali poſito in prædicato cum termino numerali vel expresſiuo dicẽdo trinitas eſt vnus ſolus verus deus,ſic adhuc eſt impropria, quia non fertur excluſio ad principalem compoſitionem prædicati cum ſubiecto,tamẽ minus quàm prius,quia implicatio cum minori extortione fit circa plures terminos, quàm circa vnicum ex quacunque parte fiat,ſiue à parte prædicati,ſiue à parte ſubiecti: & tunc in prædicta propoſitione trinitas eſt vnus ſolus verus deus,fit excluſio aliorum à deo ab vnitate & veritate diuinitatis ſub hoc ſenſu trinitas eſt deus, qui deus eſt vnus & verus, & nullus alius ab eo eſt verus & vnus deus, & hoc modo vtitur ea ſcriptura, & Auguſtinus cõtra Maximum: Sic enim habet veritatẽ, licet cum quadam improprietate,ſicut apparet conſideranti.

7 AD ARGVMENTA patet ſolutio ex iam dictis, præterquam ad primum,ad quod dicendum quòd hæc,ſolus pater eſt deus eſt falſa de virtute ſermonis, nec eſt conuerſa huius, ſolus deus eſt pater,quia iſta ſolus deus eſt pater habet intellectũ affirmatiuum,ſcilicet deus eſt pater: Et hæc conuertitur ſimpliciter,pater eſt deus:habet etiam intellectum negatiuum, ſcilicet quòd nullus alius à deo eſt pater:ſed hæc non cõuertitur in hanc ſimpliciter nullus alius à patre eſt deus,quia tunc bene inferetur ſolus pater eſt deus,ſed conuertitur in hanc nihil quod eſt pater eſt aliud à deo. Ex qua propoſitione cum prima quæ dicit pater eſt deus,nunquam inferretur iſta,ſolus pater eſt deus.

DISTINCTIO XXII.

Sententia literæ magiſtri in generali & ſpeciali.

POST prædicta differendum nobis videtur. Superius determinauit magiſter de his quę pertinent ad eſſentiæ vnitatem & trinitatem perſonarum. Hic autem determinat de nominibus quibus & eſſentiæ vnitas & perſonarum pluralitas deſignatur. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat intentum. Secundò inquirit quid nomina numeralia ponant in diuinis. Secunda incipit in principio 24. diſtinctionis ibi, Hæc diligenter inquiri oportet. Prima in duas. Primò ponit diuiſionem diuinorum nominum,& aſſignat quaſdam regulas circa ipſa. Secundò determinat de quadam in ſpeciali, ſcilicet de nomine perſonæ quod à prædictis relatiuis excipitur. Secunda in principio 23.diſtinctionis ibi, prædictis &c. Prima pars eſt præſentis lectionis,& diuiditur in duas, quia primò ponit quaſdam diuiſiones diuinorum nominum. Secundò ponit quaſdam regulas ex quibus apparet quòd ſecundum diuerſa nomina diuerſus modus in diuinis inuenitur. Secunda incipit ibi,Sciendum eſt ergo.Prima iſtarũ diuiditur in duas. Primò proponit principalem diuiſionem nominũ ſecundum Ambroſium & Auguſtinum. Secundò ſubiũgit quoſdam modos ibi, addendum his. Hæc eſt diuiſio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò ſic procedit:quia primò determinat de diuinis nominibus quæ deo conueniunt, quorum ponit ſex differentias: quia quædam diſtinctæ pertinent ad ſingulas perſonas, alia ſignant vnitatem eſſentiæ, alia dicuntur tranſlatiuè, vt ſplendor, character: alia ſunt quæ relatiuè dicuntur ad creaturas,vt creator, dominus & huiuſmodi. Quædam verò relatiuè non dicuntur vt incarnatus,humanatus. Eorum autẽ quæ ad creaturas relatiuè dicuntur,horum quædam omnibus perſonis conueniunt, vt hæc omnia creator & dominus: quædam verò non omnibus, vt hoc nomen donatus vel miſſus. Eſt & aliud quod non ſecundum ſubſtantiam dicitur & in diuinis, ſed pluralitatem perſonarum includit, vt hoc nomen trinitas, & tunc excludit differentiam diuinorum nominum. Poſtea ponit duas regulas. Quarum prima talis eſt,quòd nomina quæ propriè pertinent ad ſingulas perſonas relatiuè dicuntur. Et ponit exemplum, ſicut pater & filius, & vtriuſque donum ſpiritus ſanctus: nomina verò quæ ſignificant vnitatem eſſentiæ dicuntur ad ſe, id eſt, abſolutè, & ſignificant ſubſtantiam. Secunda regula talis eſt, quòd nomina quæ dicunt ad ſe dicuntur ſubſtantialiter & de omnibus perſonis, & de qualibet perſona diuiſim & ſigillatim in ſingulari numero: & non in plurali de omnibus in ſumma ſicut illa deus, potens, magnus. Non enim dicimus dij vel boni in plurali: perſona autem accipitur ſingulariter & pluraliter, illa verò quæ relatiuè dicuntur ad ſe inuicem ſubſtantialiter non dicuntur. Declarat autem quod dictum eſt, ſcilicet quòd magnitudo in diuinis dicatur ſubſtantialiter vel eſſentialiter per hoc quòd deus, ſi per participationem diceretur magnus, ſequeretur quòd maior eſſet illa magnitudo quàm deus, hoc autem eſt falſum: ergo &c. In fine autem recitat determinata. Hæc eſt ſententia in ſpeciali,&c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliquod nomen conueniat propriè deo.

Thom. 1. q. 13. art. 1. & 3.



CIRCA diſtinctionem iſtam quæritur primò, vtrum aliquod nomen conueniat propriè deo. Et videtur quòd non, quia ſecundum Dionyſium quæcunque dicuntur de deo, verius negantur,quàm affirmentur,ſed talia non dicuntur propriè, ſed potius vt videtur tranſlatiuè, ergo &c.

2 Item ſecundum eundem non eſt niſi duplex theologia, ſcilicet,myſtica & ſymbologica,ſed ſecũdum vtramque deus tranſlatiuè nominatur, quia ſecundum myſticam à nominibus creaturarum ſpiritualium, ſecundum verò ſymbologicam à nominibus creaturarum corporalium: ergo omnis dei nominatio eſt tranſlatiua.

3 IN CONTRARIVM eſt,quia quæ prius ſunt in aliquo transferuntur ab illo in alia,& non econuerſo,ſed ſapientia, bonitas, & huiuſmodi, per prius ſunt in deo quàm in creaturis, ergo hæc nomina trãsferuntur ab ipſo ad creaturas, & nõ econuerſo. quod etiã videtur dicere Apoſtolus Epheſ. 4. à quo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur.

4 RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt quòd deus poteſt ex creaturis multipliciter nominari: Secundum eſt quòd illorum nominum quædam conueniunt deo propriè. Primum patet ſic, nominamus vnumquodque ſicut intelligimus, intellectus enim eſt, qui imponit nomina rebus quas intelligit, & ſicut intelligit, ſed deum intelligimus ex creaturis multis modis, & quantum ad multas conditiones: ergo poſſumus ipſum nominare multis nominibus: minor patet, cognoſcimus enim deum ex creaturis tripliciter ſecundum Dionyſium, *ſuprà d. 3. q. 1* ſcilicet per cauſalitatem, remotionem & eminentiam, & quolibet iſtorum modorum poteſt deus nominari pluribus nominibus. Si enim nominetur per cauſalitatem multa ſunt nomina, quia multi ſunt eius actus, & effectus ſcilicet creare, & gubernare, iuſtificare, glorificare, & ſic de aliis, ex quibus omnibus nominatur. Si verò nominetur per remotionem multa ſunt nomina, quia multa remouentur à deo, omnes ſcilicet imperfectiones, & ſecundum hoc ſic nominatur deus nominibus pluribus, vt increatus, infinitus, immenſus, incommutabilis, & ſic de cæteris. Si autem nominatur per eminentiam multa ſunt nomina, quia multæ ſunt perfectiones in creaturis, quæ eminentius ſunt in deo: ſicut ſunt illæ quas ſimpliciter melius eſt habere,quàm non habere, vt eſſe bonum, cognoſcentem, potentem, à quibus omnibus & conſimilibus nominatur, & ſic patet primum.

5 QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd proprium diuiditur contra commune & contra metaphoricum, & tranſlatum, vt dictum fuit ſupra, diſtinctione octaua: nomen *q. 1.* autem non conuenit rei niſi ſicut ſignum ſignato. Et ideo nomen aliquod conuenire deo propriè poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, quia ſignificat diuinam eſſentiam, ſecundum propriam & perfectam eius naturam, quaſi diffinitiuè ſicut animal rationale ſignificat hominem,& ſic dicendum eſt quòd nullum nomen deo propriè conuenit: cuius ratio eſt, quia deum nominamus ſicut eum intelligimus, ſed pro ſtatu viæ non intelligimus deum ſecundum eius propriam (vt ita dicam) ſpecificam rationem: ergo nullum nomen deo à nobis impoſitum, ſignificat ipſam eius propriam & omnino determinatam rationem. ad hunc ſenſum loquitur beatus Dionyſius, capite primo, de diuinis nominibus dicens ſic, omnibus autem incomprehenſibilis eſt, & neque ſenſus vllus eius eſt, neque fantaſia, neque

opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia quo modo scribemus & de diuinis nominibus aggrediemur, & sexta propositione de causis dicitur quòd causa prima superior est omni narratione quia nullum nomen est quod perfectè diuinam naturam exprimat.

6 Alio modo potest dici nomen propriè deo conuenire quia nõ conuenit ei metaphoricè vel transsumptiuè & sic quæritur nunc. Circa quòd notandum est quid est significare propriè, & quid significare metaphoricè, vel transsumptiuè. Et ex hoc apparebit illud quod principaliter quæritur. Sciendum est ergo quòd nomen propriè dicitur alicui conuenire quando in eo est res ad quã significandam nomen est propriè & directè impositum, sicut ridere est propriè & directè impositum ad significandum determinatum actum oris qui in solo homine inuenitur, nomen autem dicitur metaphoricè vel transsumptiuè alicui conuenire quando non est res in illo ad quam significandam est directè & primò impositum, sed solum aliqua similitudo eius vel proportio sicut in prato non est actus ad quem significandum est ridere primò & directè impositum sed est in eo tantum quædam similitudo vel proportio, quia floritio prati prætendit quasi quandam iocunditatem sicut risus in homine signum est iocunditatis. Ex quo patet quòd nomen non dicitur conuenire alicui rei metaphoricè vel transsumptiuè ex hoc quod res signata per nomen prius nota est nobis in alio quàm in isto, quia hoc non facit nisi ad ordinem cognitionis & impositionis nominis ad significandum, sed ex hoc quòd statim dictum est.

7 Ex hoc ad propositum sciendum quòd nomina possunt considerari quantum ad rem significatam, vel quantum ad modum significandi. Si quantum ad significatum, sic ad præsens sunt quatuor genera nominum. Primum est eorum quæ solam imperfectionem important in suo formali significato sicut esse creatum esse finitum, esse corruptibile, & similia & hæc nullo modo conueniunt deo, nec propriè, nec metaphoricè. Secundum genus nominum est, quia significant exclusionem imperfectionum creaturarum, sicut infinitus excludit limitationem potentiæ immutabilis dependentiam naturæ, vel quæ important perfectionem in tali gradu quæ nullo modo conuenit creaturæ sicut omnipotens & æternus & hæc soli deo conueniunt propriè, & non metaphoricè vel transsumptiuè, quod patet dupliciter, primò quia quòd conuenit alicui metaphoricè vel transsumptiuè conuenit alij propriè à quo transsumitur, sed nomina nulli alij nisi deo conueniunt, ergo non conueniunt deo metaphoricè vel transsumptiuè sed propriè.

8 Secundò quia illud nomen conuenit deo propriè quod est impositum ad significandum illud quod est in deo, sed talia nomina directè & primò sunt imposita ad significãdum illud quod est in deo siue sit remotio imperfectionis siue conseruatio perfectionis, ergo &c.

9 Tertium genus nominum est eorum quæ imponuntur ad significandum perfectionem absolutè & non secundum aliquem determinatum modum qui est in deo tantum, vel in creatura tantum sicut esse vel cognoscere & talia propriè deo conueniunt vt patet per rationem tam factam quia res significatæ per talia nomina inueniuntur in deo. Oportet enim ponere in deo omne illud quod dicit perfectionem absolutè quam melius est habere quàm non habere, sed talia sunt huiusmodi nomina simpliciter enim melius est esse quàm non esse, & esse cognoscentem quàm non esse cognoscentem, quare talia nomina propriè deo conueniunt.

10 Est præterea quartum genus nominum eorum scilicet quæ important aliquam perfectionem tamen secundum modũ creaturis conuenientem, vt sentire, leo & agnus &c. talia non conueniunt deo propriè sed transsumptiuè, quia res propriè significatæ per alia nomina non sunt in deo, sed aliqua eorum similitudo. scilicet agnitio singularium, fortitudo, mansuetudo, propter quæ huiusmodi nomina transferuntur in deo à creaturis. Si verò nomina quæ conueniunt deo propriè quantum ad rem significatam considerentur quantum ad modum significandi nõ ita propriè attribuuntur deo, quia talia nomina sunt abstracta vel concreta. abstracta autem significant vt quo aliquid est vel simpliciter vel aliquid tale sicut humanitas, iustitia, bonitas, & non vt quod est. Concretum autem significat vt quod est habens sicut homo habens humanitatem, iustus habens iustitiam, & hæc semper differunt secundum modum intelligendi, quandoque autem secundum rem. in deo autem non differunt quod habet, & quod habetur realiter, ideo talia nomina quo ad modum significandi non ita propriè deo conueniunt, improprietas tamen non falsificat propositionem, quia veritas non consistit in hoc quòd res sit conformis ipsi modo significandi sed et quòd de ipsa dicitur vel significatur.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nomina dicta de deo verius negantur quàm affirmantur, si consideretur modus significandi, quia quàm plurima significantur per modum accidentis abstracti. vel alteri inhærentis quæ non cõpetunt deo, res tamen significatæ propriè inueniuntur in deo.

12 Ad secundum dicendum, quòd mystica theologia, quamuis nominet deum per creaturas spirituales, tamen hoc non facit solum propter rerum similitudinem, sicut fit in metaphoricis locutionibus, sed quia ex creaturis spiritualibus deuenit in cognitionem eorum quæ deo propriè conueniunt, quibus etiam nomen imponit quod propriè deo conuenit, sicut res per nomen significata.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo secundum substantiam.

Thom. 1. q. 13. art. 2.

SECVNDO quæritur. Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo secundum substantiam. Videtur quòd non. Dicit enim Damas. oportet singulum eorũ quæ de deo dicuntur, nõ quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quãdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam vel operationem.

2 Item Augustinus dicit quinto de trinitate quòd quæ dicuntur ad aliquid non dicuntur substantialiter de deo, sed secundum relationem, sed multa sunt talia in diuinis, vt nomina personarum & proprietatum: ergo non omnia dicuntur de deo secundum substantiam.

3 IN CONTRARIVM est, quòd nomina dicta de deo, aut sunt absoluta, aut relatiua, sed tam absoluta quàm relatiua dicuntur de deo secundum substantiam, ergo omnia. Probatio minoris. Primò, quantum ad nomina absoluta. Dicit enim Augustinus quinto de trinitate: illud præcipuè teneamus quicquid ad se dicitur præstantissima illa & diuina substãtialiter substantialiter dicitur. De relatiuis etiam patet idem sic: quicquid cõuenienter respondetur ad quæstionem factam per quid, dicitur secundum substantiam, sed nomina talia cõuenienter respondentur ad interrogationem factã per quid. Dicit enim Augustinus de doctrina Christi, Si quæratur quid est deus, conuenienter respondetur, pater & filius & spiritus sanctus: quare &c.

4 RESPONSIO. Nominum quædam dicuntur de deo purè negatiuè, vt increatus, immutabilis & huiusmodi. Quædã verò positiuè. De purè negatiuis clarum est quòd nõ dicuntur de deo secundum substantiam, sed important remotionem alicuius imperfectionis ab ipso. Quod enim secundum substantiam dicitur, positiuè dicitur. Eorum autem quæ positiuè dicuntur quædam conueniunt deo solum in habitudine ad creaturas, vt dominus, creator, quædam verò absque habitudine ad creaturas. Nomina dicta de deo in habitudine ad creaturas non dicunt substantiam, sed solum habitudinẽ rationis. Quod patet, quia semper importatur idem per abstractum & cõcretum, licet sub alio modo significandi, sed abstracta talium nominum & negatiuorum, de quibus statim dictũ est, important solam habitudinem relatiuam, vel solam negationem, quare & concreta. In. 2. d.

5 Illorum autem quæ dicuntur de deo absque habitudine ad creaturas, quædam dicuntur ad se & absolutè, vt bonus, sapiens. Quædam verò ad aliud & relatiuè. De absolutis dicunt quidam quòd licet affirmatiuè dicantur de deo quantum ad vocem, magis tamen inuenta sunt ad remouendum aliquid à deo, quàm ad ponendum. Vnde dicunt quòd quum dicimus deum esse viuentem, significamus quòd deus non hoc modo est sicut res inanimata, & hoc modo in aliis. Hoc autem non est verum, primò, quia omnis propositio negatiua vera, habet aliquam affirmatiuam priorem se: Et ideo non potest negatiua probari nisi assumpta aliqua affirmatiua. Ex puris enim negatiuis nihil sequitur, ergo si verificatur de deo aliquid negatiuè & propriè, necesse est quòd verificetur aliquid de eo affirmatiuè & propriè. Secundò, quia si affirmatiua prædicata dicuntur de deo solum per negationem oppositorum, quum omnis res includat in se oppositionem ad aliquid quod deo non conuenit, puta lapis includit non hominem, & leo non asinum, quæ verè negantur de deo, sequitur quòd verè poterimus dicere de deo quòd sit lapis vel leo, sicut dicimus eum esse sapientem vel bonum, quod est absurdum. 34. q. 2.

6 Alij dixerunt quòd huiusmodi nomina inuenta sunt ad denotandum habitudinem dei ad creaturas, vt deus dicatur bonus vel sapiens, quia est causa bonitatis vel sapientiæ in creaturis. Quod non potest esse verum, primò quia hoc modo possemus dicere deum esse corpus, quia est causa corporum, & deum esse

quodlib

quodlibet ens, quia est cuiuslibet entis. Secundo quia iste sensus est contra intentionem communiter loquentium. Aliud enim intendunt quum dicunt deum esse viuentem, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, & similiter de alijs.

7 PROPTER quod aliter dicendum quòd quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo vtrũ talia nomina dicta de deo prædicent eius substantiam, & dicendum quòd sic, omnes enim perfectiones quæ sunt in creaturis sunt etiã in deo, sed eminentius, quia quæ sunt in creaturis diuisim & particulariter, & per modum cõpositionis accidentis cum subiecto sunt in deo summatim, & vniuersaliter, & per modũ summæ vnitatis, ita quòd non est res alia deus & diuina perfectio, sed sunt vna substantia, propter quod talia nomina, licet in creaturis dicãt aliquid additum essentiæ, tamen in diuinis dicunt ipsam essentiam vel substantiam. Alio modo potest intelligi quòd dato quòd talia nomina dicant diuinam essentiam vel substantiam, vtrum dicant eam substantialiter, vt sit quæstio nõ de re, sed de modo. Et hic dicendum quòd quædam sic, quædam non: quia licet in diuinis omnia prædicata essentialia sint vnum & idem realiter, differunt tamen ratione.

8 Et hæc ratio variatur secundum omnia genera prædicamentorum: nam quædam significant & prædicant per modum substantiæ, vt deus, quædam per modum quãtitatis vt magnus, quædam verò per modum qualitatis, vt bonus. & hoc est quia illa summa & simplicissima essentia comprehendit in se perfectiones omnium generum: quodlibet ergo talium nominum significat diuinam substantiam, sed non quodlibet significat eam per modum substantiæ.

9 Eorum verò quæ dicuntur de deo relatiuè absque habitudine ad creaturas quædam dicũt solam relationem vt paternitas, & quælibet alia relatio: quædã vero cum relatione dicunt essentiam, vt patet quod est nomen personæ, quæ in sua ratione includit substantiam cum relatione, licet enim de vi vocis idem importetur per nomen patris & paternitatis, cum se habeant sicut concretum & abstractum, tamen vt nomen patris accõmodatur diuinis plus importat pater, quàm paternitas, scilicet essentiam cum relatione. Illa ergo quæ dicunt solam relationẽ non prædicant substantiã, nec per modum substantiæ, relatio enim in diuinis non transit in substantiã sicut prædicamenta cætera, quãuis enim deus sit sine quantitate magnus, & sine qualitate bonus:
d.33.q.1. non tamẽ est sine relatione pater. Relatio autem licet nõ faciat cõpositionem cum essentia, differt tamen aliquo modo realiter ab ea vel ex natura rei, vt infra parebit. Illa vero quæ includunt substantiam cum relatione, vt pater & filius prædicant vtrũque, sed per modũ relationis quæ est formalis in significato talium.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nomina negatiua non dicunt quid est deus, sed quid nõ est, relatiua verò dicunt eius habitudinem ad creaturas, absoluta verò dicuntur non significare quid est, quia nullum eorum exprimit totam perfectionem diuinam.

11 AD SECVNDVM patet solutio ex iam dictis.

12 ARGVMENTVM in oppositũ concedatur pro quanto dicit, quòd nomina absoluta in diuinis dicunt diuinam substantiam, licet non omnia dicant eam per modum substantiæ. Quod autem subditur de relatiuis quòd conuenienter respondentur ad interrogationem factam per quid, potest dici quòd verum est de illis quæ non solum includunt relationẽ, sed etiam essentiam, vt sunt nomina personarũ, licet sit ibi quædam improprietas quæ non significat substantiam solam, nec per modum substantiæ. De alijs autem non est verum. In.1.d.34.q.1.

DISTINCTIO XXIII.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.

PRAEDICTIS adiiciendum, &c. Superius posuit magister diuisionem diuinorũ nominum, & assignauit quasdam regulas circa ipsa: In ista parte determinat de quodam speciali, scilicet de nomine personæ quod à prædictis regulis excipitur, & diuiditur in tres. Primo enim excipit hoc nomen persona ab alijs nominibus quæ substantiam dicunt: Et quia nihil potest excipi ab aliquibus, nisi in illis contineatur: Ideo secundo ostendit hoc nomen persona substantiam significare. Tertio inquirit huius exceptionis rationem. Secunda ibi, quòd autem persona. Tertia ibi. Ideo oritur quæstio. Et hæc vltima diuiditur in tres. Primo enim causam exceptionis dubitando inquirit. Secundo dubitationem soluit siue rationem reddit, tam secundum Latinam quàm secundum Græcam locutionem. Tertio mouet alias quæstiones incidentes. Secunda ibi: quia nolumus. Tertia ibi: sed quæritur. Hæc vltima diuiditur in duas, secundum duas dubitationes, quas mouet & soluit. Secunda ibi: verum est hoc, &c. Et hæc in duas. Primo mouet quæstionem. Secundo declarat quoddam quod in ratione posuerat, scilicet quòd in deo non sit diuersitas, propter quod essentia pluraliter non prædicatur. Secunda ibi: Nam sufficienter vt puto. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 In speciali verò sic procedit & proponit primo, cum alia nomina substantialia in singulari prædicentur de pluribus personis, hoc tamen nomen quod est persona à prædicta regula nominum quæ secundum substantiam dicuntur de deo excipiendum est, quia secundum substantiam dicitur, & tamen non in singulari, sed in plurali de pluribus personis prædicatur. Deinde ostendit per Augustinum quòd persona substantialiter dicatur, qui dicit quòd persona in diuinis dicit substantiam, & absolutè dicitur, & non est aliud deum esse quàm personam. Postea inquirit causam quare persona quæ substantialiter dicitur in plurali prædicatur. Deinde respondet dicens quòd hoc fecit penuria vocabulorũ, res enim sunt tres in diuinis, & quando quæritur quid est, non possumus respondere per nomina essentialia in quibus non est distinctio, nec per relatiua, quia non conueniunt pluribus: Et ideo ex necessitate dicti tantum dicimus quòd sola relatio in diuinis habet personas distinguere.

Vnde dicit quòd verborum penuria apparet tam in Græco sermone, quàm in Latino. tamen Græci tres substantias in diuinis dicunt, nos autem vnam. quia substantia apud nos idem significat quod essentia. Deinde quærit, si propter communitatem nominis personæ dicimus tres personas, quare non dicimus tres deos, quum nomen diuinitatis sit commune? Et respondet quòd hoc ideo est, quia scriptura contradicit, sed non contradicit triuitati personarum. Postea quærit, quare non dicimus tres essentias cum scriptura non contrarium dicat: Et dicit quòd hoc ideo est, ne intelligatur diuersitas in diuinis. Concludit etiam quòd sola penuria vocabulorum facit distinctionem in tribus personis, vnde etiam subdit quòd loco huius nominis persona Græci vtuntur hoc nomine substantia licet possint dicere tres hypostases, sicut nos dicimus tres personas. Vltimò declarat quòd in diuinis nulla est diuersitas, & nulla multiplicitas, propter essentiæ vnitatem: Et ideo licet dicatur deus trinus, non tamen est multiplex, & nulla est ibi simplicitas siue solitudo propter personarum pluralitatem. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum persona significet substantiam an relationem.

Tho. 1. q. 29. art. 4.

CIRCA DISTINCTIONEM istam duo quæruntur. Primum est de hoc nomine persona, scilicet vtrum significet substantiam an relationem. Secundum erit de comparatione ad alia nomina. Ad primum arguitur sic, & videtur quòd significet relationem: Primo per Boetium libro de trinitate, qui dicit quòd omne nomẽ pertinens ad personas significat relationem, sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quàm hoc nomen persona, quare &c.

2 Præterea quicquid plurificatur in diuinis pertinet ad relationes, quia secundum Boetium essentia continet vnitatem relatio verò multiplicat trinitatem, sed persona plurificatur in diuinis, dicimus enim tres esse personas, ergo &c.

3 SED CONTRA August. septimo de trinitate, quum dicimus persona patris, non aliud dicimus quàm substantiam patris, ad se quippe dicitur persona non ad filium siue spiritum sanctũ sicut ad se dicitur deus, Igitur persona significat essentiã.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an persona sit nomen rei, an intentionis. Secundum est, quid significet in diuinis, substãtiam, an relationem. Quantum ad primum est duplex modus dicendi. Primus est, quòd nomen personæ significat intentionem, quod probatur dupliciter. Primo sic, Illud quod dicit indiuiduum in omni genere, & suppositum in genere substantiæ dicit personam in genere intellectualis naturæ: sed indiuiduum & suppositum sunt nomina intẽtionum, & non rerum, ergo & persona.

5 Secundo sic, Omnia nomina significantia res aliquas, sunt in prædicamento sub aliqua intentione, sicut substantia sub intentione generis, homo sub intentione speciei, fortes sub intentione indiuidui, vel suppositi, sed persona non est res sub inten-

tione generis, vel speciei, quia de ratione rei cui conuenit esse genus, vel species, est quòd sit pluribus communicabilis, vt patet in diffinitionibus generis & speciei, quæ sunt esse prædicabile de pluribus differentibus specie & numero, sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis, vt patet in diffinitione eius quam ponit Boëtius, ergo persona non est nomen rei cui conueniat esse genus, vel speciem, nec dicit rem sub intentione suppositi, quia illa vni soli conuenit vt sortes, persona autem pluribus, quare persona non est nomen rei sub aliqua intentione, sed est nomen intentionis eius cuius est suppositum, non tamen in omni natura, sed in intellectuali tantum: Est enim persona rationalis naturæ indiuidua substantia secundum Boetium. Accipitur autem hic intentio non pro ratione quam format intellectus circa rem, vt sunt genus, species, & huiusmodi, quia indiuiduatio vel singularitas non fiunt in rebus per intellectum, sed ea natura rei, sed vocantur hic intentiones largè conditiones rei ex opposito correspondentes intentionibus vniuersalibus propriè dictis vt singularitas, indiuiduatio, suppositatio, personalitas, quæ contrahunt speciem sicut species ipsum genus.

Tho.1.q.30.ar.4. 6 Alius modus dicendi est, quòd persona significat non intentionem, sed rem subiectam intentioni dicunt enim isti, quòd sicut homo significat nō intentionem speciei, sed rem subiectam intentioni, & aliquis homo significat rem subiectam intentioni, quę est indiuiduum vagum in natura humana specialiter, ita persona significat naturam subiectam intentioni quæ est indiuiduum vagum in natura intellectuali generaliter, & non ipsam intentionem. Quod probatur dupliciter.

7 Primo sic, hoc nomen persona impositum est ad significandum suppositum naturæ intellectualis secundum quod quandam importat dignitatem, intentiones autem non important aliquam dignitatem, sed res subiectæ intentionibus, vniuersalitas enim non importat maiorem dignitatem in homine quàm in equo, ergo, &c.

8 Secundo, nomen personæ impositum est ad significandum aliquid dignum laude vel vituperio, intentiones autem non dicunt aliquid dignum laude vel vituperio, hoc enim cōuenit soli rei habenti dominium sui actus, ergo &c. Et respondent ad rationem alterius positionis, dicentes quòd persona non dicit rem sub intentione generis, vel speciei, vel indiuidui signati, sed dicit rem sub intentione indiuidui vagi, nec significat idem quod suppositum in genere substantiæ, sed potius rem sub intentione indiuidui vagi in natura intellectuali generaliter, sicut aliquis homo dicit suppositum vagum in natura humana, quemadmodum dictum fuit prius.

9 Quicquid sit de principali conclusione, ista tamen non valent, quia nō est probabile quòd persona dicat solum rem subiectam intentioni, quæ est indiuiduum vagum. Cuius ratio est, quia res subiecta intentioni quæ est indiuiduum vagum importatur per terminum significantem naturam generis vel speciei addito signo particulari, vt aliquod animal, vel aliquis homo. Res ergo subiecta intentioni indiuidui vagi in natura intellectuali bene potest designari per hæc nomina quæ sunt, scilicet, quædam natura intellectualis, quidam angelus, quidam homo. Quid autem significetur per hoc nomen persona, valde extraneum est.

10 Item de ratione rei subiectæ intentioni indiuidui vagi non potest esse quòd sit incommunicabilis, sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis, vt patet per eius diffinitionem siue descriptionem quæ est secundum Boetium & Richardum, quòd persona est rationalis naturæ indiuidua siue incommunicabilis substantia, ergo persona non dicit rem subiectam intentioni indiuidui vagi, minor iam patet, sed maior probatur, quia res subiecta intentioni indiuidui vagi semper est communicabilis pluribus, & rot sicut natura subiecta intentioni speciei. De tot enim prædicatur aliquis homo sicut homo. Et ideo de ratione talis rei non potest esse incommunicabilitas cum repugnet naturæ rei. Ex hoc enim dicitur vagum, quia potest pluribus conuenire, & non vni tantum.

11 Et ideo si hoc nomen persona, diceret rem subiectam intentioni indiuidui vagi, impossibile esset quòd de ratione eius esset incōmunicabilitas. Si autem nomen personæ designet non rem, sed rationem suppositi in natura intellectuali, nihil prohibet quòd nomen personæ pluribus conueniat, & tamen res cui conuenit ratio personæ non conueniat pluribus, quia quamuis res aliqua sit incommunicabilis pluribus, vt sortes, tamen ratio incōmunicabilitatis, vt esse indiuiduū signatum, vel esse suppositū, vel personam potest cōuenire pluribus: quamuis enim solus sortes sit sortes, quia sortes est nomē rei subiectæ rationi indiuidui signati, suppositi, vel personæ, tamen non solus sortes est indiuiduum signatū suppositū vel persona, imò Plato & cæteri homines quia ista dicunt rationē quæ potest pluribus conuenire, res tamen cui talis ratio conuenit non potest pluribus conuenire.

12 Quòd autem isti arguunt pro se facile est soluere. Dicendo ad primum quòd nomen personæ impositum est ad signandum intentionē suppositi non absolutè, sed tantum in natura intellectuali quæ super alias dignitatē importat, & ob hoc solū nomen est ad dignitatem pertinens non ratione formalis significati sed ratione naturæ subiectæ, ex qua sortitur speciale nomē, sicut & nomen suppositi importat quandā dignitatē supra indiuiduum non ratione formalis significati quæ vtrobiq; est vna, scilicet interim singularitatis, sed ratione naturæ subiectę. Suppositū enim dicit indiuiduum non quodcunque sed subsistens & cōpletum.

13 Per idem patet ad secūdum quod tamen includit quoddam friuolum satis scilicet, quod persona importat aliquid dignum laude. Constat enim quòd laude nullus est dignus nisi virtuosus. Si ergo persona signat aliquid laude dignum, sequitur quòd nō omne suppositū intellectualis naturę dicetur persona, sed solum virtuosus quod est absurdum dicere. Licet enim origo nominis personæ fuerit à repraesentatione laudum cum fictione cuiusdam laruæ, tractum est tamen ad significandum suppositum intellectualis naturæ, proto ergo quod nomē personæ prout Boetius & Richardus eo vtuntur & describunt ipsum & prout sumitur in diuinis significat ratione suppositi, & nō rem subiectam rationi licet de ea prædicetur, vulgus tamen aliter vtitur nomine personæ, scilicet pro re subiecta intentioni indiuidui vagi, vt cum dicimus quòd iste vel ille est bona persona, id est, bonus homo, sic de ratione personæ non est esse incōmunicabile, & sic patet primū.

14 QVANTVM ad secūdū sciendum est quòd si prima opinio de significato personæ vera est, scilicet quòd persona non significat rem sed intētionem, tunc patet quod persona nec in diuinis, nec in creaturis significat substantiā, nec relationem. Si verò significet rem intentioni subiectam, vt dicit secunda opinio, adhuc posset videri alicui quòd nomen personæ non significat substantiam, nec relationem sed abstrahit ab vtroque.

15 Quod patet sic, quid vnumquodque nomen significet accipere oportet ex eius diffinitione. idem enim significant diffinitio & diffinitum, & diffinitio est ratio quam significat nomē vt habetur 4 metaph. Ex hoc sic arguitur. à quocunque intellectus abstrahit significatum diffinitionis ab eodem abstrahit intellectus & significatū diffiniti. Sed formalis intellectus & significatio diffinitionis personæ abstrahit ab essentia & relatione, licet materialiter & in obliquo includat essentiam vel substantiam, ergo &c. minor patet per diffinitionem personæ quam ponit Boëtius, scilicet quòd persona est rationalis naturæ, indiuidua substātia, quod idem est ac si diceretur, persona est suppositum, ibi enim ponitur substantia indiuidua pro supposito, vel hypostasi, vel est tāquam suppositum naturæ intellectualis, extra autem significatum & intellectum huius diffinitionis est essentia & relatio vt de se patet. Si enim in diuinis non esset nisi vnum suppositum essentiale & absolutum vt gentiles imaginantur, illi naturæ verè competeret ratio personæ. Et si in creaturis constitueretur suppositum per relationem sicut nunc in diuinis illud verè rationem personæ haberet quod non haberet si in formali significato rationis personæ includeretur essentia vel relatio, vel vtrunque. Sunt ergo extra formale significatum personæ & suæ diffinitionis, materialiter tamen & in obliquo includitur essentia, quia persona dicit suppositum in tali natura solum scilicet, intellectiua. sed quòd illud sit absolutum vel relatum totum est extra significatum personæ.

16 Istud autem non potest esse verum, quia sicut infra patebit nullus conceptus vnus realis & essentialis potest abstrahere à substantia & relatione. Nomē enim impositum secūdum illum conceptum esset vniuocum substantiæ & relationi quod non est possibile, propter quod si persona significet rem subiectam intentioni cum illa dicatur essentialiter de persona absoluta in creaturis & de relata in diuinis, impossibile est quòd hoc sit secundum vnum conceptum abstrahentem ab vtroque, quia sic esset aliquid vniuocum ad vtrunque. d.23.q.1.

17 Ad rationem illorum dicendum quòd diffinitio personæ prout dictum est, non abstrahit à substantia imo expressè includit cum dicitur quòd persona est rationalis naturæ indiuidua substantia & si substantia non accipitur ibi pro essentia, seu pro supposito tunc diffinitur persona prout dicit intētionem & non rem intentioni subiectam. Si autem quæratur non de significato sed de eo de quo nomē personæ dicitur. Nomen enim de multis dicitur quæ tamen per nomen non significantur, sicut homo prædicatur de sorte & de Platone & tamē neutrum significat, vt sit sensus quæstionis quid est illud in diuinis de quo persona prędicatur, sic dicendum est quòd illud non est relatio tantum, nec essentia tantum, sed constitutum ex essentia & relatione. Quod probatur sic. Illud de cuius ratione est quòd sit subsistens, distinctum, & incommunicabile, includit in se illud per quod subsistit & illud per quod est distinctum, & incommunicabile, sed

persona

persona est huiusmodi, quare &c. sed in diuinis quicquid subsistit, subsistit per essentiam vel subsistit per essentiam vel substãtiam: quicquid distinguitur & est incommunicabile hoc habet per proprietatem relatiuã, ergo de quo persona dicitur in diuinis includit essentiam & proprietatem relatiuam, vt pater & filius & huiusmodi, quæ & si imponantur ad significandum à sola relatione tamen vt accomodantur diuinis important totũ constitutum ex relatione & essentia.

18 AD PRIMVM argumentum dicendũ quòd omne nomen pertinens ad personas importat relationem vel tanquam id quod formaliter significatur vt pater vel filius, vel tanquam illud de quo dicitur & sic nomen personæ importat relationem quia de relatiuo prædicatur, sed relationem non signat.

19 Ad secundum per idem quia illud quod plurificatur in diuinis pertinet ad relationes quantum ad ea in quæ plurificatur & de quibus dicitur, sed non oportet quòd hoc sit quantum ad formalem rationem significandi, quia sicut dictum est significatum communis nominis non includit in se rationem illorum de quibus dicitur.

20 Ad aliud in oppositum dicendũ quòd Augustinus accipit ibi substantiã pro hypostasi vel supposito, & nõ pro essentia solũ, & bene concessum est quòd nomen personæ suppositum significat: vel hoc dicitur pro tanto quia illud de quo dicitur persona non solum includit relationem sed etiam cum relatione essentiam.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum hæc nomina substantia, subsistentia, essentia, & persona sint in diuinis.

Thom. 1. q. 29. ar. 2.



SECVNDO quæritur vtrũ hæc nomina subsistentia, substantia, essentia, persona sint idẽ an differant. Et videtur quòd idem significent, quia illa quæ vni simplicissimo conueniunt penitus idẽ significant. Sed hęc nomina nomina vni & eidẽ simplicissimo cõueniũt, scilicet deo, ergo &c.

2 CONTRA. illa quæ sic se habent quòd vno plurificato aliud non plurificatur nõ signant penitus idem, sed persona plurificatur in diuinis. Similiter subsistentia, nõ autem substantia, vel essentia, ergo non signant penitus idem.

3 RESPONSIO. Hic sunt tria videnda. Primum est quid hæc nomina significent, & à quo imponantur. Secundum erit de conuenientia eorum ad inuicem, & de eorum differentia. Tertium erit quo modo conueniunt diuinis. Quantum ad primum sciendum quòd hæc nomina essentia, substantia, & subsistentia imponuntur ab his actibus quæ sunt esse, substare, & subsistere, esse autem est quoddam commune & non determinat sibi aliquem modum essendi. Subsistere autẽ dicit determinatum modum essendi prout, scilicet aliquid est ens per se & non in alio. Substare autem idẽ est quod sub alio stare, & inde est quòd esse dicit illud quod est cõmune omnibus generibus. Subsistere autem & substare dicunt id quod est proprium primo prædicamẽto secundum duo quæ sibi conueniunt, scilicet quòd sit ens in se completum & per hoc cõuenit ei subsistere, & quod substet aliis, scilicet accidentibus quæ in substantia habent esse, & per hoc conuenit ei substare. Essentia ergo signat id cuius actus est esse. Subsistentia id cuius actus est subsistere. Et substantia id cuius actus est substare, vnde Boëtius in lib. de duabus naturis & vna persona Christi dicit sic, dicimus hominis essentiã quia est, subsistentiam quia nullo indiget, substantiam quia substat, & hæc de primo.

4 QVANTVM ad secundum. Sciendum est quòd ad hos actus qui sunt substare, & subsistere comparatur aliquid dupliciter vel sicut subiectum, vel sicut principium. Et propter hoc aliqua horum nominum inueniuntur diuersimode accepta à Boëtio. Aliquando enim substantiam nominat illud quod est principium substandi, & hęc est materia quæ est primum subiectum. Et ideo in commento super librum prædicamentorũ dicit quòd hypostasis quæ valet in græco quantum substantia in latino dicitur materia. Quia etiam principale principium subsistendi in se & nõ per aliud videtur esse forma, vnde inueniuntur quædam formæ per se subsistentes vt anima, & intelligentiæ largo modo accipiendo formam, nunquam autem materia ideo secundum Boëtium ibidem vsiosis, id est, subsistentia est forma accipiendo ibi subsistentiam pro eo quo aliquid subsistit.

6 Quandoque autem accipitur substantia pro eo quod substat & subsistentia pro eo quod subsistit & hoc est solum suppositum in genere substantiæ, genera enim & species nec in se subsistunt, nec substant accidentibus nisi ratione indiuiduorũ, de essentia autem nõ sic est, quia semper nomine essentiæ importatur tota rei natura vel quidditas, vnde Boëtius semper sumit vsiam, id est essentiam pro tota rei quidditate & non pro parte, vnde dicit super prædicamenta, quòd vsia in compositis dicit aggregatam ex materia & forma. Si ergo vnumquodque horũ nominum accipiatur vt quo, sic essentia significat totam quidditatem rei, subsistentia formã partis, substantia materiam. Et tunc hæc differunt realiter ab inuicem sicut totum differt realiter à suis partibus & sicut vna pars differt ab alia, & hoc in compositis, quia in simplicibus non habet hoc locum. Si autem hæc tria sumantur pro eo cui prædicti actus conueniunt, vt subiecto, sic vnũ & idem secundum rem dicitur essentia inquantum habet esse, subsistentia inquantum habet esse tale (scilicet aliud non requirens) substantia inquantum substat accidentibus, & sic solum differunt ratione in eodem. Nomen autem personæ dicit suppositum intellectualis naturæ cui omnia prædicta conueniunt, scilicet esse essentiam, substantiam, & subsistentiam, ratione rei subiectæ intentioni suppositi. & sic apparet quo modo hæc nomina inter se conueniunt aut differunt, quod fuit secundum.

7 DE TERTIO sciendum est, quòd inter hæc nomina, nomen essentiæ propriissimè deo conuenit quantum ad id quod signat, & quantum ad id à quo ad significandum impositum est, quantum ad id quod significat, quia illud de se non contrahitur ad certum genus, sed omne genus excedit, sicut ens. Et ideo propriè deo cõuenit qui ad nullum genus limitatur: item quantum ad id à quo imponitur. Imponitur enim ab esse quod propriissimè deo conuenit, vt ostensum fuit prius 8. dist. ideo dicit Boëtius quæst. 2. libro de duabus naturis, quòd deus maximè est essentia. Et Aug. 7. de trinitate dicit quòd deus verè ac propriè dicitur essentia, ita vt fortè oporteat solum deum esse essentiam. Nomen etiam subsistentiæ propriè soli deo conuenit. Subsistit enim aliquid quod vt possit esse alio nõ indiget. Istud etiam maximè deo conuenit. Et ideo deus proprie est subsistẽtia. Substantia autem quãtum ad id à quo imponitur deo nõ conuenit, quia deus nulli accidenti subiectiuè substat, licet omnibus subiectis præbeat effectiuè quòd substent accidentibus suis: Sed quia id ad quod significandum imponitur est natura per se stans, ideo nomen substantiæ in diuinis sumitur pro eo quod signat, & nõ pro eo à quo imponitur ad significandum: nomen autem personæ quantum ad id quod significat reperitur in diuinis. Significat enim suppositum naturæ intellectualis, hoc autem est in diuinis, quare &c.

8 Ad primum argumentum patet responsio, hæc enim omnia nomina, licet differant in compositis secundũ vnam eorum acceptionem, tamen in deo & substantiis simplicibus sola ratione differunt. In compositis autem nõ differunt nisi ratione tantum secundum quòd sumuntur pro eo quod est substat, & subsistit.

9 Ad argumentum quod est in oppositum dicendum quòd cõcludit verum in hoc quòd persona quæ multiplicatur in diuinis includit in eo de quo dicitur aliquid quod non est omnino idem secundum rem vel ex natura rei cum essentia, vel substantia, scilicet relationem ratione cuius plurificatur persona in diuinis. & nõ essentia vt infrà apparebit, sicut pluries dictum fuit suprà. Et quantum ad hoc nomen personæ in diuinis differt à nomine essentiæ & substantiæ.

DISTINCTIO XXII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



HIC DILIGENTER inquiri oportet. Superius determinauit magister de diuisione & multiplicitate diuinorum nominum. Hic verò intendit quærere de nominibus significantibus vnitatem, & pluralitatem in deo qualiter accipiantur. Et diuiditur in duas. Primò determinat de istis nominibus secundum se. Secundò determinat de his in comparatione ad hoc nomen persona. Secunda incipit ibi in princ. 25. dist. prætera cõsiderandum est. Prima pars est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primò mouet suam dubitationem. Secundò soluit & solutionem suã declarat in omnibus huiusmodi nominibus. Tertiò excludit quandã obiectionem circa determinata. Secunda ibi, hic diligenter. Tertia ibi, sed non est prætermittendum. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister & quærit primò cũ in diuinis nulla sit diuersitas vel multiplicitas, vel singularitas quid nomina importantia multitudinẽ & pluralitatẽ, vel distinctionẽ in diuinis significent. Si enim verè de deo dicuntur, videntur sua significata in diuinis ponere. Postea respõdet & dicit quòd significata istorũ nominum in diuinis nõ sunt ad ponendũ aliquid. Sed potius ad remouendum aliquid sunt introducta, & hoc declarat. Cùm enim dicitur vnus deus, vel vnus pater,

nulla quantitas vel numerus in deo ponitur, sed pluralitas, vel multitudo excluditur. Similiter cùm dicitur pluralitas personarum non multitudo ponitur, sed singularitas & solitudo tollitur. Item cùm dicimus tres personas negamus vnã solam vel duas tm. simpliciter in nomine trinitatis & distinctionis nõ diuersitatem in deo ponimus, sed commixtio & confusio remouetur. Vltimò opponit per Isid. quòd trinitas potest dici multipliciter. Et soluit dicens quòd Isidorus nomine multiplicitatis non diuersitatem, sed numerum personarum vult intelligi. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum termini numerales ponant aliquid in diuinis.

Thom. 1. q. 30. art. 3.



IRCA distinctionem istam quæritur vtrum numerales termini ponant aliquid in diuinis, & videtur quòd non, quia si ponerent aliquid non ponerent nisi rem sui generis, sed istam nõ ponunt cùm quantitas non sit in diuinis secundum suum genus, ergo &c. Ad idem est quod dicunt Hilarius & magister in litera.

2 SED CONTRA. si termini numerales nihil ponant in diuinis, sed solum inducantur ad remouendum, vt per vnitatem remoueatur pluralitas, & per pluralitatem vnitas, tunc est remotio remotionis & quædam circulatio quod est inconueniens, quare &c.

3 RESPONSIO. hic videnda sunt tria. Primum est, vtrũ tales termini ponant aliquid in diuinis. Secũdum est, dato quòd sic modo quo exponetur vtrum substantiam dicant an relationem. Tertium est, quæ & qualia dictorum nominum debeant recipi in diuinis.

4 QVANTVM ad primum sciendum est quòd nõ est intensionis quærere vtrum tales termini ponant aliquid in diuinis quod sit realiter diuersum ab essentia diuina, quia certũ est quòd non aliàs in diuinis esset compositio, maximè si illud additum esset absolutum: nec est sensus quæstionis quærere vtrum tales termini includant aliquid positiuum, quia certum est quòd sic, saltem denominatiuè, includunt enim denominatiuè entitates rerum super quas fundantur. vnum enim dicit ens indiuisum, multa verò entia diuisa, vel distincta. Sed quæstio est vtrum formalis ratio illorum nominum sit positiua, an priuatiua. Et quantum ad hoc aliquid est dicendum de vno, & aliquid de multo.

Tho. 1. q. 11. art. 1. 5 De vno enim, prout recipitur in diuinis dicẽdum est quòd ratio eius est priuatiua. Non enim recipitur in diuinis vnum quod est principium numeri in quantitate, quia sicut in deo non est quantitas, prout dicit speciale prædicamentũ, sic nec vnum in quantitate quod est principiũ numeri, sed est ibi tantũ vnum quod conuerti potest cum ente, cuius ratio est priuatiua, quia consistit in indiuisione, vt patet 10 metaphy. vbi dicitur quòd vnum quod conuertitur cum ente & multitudo ei correspondens opponuntur priuatiuè sicut indiuisibile diuisibili, vel indiuisum diuiso.

6 Ad cuius declarationem sciendum est quòd vnum quod conuertitur cum ente nullam naturam potest addere super ens, quæ sit alia realiter ab ente, quia ens omnia includit. Et ideo quicquid est præter ens est non ens, vel nihil. Item nec potest dicere aliquam specialem naturam sub ente, quia vel esset substantia, vel quantitas, vel qualitas, & sic de aliis prædicamentis. Hoc autem non est verum, quia vnitas conuenit omnibus his & non per aliquid eis additum quod non esset si diceret alterũ solum, quare &c. Nec potest dicere solum idipsum quod ens & sub eadem ratione, quia esset negatio dicendo ens vnum quod non est verũ. Necesse est ergo, quòd dicat aliquam rationem circa ens. Et illa est ratio indiuisionis quę est ratio priuatiua, vnde vnum idem est quod indiuisum. Quod autem dicitur quòd vnum non addit super ens nisi rationẽ, hoc non est intelligendum de ratione quam format intellectus solus, vt sunt secundæ intentiones. Sed de ratione quæ est conditio per se concomitans quamlibet naturam entis, vel rei. Talis enim ratio est indiuisio importata per vnũ, quia ab eodem res habet esse & esse vnũ siue indiuisum. Et hoc modo vnum propriè competit deo, quia sicut dictum est sicut vnumquodque se habet ad esse ita ad esse vnum. Sed deo maximè esse competit, ergo & esse vnum.

7 De multo autem & aliis nominibus, sicut sunt tres, quatuor, & huiusmodi, Est notãdum quòd sicut est duplex vnitas, vna quæ est principiũ numeri, quæ non reperitur in diuinis, alia quæ cõsequitur ens quã in diuinis reperimus, sic etiam est duplex multitudo. vna materialis quæ fit secundum diuisionem continui, & hæc est numerus qui est de genere quantitatis, sicut & vnũ quod est principium eius, nec reperitur in diuinis propter duo. Primò est, quia omnis talis multitudo maior est qualibet sua parte etiã in perfectionibus essentialibus sicut & continuum ex cuius diuisione causatur. Secundò, quia vnitates talis multitudinis differunt essentialiter sicut partes continui.

8 Alia est multitudo quæ est de transcendentibus, & reperitur in diuinis sicut & esse vnum quòd conuertitur cum ente, & de hac dicunt quidam quod eius formalis ratio est priuatiua. Dicunt enim quòd sicut formalis ratio vnius completur per indiuisionem circa rem quæ dicitur vna ita ratio multitudinis completur per rationem indiuisionis circa vnamquanque naturam rerum quę dicũtur multæ, & per rationẽ negationis per quam vna dicitur non esse altera, ita quòd ratio indiuisionis circa vnamquanque partem multitudinis, & ratio negationis (vt vna non sit alia) compleant rationem multitudinis.

9 Istud autem non videtur bene dictum propter duo. Primum est, quia quæcũque opponuntur adinuicem oppositione priuatiua necesse est rationem vnius esse positiuam, & alterius priuatiuam, sed vnum quod conuertitur cum ente, & multitudo ei correspondens opponuntur priuatiuè, vt patet ex 4 metaphy. ergo cum ratio vnius sit priuatiua oportet quòd ratio multitudinis sit positiua. Alioquin non opponerentur, sicut habitus & priuatio. *& infra, Aliàs est.*

10 Secundo, quia non est verum quod assumitur, scilicet quòd ratio multitudinis consistat in ratione indiuisionis circa ea quæ dicuntur multa, imò consistit in ratione diuisionis vel distinctionis eorum quæ dicuntur multa. Oppositorum enim oppositæ sunt rationes. Si ergo ratio vnius est ratio indiuisibilis & indistincti oportet quòd ratio multi sibi oppositi sit ratio diuisibilis vel distincti, vnde nõ per hoc sunt aliqua multa formaliter quòd quodlibet eorum est vnum vel indiuisum, sed per hoc quòd habent distinctionem adinuicem ad quod sequitur quædam negatio. scilicet quòd vnum non est aliud, quæ non est formaliter ratio multitudinis, sed quoddam cõcomitans, & sic patet primũ.

11 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd vel quæritur de significato, vel de his quibus significatum cõuenit & de quibus dicitur. si de significato, sic patet quòd nomina hęc non significant, nec significare videntur, essentiam nec relationes, sed solùm importãt distinctionem, vel indistinctionem, circa totam naturam entis, substantiæ, & accidentis vt statim dictum est. Si verò quæratur de his de quibus nomina prædicantur, dicendum sic, quòd in diuinis vnum prædicatur tam de substantia quàm de relationibus, multum autem, & omne nomen ad multitudinem pertinens non dicitur realiter nisi de relationibus & de iis quæ relationem includunt.

12 De vno patet sic, quia cuicunque cõuenit esse indiuisum eidem conuenit esse vnum, sed tam essentiæ quàm relationi conuenit esse indiuisum. Sicut enim essentia diuina est indiuisa in se, ita paternitas, ergo tã essentiæ quàm relationibus conuenit esse vnam. De multo autem & de aliis nominibus ad multitudinem pertinentibus, sicut tres, quatuor, & huiusmodi quòd solum dicantur de relationibus & relationẽ importantibus, similiter patet, quia omnia talia distinctionem important. Sed in diuinis nõ est distinctio quo ad essentiam, sed solum quo ad relationes vel ea quæ relationem important, quare &c. & sic patet secundum.

13 QVANTVM ad tertium sciendum quòd cum in diuinis sit vnitas essentiæ & pluralitas personarum, ideo illa nomina cauenda sunt in diuinis quæ distinguũt essentiam, vel confundunt personarum distinctionem, illa autẽ nomina quæ important diuersitatem, vel pluralitatem cõsequuntur ens, ens autem dicitur de omnibus entibus per attributionem ad primum ens quod est substantia. Et ideo vel de virtute vocabuli vt quidam dicunt, vel saltẽ ex accommodatione vsus (vt verius credo) ens per se sumptũ dicitur de substantia solum. De aliis autem dicitur cum determinatione ad hoc pertinente. Eodem modo dicendum est de illis quæ consequuntur ens sicut multum, & nomina ad multitudinem pertinentia, siue in speciali, vt tres, quatuor, siue in generali vt diuersum & distinctum, & similia. Hæc enim per se sumpta dicunt ex accommodatione vsus multitudinem in substãtia sub tamen determinatione dicunt multitudinem pertinẽtem ad illud genus ad quod determinatio erit, propter quod hæc nomina per se sumpta non debent recipi in diuinis cùm dicant multitudinem in substantia, cum determinatione autem possunt recipi vt dicendo multa supposita, vel tres personæ, aliud suppositum, vel alia persona, & sic de aliis.

14 AD PRIMVM argumentum dicẽdum est quòd termini numerales pertinentes ad genus quantitatis non recipiuntur in diuinis, quia nulla res est ibi de genere quãtitatis, sed termini importantes multitudinem quæ est de transcendentibus quæ nõ addit aliquam rem super ens bene recipiuntur in diuinis, nec ponunt aliquid super diuinam essentiam, & diuinas personas & relationes nisi rationem distinctionis talis, vel talis quæ est ratio positiua, licet non sit alia res. Per idem patet ad auctoritatem Hilarij & magistri in litera, propter hoc enim dicũtur negatiuè,

quia

quia nõ ponunt rem aliquam super id de quo dicuntur ratio tamen significandi ipsorum est posita.

15 Ad argumentum in oppositũ bene concludit quia secundũ philosophũ quarto metaphysicæ, vnũ & multa priuatiuè opponũtur. Et ideo si quodlibet diceretur priuatiuè quodlibet priuaret suũ oppositum, & per consequens seipsum & esset circulatio.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum vnum de genere quantitatis addat aliquid vltra vnum quod conuertitur cum ente, & quid sit illud.

Thom. 1. q. 11. ar. 1 ad. 1.

SECVNDO quæritur de vno quod est principiũ numeri quod est de genere quantitatis vtrũ ad aliquid super ens, & vnum quod conuertitur cum ente. Et quid sit illud. Et videtur quòd illud sit ratio mensuræ. Primò per Aristo. 4. metaphi. qui dicit quòd vnũ quod est principiũ numeri, & numerus opponuntur, sicut mensura & mensuratum, ergo in ratione vnius quod est principiũ numeri includitur ratio mensuræ.

2 Item sicut se habet numerus qui est de genere quantitatis ad multitudinem quæ est de transcendentibus, ita se habet vnũ in quantitate ad vnum quod conuertitur cum ente. Sed numerus qui est de genere quantitatis addit suprà multitudinem quæ est de transcendentibus rationem mensurati. Est enim numerus multitudo mensurata per vnũ vt patet ex quarto metaphysicæ, ergo vnum quod est principium numeri addit supra vnum quod conuertitur cum ente rationem mensuræ.

3 CONTRA. Mensura est in genere relationis. Sed vnum quod est principiũ numeri nõ est in genere relationis sed quantitatis, ergo vnum quod est principium numeri non addit super vnum quod conuertitur cum ente rationem mensuræ. Consequentia probatur quia vnum quod est principium numeri non addit per se super vnum quod conuertitur, cum ente nisi rem sui generis.

4 RESPONSIO. Primò dandus est hic intellectus quæstionis, & postea procedetur ad eius discussionem. Quantum ad primum sciendum quod intellectus quæstionis non potest esse ille quem verba quæstionis prætẽdunt scilicet quid ad vnũ quod est principium numeri supra ens & vnum quod conuertitur cum ente, quia nec tale vnum, nec quodcunque aliud potest aliquam rem addere super ens vt dictum fuit in præcedente quæstione. Sed iste est intellectus, scilicet quid dicat vnum quod est principium numeri sub ente. Et istud quandoque vocatur additio sicut dicimus quòd homo addit rationale super animal.

[illegible].6.

5 Hoc supposito est multiplex modus dicendi circa quæstionẽ propositam vnus quidem est quòd vnũ quod est principium numeri non contrahit directè vnum quod cõuertitur cum ente, sed contrahit ipsum ens, sicut album, vel homo, vnum enim quod est principium numeri non dicitur priuatiuè, sicut vnum quod conuertitur cum ente propter quod non directè cõtrahit ipsum. Sed dicitur positiuè. Est enim speciale quoddam ens sub ente cõmuni. Et hoc est ipsum quantum. Dicunt enim isti quòd quantitas dupliciter perficit suum subiectum etiam positiuè vno modo secundum se & absolutè, & sic quãtitas dicitur vnitas, & quantum vnũ. Alio modo perficit ipsum per comparationem ad partem. Et sic dicitur continuum ita quòd ratio vnius quod est principiũ numeri non consistit in indiuisione sed in esse tale, scilicet in esse quantum absolutè propter quod est ratio positiua sub ente, quia ratio quanti directè contrahit ens commune, & non vnum quod cum ente conuertitur nisi per accidens & indirectè.

6 Sed hæc positio deficit, primò quia absque vlla probatione assumit quòd vnum quod est principium numeri sit ipsum quãtum secundũ absolutã rationẽ ipsius quãti & ecõuerso, hoc enim non videtur, tum quia esset nugatio dicendo vnũ quantum quia essent nomina penitus synonyma significantia penitus idem ratione & re quod non est verum, tum quia quantitas non dat esse multa nisi quia diuersa, ergo nõ dat esse vnũ nisi inquantum indiuisa, ergo quantum secundum se & absolutè non habet rationem vnius, sed quia indiuisum. Secundò deficit in hoc quòd dicit quòd quantum potest perficere suũ subiectum secundum se & absolutè vel in ordine ad partes. Impossibile est enim quod quantum sic perficiat suum subiectum absolutè quòd hoc sit absque ordine ad partes quod probatur sic, Illud quod nõ potest intelligi absque ordine ad partes nõ potest aliud perficere circunscripto hoc ordine, sed quantum non potest intelligi sine ordine ad partes cùm hoc sit de sua formali & diffinitiua ratione, dicẽte philosopho quinto metaphysicæ, quod quantum est quod est diuisibile in ea quæ in sunt, & hæc eius sunt partes sine quibus impossibile est quantum intelligi, quare &c. Vnde probabilius diceretur quòd quantum secundũ quòd cõtinuum est vnũ quàm quòd sit vnum secundum quòd quantum absolutè, quia quæcunque sunt sibinuicem continua sunt vnũ, non autem quæcunque sunt quanta, quia possunt esse inter se diuisa & sic plura & non vnum. Veruntamen nec illud esset simpliciter bene dictum quià licet omne continuum sit vnum & econuerso, prout nunc loquimur de vno, tamen ex alio formaliter dicitur continuum, scilicet quia partes eius copulantur ad vnũ terminum & hæc est ratio positiua, & ex alio dicitur vnum ex hoc scilicet quòd partes eius non sunt diuisæ vel sunt indiuisæ quæ est ratio priuatiua.

7 Alius modus dicendi est quod vnum quod est principium numeri addit super vnum quod conuertitur cum ente aliquid realiter diuersum, quod declaratur sic, quia vt isti dicunt in rebus materialibus est duplex terminatio scilicet essentialis, quæ est per formam substantialem secundum quam res sic est hæc, puta homo vel asinus quòd nõ sit alia & accidentalis quæ est per quãtitatem secundum quam determinationem res ostenditur tanta quòd nec maior, nec minor secundum primam terminationem attenditur vnitas quæ cõuertitur cum ente, sed secundum aliam attenditur vnitas quæ est principium numeri. Ex quo arguitur sic. Sicut se habet terminus essentialis ad terminum accidentalem, ita se habet vnum quod conuertitur cum ente ad vnũ quod est principium numeri, sed terminus essentialis & accidentalis differunt realiter, puta substantia & quantitas, ergo vnum quod conuertitur cum ente & vnum quod est principium numeri differunt realiter propter quantitatem quia addit vnum quod est principium numeri super substantia.

8 Sed nec istud est bene dictũ. quia impossibile est vt dictũ fuit in principio quæstionis, quòd aliquid addat super ens, & vnum quod cõuertitur cum ente, quia aliquid addat naturam realiter ab ente & vno diuersam, quod patet sic, quia quandocunque aliqua se habent sicut superius & inferius per se & essentialiter ordinata quicquid importatur per inferius totũ clauditur in ambitu superioris. Sed omne quod est in aliqua natura siue accidẽs siue substantia, se habet ad ens, & ad vnum quod conuertitur cum eo, sicut inferius ordinatum per se & essentialiter ad suum superius, ergo quicquid importatur per quamlibet naturã substantiæ vel accidentis totum per se clauditur in ambitu vnius & entis. Et ita non addit naturam nouam, sed communem determinat.

9 Nec valet ratio quam adducunt, fundatur enim super falsum, scilicet quòd vnitas quę conuertitur cum ente solum attendatur secundum determinationem & indiuisionem quæ est secundum formam substantialem. Hoc enim non est verum, quia sicut ens non dicitur solum de substantia, sed etiam de accidentibus, sic indiuisio in natura entis importata per vnum se extendit ad terminationem & indiuisionẽ in quacunque natura substantiæ & accidentis. Quòd ergo dicitur quòd sicut se habet terminus essentialis ad accidentalem, ita se habet vnum &c. Dicendũ quòd si accipiatur essentiale pro essentia substantiæ, vel formæ substantialis falsum est, quia non sic se habet vnum in quantitate quod est principium numeri ad vnum quod conuertitur cum ente sicut se habet accidens ad substantiã quod se habet vt quoddam ens ab ea essentialiter distinctum, sed sicut se habet accidẽs ad ens communiter sumptum. In illo tamen sensu procedit ratio vt apparet ex suppositione minoris propositionis propter quod non valet. Si autem sumatur essentiale pro essentia communiter dicta tunc maior est vera sed minor falsa, quia terminus accidentalis non differt ab essentiali communiter sumpto, sed includitur in ipso sicut superius in inferiori.

10 Alius modus dicendi quòd vnum quod est principium numeri nõ addit super ens, & vnum quod conuertitur cũ ente rem aliquam sed rationem duplicem priuatiuam scilicet & positiuã, priuatiuam quia sicut vnum communiter dictum dicit priuationem diuisionis generaliter in quacunque natura, sic vnum quod est principium numeri dicit indiuisionem in quantitate cõtinua & vlterius addit rationem positiuam ratione fundamenti huius priuationis scilicet ratione quãtitatis. Et illa ratio est ratio mensuræ. Quod probatur primò per Aristotelem 4. metaphys. qui dicit quòd numerus & vnum quod est principium numeri opponuntur sicut mensura & mensuratũ. Secundò quia quando quæritur quot sunt homines & respondetur quòd vt vnus nõ est sensus tantum quod homo qui est ibi sit indiuisus, imò ly vnus dicit discretam mensuram secundum quam aliqua mensurantur, vt sunt ibi sicut quæritur per quot. Vnum ergo quod est principiũ numeri addit rationem mensuræ discretæ.

11 Hæc autem opinio duo dicit. Vnum autem est satis clarum multum dubium. Clarum est quòd vnum quod est principium numeri qui est de genere quantitatis dicit indiuisionem in quãtitate specialiter sicut vnum quod conuertitur cum ente dicit indiuisionẽ in natura entis vniuersaliter, quod patet, quia ratio superio

superioris saluatur in quolibet inferiori licet contracta, sed vnum quod cõuertitur cum ente est superius ad vnum quod est solum in quantitate (sicut ens est superius ad quantitatem) vt enim tale ens, scilicet quãtitas se habet ad ens commune, sic vnũ in quantitate ad vnum in ente, ergo ratio vnius in ente saluatur in ratione vnius in quantitate, sed contracta. Eadem ergo indiuisio quæ sumpta vniuersaliter est formalis ratio vnius quod cõuertitur cum ente ipsa sumpta specialiter in tali natura (scilicet in quantitate) est ratio vnius quod est principium numeri.

12 Sed tunc est dubitatio, quare indiuisio in quantitate facit speciale vnum sub ente & secundum speciale nomen quod dicitur vnum quod est principium numeri: in aliis autem generibus puta in substantia, vel qualitate, indiuisio non facit speciale vnũ & secundum speciale nomen. Et dicendum est quod indiuisio in quolibet genere facit speciale vnum sub vno quòd conuertitur cum ente, sed non sortitur speciale nomẽ secundum communem vsum loquendi. sed solum vnum in quantitate. Cuius ratio est, quia omnis vnitas opponitur multitudini, propter quod in illo genere in quo inuenitur vltra alia genera specialis ratio multitudinis, rationabile est quod inueniatur specialis ratio vnitatis, sed in genere quãtitatis inuenitur specialis ratio multitudinis vltra alia genera, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia in aliis generibus à quãtitate (exclusa quãtitate) nõ esset multitudo differentiũ, nisi secundum species quę est multitudo formalis, saltem in his quę sunt per causas naturales, quicquid sit de his quæ immediatè possunt fieri à deo solo vt angeli, de quibus quæretur in 2. lib. dist. 3. In quãtitate autẽ & in materialibus ratione quantitatis inuenitur noua multitudo sub eadem specie eorum quæ solo numero differunt, propter quod vnum in quãtitate sortitur speciale nomen diciturq; vnum quod est principiũ numeri.

13 Secundum autẽ quòd ponitur in hac opinione, scilicet quòd vnum quod est principiũ numeri addit super vnum quòd conuertitur cum ente rationẽ mensuræ, potest intelligi dupliciter, vno modo quòd ratio mensuræ essentialiter & intrinsecè pertineat ad rationẽ vnius quod est principium numeri. Alio modo quòd sit proprietas vel habitudo consequens tale vnũ, fundata in ipso. Si primo modo sicut isti videntur intelligere, sic non potest esse verum, quod probatur sic, illud quod est relatiuum secundum esse, & non solum secundũ dici, non potest esse constitutiuum alicuius absoluti, sed mensura vel ratio mensuræ est relatiuum secundum esse & non solum secundum dici, ergo non potest esse constitutiua vnius quod est principium numeri, quod est quoddam realiter absolutum in genere quantitatis, maior patet, quia relatiuum secundum esse est ipsemet respectus vel ratio quæ pertinet ad genus relationis, & ideo non potest intrinsecè & essentialiter pertinere ad rem alterius prædicamenti, sed relatiuũ secundum dici non est ipse respectus, sed est fundamentũ eius, & ideo potest pertinere ad aliud genus, vt patet de scientia quæ refertur ad scibile, & tamen est in genere qualitatis. Minor similiter patet, scilicet quòd mensura dicit relatiuum secundum esse & non secundum dici, quia illa nomina ad quæ vltimo fit status & resolutio in inquirendo de relationibus sunt nomina relationum vel relatiuorũ secundum esse & nõ secundũ dici, verbi gratia si quæratur quo modo refertur album ad albedinẽ respõdebitur quòd sicut simile simili. Sed si quæratur vlterius quo modo refertur simile simili, respondebitur quia est simile & ratione similitudinis, & hic est status, quia similitudo est essentialiter relatio & simile relatiuum secundum esse. Si enim nomina essent relatiuorum secundũ dici adhuc vlterius posset quæri de rationibus referendi, sed ad mensuram & mensurabile fit resolutio & status inquirendo de relationibus. Si enim quæratur quare sciẽtia referatur ad scibile, respondebitur quòd pro eo quòd sciẽtia mensuratur scibili & scibile est mẽsura sciẽtiæ. Si quæratur vlterius quare mensura & mensurabile adinuicẽ referantur, nulla alia ratio est qua formaliter referãtur nisi illa quę per nomina importatur & in ipsa est status. Similiter in proposito, si quæratur quare vnũ quod est principium numeri referatur ad multa, respondebitur quoniã vnum est mensura & reliquũ mensurabile. Sed si vlterius quæratur quare mensura & mensurabile referuntur non est dare aliam formalem rationẽ nisi illam quæ importatur per nomina quæ est essentialiter quædam habitudo vel relatio, quare &c.

14 Si autem intelligatur secundo modo quòd esse mensurã est quædam habitudo vel proprietas consequens vnũ & fundata in ipso, sic habet veritatẽ, quia multitudo quãtitatis discretæ habet mensurari per vnum inquantum vnum aliquotiens sumptũ reddit multitudinem totam, & hæc est proprietas consequens vnum non constituens ipsum, & ad hunc sensum loquitur philosophus 4. metaph. quòd vnum & multa in genere quantitatis opponuntur sicut mensura & mensurabile, & non quod esse mensuram & mensurabile sint de ratione intrinseca vnius & multitudinis.

15 Et per hoc patet solutio ad illud per quod isti primo probãt suum propositum. Ad aliud quod dicunt secundo, scilicet quando quæritur quot homines sunt in domo, & respondetur quòd vnus non est sensus tantum quòd homo qui est ibi indiuisus sit, imò ly vnus dicit discretam mensuram secundum quam aliqua mensurantur vt sunt tot. Dicendum quòd ly vnus de principali significato non dicit mensuram, sed solum connotat tanquam rationẽ concomitãtem, quod patet, quia si respondeatur quòd sint tres, ly tres dicit aliquid cui competit esse mensuratum vel esse mensurabile. Sed tamen neutrum horum includitur in significato huius quod est tres: solum enim significatur quot sunt, quorũ enim per se & essentialiter inest numero qui est quantitas discreta, sicut quantum, continuò quod est quantitas prima, tamen ex consequenti datur intelligi quòd sunt mensurabiles vel mensurati non enim sunt idem quorum & mensurabile nisi sicut fundamẽtum & relatio consequens. Et eodem modo ly vnus cùm respondetur ad quæstionem factam de numero importat quòd sit aliquid multitudinis, & in hoc dicit aliquid positiuum cui competit ratio mensuræ respectu multitudinis, sed tamen non est de significato eius, non enim sunt idem esse aliquid numeri & esse mensuram eius nisi sicut fundamentum & relatio sequens.

16 PATET ergo quid dicit vnum quod est principium numeri, sub vno quod cõuertitur cum ente, quia dicit specialem indiuisionem in natura quantitatis, & vltra hoc dicit aliquid numeri & in hoc dicit aliquid positiuum, quod competit ei ratione fundamenti sui, rationẽ autem mensuræ non importat nisi extrinsecè.

17 AD PRIMVM argumentum dicendum quod licet vnum quod est principium numeri sit mensura, tamen in hoc non consistit ratio vnius, sed est proprietas consequens ipsam vt dictum est.

18 Ad secundum dicendum quòd esse mensuratum non dicit differentiam essentialem numeri, sed eam circunloquitur cùm sit quædam proprietas consequens, &c.

DISTINCTIO XXV.

Sententia huius distinctionis primò in generali.

PRAETEREA considerandum est, &c. Superius magister determinauit de terminis numeralibus secundum se. In parte ista determinat de eisdem vt addũtur in diuinis huic nomini quod est persona. Et diuiditur in tres partes. Primò enim mouet quæstionem. Secundò obiicit ad alteram partem. Tertiò soluit. Secunda ibi, persona enim. Tertia ibi, Quibosdam videtur. Et vltima diuiditur in duas. Primò ponit quorundam solutionẽ & eam improbat. Secundò ponit suã solutionem. Secunda ibi, Sciendum est ergo. Et hæc vltima diuiditur in quatuor. Primò enim soluit quæstionem de terminis numeralibus. Secundò respondet ad obiectionem in contrarium factam. Tertiò soluit quæstionẽ in terminis particularibus. Quartò ex dictis concludit quandam solutionem. Secunda ibi, & hic sensus adiuuatur. Tertia ibi, nunc inspiriamus. Quarta ibi, ex prædictis colligitur, hæc est diuisio in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister & quærit primò cùm dicitur pluraliter pater & filius & spiritus san. qui sunt tres personæ vel cùm dicitur alia est persona patris, alia filij, alia spiritus sancti, quid significet ibi nomẽ personæ. Si enim significet essentiã, ergo in essentia est aliqua diuersitas vel pluralitas. Si verò non significet essentiã, ergo variatur significatio personę in singulari & in plurali. Deinde obiicit ad aliã partẽ, scilicet q; tam in singulari quàm in plurali essentiã significet, q; enim significet essentiam in singulari probat ex his quæ iam dixerat, quòd autẽ in plurali significet essentiã probat duabus rationibus, & est prima Aug. quæ talis est. Cùm dicimus tres personas significamus illud quod est commune patri, filio & spiritui san. sed nihil est cõmune eis nisi essentia, ergo nomine personæ pluraliter sumptæ significatur essentia. Secunda ratio talis est, quid de essentia interrogat, sed nomen personæ respondetur interrogationibus factis per quid est, quærentibus enim quid tres respondemus quòd tres personæ, ergo nomen personæ in plurali significat essentiã. Postea soluit secundum aliorum opinionem. Solutio autem istorum erat quòd hoc nomen persona in plurali significat essentiã propter multas auctoritates Aug. quæ dicunt q; persona significat essentiam non tamen sequitur quòd tres sint essentiæ, sed q; pater & filius & spiritus sanctus sint tres habentes illud commune quod est essentia. Et similiter cùm dicitur alia est persona filij &c. id est alius est pater à filio quorum vterque est persona. Sed magister hoc improbat inducendo alium modum loquendi quẽ non possunt sic exponere. Dicit enim Aug. quòd pater est alius à filio in persona vel personaliter. Deinde soluit secundum opinionem propriam dicens quòd hoc nomen persona designat essentiam, tamen transfertur aliquando propter penuriam vocabulorum ad significandum suppositum, vel hypostasim, vnde sensus est

pater,

patre, & filius, & spiritus sanctus sunt tres personæ, id est, tres hypostases, vel tres subsistentes in natura diuina. Ad illud quod opponebatur quòd essentia respõdetur ad quæstionem factam per quid respondetur ꝙ per quid inquiritur de essentia, non tamen essentia sola, sed suppositum in essentia subsistens, & dicit quòd tres personæ in diuinis possunt dici tres res, & possunt dici una res. Deinde exponit significationem personæ quãdo additur termino particulari, vt est alius. Hoc autem ostẽdit sic, quia vel ista distinctio importatur circa personas, vt cùm dicitur alia est persona patris, &c. Et tunc dicit quòd hypostasim significat. Vel dicit quòd persona designat rationem distinctionis, vt cùm dicitur pater est alius in persona vel personaliter, & tunc dicit quòd designat proprietatem, quãuis in vtroque vtrumque possit significari. Vltimò concludit quòd persona aliquando significat essentiam, aliquando suppositũ, aliquando proprietatem: & quòd hoc sit verum confirmat per auctoritates quæ patent in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum persona dicatur vniuocè de deo & creatura.

Thom. 1. q. 29. ar. 3.

IRCA distinctionem istam quæritur primò, vtrum nomen personæ dicatur vniuocè de deo & de creatura, & videtur quòd sic, quia si nõ diceretur vniuocè, aut diceretur æquiuocè, aut analogicè, non æquiuocè, quia nec definitio, nec partes diffinitionis personæ videntur æquiuocè dici de deo & creaturis siue sint res, siue intentiones, nec analogicè, quia vbi est analogia inter deum & creaturam nomẽ illud per prius cõuenit deo quàm creaturis, vt pater, de substãtia, ente, & huiusmodi. Sed nomen personæ per prius conuenit creaturis quã deo, quia creaturis primò fuit impositũ & translatũ à creaturis in deum: ergo &c. Relinquitur ergo quòd dicatur vniuocè.

2 IN CONTRARIVM est, quia quæ non conueniunt in vno genere generalissimo nõ habent aliquid commune vniuocum (quia suprema vniuocatio est in genere generalissimo, quia nihil est communius, nisi ens quod non est vniuocum) sed deus & creatura non conueniunt in genere generalissimo eo quòd deus extra omne genus est, ergo &c.

3 RESPONSIO. Quidam dicunt quòd nomen personæ cõuenit vniuocè deo & creaturis ratione negationis & priuationis, quæ importatur per nomen personæ: ratio enim personæ cõsistit in incõmunicabilitate, negatio autem dicitur vniuocè de omnibus in quibus reperitur, vt homo & asinus dicuntur vniuocè non lapis, ergo nomen personæ dicitur vniuocè de omnibus in quibus reperitur.

4 Sed istud non valet propter duo. Primum est, quia negatio nõ includitur in formali significato personæ, licet enim rationem personæ circumloquamur per esse indiuiduũ vel incommunicabile, tamen neutrum significat, sed formaliter significat, hoc aliquid subsistens in intellectuali natura, ad quod bene sequitur quòd sit indiuiduum & incommunicabile, quia vniuersalia quæ sunt communicabilia secundũ se non subsistunt. De nomine autem videndum est secundum illud quod per nomen formaliter importatur, & non secundum illud quod sequitur ad significatũ.

5 Secundò, quia non verum est quòd negatio dicatur vniuocè de omnibus, de quibus dicitur, nisi illud quod negatur vniuocè diceretur, quia ratio negationis sumitur ex affirmatione, sicut ratio priuationis, ab habitu. Et ideo si prædicata positiua & prędicata affirmatiua non dicantur vniuocè de omnibus de quibus dicuntur, sequitur quòd nec priuatiua, nec negatiua. Si enim vnũ oppositorum dicatur multipliciter & reliquum, vt esse non canem dicitur æquiuocè sicut esse canem. Et philosophus quinto metaphysicę distinguit multa nomina priuatiua tanquam multiplicia & non vniuocè dicta.

6 Ideo dicendũ est aliter quòd nomen personæ vel est nomen rei, vel intentionis. Si sit nomẽ rei, sic dicendum est quòd nomen personæ non dicitur de deo & de creaturis vniuocè, quod patet sic, absoluto & respectiuo nihil potest esse commune vniuocum dictũ de eis essentialiter, sed si persona est nomen rei ipsa conuenit essentialiter absoluto, & respectiui, in creaturis, & in diuinis, ergo hoc non potest esse vniuocè. Minor patet, quia in creaturis id quod est persona est absolutum, in diuinis verò est formaliter respectus, & si persona dicit rem dicit eam sicut indiuiduũ vagũ quod prædicatur essentialiter de indiuiduis signatis, vt aliquis homo de sorte & platone, & sic erit de persona tam in diuinis quàm in creaturis quod prædicabitur per se & essentialiter de absoluto & respectu, & sic patet minor. Maior probatur, quia eius quod est secundum se formaliter & essentialiter res, & eius quod non est res nisi est quia rei, nullum reale potest conuenire vniuocè quia esse & hoc esse huius, non est vnus conceptus, sed absolutum est secundum se & formaliter res aliqua, & talis est conceptus cuiuslibet absoluti. Respectus autem nõ est res nisi quia est rei, & hoc est conceptus eius, ergo nullum nomen reale potest vtrique conuenire vniuocè. Adhuc minor huius rationis probatur, quòd enim conceptus absoluti sit esse hoc formaliter de se clarũ est. Sed quòd respectus non dicatur res vel hoc, nisi quia est huius, vel rei, probatur sic. Illud cuius tota entitas & quidditas est formaliter esse ad aliud, non est res nisi quia rei, quia purum esse ad aliud, non est nisi modus essendi vnius ad alterum, & in tantum deficit ab entitate quòd quidam ponunt quòd esse ad aliud non differt realiter à suo fundamento, nisi quia connotat extremum. Sed tota entitas & quidditas respectus, est esse ad aliud formaliter: ergo respectus nõ est res, nisi quia rei, & sic patet minor, & amplius patebit inferius. sequitur ergo conclusio quòd nullum nomen reale dicitur vniuocè de absoluto & respectu, nec per consequens nomen personæ si sit nomen rei.

7 Si autem nomen personæ sit nomen intentionis, sic videtur quòd nomen personæ dicatur vniuocè in deo & in creaturis. Ad cuius intellectum sciendũ est quòd intentio fundatur super rem iuxta proprietatem in ea repertam, sicut supra hominem fundatur intentio speciei secundum quod cõsideramus quòd homo potest prædicari de pluribus numero differentibus, & intentionem suppositi vel personæ fundamus super sorte vel Platonem, quia est hoc aliquid subsistens in genere intellectualis naturæ, necesse est ergo intentionem diuersificari secundum formalem diuersitatem rationis vel proprietatis iuxta quam in se fundatur: sicut si dicamus deum esse speciem quia natura diuina nata est conuenire pluribus suppositis scilicet patri & filio & spiritui sancto: & hominem esse speciem quia natura humana nata est conuenire pluribus suppositis scilicet sorti, platoni &c. non est hoc vniuocè, quia alia est vnitas naturæ diuinæ in pluribus suppositis de quibus dicitur, & alia est vnitas naturę humanę in suis suppositis. Prima enim vnitas est vnitas secundum rem. Sed secunda est vnitas solum secundum rationem. propter quod vnitas speciei in deo respectu diuinarum personarum, & in homine respectu suppositorum nõ est vnius rationis, nec per consequens ratio speciei, cùm species sit vnũ in multis & de multis dictum. Sed cũ dicimus quòd homo est species & albedo est species, nomen speciei videtur vtrobique acceptum vniuocè, quia esse vnũ in multis & de multis æqualiter vtrique conuenit. Proprietas autem super quam fundatur intentio personæ est esse hoc aliquid subsistens in intellectuali natura. Hæc autem proprietas 3. d. 1. q.
vt est fundamentum intentionis personæ videtur consimiliter competere creaturis & diuinis suppositis, quia extra formalem rationem huius proprietatis vt est fundamentum intentionis est quòd talis subsistentia sit creata, vel increata, absoluta vel relatiua, propter quod variatio secundum ista non variat illam proprietatem secundum id quod dicit formaliter, nec per consequens vt videtur variat intentionem fundatam super talem proprietatem quin reperiatur vniuocè hic & ibi. Vnde quamuis pater & filius & spiritus sanctus non habeant vniuocè rationem suppositi respectu huius termini qui est deus cum suppositis humanis respectu huius termini homo, quia alia communitas hic & ibi, vt suprà dictum fuit, tamen respectu huius termini quæ est res diuina relata subsistens idem est iudicium hinc & inde.

8 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendũ quod nomen personæ si sit nomen rei dicitur analogicè in deo & in creaturis. Et conuenit deo per prius quàm creaturis quantum ad rem significatam, licet quantum ad impositionem factam à nobis prius sit nomen personæ impositum creaturis quàm deo, & sic est in omnibus quæ conueniunt propriè deo & creaturis, quia quo ad illud quod significant prius deo cõueniunt, sed impositio facta est primò ex his quæ videmus in creaturis. Si autem nomẽ personæ sit nomen intentionis dicitur vniuocè, cùm dicitur sortes est persona vel suppositum vt statim dictum est.

9 ARGVMENTVM alterius partis posset concedi ratione conclusionis quantum ad hoc quòd nomen personæ prout dicit rem non esse vniuocum in diuinis & in creaturis, assumit tamen quod nihil est commune vniuocum in his quæ differunt, secundũ genus generalissimum quod est verum de rebus, sed nõ de intentionibus, quia inter illa quæ sunt in vno prædicamento inuenitur similis habitudo ad fundandum secũdas intentiones, sicut inter illa quæ sunt in alio prædicamento vt dictũ fuit de albedine respectu huius & illius albedinis, & de homine respectu huius & illius hominis, propter quod talibus conueniunt intentiones vnius rationis, scilicet esse speciem, & idem est de aliis intentionibus. Quælibet etiam res dicitur vniuocè intellecta, quia esse intellectum non dicit circa obiectum rem, sed intentionem.

QVAEST

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum perſona ſit aliquid commune in diuinis.

Thom.1.q.30.ar.4.



SECVNDO quæritur, vtrum perſona ſit aliquid commune in diuinis. Et videtur quòd nõ, quia illud quod de ratione ſua eſt incommunicabile non poteſt eſſe commune, ſed de ratione perſonæ eſt eſſe incommunicabile, vt patet ex eius diffinitione, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM eſt quod dicit beatus Auguſtinus, & habetur in litera.

3 RESPONSIO. Aliquid dicitur cõmune dupliciter, vno modo ſecundum rem, quando eadem res ſecundum eſſe reale eſt in pluribus, & hoc modo ſola eſſentia diuina eſt in diuinis communis tribus perſonis, & ſpiratio actiua eſt communis patri & filio. Et hoc modo perſona non eſt aliquid commune, aut quia nõ dicit rem ſed intentionem, vt quidam ponunt, aut quia ſi dicat rem, non dicit tamen vnã rem ſecundum numerum tantum, ſed ſicut indiuiduum vagum vt alij dicũt. Alio modo dicitur aliquid commune ſecundum rationem eo modo quo vniuerſale eſt commune ad ſingularia ſub ipſo contenta, & hoc modo perſona eſt aliquid commune in diuinis, & non ſolum perſona, ſed relatio, vtrumque enim dicitur de pluribus non ſecundum aliquid vnũ numero repertũ in ipſis, ſed ſicut vniuerſale de ſub ipſo cõtentis.

4 AD ARGVMENTVM dicendum quòd res incommunicabilis non poteſt eſſe communis, ſed intentio incommunicabilitatis bene poteſt eſſe communis, ſicut dato quòd ſortes non ſit communicabilis, tamen intentio indiuidui vel ſuppoſiti eſt pluribus communis, perſona autem non ſignificat rem incommunicabilem, ſed intentionem incommunicabilitatis, Et ideo pluribus poteſt eſſe communis.

5 VTRVM autem tres perſonæ poſſint dici tres res. Notandum quòd ens & res idem penitus importãt & de quibuſcunque vnum prædicatur & alterum, conuertuntur enim in ſuppoſitis. & ideo quot modis dicitur vnum & alterum. Ens autem dicitur de ſubſtantia & reliquis prædicamentis, per attributionẽ tamen ad ſubſtantiam quæ eſt primum & per ſe ens. Et eodem modo dicitur res. Ens etiam per ſe ſumptũ ſine determinatione (quantum eſt de communi vſu loquentium) ſumitur tantum pro ente per ſe, id eſt pro ſubſtantia, licet fortè de virtute ſermonis eſſet ſemper diſtinguendum. Pro alijs autem ſtat ſecundum conditionem determinationis adiunctæ. Et idem eſt de nomine rei. Cùm igitur quæritur, vtrum tres perſonæ poſſint dici tres res, dicendum quòd ſecundum communem modum loquendi non debet dici quòd ſunt tres res, ne intelligantur eſſe tres ſubſtantiæ. De virtute autem ſermonis eſſet diſtinguenda propoſitio, quia ſi accipiatur res pro ſubſtantia, falſa eſſet. Si pro relatione vel habente relationem, vera. Cum additione tamen ſemper concedendum tres perſonas eſſe tres res relatiuas.

DISTINCTIO XXVI.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.



NVNC de proprietatibus perſonarum. Superius determinauit magiſter de eſſentia & perſonis. Hic determinat de proprietatibus perſonarum quibus adinuicem perſonæ diſtinguũtur. Et diuiditur in duas. Primò determinat de proprietatibus quæ ſunt propriè perſonarum. Secundò determinat de his quæ appropriãtur perſonis. Secunda pars incipit in principio 31. diſt. Ibi, præterea conſiderari oportet. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de proprietatibus perſonalibus. Secundò de proprietatibus quæ non ſunt perſonales diſt. 28. ibi, Præterea cõſiderari oportet. Prima in duas. Primò determinat de proprietatibus perſonalibus ſecundum ſe. Secundò in comparatione ad perſonas. Secunda in principio 27. diſt. ibi, Hic quæri poteſt. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat de hypoſtaſi quæ proprietatibus ſubſiſtit ſicut diſtinctum diſtinguenti. Secũdò determinat de ipſis proprietatibus quibus hypoſtaſes diſtinguũtur. Secunda ibi, Iam de proprietatibus. Hæc ſecũda diuiditur in tres, primò enim proprietates enumerat. Secundò oſtendit modũ prædicandi earum. Tertiò remouet quandam dubitationem. Secunda ibi quocirca ſciendum, Tertia ibi, hic quæritur. Et hæc vltima diuiditur in quatuor. Primò mouet dubitationẽ circa proprietatem filij. Secundò circa proprietat... ſpi. ſanc. pro ſignificato nominis doni. Tertiò pro ſignificato nominis ſpiritus ſancti. Quarto excludit errorẽ. Secunda ibi, Et dicitur ſpiritus ſanctus. Tertia ibi, Hic quæri poteſt. Quarta ibi, quidã tamẽ putauerũt. Hæc eſt diuiſio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò ſic procedit, & præmittit primò quod nomine hypoſtaſis ſi pro ſuppoſito ſubſiſtente accipiatur cõmuniter in diuinis vtimur. Sed quia hæretici accipiebãt hypoſtaſim pro eſſentia, catholici non libenter vtebantur hoc vocabulo in primitiua eccleſia. Poſtea enumerat proprietates perſonales quæ ſunt gignere, gigni, & procedere. Et ab iſtis accipiuntur nomina perſonarum, vbi etiam dicit quòd proprietas patris non eſt quòd non ſit natus, id eſt, innaſcibilitas, ſed generare, proprietas etiam filij non eſt quod ipſe non gignit, ſed quòd à patre generatur, & proprietas ſpiritus ſancti non eſt quod non ſit natus nec genuit, ſed à patre & filio procedere, quibus proprietatibus perſonæ adinuicem referuntur, quæ alijs nominibus dicuntur paternitas, filiatio, & proceſſio. Deinde oſtendit modum prædicandi ipſarũ proprietatum, & hoc quantum ad tria. Primò quia non prædicantur ſubſtantialiter ſed relatiuè. Secundò quia non prædicantur accidentaliter. Tertiò quia non prædicantur tẽporaliter ſed ab æterno, quod probat ſic, Quod accidit & ex tempore ineſt, amitti poteſt, & mutari, in deo autẽ nihil amiſsibile vel mutabile eſſe poteſt. Poſtea obijcit quòd homines dicuntur eſſe filij dei, ergo eſſe filium dei omnium non eſt proprium filio dei. Et reſpondet quòd ipſe nunquam fuit non filius, ſicut homines quandoque non fuerunt filij dei ſed filij iræ. Nec quicquam eſt in eo niſi filius quod non cõuenit hominibus. Item ipſe eſt filius naturali generatione non adoptione vt creaturæ, veritate non imitatione. Natiuitate non creatione, quæ omnia nobis non conueniunt, vbi etiam ſubdit quod homo eſt filius trinitatis cauſa creationis. Deinde ſubdit de proprietate ſpiritus ſancti quæ eſt donũ quod relatiuè dicitur. Spiritus enim ſanctus donum dicitur ex naturali proprietate, & ex modo ſuæ proceſsionis non ſicut aliqua dona creata. Poſtea dicit quòd nomen ſpiritus ſancti relatiuè dicitur, ſed non propriè conuenit alijs perſonis de quibus dicitur diſiunctim Secundum eſt quod cùm dicitur de omnibus perſonis nõ dicitur relatiuè, ſed ſecundum ſubſtantiam. Deinde excludit quandam obiectionem dicens quòd non obſtat quòd ſpiritus ſanctus nõ habet correlatiua correſpondentia, quia multotiens nõ habẽtur nomina determinata vtrique relatiuorũ. Hæc eſt ſententia in ſpeciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum omnes perſonæ diuinæ diſtinguantur per relationes.

Thom.1.p.q.40.ar.2.



CIRCA diſtinctionẽ iſtam primò quæritur, vtrũ omnes perſonæ diuinæ diſtinguantur per relationes. Et videtur quòd non, quia nulla forma diſtinguit niſi ſecundum ſuum genus, ſed perſona, vel hypoſtaſis importat indiuiduum in genere ſubſtantiæ ergo quoad eſſe perſonale vel hypoſtaticum non ſit diſtinctio per relationes.

2 Item prima diſtinctio debet fieri per prima entia, ſed diſtinctio perſonarum diuinarum eſt prima diſtinctio, abſoluta verò ſunt prima entia, ergo diſtinctio perſonarum debet fieri per abſoluta & non per relationes quæ ſunt poſteriores abſolutis.

3 IN CONTRARIVM eſt, quia illud quod eſt cauſa multiplicationis eſt cauſa diſtinctionis, ſed relatio eſt cauſa multiplicationis perſonarum dicente Boëtio lib. de trini. quòd relatio multiplicat trinitatem, ergo eſt cauſa diſtinctionis.

4 RESPONSIO. Sciendum eſt quòd non omnes perſonas diſtingui per relationes contingere poſſet dupliciter, vno modo ſi non omnes perſonæ eſſent relatiuæ, ſed præter perſonas relatiuas quas ponit fides eſſet in diuinis aliqua perſona ſiue ſuppoſitum abſolutum. Alio modo, ſi tantum eſſent tres perſonæ relatiuæ, & nõ conſtituerentur per relationes, ſed per aliquid abſolutum, quia per illud diſtinguerentur & de vtroque eſt opinio. Si tamen dici debeat opinio & non error.

5 QVANTVM ad primum dicunt aliqui quòd in diuinis præter perſonas relatiuas quas ponit fides, eſt ſuppoſitum abſolutum aliquod, nec iſtud eſt contra determinationẽ eccleſiæ. Primum probãt ſic, bene ſequitur deus creat, ergo perſona creat. Et eſt locus ab inferiori ad ſuperius affirmando quod patet mutando prædicamen. Sequitur enim deus eſt, ergo perſona eſt Sed non econuerſo. perſona eſt, ergo deus eſt, niſi gratia materiæ. Hoc autem nõ eſſet niſi perſona eſſet in plus. Tunc arguitur vlterius ab inferiori ad ſuperius tenet conſequentia cum excluſione. Sequitur enim vnus ſolus homo currit, ergo vnũ ſolum animal currit. Similiter ſequitur vt videtur vnus ſolus deus creat, ergo vna ſola perſona creat. Antecedens eſt verum, ergo & conſequens. Sed cõſequens non poteſt eſſe verũ pro aliqua perſona relata, quia non ſolus pater creat, nec ſolus filius, nec ſolus ſpiritus ſanctus, ergo verificatur pro perſona abſoluta. Quod autem non ſit cõtra determinationem eccleſiæ declarant, quia iſtud ſuppoſitũ abſolutum

tem non ponit in numerum cũ tribus, sed est commune tribus. Sicut & essentia ab aliis ponitur communis & nõ ponens in numerum cum eis, sed decretalis tantummodo negat quaternitatẽ siue quandam rem ponentem in numerum cum tribus personis, quod patet manifestè per textum, nam respondendo ad rationẽ Ioachim qui voluit concludere contra magistrum ex dicto proprio quod dicit quòd essentia nec generat, nec generatur, nec procedit, ergo non est pater, nec filius, nec spiritus sanctus, sed quarta res. Respondet papa quòd nõ sequitur, quia ista res summa & si non generat vt pater, nec generatur, vt filius, nec spiratur vt spiri. sanc. Est tamẽ pater & filius, & spi. san. & eodem modo potest dici de supposito absoluto.

6 Istud autem deficit in vtroque, quia non est suppositum absolutũ ponere, & si poneretur poneret cũ aliis innumerum. Primũ patet, quia suppositũ propriè dictũ est quid subsistens, completũ cõpletione vltima in natura illa, & est incommunicabile, sed in diuinis nullũ absolutũ potest esse tale, ergo nullũ potest esse suppositum absolutũ. ma. patet, per hoc enim suppositũ differt à singulari & ab indiuiduo, quia suppositũ est illud quod subsistit per se (vnde natura humana in Christo non est suppositum, quia non per se subsistit) Singulare autem & indiuiduũ dicuntur tam de per se subsistẽtibus quàm de aliis. Item suppositum est completũ vltima cõpletione potentiali in illa natura. Importat enim quid completissimũ propter quod significat vt habens nõ vt res habita est. Est etiã incommunicabile, quia suppositum est sic sub alio positum quòd sub ipso non est aliud positum, omne autem quod est cõmunicabile pluribus habet aliquid positum sub se, & ideo nõ est propriè & simpliciter suppositum, & sic patet, quòd suppositum includit illa tria, minor declaratur, quia licet de essentia diuina possit dici aliquo modo quòd sit subsistẽs, tamen ipsa absolutè sumpta non habet complementum vltimũ possibile cùm illud sit per relationem, vel relatio, nec fiat vis de nomine complementi, sed vocetur complementum vltimũ formale, & hæc in diuinis est relatio & est incommunicabilis pluribus, quare &c.

7 Secundũ patet, scilicet quòd si esse tale suppositum poneret cũ aliis innumerum, quia quando de aliquibus verum est dicere de quolibet quòd est suppositum, & vnũ alio formaliter est suppositum, & alio aliud, verum est dicere quòd ibi sunt plura supposita quorum vnũ non est aliud, sed de patre & de deo verum est secũdum ipsos dicere de quolibet, quod est suppositũ. & alio est pater suppositum, alio autem deus. Dicit enim Augu. quòd pater non est eo pater, quo deus, ergo verum est dicere quòd deus & pater sunt plura supposita, quorum vnum non est aliud suppositum, & sic suppositum absolutum ponit innumerum cum relatiuis.

8 Ad rationem eorum dicendũ quòd ab inferiori ad superius licet in creaturis teneat argumentum cũ exclusione, etiam cum termino numerali (vt vnus solus homo currit, ergo vnum solum animal currit.) tamen non tenet in diuinis. Et causa diuersitatis est, quia in creaturis nunquam aliquid vnũ numero est in distinctis suppositis. Et ideo plurificatis suppositis plurificãtur ea quæ sunt in eis, propter quod quicquid excludit vnum suppositum excludit quicquid est in supposito cùm sit aliud natura & supposito, sed in diuinis inuenitur aliquid vnum & idem numero puta essentia diuina cõmunis pluribus suppositis. Et illi potest imponi nomen quod importat indiuiduum vagum, quod sub se continet plura supposita sicut est hoc nomen deus, propter quod potest aliquid dici de eo cum additione termini partitiui vt est vnũ & exclusiui vt est solus dicendo vnus solus deus creat, quod non potest dici de contentis sub ipso cum simili additione dicendo vna sola persona creat, ergo non est aliquod suppositum absolutum in diuinis ratione cuius oporteat ponere quòd non omnes personæ diuinæ constituantur relationibus.

9 Alia causa propter quam posset poni quòd personæ diuinæ nõ distinguerẽtur relationibus posse esse si personæ diuinæ quãtumcunque relatæ cõstituerentur per modos absolutos qui præsupponerentur relationibus vt quidam dicunt, nec probant directè conclusionem istam, sed solum indirectè dicentes quòd eadem inconuenientia quæ sequuntur ad positionem istã sequuntur ad illam quæ ponit personas distingui per relationes & consimiliter euadũtur. Nos enim ponimus personas diuinas distingui relationibus ad euadendum compositionem in diuinis quæ esset absoluti cũ absoluto & ad euadendum distinctionem essentiæ diuinæ propter hoc quòd oppositæ relationes possunt esse in diuina essentia tanquam in fundamento propter eius infinitam fœcunditatem. Omnino autem simile potest dici de modis absolutis quia cùm sint modi rerum, & non quidditates nõ faciunt compositionem cùm essentia. Rursus plures tales modi possunt fundari in essentia vna sicut plures relationes, quare per tales modos personæ diuinæ, possent distingui & constitui.

10 Istud autem esset expresse contra intentionem sanctorũ & contra determinationem ecclesiæ. Cõtra intentionem sanctorũ, quia dicit Augu. 5. de trinit. quòd illa quæ sunt propria personis dicuntur relatiuè. Sed nihil est propriũ personis magis quàm illa per quæ cõstituuntur & per quæ distinguũtur, distinguentia igitur illa sunt relatiua nõ modi absoluti. Itẽ Aug. ibidẽ dicit quicquid est ad se secundum substantiam dicitur & de omnibus personis prædicatur singulariter & non pluraliter, sed modus absolutus ad se dicitur ex quo absolutus est, ergo siquis talis est in diuinis dicitur secundum substantiam. & prædicatur de omnibus personis simul sumptis singulariter, & non pluraliter, per nihil autem tale possunt distingui personæ, quare &c. Item dicit Damas. lib. 1. ca. 11. quòd in diuinis omnia sunt vnũ præter ingenerationem, generationem, & processionem, ergo per modos absolutos nõ est distinctio, determinatio etiã ecclesiæ idem habet quæ dicit expressè personas distingui solum relationibus. Item hæc positio est contra rationem, primò, quia isti qui ponunt per tales modos personas distingui deberent istos modos in speciali nominare vt sciremus qui sunt, qualiter vocantur, sicut nos qui ponimus eas distingui per relationes expressè dicimus personas diuinas distingui per paternitatem & filiationem & per processionem quod tamen non faciunt, vnde videtur esse purũ figmentum ponere tales modos. Item si per tales modos absolutos personæ cõstituerentur, aut isti modi differrent secundum speciem, aut secundum numerum solum, non secundum speciem quia omnis talis differentia si sit incompossibilis in eodem supposito includit oppositionem nulla autem oppositio potest esse in diuinis nisi oppositio relationis. ergo si isti modi differrent specificè necesse est quod differrent solum respectiuè & non absolutè.

11 Quòd autem nulla oppositio possit esse in diuinis præter relatiuam patet, quia in omni alia oppositione vnũ extremum est imperfectius altero vt in contradictione negatio est imperfectior affirmatione & priuatio imperfectior habitu, & in contrarietate vnum contrariorũ est imperfectius altero. In sola autem relatiua oppositione extrema possunt esse æqualiter perfecta. Cùm ergo in diuinis non sit dare aliquid imperfectius alio, sequitur quòd in eis non potest esse oppositio nisi relatiua, ergo si illi modi differunt secundum speciem, necesse est quòd differant solum relatiuè. Si autem dicatur quòd differunt secundum numerum. Contra illud quod de se est plurificatum, non est vnum secundum speciem. In hoc enim differt species à genere, quia licet forma specifica possit per aliud plurificari, tamen in ipsa de se non est plurificata, forma autem generis de se est plures nec tota potest in vno inueniri, sicut forma speciei, quicquid autem est plurificatum in diuinis de se est plurificatum & nõ per aliud, & maximè prima distinguentia vt sunt illa quæ cõstituunt personas & distinguunt, ergo tales modi si sint cùm sint plures, non sunt vnius speciei differentes solum secũdum numerum. Nullo ergo modo possunt personæ diuinæ distingui vel constitui per modos absolutos, quod concedendum est, quia secundum Augu. & omnes sanctos qui vsque nunc fuerunt in diuinis non sunt nisi duo, scilicet essentia & relatio. Sed distinctio personarũ non potest esse per essentiam quæ est vna numero in omnibus suppositis, ergo necesse est quòd stat per relationes.

12 Sed vlterius cũ relatio possit dupliciter nominari, vno modo per modum proprietatis vt paternitas & filiatio. Alio modo per modum actionis vt generare & generari, spirare & spirari, ideo videndum est sub qua ratione distinguant, vtrum sub ratione originis, an sub ratione proprietatis. Et quicquid horum detur non est differentia in re cũ sint omnino idem realiter paternitas & generare, filiatio & generari. Sed in proprietate locutionis differentia.

13 Quantum autem ad hoc est duplex modus dicendi. Quidam dicunt quòd distinctio personarum est per origines non per relationes sub relatione relationis. Quorum ratio talis est, relationes secundum modum intelligendi sequuntur suum fundamentum, sed paternitas & filiatio fundantur super origines, ex eo enim aliquid est pater quia genuit & filius quia generatus est ergo distinctio relationum sequetur distinctionem originũ. Per prius ergo intelligũtur personæ distinctæ per origines quàm per relationes vel proprietates. Huic sententiæ videtur concordare August. de fide ad Petrum circa principium, vbi dicit, quòd quia aliud est genuisse quàm natum esse, & aliud est natũ esse quàm processisse, manifestum est quoniam alius est pater, alius filius, & alius spiritus sanctus. Et Damas. lib. 1. ca. 2. dicit quòd in diuinis omnia sunt communia præter ingenerationem, generationem & processionem.

14 Alij dicunt quòd magis propriè debet dici quòd personæ diuinæ distinguũtur & constituuntur per proprietates & relationes quàm per origines. Et hoc dicitur probabilius. Cuius ratio est quia constitutio rei in se, & eius distinctio ab alia re debet fieri per id quod rei intrinsecũ (sicut in creaturis fit per formam) sed origines nõ significantur, vt formæ intrinsecæ personis, sed potius vt actus progrediens à persona in personã, quasi via media, sicut generatio significatur vt via, vel actus procedens à generante

rante

tante in genitum, ergo per origines non debent dici personæ constitui vel distingui, sed per illa quæ sunt in personis tanquam formæ intrinsecæ & immanentes. Et hæ sunt relationes vel proprietates quæ se habent ad personas aliquo modo sicut formæ ad totum constitutum, quare &c. Aug. autem & Damas. in præallegatis auctoritatibus dicunt personas distingui per origines attendentes ad rem & non ad proprietatem locutionis.

15 Sed adhuc restat dubium cùm paternitas vel filiatio possit considerari vt proprietas, vel vt relatio, sub qua ratione habent cōstituere & distinguere, vtrum sub ratione relationis, an sub ratione proprietatis. Et videtur quibusdam quòd sub ratione proprietatis. Et nullo modo sub ratione relationis: Tum quia relatio vt relatio supponit fundamentum vt prius arguebatur. Et sic relationes diuinæ supponunt origines & per consequens personas distinctas. Tum quia relatio vt relatio non habet nisi referri ad illud cuius est relatio & non constituere. Sed hoc sit inquantum est proprietas & sic præintelligitur emanationibus. *Sup. d. 9. q. 2.*

16 Sed istud non videtur bene dictum, quia ratio relationis, & ratio proprietatis vel distinguuntur ex supposito, vel se habēt sicut superius & inferius. Si distinguuntur ex supposito, tunc est falsum dicere quòd persona diuina constituetur per aliquid sub ratione proprietatis, quia si ratio proprietatis opponitur rationi relationis ratio proprietatis est ratio absoluta, sed impossibile est intelligere vel ē quod suppositū diuinū sit constitutū per aliquid sub ratione absoluta, ergo &c. Si verò se habent sicut superius & inferius, ita scilicet quòd proprietas dicat aliquid commune ad formam absolutam & relatam, sic iterum falsum est dicere quòd ratio proprietatis sit ratio constitutiua & nō ratio relationis, quia superius licet non includat actu suum inferius, tamen nō excludit ipsum nisi ponendo oppositum. Sicut esse animal licet nō includat rationale, tamen non excludit nisi ponendo irrationale. Si ergo ratio proprietatis sit aliquid commune ad rationem relationis & formæ absolutæ, ponēdo quòd ratio proprietatis sit ratio cōstitutiua non excluditur per hoc quod ratio relationis non sit cōstitutiua, nisi ponendo quod aliquid sub ratione absolutæ sit cōstitutiuum quod nō potest esse verū in diuinis. Excluditur autē per hoc quòd dicitur quod relatio sub ratione proprietatis est cōstitutiua personæ & nō sub ratione relationis, ergo malè. Itē in creaturis nō fit hæc distinctio quod rationale vel quæcunq; formæ absoluta sit cōstitutiua alicuius rei vt proprietas, & nō vt forma absoluta, & si fieret falsa esset: ergo in diuinis nō debet dici de paternitate vel quacunq; relatione quod sit constitutiua personæ inquantū proprietas & non inquantū relatio. Et si fiat falsa est, probatur cōsequentia, quia proprietas est aliquid cōmune ad relationē & ad formā absolutam, propter quod æquè dicitur fieri descensus sub ipsa ad vtrumque siue affirmādo, siue negando. Item secundum philosophum secundo physicorū, sicut effectus communis requirit causam communem sic effectus particularis causam particularem. Et hoc secundum omne genus causæ. In diuinis autem cùm non sit propriè causa & effectus, Est tamen ibi principium, & quod est a principio constituens formale & constitutum.

17 Igitur sicut se habet proprietas in communi in constituendo suppositum in communi, sic talis proprietas ad constituendum suppositum. Si ergo ratio proprietatis est ratio constitutiua suppositi, oportet quòd ratio proprietatis absolutæ vt absoluta est sit constitutiua suppositi absoluti, & quòd ratio proprietatis relatiuæ, vt relatiua est sit constitutiua suppositi relati. Et ita relatio sub ratione relationis habet aliquod suppositum constituere & per consequens distinguere ab alio supposito.

18 Ad rationes alterius opinionis quæ ponit quòd ratio relationis non potest esse constitutiua, respondendum est. Cùm enim primò dicitur quòd relatio supponit suum fundamentum conceditur. & cùm dicitur quòd origines sunt fundamentum relationum diuinarum: dicendum quod falsum est, & qui intelligit sic, falsum intelligit. Origines enim non sunt nisi ipsæmet relationes, à quo aliud & quod ab alio & non fundamentum earum. Illud enim est essentia fecūda: vnde qui præintelligit personas originibus aut origines relationibus malè intelligit. Sed simul intelligenda est persona constituta cum sua relatione & origine.

19 Ad aliud cùm dicitur quòd relatio inquantum relatio nihil habet nisi referre, conceditur. Et cùm dicitur ergo non habet constituere in esse, verum est nisi illud esse sit referri, sed si tale esse sit referri, qua ratione habet referre, eadem ratione habet dare tale esse, scilicet relatum, esse autem personale in diuinis est relatum. Et ideo relatio sub ratione relationis potest constituere personam diuinam in esse personali.

20 AD PRINCIPALES rationes respondendū est: ad primam cùm dicitur quod nulla forma distinguit nisi secundū suū genus, dicendum quod res vnius generis bene potest esse distinctiua rei alterius generis, vnde quantitas & qualitas distinguunt substantiam, sed nunquam distinguunt nisi secundū suū genus. quantitas quidē quantitatiuè, qualitas verò qualitatiuè: & eodē modo relatio distinguit supposita substātiæ, sed non distinguit ea substantialiter sed tantū relatiuè. Ad secundum dicendū quod prima distinctio fit per prima entia, sed in diuinis absoluta nō sunt secundū rem priora relationibus, nec econuerso vt probatū fuit prius. Et ideo distinctio personarū fit per prima entia dato quod fiat per relationes. Vbi aduertendum est quòd cùm omnis pluralitas reducatur ad vnitatē primæ pluralitas debet esse minime, quia minus distet ab vnitate. Et ideo distinctio personarum quæ est prima, fit per relationes compossibiles in eadem essentia. Et ob hoc est minor quacunque distinctione quæ fit per absoluta. *d. 12. q. 1.* *Sup. d. 12. q. 2. ar. 8. & 19.*

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum relationes constituentes personas sint reales.

Thom. 1. q. 28. ar. 1.

DEINDE quæritur, de relationibus constituentibus personas, vtrū sint reales. Et videtur quòd non, quia sicut deus pater est pater filij per generationem, ita est pater noster per creationem. Deuter. 32. nunquid non ipse est pater tuus &c. Sed paternitas in deo respectu nostri non ponitur esse relatio realis, ergo nec paternitas in deo respectu filij geniti erit relatio realis.

2 Item relationes quæ sequuntur operationē animæ sunt tantū relationes rationis, sed omnes relationes diuinæ sequūtur operationē animæ, intellectus & volūtatis, quia omnes processiones diuinæ sunt per modū intellectus vel per modū volūtatis, ergo, &c.

3 Item Boetius dicit in libro suo de trin. quòd relatio patris ad filium & vtriusque ad spiritum sanctum est sicut relatio eiusdem ad seipsum, sed hæc est relatio rationis tantum, ergo & illa.

4 IN CONTRARIVM est, quia distinctio in diuinis non est nisi per relationes. Si ergo in diuinis non essent relationes reales sequeretur quòd non esset ibi realis distinctio, quod est hæresis sabelliane.

5 RESPONSIO. videnda sunt duo. Primum est de realitate relationū diuinarū. Secundū est de numero, & sufficientia notionū, relationū, proprietatū personæ, & proprietatū personaliū.

6 QVANTVM ad primum patet quòd relationes diuinæ sunt reales, & hoc sic, vbicunque ex natura fundamēti est mutua & necessaria habitudo coexigentiæ inter extrema relata, ibi est relatio realis ex vtraque parte (hoc supponatur nunc, quia probabitur infra dist. 30). sed in diuinis ex natura fundamenti, scilicet essentiæ diuinæ fecundæ est mutua & necessaria habitudo coexigentiæ inter extrema relata, & hanc tenemus fide: ergo in diuinis sunt relationes reales ex vtraque parte. Sed de hoc nunc satis, quia infra plenè declarabitur vnde habet relatio quòd sit realis, & tunc plenius patebit quod nunc dicitur. *q. 2. & 3.* *d. 30. q. 3.*

7 QVANTVM ad secundū sciēdum quod idem secundū rem, vt paternitas, potest dici notio, relatio, proprietas personę, & personalis proprietas diuersis tamē rationibus. Dicitur enim notio inquantū est principiū deueniendi in notitiā patris. Relatio autē dicitur inquantū per eā pater dicitur respectiuè ad filiū, proprietas verò personæ inquantū vni personę tantū cōuenit, proprietas autē personalis dicitur inquantū est constitutiua personæ patris. *Thomas 1. q. 32. ar. 2. 3. & 4.*

8 His suppositis sciendū quod quinque sunt notiones & quatuor relationes, quatuor proprietates personæ, & tres proprietates personales. Notiones sunt hæ ingenitū vel innascibilitas, paternitas, filiatio, cōmunis spiratio, & processio. Quarū sufficientia potest haberi hoc modo. Ad hoc enim quòd aliquid sit notio tria requiruntur, vnū est quod dicat aliquid speciale tantū vni personæ cōueniens, vel duabus, ita quod nō tribus, quia per ea quæ omnibus personis cōueniunt nulla persona potest quantū ad personalia sufficiēter notificari. Secundū est quod pertineat ad originē, quia personæ distinguuntur relationibus originis. Tertium est quòd pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis, distincta proprietate ad dignitatem pertinēte. Notio ergo cùm pertineat ad originem potest significari affirmatiuè vel negatiuè. Si affirmatiuè vel dicitur secundum rationem principij vt à quo aliud, vel secundum rationem eius quod est à principio vt quod ab alio, & vtrumque horū dicitur secundum quòd sunt duæ origines in diuinis scilicet per modum naturæ & per modū voluntatis. Notio ergo quæ dicitur secundū rationē principij in origine per modū naturæ est paternitas, quæ autē dicitur secundum rationē eius quod est à principio est filiatio. Similiter in origine quæ est per modū voluntatis notio quæ dicitur secundū rationē principij vocatur communis spiratio, quæ dicitur autē secundū rationē eius, quòd est à principio vocatur processio. Si autem significetur negatiuè, vel negatur ratio principij vel ratio eius quod est à principio. Si negatur ratio principij nō pertinet ad dignitatē. Nō enim est alicuius dignitatis nō esse principiū alterius. Et ideo nō potest esse notio, propter quod spiri. sanc. nō habet aliquā notionē qua dicatur

non

nõ esse principiũ alterius psonæ. Si autẽ negatur ratio ei⁹ quod est à principio sic est notio patris quã dicimus ingenitũ vel innascibilitatẽ,& sic habem⁹ quinq; notiones prius enumeratas.

9 Addunt autẽ quidam sextã notionẽ, scilicet inspiratũ quod est notio filij. Quod probãt sic, Dignitatis est in omni persona nõ produci illa productione per quã aliã producit, sed filius per spirationẽ ꝓducit spiritũ sanctũ, ergo esse inspiratũ in filio pertinet ad dignitatẽ.& sic est eius notio. minor patet. sed maior probatur, quia ingenitũ ideo est dignitatis in patre & eius notio, quia negat eum produci quacunq; productione, eo ꝙ pater producit omni productione. Ingenitũ enim prout est notio patris, est idẽ quod nõ esse ab alio, vt patet per Aug. 15. de tri. Et ad Oros. cap. 2. Et habetur di. 13. cap. 5. Nec est incõueniens, vt dicũt addere sextã notionẽ, qa ab initio nõ assignabãtur quinq;. Ingenitũ enim nõ fuit inuẽtũ tẽpore Ambr. vt patet. d. 28. ca. 4. Nec spiratio cõmunis tẽpore magistri sentẽtia. vt patet di. 29. ca. vlt. Et pari ratione posset nũc sexta addi propter causam quę dicta est.

Vide Tho. 1. q 33. ar. 4. ad pri.

10 Sed istud nõ videtur verũ, quia cũ nihil producat seipsum, vt habetur 1. de trin. in hoc quod est producere vel esse producẽtem includitur nõ esse productũ illa productione, nec est alteri⁹ dignitatis nõ esse productũ tali vel tali productiõe, ꝗ esse producentẽ secundũ illã vbi hæc cõcurrũt. Et ideo nõ est alia notio. Et quod dicitur de ingenito quod est notio patris, verũ est: sed ingenitũ nõ dicit patrẽ nõ esse productũ illis productionibus, quibus producit, quia tũc ingenitũ idẽ esset, quod nõ esse à seipso. Sed dicit patrem nõ esse productum ab aliqua priore persona & priori productione, & sic dicitur pater ingenitus quia non est ab alio.

11 Quod etiã patet ex alio, quia de ratiõe primi sunt duo, scilicet post quod alia, & ante quod nihil. Patet ergo secundũ ꝙ est prima persona potest notificari his duobus modis (scilicet) positiue, quia ab ipsa sunt alia & sic quasi post ipsum, quia in diuinis nõ est prius & posterius ꝓprie, & sic notificatur per paternitatẽ & spirationẽ actiuã. Alio modo negatiue, quia nõ est ab alia persona, & sic notificatur per ingenitũ quasi per hoc ꝙ nihil est ante ipsum, ergo nulla notio est psonæ producẽtis ꝙ nõ sit ꝓducta illa productiõe qua producit. Quod etiã ꝓbatur aliter, quia per idẽ est aliquid quod est, & nõ est suũ oppositũ, (sicut per idem est aliquid albũ, & nõ est nigrũ) sed ꝓducẽs & productũ secũdũ vnã & eandẽ productionẽ opponũtur relatiuẽ, ergo per idẽ notificatur, vt producẽs & vt nõ productũ & nõ p aliud vel alia notione.

12 Quod autẽ dicitur ꝙ ingenitũ nõ fuit notio patris tempore Ambrosij, dicendũ ꝙ falsum est, sed Amb. noluit vti propter calumniã hæreticorũ. Vel dato ꝙ nõ esset inuentũ, res tamẽ nominis erat sufficiẽs ratio distinctæ notionis, nõ sic autẽ est de inspirato. Per idẽ autẽ respondendũ est ad id de cõmuni spiratione, quia res nominis erat sufficiẽs ratio notionis quã etiã magister circũloquitur. Per hoc ꝙ dicit patrẽ & filiũ esse vnũ principium spiritus sancti. Sunt ergo quinq; notiones solũ. Harũ ergo quatuor sunt relatiões, s. paternitas, filiatio, cõmunis spiratio, & processio. Innascibilitas enim non est relatio nisi per reductionẽ & modo quo negatio ad affirmationẽ reducitur. Sufficientia autẽ istarũ relationũ iam patet ex dictis, quia cũ nõ sint in diuinis nisi duæ origines, & secundũ quãlibet sunt tantũ duæ relationes, s. principij & eius quod est à principio: cõsequẽs est ꝙ nõ sint nisi quatuor relationes, s. illæ quæ dictæ sunt & quatuor ꝓprietates personarũ, s. innascibilitas, paternitas, filiatio, & ꝓcessio. Cõmunis enim spiratio nõ dicitur proprietas psonæ, quia cõuenit pluribus personis, s. patri & filio. sed proprietates psonales sunt tãtum tres, s. paternitas, filiatio & processio. Innascibilitas enim, vt infrà patebit, licet cõueniat soli personæ patris, tamen nõ est eius cõstitutiua, propter quod nõ dicitur proprietas personalis.

d. 28. q. 2.

13 AD PRIMVM arg. dicendũ ꝙ nõ est simile de paternitate per creationẽ & de paternitate per generationẽ, quia essentia diuina est fundamentũ paternitatis per creationẽ, vel aliud quodcũq; sit illud nõ ponit in deo necessariã habitudinẽ coexigendi creaturã. Et ideo nõ est realis relatio ex parte dei, sed essentia diuina ex natura suæ fœcũditatis ponit in patre naturalẽ & necessariã habitudinẽ coexigẽdi filiũ, propter quod est realis relatio paternitatis respectu filij & non respectu creaturarum.

14 Ad secundũ dicendũ ꝙ argumentũ procedit ex falsa imaginatione, s. ꝙ filius procedat per actũ intellectus & spiritus sanctus p actũ volũtatis quod nõ est verũ, vt ꝓbatũ fuit supra di. 6. Sed esto ꝙ sic esset, adhuc nõ valet argumẽtũ, quia licet relationes quæ sequuntur operationẽ animæ circa res intellectas aut volitas sint relationes rationis, tamen quia eas ratio adinuenit, tamẽ relationes quæ sequuntur operationẽ animæ, nõ inter res intellectas & volitas, sed inter res in intellectu & volũtate existẽtes, sicut inter verbũ & illud à quo procedit & inter amorẽ & id à quo ꝓcedit æquè reales sunt sicut quæcũq; aliæ quæ fundãtur in natura ꝓducẽtis & ꝓducti & tales essent relatiões diuinę.

15 Ad tertiũ dicendũ ꝙ dictũ Boëtij quantũ ad hoc veritatem habet ꝙ sicut in relatiõe eiusdẽ ad seipsum nõ plurificatur fundamentũ, sic nec in relationibus diuinis quantũcunq; oppositis vel disparatis. Sed dissimilitudo est, quia extrema relationũ diuinarũ sunt diuersa realiter & necessariã habitudinẽ coexigẽtię habent inter se propter quod sunt reales, in relatione autẽ eiusdem ad seipsum non est primum, nec per cõsequens secundum, quia idem non coexigit proprie seipsum.

DISTINCTIO XXVII.

Sententia huius distinctionis primò in generali.

HIC POTEST quęri &c. Superius determinauit magister de proprietatibus psonalibus secũdũ se. hic determinat de eis in cõparatione ad personas. Et diuiditur in tres. Primo enim ostendit quid nomina personalia prædicta designãt. Secũdo ostẽdit ꝙ inueniũtur alia nomina prędictas ꝓprietates designãtia. Tertio subiũgit regulã generalẽ ad cognoscendũ nomina psonalia. Secũda ibi, hic enim prętermittendũ. Tertia ibi, Et hic est aduertendum. Prima diuiditur in tres. Primò mouet dubitarionẽ suã circa principale intentũ. Secũdo opponit ad alterã partẽ. Tertio soluit. Secũda ibi, videtur ꝙ nõ sint eadẽ. Tertia ibi, Ad quod sine ꝑiudicio. Tertia verò pars principa. in qua ponit regulã diuiditur in tres. Primò ꝓponit regulã quã intẽdit. Secũdo circa illã mouet dubitationẽ suã & soluit. Tertiò ex solutiõe dubitationis elicit quandã aliã cõclusionẽ. Secũda ibi, hic quæritur cũ dicitur. Tertia ibi, Et sciendũ est ꝙ hæc est diuisio cõmunis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister. Et primò quærit vtrũ eadẽ sit proprietas quæ importatur nomine filij & filiationis & generationis quod ipse ꝓponit sub his verbis vtrũ idem sit patrẽ esse & genuisse filiũ, & vtrũ sit idem filium esse & natũ esse à patre. Postea opponit ꝙ non: quia essentia diuina est pater & tñ nõ genuit filiũ: ergo nõ idẽ est esse patrẽ & genuisse filiũ. Deinde respõdet & dicit ꝙ eadẽ proprietas omnibus nominibus designatur sub diuersis tamẽ rationibus, nominibus verò proprietatũ designãtur vel ipsæ proprietates secundũ se, vt nomine paternitatis & filiationis, vel actus ipsarũ proprietatũ, vt nomine generationis ꝓpter quã diuersitatẽ nominis potest pater de essentia diuina prædicari, nõ tamen generare. Subdit etiã ꝙ proprietates singulis personis cõueniunt, & per easdẽ personę determinãtur & diffiniũtur manẽte tamen omnino vnitate naturæ sine cõfusione personarũ, quia proprietates modũ quendã essentiæ dicũt. Postea dicit ꝙ quędã sunt alia nomina à prædictis quæ ad proprietates pertinẽt personarũ, vt genitor genitus verbũ & filius quæ omnia relatiuè dicuntur. Et postea ponit regulã dicẽs ꝙ nomina quæ ad substãtiã pertinẽt in diuinis nõ cõueniunt vni soli. Deinde ex hoc mouet quandã dubitationẽ dicẽs. Cũ enim nomen deitatis ad substantiã pertineat, quare esse deũ de deo nõ prædicatur de omnibus personis. Et respondet ꝙ locutio est falsa, quia ibi nomẽ substantiã significãs stat pro relatiuo, s. persona filij. Vltimò dicit ꝙ licet nomẽ substãtiale stet pro persona, tamẽ talis modus prędicãdi nõ recipitur nisi in nominibus ab substantiã pertinẽtibus, vnde nõ dicitur verbum de verbo, sed deus de deo. Et in hoc terminatur sentẽtia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum actus notionales sint priores relationibus.

Thom. 1. q. 40. art. 4.

CIRCA distinctionẽ istam quæruntur duo. Primũ est de cõparatione proprietatũ relatiuarum ad actus notionales quid eorũ sit prius secũdum rationem intelligẽdi. Et videtur ꝙ actus notionales, quia via præintelligitur termino, sed generatio est via ad genitũ, ergo præcedit ipsum quare & proprietatem relatiuam constituentem genitum.

2 Item magister dicit in litera & accipit ab Augustino quòd pater est pater quia genuit, quod non esset, nisi genuisse secundum rationem præcederet paternitatem, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia suppositũ pręintelligitur actui ab ipso procedẽti, sed generare est actus ꝓcedẽs à supposito patris, ergo suppositũ patris præintelligitur constitutum antequã generet, cõstituitur autẽ per paternitatem, ergo &c.

4 RESPONSIO. Primò ponendæ sunt quædam distinctiones necessariæ ad propositum, & deinde secundum illas procedetur ad solutionem quæstionis.

5 QVANTVM ad primũ sciendum ꝙ aliquid potest præintelligi alteri dupliciter. Vno modo, quia potest intelligi altero nõ intellecto, sed nõ ecõuerso sicut animal potest intelligi nõ intellecto homine. Sed homo non potest intelligi nõ intellecto animali. Et hoc modo quãdo aliquid pręintelligitur alteri actus

intelligendi cadit solum super vnum quod tamen dicitur præintelligi secundum illum modum quo dicitur quòd illud est prius à quo non conuertitur consequentia. Alio modo dicitur aliquid præintelligi alteri quando actu intellectus cadit super vtrunque, & dicit vnum esse prius altero vel secundum rationẽ vel secundum rem, sicut intelligimus substantiam esse priorem natura suo accidente vel iuuẽtutem esse priorem senectute, secundum rationem verò sicut dicimus intellectum diuinum præcedere voluntatem. Et hæc sit prima distinctio.

6 Secundũ est q̃ proprietas relatiua potest considerari vt constitutiua, vel vt relatiua. Tertiũ est q̃ illud potest esse in generali vel in speciali. In generali sicut intelligimus diuinũ suppositũ constitutũ per aliquã proprietatẽ constituentẽ ipsum, vel in speciali sicut intelligendo patrem esse constitutum per paternitatem quæ est eius proprietas cõstitutiua & nihilominus relatiua.

7 HIS SVPPOSITIS dico ad quæstionẽ cum quæritur, vtrũ actus notionales præintelligantur proprietatibus relatiuis vel econuerso, aut quæritur de prioritate primo modo, scilicet vtrũ aliquid ita possit intelligi altero nõ intellecto & nõ econuerso. Et tunc dico q̃ proprietas considerata vt constitutiua in generali prior est secũdum intellectum actibus notionalibus & se ipsa vt est relatio. Cuius ratio est quia vt dictũ fuit prius illud quod est cõmune & in plus potest intelligi sine eo quod est speciale & in minus. Sed esse constitutũ in esse personali est cõmunius & in plus quàm esse constitutũ per relationẽ & quàm esse producẽs vel constitutũ producti, ergo aliquid in diuinis potest intelligi vt constitutum in esse suppositũ absque hoc quod intelligatur producens vel productum vel relatũ, hoc autem est præintelligi secundum primũ modũ, ergo proprietates vt constitutiuæ præcedunt secundũ intellectũ actus notionales & seipsas vt relatæ sunt. Si autem proprietas accipiatur in speciali vt paternitas sic dicẽdũ est q̃ paternitas vt relatio, præcedit seipsam vt cõstitutiua, sed actum notionalẽ non præcedit. Primũ patet, quia paternitas nõ potest intelligi absq; relationis ratione, potest autẽ intelligi absq; ratione proprietatis cõstituentis ipsam, ergo paternitas vt relatio præcedit seipsam vt constitutiua, cõsequentia patet, quia hoc vocatur prius à quo nõ cõuertitur cõsequentia, probatio minoris, quia nihil potest intelligi sine eo quod est de ratione sua indicante quid est, & quod cõuenit ei in primo modo dicẽdi per se, talia enim sunt de intellectu rei, sicut animal de intellectu hominis. Sed de ratione paternitatis est relatio, & conuenit ei in primo modo dicendi per se. Esse autem constitutiuum suppositi nõ est de ratione paternitatis, nec conuenit ei per se, quia non conuenit omni, ergo impossibile est intelligere paternitatẽ in aliquo nisi intelligendo rationem relationis. Sed bene cõuenit intelligere paternitatẽ in aliquo nõ intelligendo quòd cõstituat suppositũ, quare &c. Nihilominus tamẽ paternitas nec præcedit secundũ intellectũ generationẽ nec econuerso, quia vnũ non potest præintelligi alio non intellecto.

Sup.d.9. q.2.

8 Si autẽ quæratur de prioritate secundo modo, scilicet verum intellectos possit vere intelligere q̃ relationes præcedant secundum rationẽ, actus notionales vel econuerso, sic est duplex modus dicendi. Primus est q̃ actus notionalis potest cõparari ad id à quo egreditur, vel ad id ad quod terminatur sicut generare & generari possunt comparari ad patrẽ & ad filium. Si comparetur ad terminũ sic præintelligitur ipsi vniuersaliter & eius proprietati constitutiuæ, quia terminus secundum modum intelligendi sequitur illud cuius est terminus. Et ideo generatio quocunque modo accepta præsupponitur secundum intellectũ filio & filiationi. Si autẽ operatio personalis cõpararetur ad personã à qua est quasi actiuè, sic aliquo modo præcedit & aliquo modo sequitur. Sequitur enim inquantũ relatio, præcedit autẽ tanquã proprietas constitutiua, quod sequatur vt relatio, patet quia relatiua sunt simul secundũ modum intelligendi, sed filiatio sicut statim dictum est, sequitur secundum modum intelligendi generationem quocũque modo acceptam, ergo & paternitas quæ ei correlatiuè correspondet secundum modum intelligendi generationẽ, sequitur quocunque modo acceptã saltem inquantũ est relatio. Quod autem paternitas præcedat ipsum generare inquantum est proprietas cõstitutiua patet, quia vt arguebatur, operatio præsupponit suppositũ à quo procedit, & per eandem rationem præsupponit proprietatem constitutiuam illius suppositi vt sic, hoc autem in patre est paternitas, quare &c.

9 Alius modus dicendi est q̃ persona nullo modo potest vero intellectu intelligi prius cõstituta quàm producens & quàm relata, ita q̃ actus intelligendi cadat super vtrunque, dicẽdo vnũ esse prius secũdum rationẽ & reliquũ posterius, quia intellectus apprehendens personã prius esse constitutã quàm producentẽ, vel relatã apprehẽdit eam cõstitutam per rationẽ absolutã, sed hæc apprehensio est falsa, ergo &c. probatio maioris, quia intellectus apprehendens rem prius esse cõstitutam quàm relatã excludit à cõstitutione personæ rationẽ relatã, quia dicit eam esse posteriorẽ ratione cõstituente & rationẽ cõstituentẽ esse priorẽ. Ratio autẽ prioris excludit formaliter rationẽ posterioris & nõ econuerso, sed qui excludit rationẽ relatã ponit rationẽ absolutã, ergo per exclusionẽ rationis relatæ ponitur formaliter intellectus rationis absolutæ. Quod autẽ excludens rationẽ relatã ponat intellectũ rationis absolutę patet, quia sicut dictũ fuit supra di. 9. licet aliquid possit intelligi sub ratione cõmuni nõ intellecta ratione particulari sub ipso cõtenta: sicut aliquid potest intelligi esse animal nõ intelligẽdo q̃ sit rationale vel irrationale, tamẽ ex quo sub cõmuni vnũ diuidentiũ excluditur formaliter & expresse, aliud includitur formaliter & expresse, qui enĩ intelligit aliquid esse animal & nõ irrationale formaliter intelligit illud esse animal rationale. Cum igitur ratio proprietatis cõstituentis sit in plus q̃ ratio absoluta vel relata, ac per hoc vt quibusdã videtur possit aliquid intelligi constitutũ nõ intellecto q̃ sit absolutũ vel relatũ, tamẽ ex quo intelligitur constitutũ & nõ per relationẽ, ita q̃ actus intelligẽdi cadat sup relationẽ excludẽdo eã à cõstitutiõe suppositi necessario intelligitur suppositũ cõstitutũ per rationẽ absolutã. Patet ergo cõsequẽtia, s. q̃ qui intelligit personã diuinã prius cõstitutã q̃ relatã, intelligit eã esse cõstitutã per ꝓprietatẽ absolutã qui intellectus est falsus, ꝓpter quod dicũt isti q̃ nullo modo, vero intellectu possunt præintelligi personæ cõstitutæ, deinde relatæ, actu intelligendi cadente super vtrũque & dicẽte vnũ esse prius secundũ rationẽ q̃ alterũ. q.2.

10 Ex quo patet q̃ nunquã possunt ꝓintelligi relationes emanationibus, patet quia neq; vt relationes, vt de se patet, neq; vt cõstitutiuæ personarũ, quia vt iã ꝓbatũ est persona nõ potest intelligi prius cõstituta q̃ relata, ergo si relatio vt relatio nõ præcedit emanationes, cõsequens est quòd ipsa nõ præcedat vt constituens, ergo relationes nullo modo præcedunt emanationes.

11 Itẽ nec emanationes possunt pręintelligi relationibus, & hoc clarũ est cõparando emanationẽ ad personã à qua est, vt generare est à patre, quia generare nõ potest præintelligi cõstitutioni personæ generantis, quia generare non potest esse nisi entis in actu ergo generare nõ potest pręintelligi proprietati cõstituti, sed proprietas cõstituẽs nõ potest pręintelligi relationi vt relatio sicut fuit probatũ, ergo generare nõ præcedit proprietatẽ patris neq; vt est cõstituens neq; vt est relatio. Si autẽ cõparetur emanatio ad personã ad quã terminatur, vt generari ad filiũ sic patet idẽ, quia generari nõ potest præintelligi ei quod est generare, sed simul sunt secũdũ intellectũ, generare autẽ simul est cũ paternitate vt ꝓbatũ est, paternitas autẽ simul est cũ filiatione cũ sint relationes oppositæ, ergo à primo ad vltimũ generari simul est cũ filiatione vt relatio est, nec potest ei pręintelligi vt relatio, & à fortiori nõ potest ei præintelligi vt est ꝓprietas cõstitutiua, quia persona nõ potest prius intelligi relata quã cõstituta. Et ideo quod nõ præintelligitur relationi nõ præintelligitur cõstitutioni: igitur secũdũ istos nec emanationes possunt pręintelligi relationib', nec relationes emanationib'. Nec potest psona verò intellectu intelligi pri' cõstituta q̃ ꝓducẽs & relata, sed simul intelligẽda est ꝓsona cõstituta cũ sua origine & relatione.

12 AD PRIMVM argumentũ dicendum, quod in diuinis generare & generari cũ non fiat per motum mediũ nõ debent intelligi vt via quædã inter generantem & genitũ, sed vt relationes habentiũ eandẽ naturã quæ sunt à quo aliud & quod ab alio, & hæc non possunt præintelligi personis habentibus eas.

13 Ad aliud dicendũ q̃ nõ fuit intentio Aug. quòd genuisse sit prior ratione quàm esse patrem. Sed potius voluit identitatem ostendere inter ista, quia consimili modo dicit quòd filius ideo est filius, quia genitus, sicut pater est pater quia genuit, dicendo autem quòd filius, quia genitus: nõ intendit dare causalitatem, sed conuertibilitatem eo quòd econuerso dicit quòd filius vtique genitus, ergo eodem modo inter esse patrẽ & genuisse non intendit dare causalitatem vel originem, sed cõuertibilitatem.

14 AD ALIVD quod erat in oppositum cum dicitur quòd suppositum præintelligitur actu ab ipso procedenti, dicendum quòd verum est de supposito absoluto non autem de supposito quod constituitur relatione originis, vt est suppositum diuinũ, tale enim debet simul intelligi constitutum & originans vel originatum vel relatum, & non vnum prius quàm alterum.

QVAESTIO SECVNDA.

Quid est verbum in nobis.

Thom. 1. q. 38.

POSTEA quæritur de verbo. Et primo de verbo mentis nostræ. Et secundo de verbo in diuinis. Quantum ad primũ quæritur quid sit verbũ in nobis, vtrũ sit ipsemet actus intelligendi, an sit aliqua forma producta in qua quasi in quodam speculo cognoscatur veritas de rebus exterioribus. Et arguitur quod sit ipsemet actus intelligendi.

Primo

Primò per Aug. qui dicit 9. de trinit. cap. 10. quòd verbū est cum amore notitia, sed notitia dicit actū intelligendi, ergo & verbū.

2 Item verbo intellectus correspōdet amor volūtatis, vt patet ex præcedente auctoritate, sed amor dicit actum amandi, ergo verbum dicit actum intelligendi.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia sicut est in sensu ita suo modo est in intellectu, sed in sensu est dare formā in qua res cognoscitur nec est notitia rei, ergo similiter est in intellectu. Illa autē forma dicitur esse verbum, ergo &c. probatio minoris, quia secundum Philosophum in lib. de memoria & reminiscentia quandoque homo vtitur imagine existente in sensu, siue tali idolo vt medio ducēte in cognitionem alterius, quandoque vt re cognitā, sicut quando in somnis apprehendunt homines ipsas imagines, vt quasdam res. Hoc autem non esset nisi in sensu esset dare aliquod idolum quod non est notitia rei, sed est imago in qua res cognoscitur, ergo &c.

4 Itē respectu cōplexorū omnis actus intelligēdi videtur esse vel dubitare vel assentire vel dissentire, sed cōceptus mētis accipiendo cōceptū mētis pro verbo nullū est istorū, ergo &c. maior videtur esse probabilis. ꝓbatio minoris, quia illud quod stat cū quolibet istorū nō est aliquod istorū, quia vnū istorū non stat cū alio, quia purè dubitās nō assentit nec dissentit, nec assentiēs dissentit vel ecōuerso, sed similis cōceptus mētis stat cum quolibet istorū, nam in formādo conceptū quē ista propositio significat, scilicet quòd stellæ sint pares, vel ꝙ stellæ sint impares conuenit dubitare: quandoque assentire, quandoque dissentire, ergo &c.

5 Item circa idem cōplexum similem cōceptū format ille qui dissentiēdo errat, & ille qui assentiēdo scit, verbi gratia, ille qui credit primā causam nō esse errando, & ille qui scit primam esse veritatē attingēdo formāt similem conceptū de cōplexo cui assentitur vel dissentitur, scilicet de natura primæ causæ. Sed opinio erronea & sciētifica notitia nō sunt similes act⁹ intelligēdi, ergo cōcept⁹ nō est actus intelligēdi qui habetur de re cōcepta.

6 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum quot modis dicitur verbum. Secundum quid sit verbum in nobis.

7 QVANTVM ad primū sciendum est quòd verbum dicitur quadrupliciter. Vno modo illud quod est exterius prolatū quod est significatiuum eius quod ab intellectu concipitur secundum ꝙ homo dicitur loqui alteri. Alio modo dicitur verbū conceptus intellectus secundum quem conceptū dicimus hominem cogitantem sibiipsi loqui. Et istud dicitur verbū mentis, sicut primū dicitur verbū vocis. Sed quia volens verbum formare exterius præconcipit illud per imaginationē. Ideo dicitur tertio modo verbum actus imaginationis quo concipimus vocem exteriorem sic vel sic formari antequā formemus. Inter hæc autē verbum mentis dicitur proprijssimè verbū, vox enim exterior nō dicitur verbū, nisi quia significat cōceptū intellectus, vel rem per intellectum conceptam, vnde & vocē non significatiuā non dicimus verbum, verbū etiā imaginationis dicitur verbum per habitudinē ad verbum exterius prolatū. Et ideo à primo ad vltimum verbum imaginationis habet attributionē ad verbum mētis. Quarto autē modo dicitur verbū figuratiuè, scilicet illud quod per verbū significatur, vt in psalmo. Ignis grando &c. quæ faciunt verbum eius. In diuinis autē nō est verbū vocis nec verbum imaginationis, sed verbū quod est conceptus mentis. vnde Aug. 15. de trinit. dicit sic. Quisquis potest intelligere verbū non solum antequam sonet verum etiam antequam sonorū imagines cogitatione inuoluātur, iam potest videre aliquā illius verbi similitudinē, de quo dictū est. In principio erat verbū. Sed notandum ꝙ cōceptus mentis nō habet rationem verbi nisi prout induit rationē manifestatiui: Verbū enim est quo quis loquitur sibi vel alteri ad manifestandum aliquid, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secūdum scilicet quid sit verbū in nobis aduertendū est ꝙ de ratione verbi nostri mentalis, vt per ipsum manuducimur in cognitionē verbi diuini, prima facie videtur esse ꝙ sit aliquid existens subiectiuè in intellectu nostro. Ex hoc enim arguimus filiū dei, qui dicitur verbū patris esse eundem cū patre essentialiter, quia scilicet verbū est in intellectu. Quicquid autē est in deo est deus. Ex hoc patet ꝙ illi insufficiēter dicunt qui dicūt ꝙ verbū est ipsamet quidditas rei intellecta modo diffinitiuo, quæ se solum habet ad intellectū obiectiuè, nec est in intellectu subiectiuè, ita scilicet ꝙ sicut est esse vniuersale cōpetit rei per hoc ꝙ intelligitur absque conditionibus indiuiduātibus & nō per aliquid quod sit in ipsa re subiectiue, ita esse verbū cōuenit rei per hoc quod intelligitur modo expresso vel diffinitiuo. Istud enim nō videtur cōueniēs, tum quia manifestè est cōtra dictū Aug. 15. de trin. qui dicit ꝙ verbū est formata cogitatio. Formata autē cogitatio nō est res extra obiectiuè intellecta, sed est aliquid existens subiectiuè in intellectu, tum quia verbū est in dicente vel à dicente, sed res exterior nō est à dicēte nec in dicente, ergo ipsa nō est verbū. Tenendum est ergo quòd verbū pertinet ad intellectū nō obiectiue tantum, sed sicut illud cuius entitas tota est in intellectu subiectiue. Et si qua auctoritas Aug. inueniatur hoc sonare sicut est illa ꝙ verbū exterius significat verbū interius, cōstat autē ꝙ illud quod significatur per verbū exterius est res obiectiue intellecta, & ita videtur ꝙ ipsa sit verbū, ea ponenda est, quia sicut dicit Aristoteles primo perihermenias ꝙ voces sunt signa passionū quę sunt in anima. Et tamen voces significant res nō passiones. Sed hoc pro tanto dicitur, quia res nō significatur per vocem, nisi prout apprehēditur ab anima: sic Aug. dicit quòd verbum exterius significat verbū interius, quia res exterior nō significatur per verbum exterius, nisi prout declaratur apud intellectum per verbum interius.

9 Patet ergo ꝙ verbū pertinet ad intellectum subiectiuè vel quasi subiectiuè. Cum ergo in intellectu sint secundum omnes, habitus & actus & præter hoc sit ibi secundū quosdam duplex forma, vna quæ imprimitur in intellectu, scilicet species intelligibilis quæ præcedit omnē actū intelligēdi. Alia quā intellectus iam factus in actu format de re intellecta, sicut formādo conceptum diffinitiuū siue enunciatiuū, inquirēdum est quid eorū sit verbū, & patet statim ꝙ verbū nō est habitus aut species intelligibilis impressa, quia tam habitus quàm species intelligibilis secundū ponentes ipsas manēt apud intellectū dum actu nō cōsiderat verbū, aut nō nisi in intellectu actu cōsiderāte, ergo verbum non est habitus nec species intelligibilis impressa. Restat ergo ꝙ sit actus intelligēdi, vel forma quam intellectus in actu format de re intellecta quæ deinceps vocetur forma expressa.

10 Et secundum hoc sunt duę opiniones, vna quæ ponit quòd verbū est forma expressa. Ad cuius opinionis intelligentiā sciēdum est, ꝙ secundū istos duo sunt de ratione verbi. Vnum est ꝙ sit representatiuū rei principaliter intellectæ. Aliud est quòd sit per actum dicendi productū. dicere autē est actus intelligentis secundum ꝙ intelligens propter quod verbū est aliquid productum per actum intelligentis quod est repræsentatiuū rei principaliter intellectæ. Ex hoc sic arguitur. verbū est aliquid ꝑ actū intelligentis productū, quod est rei principaliter intellectæ repræsentatiuū. Hoc autē nō potest esse aliquis actus intelligendi vt probāt, ergo est aliqua forma per actū intelligētis producta. Quod autē nō possit esse aliquis actus intelligēdi probatur sic, illud quod est obiectū intellectus secundum rectā cognitionē & nō reflexam nō potest esse actus intellectus, sicut ipsum intelligere & hoc modo statim patet, quia intellect⁹ nō intelligit actū suū primò & directè, sed solum actu reflexo, sed verbū est obiectum intellectus secundū rectā cognitionē & non reflexam, igitur &c. minor declaratur, quia illud quod est ratio cognoscēdi alterū, sicut imago vel forma specularis se habet ad intellectū sicut obiectū, licet nō principale, vt in quo sistat intellectus, sed sicut aliquid cognitū ducēs vlterius in cognitionē alterius principaliter intellecti, sed verbū est huiusmodi, propter hoc enim formatur in nobis verbū, vt in ipso tanquam in forma speculari vel imagine expresse rem representante intellectus intueatur rem cuius est verbū, ergo verbū est obiectum intellectus in actu recto, nō est ergo actus intelligēdi, sed forma per actū intelligētis producta in qua res principaliter intellecta expressè representatur & per quā cognoscitur. Necessitas autē ponēdi talem formā quę dicitur verbū secūdū istos est, vt res intelligatur perfectè & expressè modo diffinitiuo vel enūciatiuo. propter intelligere enim cōfusum & simplex antequā formetur de re diffinitio vel enūciatio non oportet ponere verbū, quia ad hoc sufficit representatio per speciē intelligibilē vel in fantasmate cū actiōe intellectus agētis. Sed ꝓpter intelligere & expressum & ꝑfectū requiritur verbū, quia ad causandum tale intelligere intellectus agens cū specie nō sufficit sine cooperatione verbi, ita ꝙ verbū nō solū est obiecti principalis representatiuum, sed est causa vel cōcausa intellectionis expressæ, sicut species intelligibilis, ponitur à quibusdā causa vel cōcausa intellectionis primæ confusæ. *Henricus quod. 6. q. 1. Vide Caiet. 1. q. 27. art. 1.*

11 Hæc est opinio quæ in summa ponit tria. Primū est ꝙ verbū est quædā forma quæ nō est aliquis actus intelligēdi, sed est ꝓducta per actū intelligētis qui est dicere. Secundū est ꝙ verbū est obiectū intellectus, licet nō principale, sed sicut forma specularis vel imago principalis obiecti representatiua. Tertium est quòd verbū est finaliter propter cognitionē perfectā & expressam habendā, cuius tamen verbū est causa vel cōcausa effectiuè. Et hæc bene se cōpatiuntur, quia causæ sunt sibiinuicem causæ finis efficientis & econuerso, vt patet ex secundo Physicorum.

12 Primū istorū nō puto esse verū, scilicet ꝙ per quemcunque actū intelligētis siue ille actus sit intelligere siue dicere siue aliter qualitercunq; nominetur producatur aliqua forma in intellectu quæ nō sit actus intelligendi, quod patet primò ex natura operationis manētis intra se, per operationē intramanentē nihil constituitur vel producitur, sed intelligere vel dicere intelligibile sunt operationes intramanentes, ergo per eas nihil constituitur vel producitur. Maior patet, ex 9. met. vbi Philo. ponit hanc differentiam inter operationes intramanētes, & illas quæ

transeunt extra: quia per trāseuntes extra semper aliquid cōstituitur sed per intramanētes nihil, minor de se patet & quare &c.

13 Ad hoc quidā dicunt ad maiorē ꝙ aliquid produci per alterum dupliciter potest intelligi. Vno modo sicut per actionē que est productio ipsius sicut per calefactionē producitur calidū vel calor in calefacto. Et isto modo nō producitur aliquid per operationē manentē, quia operatio manens nō est in producere, nā omne producere est operatio trāsiens. Alio modo potest dici aliqd produci per alterū sicut per hoc quod habet principiū actiuū quo producēs producit, sicut calidū calefacit ꝑ hoc quod habet caliditatē vel calorē vel per calere ita ꝙ calidū & ꝑ calefactionē & per calere calefacit, per calefactionē sicut per illud quod dicit formaliter ipsam productionē eius, sed per calere: sicut per illud quòd importat agent habere calorē qui est principiū per quod agit. Et illo modo omne quod fit, fit per operationē manētem, quia omne agēs agit per aliquod principium formale per quod agens habet esse tale formaliter quod pertinet ad operationem manentē pertinentē ad principiū formale. Et vlterius per idem principiū habet producere aliud qd pertinet ad operationē trāseuntē. Ad probationē quādo dicitur ꝙ sicut operatio trāsiens se habet ad producere &c. Dicendū ꝙ verū est accipiendo hoc verbum formaliter, vt sit sensus ꝙ sicut omnis operatio trāsiens est formaliter producere, ita nulla operatio manēs, dicit ipsum producere formaliter, licet dicat habere principiū per quod producens producit. sic etiā dicūt in proposito, ꝙ licet intelligere non dicat formaliter dicere vel producere verbū, tamē dicit habere actū per quē mēs mouet se ad verbū producendū, siue verbū sit actus intelligēdi siue aliquid aliud, quod quidē producere est dicere. Quòd autē per intelligere cōueniat alicui agere, & similiter per velle sicut per illud per quod agens agit, siue sicut per illud quod importat habere principium per quod agens agit, faciliter patet. Nā dicimus aliquas causas agere per intellectū & voluntatē. Tūc ergo quæro aut intellectus accipitur pro potētia vel pro habitu, vel pro actu. Si accipiatur pro potētia vel pro habitu. Cōtra, quia tūc nō intelligēs ageret ita per intellectū & voluntatē sicut intelligēs & volēs, quia in nō intelligēte potest esse potētia & habitus. Et similiter posset agere per intellectū & voluntatē dormiēs sicut & vigilās quod est manifestè falsum. Relinquitur ergo ꝙ per actū intelligēdi & volēdi, agēs per intellectū & voluntatē agat, & sic per operationē manentē cōpetit alicui agere nō sicut per illud quod dicat formaliter ipsam actionē sed sicut per principiū actiuū siue per habere principium agēdi.

14 Hæc autē respōsio non videtur valere propter multa. Primū est, quia expresse cōtradicit Arist. 9. meth. vbi dicit sic, vltimū visus est visio, & præter hanc nullum fit alterū à visu opus, in quo assignat differentiā inter potentiam visiuā & ædificationē cuius opus est ædificatio & præter ædificationē domus. Et concludit ꝙ quorū nō est aliquid opus præter actionem in ipsis existit actio vt visio in vidente & speculatio in speculante, ecce quàm expresse dicit ꝙ à speculatione & à visione nihil alterū fit quocunque modo, quia negat fieri in visu vel intellectu quodcunq; aliud opus præter speculationē & visionem quas ibi vocat actiones quamuis impropriè. Secundò deficit ista responsio in hoc ꝙ dicit quòd per operationem intramanētē nihil producitur tanquam per actionem quæ sit productio, tamē quicquid producitur, producitur per operationē intramanentē tanquā per principiū quo producēs producit, quia omne agens agit per formā quæ dat ei tale esse formaliter qd pertinet ad operationē intramanentē, quia omne esse qd dat formā subiecto potest dici operatio immanēs, vt calere & albere. Istud enī nō videtur bene dictū, quia quāuis omne quod producitur producatur per aliquā formā agētis, tamē vocare omnē formā agentis, vel tale esse dat quod suo forma subiecto operationē immanentē nō est cōgruū nec rationi consonū, nec secundū mentē philosophi, nec cōmuniter loquentiū. Non enim cōsueuerunt vocari operationes immanētes nisi actus animæ qui secundum rationē tendunt in sua obiecta sicut operationes transeuntes tendunt secūdum rem in sua passa causando in eis realem effectum. Quod autē à talibus operationibus animæ quæ solæ consueuerunt dici operationes immanētes producatur quicquid producitur est manifestè falsum. Quod etiā aliquid per eas producatur, tanquā per principia quibus agētia agunt est assumere quod quæritur, & illud cuius oppositū manifestè dicit philos. in auctoritate prius allegata.

15 Ratio autē per quā probant ꝙ per intelligere aut velle aliquid ꝑducatur in nullo tāgit propositū propter tria. Primū est, quia nos quærimus vtrū ꝑ intelligere & velle fiat aliqua forma in intellectu & volūtate. Illa autē ratio nō probat ꝙ aliqua talis fiat, sed solū ꝙ intelligere & velle sunt principia aliquorū actuū exteriorū qui subiacent imperio intellectus & voluntatis. Secūdum est ꝙ respectu actuū exteriorū intelligere & velle nō habēt rationē principij dantis formā, sed solū per modū applicātis actiua passiuis, vnde opera artis quæ dicuntur fieri per intellectū & voluntatē nō fiunt nisi mediantibus organis corporis quæ obediunt intellectui & voluntati ad nutum, sed intelligere & velle nullam aliam formā imprimunt. Nos autē quærimus vtrum intellectio sit principium productiuū alicuius formæ. Tertiū est, quia actio intellectus & volūtatis prout distinguit cōtra actionem naturæ est actio libera circa obiectū præcognitū & volitū. Sed productio verbi, si verbū sit forma exēplaris obiecti non est libera nec circa obiectū præcognitū & volitū, ergo nō est actio intellectus eo modo quo isti dicunt. maior patet, minor probatur, quia si verbum esset præcognitum ab intellectu priusquam productū. Cum in verbo cognito cognoscatur res clare, sequeretur quòd ante formationē verbi cognosceretur res cuius est verbū clarè & manifestè, & sic postea frustra formaretur verbū, nō est ergo verum ꝙ verbum sit præcognitū ante suā formationem, & per consequens formatio eius nō esset libera, quia nihil formatur liberè nisi præcognitum, patet ergo quòd ratio illa in nullo tangit propositum nostrum, nec ratio aliquid valet.

16 Secundo principaliter arguitur cōtra illam opinionem sic, quia istius cōceptus expressi quē tu ponis aut sola species intelligibilis est causa, aut species cum actu cōfuso, nō sola species intelligibilis, quia tūc effectus esset nobilior sua causa, nec species simul cū actu cōfuso, quia tūc essent simul duo actus intelligēdi, quia simul esset actus intelligēdi cōfusus cū specie tali expressa, quia simul est causa cū effectu. sed cū tali specie expressa est actus intelligēdi expressus: ergo à primo ad vltimū cū actu intelligēdi expresso erit actus intelligēdi cōfusus, & sic erūt duo actus intelligēdi simul & oppositi secundum rationē confusi & expressi.

17 Ad hoc respondetur instando ꝙ ista difficultas æqualiter currit cōtra ponentes verbū esse actum intelligendi expressum, sicut cōtra ponentes verbū esse formam productā per actum intelligendi confusum, quia omnes concedunt quòd ad actum intelligendi expressum attingitur mediāte actu intelligēdi cōfuso: & per consequens actus intelligendi confusus est causa eius qualitercunque. Ex quo sequitur hic sicut ibi, quòd simul erunt sicut causa & effectus: dicant ergo soluendo ad hanc difficultatē quòd intelligere confusum dicitur causare vel verbū vel intellectionē expressam inquantum obiectū mediante tali actu causat amorem talis intellectionis expressæ. Et amor talis est causa motionis fantasmatis, qua quidē motione facta quæ non fit in instanti mouetur vlterius intellectus ad verbum vel expressam notitiā, quādo ergo dicitur ꝙ intelligere cōfusum stat cū verbo, siue cū notitia expressa cū sit causa eius. Dicendū quod nō oportet de eo quod est causa alterius mediante aliquo alio moto. Nunc autem ita est ꝙ notitia confusa est causa verbi siue notitiæ expressæ mediante motione successiuè facta in fantasmate.

18 Instantia autem illa non valet, quia non semper peruenitur ad cognitionem expressam mediante confusa, quia habens habitum scientiæ proposita conclusione cuius habitum habet statim intelligit eam expressam & clarè nullo actu confuso præcedente, dato etiam ꝙ actus confusus semper præcederet, nō propter hoc sequitur ꝙ sit causa eius efficiens, quia multæ sunt dispositiones subiecti quarū vna necessario supponit aliā, & tamē prima nō est causa effectiua secundæ, sicut in generatione animalis semen est primo molle, postea durum, vt dicitur secundo physicorū, & tamen mollicies nō est causa effectiua duriciei & eodem modo est de actu intelligendi confuso & expresso in acquirendo scientiā, & in omni eo quod procedit de imperfecto ad perfectū, quia dispositiones imperfectiores præcedunt perfectiores quas nō efficiunt. Per idem patet quòd respōsio per quā credunt se tollere difficultatem nō valet, quia causa per se mediata vel immediata nō potest habere incompossibilitatē cum effectu, sed actus intelligēdi cōfusus habet incōpossibilitatē cū verbo & cum actu intelligendi expresso, ergo impossibile est quòd sit causa per se verbi vel actus intelligendi expressi quāuis possit esse dispositio præuia ad aliquod illorum, sed nō manens cum eo sicut dictum est de molli & duro in semine.

19 Tertia ratio principalis talis est, sicut se habet intellectus ad intelligere, ita sensus ad sentire, sed per sentire nulla forma cōstituitur in sensu tanquā per productionē, nec tanquā per principium productionis, ergo nec per intelligere in intellectu. Et cōfirmatur, quia vtraque est operatio immanens, quāuis vna sit perfectior altera, sed magis & minus perfectum nō facit quod vna sit productiua & nō alia, imò si vna esset alia, quāuis productū esset per vnā productiuā & perfectius quā ꝑductū per aliā.

18 Quartò patet idē sic, verbum secundum omnes nō est sine actuali cognitione expressa. Ex hoc sic arguitur. Omnis intellectus indigēs noua forma ad hoc vt exeat in actū intelligēdi est in potentia essentiali ad intelligere, sed si verbū est forma producta differens ab actu intelligendi & necessaria ad actū intelligendi expressum vt isti dicunt, tūc omnis intellectus dū nō intelligit in actu quātumcūq; sit perfectus habitibus sciētiarū, indigebit noua forma ad hoc vt actu intelligat illa quorū habet habit

habitum, quia indigebit nouo verbo: ergo omnis intellectus quocumcunque perfectus habitibus scientiarum dum non intelligit actu est in potentia non solum in accidentali, sed essentiali ad intelligere, quod est manifeste falsum & contra philosophum in pluribus locis: ergo impossibile est quod verbum sit aliqua forma differens realiter ab actu intelligendi.

19 Secundū quod ponit hæc opinio est ꝙ verbū est obiectū intellectus nō quidē principale: sed sicut forma specularis vel imago repræsentatiua principalis obiecti. Et istud nō videtur verū. Primo, quia obiectū quod est cognitū & ratio cognoscēdi alterum nō potest latere cognoscentē quin possit certitudinaliter discernere se cognoscere duo, quorū vnum est ratio cognoscēdi alterū: sed nullus cognoscens aliquā rē expressa cognitione diffinitiua vel enūciatiua potest certitudinaliter discernere se cognoscere talia duo quorū vnum sit forma exēplaris siue imago representatiua alterius (vt isti dicūt de verbo) ergo verbū nō est talis forma obiectiuè cognita. maior de se patet: quia quilibet cognoscēs plura & vt plura, sicut fit quādo vnū accipitur vt imago vel forma exēplaris alteri⁹, potest discernere inter ea. minor patet p id qd quilibet experit̃ à se ipso. Qui enī cognoscit diffinitiue hominē, vel demōstratiuè ipsum esse corruptibilē nō discernit se cognoscere hęc in aliqua imagine siue forma speculari, quāuis in cognitiōe demōstratiua pcipiat homo se cognoscere cōclusionē p principia q̃ nō sunt talis formæ specularis qualis ponit̃ esse verbū, & dicere ꝙ imò pcipim⁹ talē formā repñtātē principale obiectū est fingere illud qd nullus experit̃: quare &c.

20, Secūdò sic: est ad idē. illud quod cognoscitur intuitiuè clarius cognoscitur q̃ illud qd cognoscitur abstractiuè: quia sicut patuit in principio hui⁹ libri cognitio intuitiua est clarior & manifestior q̃ abstractiua: sed verbū si sit talis forma qualis ab istis ponitur cognoscitur intuitiuè, res autē cuius est verbū, cognoscitur solū abstractiuè ergo verbum clarius cognoscitur quàm res cuius est verbū. quod est manifeste falsum. maior iam patet: sed minor probatur, quia verbū si sit forma intellectu producta & obiectiuè cognita (vt ab istis ponitur) obiicit̃ immediatè intellectui secūdū suā præsentiā actualē, & sic in eā fert̃ intellectus, & in hoc cōsistit ratio cognitiōis intuitiuè, vt pri⁹ patuit: quare &c.

21 Tertiò sic: intellectus nec se, nec habitus suos, nec actus intelligit actu recto: sed verbum est aliquis actus intellectus, ergo nō est verū ꝙ sit primū cognitū obiectiuè & actu recto. Et cōfirmatur: quia qui intuitiuè videt picturā tabulæ, videt & tabulā. Sed si verum sit talis forma in intellectu qualis ab istis ponitur. Tūc verbū se habet ad intellectū, sicut quædā pictura vel imago ad tabulā: ergo si intellectus videret intuitiuè verbū suum (sicut necesse est) & si sit primò obiectiuè cognitū, necesse est vel saltē possibile ꝙ eodem actu videat seipsum, & sic intellectus poterit se ipsum cognoscere actu recto, quod est falsum.

22 Quartò: quia in voluntate nō est aliqua forma quæ sit primo obiectiuè dilecta & ratio diligendi alterū: ergo in intellectu nō est aliqua forma quę sit primo obiectiuè cognita, & ratio cognoscendi alterū. Ad hoc dantur aliquæ respōsiones quas omitto, quia friuolæ sunt, & de se nullæ apparent cuilibet intelligēti.

23 Tertiū quod hęc opinio ponit: est ꝙ verbū est finaliter propter habendā perfectā & expressam cognitionē de re, quia propter cōfusam nō oportet ponere verbū, vt dicunt. Et illud nō videtur verū. Primò: quia verbū vocis supponit verbū mētis, vt dictum fuit ab initio: sed rei quantūcunq; cōfusè intellectę cōpetit verbū vocis ipsam exterius manifestātis: ergo eidē cōpetit verbū mentis quo manifestatur interius: sed illud nō est cognitio expressa, nec aliquid quod necessario coëxigat cognitionē expressam, vt probatur. Nō ergo propter solam cognitionē expressam oportet ponere verbū. probatio assumptæ: quia nos imponimus nomina rebus secundū ꝙ eas intelligimus: ergo intellectus cōfusus rei sufficit ad imponendū nomē qd cōfusè repręsentat res: vnde dicere ꝙ ad imponendū rei quodcūq; nomē ipsam significans, oportet de re habere expressum conceptū est clarè falsum.

24 Item cognitio enunciatiua expressa propter quā habendā dicitur formari verbū, aut est omnis cognitio clarè vera, aut illa solū quā pręcedit cognitio cōfusa. primū nō potest dici: quia aliquæ enunciationes statim apparēt claræ verè cognitis terminis, vt de quolibet esse vel nō esse. Et omne totū est maius sua parte. Et idē est de istis calor calefacit, & albū disgregat: apud illos qui hoc experti sunt, nec oportet ad clarā cognitionē talium habere aliud repręsentatiuū quàm cognitionē terminorū: & p cōsequēs non oportet propter eas formari tale verbū quale illi ponunt.

25 Si verò dicatur ꝙ verbū sequitur solū propter claram cognitionē quā pręcedit cōfusa cognitio. Cōtra, quia secundū istos ad cognitionē expressam nō peruenimus ex cōfusa nisi quia obiectū mediāte cognitione cōfusa causat amorē cognitionis expressę qui amor mouet fantasiā, qua motione facta sequitur cognitio expressa. Et hoc sic arguitur: ex noua motiōe fantasię nō sequitur cognitio expressa, nisi quia de nouo apparet aliquod fantasma repræsentans aliquid intellectui, per quod apparet euidens & expressa veritas enūciationis quæ nō apparebat prius: & sicut hæc necessario requiritur, ita & sufficit sine quocunq; alio, sed illud representatiuū p fantasma est causa vel effectus, simile vel oppositū, antecedēs vel cōsequens. Ex omnibus enim his apparet euidēs & expressa veritas quæ prius nō apparebat, aut cōfuse apparebat: ergo propter hoc nō oportet fingere quandam formā productā vel intellectā, sicut isti dicunt de verbo, & mirū est de hac fictione, quia cùm hæc materia sit merè physica, nullus physicorū vnquā posuit in intellectu nostro aliquā talē formā ad habendā quācunq; cognitionē quantūcunq; expressam.

26 PROPTER hoc dicendū est aliter ꝙ verbū in nobis est ipsemet actus intelligēdi, quod potest cōcludi ex prædictis sic. Verbū est aliquid ad intellectum pertinens & in intellectu existens: sed nō est species nec habitus nec forma per actum intellectus producta vt probatū est. Relinquitur ergo per locū à sufficienti diuisione ꝙ sit actus intelligēdi, & hoc videtur rationabile. Cùm enim nihil habeat rationē verbi, nisi prout induit rationē manifestatiui, nec sit processus in infinitū: oportet ꝙ primum verbū nō sit manifestatiuū, vt signū sicut verbū vocis: nec vt species vel imago vt alij ponunt, sed per essentiā, ita scilicet ꝙ ipsa manifestatio rei apud intellectū est verbū: manifestatio autem rei est eius cognitio, neque enim est manifesta nisi quia cognita, ideo &c. Ad illud sunt plures auctoritates Aug. qui dicit 9. de trin. cap. 7. conceptā verā rerum notitiā tanquā verbū apud nos habemus. Itē 10. cap. dicit sic: Rectè quæritur vtrū omnis notitia verbū sit, an tantū amata notitia. Et circa mediū illius capituli subiungit. Veruntamen illa quæ odimus rectè displicent rectéque improbātur. Et cōprobatur eorū improbatio, & placet & verbū est. Itē in eodē lib. 2. cap. dicit verbum est: ergo quod nunc discernere & insinuare volumus est cum amore notitia. Itē 11. cap. dicit sic notitia placita dignéq; amata verbum est. Et postea in eodem cap. dicit cùm se mens ipsa nouit atque approbat si est: est eadem notitia verbum eius. Et in fine 12. cap. dicit sic: est quædam imago trinitatis ipsa mens & notitia eius quod est proles eius ac de seipsa verbum eius & amor tertius.

27 Et cōfirmatur: quia omne quod dicitur tale denominatione extrinseca vt signū, vel causa reducitur ad aliquid qd est tale *Vide Caie. 1. q. 34. art. 1.* per essentiā: sicut sanum dictū de vrina, vt signū, & de medicina, vt de causa, reducitur ad sanū dictū de animali, quod sanum est per essentiā, ita ꝙ sanitas animalis est sanitas per essentiā & nō signū vel causa sanitatis. Similiter in proposito manifestatiuum dictū de verbo vocis, vt signo. & de specie vel imagine, vt causa vel qualitercunq. aliter reducitur ad manifestatiuū per essentiā quod est ipsa cognitio rei: quæ ob hoc habet rationē primi verbi. Est tamē hic notandū ꝙ licet omnis actus intelligēdi tam cōfusus quàm expressus, tā directus quàm reflexus possit dici verbum, tamē expressus magis q̃ cōfusus, quia magis est rei manifestatiuus: vnde Aug. 15. de trin. dicit ꝙ formata cognitio est verbum, vocās formatā cognitionē nō formā aliquā per actū intelligendi vel cogitādi productā, sicut quidā extorte exponunt, sed ipsum actū cognoscēdi expressum. Et rursus actus reflexus dicitur magis verbū quàm rectus, quia intellectus per actū reflexū magis loquitur sibiipsi de re q̃ per rectū actum. Per actū enim rectū solum intelligit rem (quod est quoddā loqui mētale.) Sed p actū reflexū loquēs manifestius sibiipsi dicit se intelligere &c. Sic ergo patet quid sit verbū in nobis, quia ipsemet actus intelligēdi cōfusus vel expressus rectus vel reflexus, quāuis secūdum magis & minus: quia vt prius dictū fuit actus intelligēdi nō habet rationē verbi, nisi prout induit rationē manifestatiui. Et quia hæc ratio magis & perfecti⁹ cōuenit vni actui intelligēdi quàm alteri, ideo & ratio verbi, propter quod quāuis vnus actus intelligēdi nō sit magis intelligere quàm alius, quia genus vel species nō prędicātur secundū magis & minus de suis inferioribus, tamē est magis verbū: quia magis manifestat rem, sicut vna albedo quāuis nō sit magis albedo q̃ alia, tamē magis disgregat.

28 Ad rationē aliorū respōdendum est. Cùm enim accipiunt ꝙ duo sunt de ratione verbi mentalis, videlicet ꝙ sit repræsentatiuum rei principaliter intellectæ, & quòd sit per actum dicēdi productum: dicēdum est de prima cōditione quod cùm verbū sit id quod loquimur de ratione verbi non est representare rem nisi per modum cōpetentem locutioni. Et quia loquimur alteri verbo vocis inquantū vox significat rem aliquam quam alteri manifestare volumus: ideo repræsentare rem per modum signi cōpetit verbo vocis, loquimur autem nobis verbo mentis, quod nihil aliud est quàm cogitare vel cognoscere rem aliquā: quia sic est nobis manifestata: ideo verbo mentis competit repręsentare rem eodem modo quo cognitio est repræsentatiua rei cognitæ: repręsentare autē per modum imaginis, vel per modum formæ exemplaris obiectiuè se habētis nō cōuenit verbo vocis nec verbo mentis, quāuis cogitatio vocetur quādoq; imago rei cogitatæ: sed nō habet se obiectiuè ad intellectum actu recto:

29 Quantum ad secundam conditionem quam ponunt, scilicet quòd verbum est productum per actum dicẽdi qui est actus intelligentis secundum quòd intelligens: dicendum quòd verbũ vocis est productum per actum vocalem dicentis, & dicere vocale est producere vel formare verbum vocis. Sed verbum mentale non est productũ per actũ dicendi, nec dicere est producere verbum mentale, imò dicere est habere verbum, quia cum verbum mentale nõ sit aliud quàm notitia rei apud intellectum per quẽ homo cogitans sibiipsi loquitur, dicere vel loqui non est aliud quàm habere in se notitiam rei quæ est verbum eius propter quod illæ duæ cõditiones verbi quas alij assumunt, & ex quibus volunt probare suum intentum nõ sunt veræ de verbo mentali.

30 AD RATIONES principales respondẽdum est ad primam per interemptionem minoris, quia neque in sensu exteriore neque in potentia sensitiua interiori est aliqua forma quæ sit primò obiectiuè cognita, & in qua vel per quam res alia cognoscatur, quia vel nulla potentia sensitiua est reflexiua super actũ suum vel super se vel super aliquid quod sit in ipsa, vel si est reflexiua tamen actu recto nulla potentia sensitiua, imò nec intellectiua potest tendere in talia, vt prius probatum fuit. Et quod dicitur in libro de memoria & reminiscentia non est cõtra hoc, quia impressiones sensibilium quæ manent in nobis abeuntibus sensibilibus & nobis sentientibus nõ manẽt in organis sensuum, quia semper sentirẽtur vel nunquam, sed manent in spiritibus aliarũ partiũ, & quando mouentur quaque ex caosa hoc fiat & obijciũtur organo fantasiæ siue in somno siue in vigilia, fiunt illæ apparitiones de quibus philosophus loquitur ibi, & in libro de somno & vigilia: vbi expresè ponit hoc ꝙ dictũ est: vnde tales imagines nõ sunt in sensu subiectiuè sicut isti assumũt.

31 Ad secundũ dicẽdum quòd illud de quo principaliter dubitatur quandoque, & cui quãdoque assentitur & quandoq; dissentitur nõ est aliud qoàm cõuenientia vel discõuenientia rerũ importatarũ per subiectũ & prædicatum de quibus dubitatur vtrũ insint sibi an nõ insint. sicut cùm dubitatur an stellæ sint pares an impares, dubitatur solũ an paritas cõueniat stellis vt passio vel qualiscunq; proprietas suo subiecto. Secundario autẽ potest dubitari de veritate intellectus qui huic assentiret, & de veritate propositionis quæ hoc significaret. Fingere autẽ ꝙ in nobis sit quædã forma de qua dubitamus est irrationabilis fictio. verum est ꝙ intellectus siue dubitãt, siue assentiens siue dissentiens habet notitiam quid significetur per terminos, vt quid sit stella & quid sit paritas, sed hæc notitia in dubitante nõ est actus distinctus ab actu dubitandi, nec in assentiente ab actu assentiẽdi, nec in dissentiẽte ab actu dissentiẽdi, & ita nõ sunt duo actus intelligẽdi simul: sed in quolibet istorum actuũ manet notitia terminorum indistincta, quia impossibile est compositionẽ vel diuisionẽ intelligere sine terminis cõpositionis & diuisionis, nec de ea dubitare, nec obstat quod actus cõponens distinctus est à diuidente, & vterq; ab actu dubitandi, & sunt dissimiles & incõpossibiles, quia notitia terminorũ in quolibet istorũ inclusa nõ est vna numero, nec similes formaliter, quia quãuis sit de eisdẽ obiectis materialiter, tamen formaliter est de diuersis & incõpossibilibus, scilicet de cõpositione quantum ad assentientẽ, & de diuisione quantũ ad dissentientem, & de vtroque simul quantum ad dubitãtem qui neutri parti assentit vel dissentit, sed de vtraque dubitat. Itẽ cõceptus de quo cõtingit dubitare non stat cum certa & expressa notitia, sed verbũ secundũ istos semper est cum expressa & certa notitia: ergo talis conceptus non est verbum.

32 Per idem patet ad tertiũ, quia sciẽs ꝙ causa prima est, & errans & credens non esse causam primã, quãuis de eisdem rebus formet cõceptus suos, scilicet de causa prima & eius entitate, tamen cõceptus non sunt similes, sed valde dissimiles & oppositi, quia vnus est actus intelligẽdi cõponens, & alius diuidens, nec per eos est ibi alius conceptus existens in anima subiectiuè.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum verbum in diuinis dicatur essentialiter an personaliter.

Thom. 1. q. 34. art. 1.

SECVNDO quæritur vtrũ verbũ in diuinis dicatur essentialiter an personaliter. Et arguitur ꝙ personaliter, quia relatiua in diuinis dicũtur personaliter, sed nomen verbi est relatiuũ, ergo dicitur personaliter. maior patet, quia relatiuũ distinguitur à correlatiuo. Omnis autẽ distinctio in diuinis pertinet ad personalia, quia essentia & essentialia nõ distinguũtur. minor probatur per Aug. 5. de tri. ca. 13. vbi dicit relatiuè dicitur filius, & relatiuè dicitur verbũ & imago.

2 Item lib. 6. cap. 5. dicit sic: verbum solus filius accipitur, non simul pater & filius. Et in fine eiusdem cap. dicit sic, quod verbũ de verbo dici non potest, quia non simul ambo verbum, sed solus filius. Sed illud quod cõuenit vni soli personæ & non omnibus est personale & non essentiale, ergo &c.

3 Ad idẽ est qd̃ dicit 5. de tri. cap. 1. vbi loquẽs de patre dicit sic. Nõ enim est ipse verbũ sicut nec filius nec imago, & cap. 2. dicit ꝙ sicut filius ad patrem refertur & nõ ad seipsum, ita verbũ ad eũ, cuius est verbũ refertur, verbũ eo quippe filius quo verbũ, & eo verbũ quo filius, & multa cõsimilia inueniũtur dicta ab Aug. ex quib9 videtur ꝙ verbũ dicatur personaliter & nõ essentialiter.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia sicut in diuinis est verbum sic & amor & sibiinuicem correspondent, sed amor dicitur essentialiter & non personaliter, ergo & verbum.

3 RESPONSIO. Circa quæstionẽ istã videnda sunt duo. Primũ est quid sit verbũ in diuinis, & ex hoc apparebit secũdũ quod principaliter quæritur, videlicet vtrũ dicatur personaliter an essentialiter. Quantũ ad primũ sciendũ quod in diuinis verbũ est ipsemet actus intelligẽdi quo deo manifesta sunt omnia, quod patet primò auctoritate Ansel. in monolog. vbi dicit ꝙ dicere summo spiritui nihil aliud est quàm cogitando intueri. intueri autẽ in deo dicit suũ actũ intelligẽdi. Istud autẽ necessariũ est dicere quantũ ad illos qui ponunt verbũ in nobis esse actum intelligẽdi, quia illa quæ reperiũtur in deo, & in creaturis se habent proportionabiliter hinc & inde exclusis imperfectionibus à deo. sed verbũ mẽtale reperitur cõmuniter in deo & creaturis, ergo cùm in creaturis sit ipsemet actus intelligẽdi, relinquitur ꝙ idem sit in deo, præcipuè quia actus intelligendi dicit summã & vltimã perfectionẽ in omni natura intellectuali. Item verbũ est aliquid pertinẽs ad intellectũ, vt intelligens est intellectione quacũq; vel saltẽ intellectiõe expressa & perfecta, sed in diuinis nõ est intellectio nisi expressa & perfecta, cuius sufficientissima ratio est essentia diuina ita quòd in cognitione diuina nõ sunt nisi hæc tria quæ sunt vnũ re, licet differãt ratione, scilicet intellectus diuinus & essentia eius quæ est primũ obiectũ eius sufficiẽtissime repræsentatiuũ sui & omniũ aliorũ, & ipsum intelligere perfectissimũ. Quicquid aũt aliud ponitur nõ pertinet ad intellectũ vt est intelligẽs, quia dato quod nulla emanatio esset in diuinis adhuc deus ita perfectè intelligeret se tũc sicut nunc, propter quod oportet quod verbũ sit alterũ tertiũ prædictorũ. Cõstat autẽ quod nõ est intellectus nec obiectũ vt sub hac ratione, ergo est ipse actus intelligendi &c. Quod etiã potest haberi ex dictis aliorũ, dicũt enim quòd emanatio verbi (quod ponũt quiddã productũ) nõ est propter aliquã necessitatẽ intelligẽdi, sed solum propter naturalẽ quandam consequentiam, ex quo possumus arguere contra ea dupliciter.

4 Primò sic. hæc naturalis cõsequẽtia verbi producti, aut est in omni intellectione perfecta & expressa, aut solum in diuina. Nõ in omni intellectione perfecta & expressa, quia si prima cognitio quã habet intellectus noster de re sibi repræsentata per speciem vel in fantasmate esset adeo perfecta quod nec perfectiorẽ nec aliũ habere posset proculdubio in nostro intellectu nihil vltra produceretur, & si fieret, frustra fieret: propter hoc enim attribuitur intellectui formare verbũ secũdũ istos vt habeat aliquã cognitionẽ vel cõsiderationẽ quã à principio non habuit. Si vero hæc naturalis cõsequẽtia sit solũ in cognitiõe diuina quę à principio fuit perfectissima nec aliã habere pôt, mirũ est vnde hoc habetur eũ in nobis videamus oppositũ vt dictũ est. Cõcluditur enim hic idẽ ex oppositis et opposita ex eodẽ, idẽ ex oppositis, quia cõcluditur formatio verbi in nobis ex imperfectione nostræ primę cognitionis, & idem concluditur in deo ex perfectione cognitionis. Similiter concluduntur opposita ex eodem quia si nõ possumus habere aliquã cognitionẽ de re nisi illã quã habemus à principio nõ formaremus verbũ. Deus autem qui talem habet format verbũ, ergo opposita cõcluduntur ex eodem, scilicet formare verbum & nõ formare verbum. Tales autem conclusiones sunt manifestè inconuenientes, ergo &c.

5 Secũdo quia si verbũ est in diuinis propter naturalẽ cõsequẽtiã emanationis & nõ propter aliquã necessitatẽ intelligẽdi, quia sine eo esset imperfecta intellectio & nũc etiã perintelligitur emanatione verbi, sequitur ꝙ tale emanãs nõ dicitur verbũ, quia illud quo excluso, deus ęque perfectè diceret se & alia nõ esset verbũ, quia dicere nõ est sine verbo sed excluso omni emanatiõe realiter adhuc diceret se & alia ęque perfectè, ergo nihil emanãs realiter est verbũ. minor patet ex dicto aliorũ, quia ꝙ ęque perfectè intelligit se & alia æque perfectè dicit se & alia, sed deus æque perfectè intelligeret se & alia si nihil esset realiter productum in diuinis sicut nunc intelligit & nunc etiam non perfectius intelligit pater, quia producit aliud ex se etiã secundũ istos, quia illud productũ nũ est, vt dicunt, propter aliquã necessitatem intelligendi, quasi pater sine illo producto nõ intelligeret, aut nõ ita perfectè, sed tantũ propter naturalem consequentiam, vnde & perfecta cognitio præintelligitur huic emanationi, quare &c. Patet ergo primũ principale, scilicet, quid sit verbum mentale tam in nobis quàm in deo, quia est ipsemet actus intelligendi.

6 EX HOC autẽ iam patet secundũ, scilicet vtrũ verbũ dicatur

catur personaliter an essentialiter in diuinis. Dico enī ꝙ verbū de vi nominis & ꝓprié dicit aliquid essentiale & nō personale. Ex appropriatione tamē trahitur ad personale sicut sapientia. Primū patet, quia illud quod non importat aliquā realem emanationē, nec actiue nec passiue, sed tantū secundū rationē nō est aliquid personale, sed verbū in diuinis est huiusmodi, ergo &c. maior patet, quia persona & omnia alia personalia pertinēt ad emanationes. minor similiter patet, quia verbū vt visum est prius est actus intelligēdi: emanatio autē actus intelligēdi ab intelligente, & verbi à dicēte quod idem est nō est realis emanatio in diuinis, sed tantū secundū rationē. Intelligere enim nō est producere intellectionē tanquā rem distinctā, sed est habere intellectionē, & dicere non est producere verbū realiter distinctū, sed est habere in se verbum, & hæc in deo nullam realem distinctionem habent, quare patet ꝙ verbū de vi vocis & proprié non dicit aliquid personale, sed potius essentiale sicut & amor.

7 Itē dicere nō est actus personalis: ergo verbū nō est aliquid personale: cōsequentia patet, quia verbū & dicere correspōdent sibi vel tanquā idē, vel sicut actio & productū per actionē. probatio antecedentis, quia nullus actus personalis cōuenit tribus personis, aut cadit super creaturā vel reflectitur super personā à qua est vel cuius est vt agētis, sed dicere cōuenit omnibus personis, cadit etiā super creaturā, sicut super personā diuinā, reflectitur etiā super personā dicentē. Quælibet enim persona dicit se & aliā creaturā: ergo &c. maior patet, quia omnis actus personalis est actus quo producitur persona & nō creatura. Et quia nulla persona à seipsa producitur: ideo actus personalis non potest cōuenire ꝑsonæ quæ nihil ꝓducit, nec potest cadere super creaturam quæ per eam nō producitur, nec super personā à qua est, quia illa seipsam nō producit. minor similiter patet, quia cuilibet ꝑsonæ cōpetit dicere mentale respectu sui & creaturæ. Quęlibet enī dicit se & creaturā, vt dictū est, sequitur ergo cōclusio.

8 Sed adhuc dicūt quidā ꝙ dicere dupliciter sumitur. Vno modo prout dicere est idē quod verbū producere, & sic est actus notionalis, nec cōpetit cuilibet personæ, sed tantū patri, nec illi cōpetit sic dicere respectu sui vel creaturæ, sed solum respectu filij qui est verbū. Hoc enim modo pater dicit verbū, id est, producit filiū, nō autē dicit se vel creaturā: & huic dicere respondet verbū tanquā terminus ꝓductus & vterq; dicitur ꝑsonaliter. Alio modo dicere sumitur pro eo quod est manifestare per verbū vel in verbo, & sic dicere est actus essentialis & cōuenit cuilibet ꝑsonæ respectu sui & aliorum: quælibet persona enim manifestat se & alia in verbo: & huic dicere non respondet verbum tanquam idem vel tanquam terminus per ipsum productus, sed est forma (vt sic loquar) per primum dicere producta in qua relucent & manifestantur omnia: ideo non valet argumentum.

9 Sed istud nō videt̃ bene dictū. Primò: quia sicut nullus dicit vocaliter accipiēdo dicere ꝓ manifestare nisi ꝑ verbū suū vocale & nō per verbū vocale ab alio ꝓlatū: ita videtur ꝙ nullus dicat mētaliter nisi per verbū suū mētale à se mētaliter ꝓlatū & nō ꝑ verbū mētale ab alio ꝓlatū. Si ergo verbū in diuinis sit tātū personale, puta filius, sequitur ꝙ in tali verbo vel ꝑ tale verbū nō dicet vel nō manifestabit se nisi pater. Cōstat autē ꝙ quęlibet persona dicit se & alia ꝓprié accipiēdo dicere ꝓ manifestare: ergo dicūt se & alia alio verbo q̃ sit verbū à solo patre productū. Illud autē nō potest esse nisi verbū essentialiter sumptū qđ est proprié act⁹ intelligēdi qui est verbū à qualibet ꝑsona dicēte ꝓlatū quæ ꝓlatio est nō secūdū rē sed secūdū rationē. Secūdò quia in verbo sumpto ꝓ filio nihil manifestat̃ nisi ratiōe essentiæ & nō ratiōe ꝓprietatis personalis: sed nihil habet rationē verbi ꝓprié nisi vt habet rationē manifestatiui: ergo filius nō habet rationē verbi nisi ratiōe essentię vel alicui⁹ essentialis & nō secūdū aliqđ ꝑsonale: patet ergo ꝙ verbū de vi vocis & ꝓprié est aliqđ essentiale.

10 Secūdū patet: scilicet ꝙ appropriatione trahitur ad personale sicut sapiētia, nos enim deuenimus in cognitionē diuinorū ex creaturis. Et ideo sicut videmus in trinitate creata, quæ attēditur secundū memoriā, intelligētiā, & voluntatē, ꝙ primū procedens est actualis notitia quæ est verbū vltimū procedēs est amor, sic primæ personæ, procedēti in diuinis appropriamus nomen verbi, personæ autē vltimo procedenti appropriamus nomen amoris, licet tam verbū q̃ amor essentialiter dicātur. Nullus ergo debet imaginari ꝙ filius procedat à patre per actū dicēdi mētalis, & ideo fiat verbū ꝓprié, & spiritus sanctus à patre & filio per actū voluntatis, & ideo fiat amor proprié, quia circūscriptis omnibus actibus intellectus & volūtatis adhuc essent in diuinis generatio filij & ꝓcessio spiritus sancti per actus cōpe-

q.2. tētes naturæ propter suā fœcunditatē, vt dictū fuit supra dist. 6. Sed talia nomina eis aptātur ꝓpter illa quæ vidētur in trinitate creata. Secūdū hunc sensum accipiendū est quod dicit Aug. ꝙ in trinitate nō dicitur verbū nisi filius, nec donū nisi spiritus sanct. Et tñ cōstat ꝙ donum potest competere alteri q̃ spiritui sancto, puta filio, quia filius datus est nobis, nihil autē datur qđ non sit donū. Cōpetit etiā patri: Cū de ipso scriptū sit Luc. 1. Iusiurandū quod iurauit ad Abrahā patrem nostrū &c. Sed propter causam prius dictā appropriatur soli spiritui sancto, & verbū soli filio.

Solutio argumentorum ante oppositorum.

11 QVAE appropriatio in tātum per cōsuetudinē inoleuit, vt hæc quæ in principio argumenti sunt adducta ad quæstionē inueniantur ab Augustino & quædā similia ab aliis doctoribus, quāuis de vi vocis verbum mētale tam in nobis quàm in deo sit ipsemet actus intelligendi, qui est aliquid essentiale. Nec mirū, quia apud homines omnes sola tertia persona in diuinis vocatur spiritus sanctus, & hoc est ex cōsuetudine loquēdi, quia de vi vocis pater est spiritus, & filius est spiritus, & vterq; est sanctus: vnde vbicūque inuenitur ꝙ esse verbū est proprium filij, & esse donum est propriū spiritus sancti, & tertiæ personæ est propriū esse spiritus sancti, exponendū est propriū, id est appropriatū ex vniuersali cōsuetudine loquentiū & scribentiū, quam expositionem innuit Aug. vbi dicit ꝙ pater est charitas, & filius charitas, & tamen spiritus sanctus ipse charitas nuncupatur, quod nō est intelligendū ꝙ sic propriè cōpetat spiritui sancto ꝙ nō cōpetat aliis, quia esset cōtradictio in dictis eius. Sed propriè competit, quia appropriatè. Per hoc patet responsio ad obiecta.

DISTINCTIO XXVIII.

Sententia huius distinctionis, & primo in generali.



PRAETEREA considerari oportet. Superius magister determinauit de proprietatibus personalibus. Hic verò determinat de proprietatibus vel notionibus personarū quæ nō sunt personales. Et diuiditur in duas. Nam primo determinat de ꝓprietatibus quę importātur per hoc nomen ingenitus, scilicet de innascibilitate quæ est proprietas personæ, quāuis nō sit personalis. Secūdo de cōmuni spiratione quæ nō est ꝓprietas personæ nec personalis. Secūda incipit ibi: In principio 19. dist. Præterea aliud nomen. Prima est principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primò ostēdit qualiter dicatur pater ingenitus. Secūdò quomodo conueniat genitū filio. Tertiò subiungit quoddā incidēs. Secūda ibi: Sciendū est igitur. Tertia ibi: Illud etiā sciri. Prima diuiditur in tres partes. Primò ostēdit ꝙ sancti vtebātur hoc vocabulo, siue nomine ingenitus. Secūdò quomodo hoc nomen aliquādo ab eis tacebatur. Tertiò mouet dubitationē manifestā. Secunda ibi: Illud autē tacere nō oportet. Tertia ibi: Præterea quæri solet. Prima istarū diuidit̃ in tres. Primò ostendit quomodo ingenitus in diuinis accipiat̃. Secūdò mouet incidentē dubitationē. Tertiò ostēdit quæ ꝓprietas per hoc nomen ingenitus importatur. Secūda ibi: Solet quæri. Tertia ibi: Si autē vis scire. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister, & proponit primò ꝙ hoc nomē ingenitus aliā dicit proprietatē quàm hoc nomē pater, potest enim aliquis esse pater, & tamen nō ex eo est ingenitus, quia multi geniti genuerunt, & potest esse ingenitus nō tamē pater, proponit etiā ꝙ ingenitus relatiuè dicitur in diuinis. Ingenitus idem est ꝙ nō genitus, nō genitus autē pertinet ad relationē sicut & genitus, quia negatio prædicamentorum nō mutat. Et dicitur ingenitus relatiuè ad nō generantē sicut genitus ad generātē. Postea quærit, vtrū spiritus sanctus possit dici ingenitus, sed quibusdā videtur ꝙ sic, quia significatio est eadē vtrobique. Aliis videtur ꝙ nō, quia ingenitus priuat omne principiū. Nō autē sic priuat hoc quod est nō genitū. Aug. autē videtur pro eodē accepisse, nō quia omnino sint idē, sed quia vnū est quasi interpretatio alterius. Deinde quæritur quę ꝓprietas importetur nomine ingeniti, & dicit ꝙ nomine ingeniti innascibilitas importatur. Postea dicit ꝙ hoc nomē ingenitus aliquādo à sanctis tacetur, quia enim Arriani ex diuersitate quæ est inter genitū & nō genitū cōcludunt diuersitatē naturæ, Ideo Ambr. nō voluit vti hoc nomine ingenitus. Multa enī oportet aliquādo subticeri propter calumniā. Postea quærit vtrū diuersum sit esse genitū, & nō genitū. Et dicit ꝙ si diuersitas refertur ad actū essentialē nō sunt diuersa. Si verò ad proprietatē personalē diuersa sunt. Deinde dicit ꝙ cùm dicitur filius nata sapiētia, relatio importatur, licet videatur ad essentiā ptinere. Et tamē sanè est intelligendū ꝙ cùm dicitur nata sapiētia, sapientia nō dicit essentiā paternā, sed hypostasim habentem essentiā. Vltimo dicit ꝙ licet dictū sit quod sapientia nata & natura imaginis relatiuè dicitur, tamen essentialiter accipitur, vt quando accipitur pro ipso exemplari naturæ diuinæ, ad cuius imitationē & similitudinem factus est homo. Hæc est sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum ingenitus vel innascibile sit notio patris.

Thom. 1. q. 33. art. 4.



IRCA distinctionem istam primò quæritur de proprietate ingeniti & innascibilitatis. Secundò de imagine. Circa primum quæruntur duo. Primum est vtrum ingenitum vel innascibile sit notio patris. Secundum est vtrum innascibilitas sit proprietas constitutiua personæ patris. Ad primum sic proceditur. Et videtur quòd ingenitum vel innascibile non sit notio patris, quia sicut pater est principium personæ genitæ, ita est principium personæ procedentis, ergo si propter oppositionem quam habet pater ad personam genitam, notio patris dicitur esse ingenitum, eodem modo propter oppositionem quam habet ad personam procedentem proprietas eius deberet esse quod diceretur improcessibilis, sed hoc non ponitur: ergo nec alia debet poni.

2 Item notio patris non debet alij conuenire, sed ingenitum vel innascibile conuenit alij quàm patri (scilicet essentiæ & spiritui sancto.) ergo non est notio patris.

3 SED IN contrarium est quod dicit Hilarius 4. de trini. quòd est vnus ab vno, scilicet ab ingenito genitus proprietate, videlicet in vnoquoque innascibilitatis & originis.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid importatur per innascibile vel ingenitum. Secundum est supposito quòd illud sit priuatio super quid fundatur. Tertium erit id quod quæritur, scilicet verum ingenitum vel innascibile sit notio patris.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd innascibile seu ingenitum non important formaliter aliquid positiuum quod patet, quia illud esset absolutum vel relatum non absolutum, quia absoluta conueniunt omnibus personis, ingenitum autem non conuenit filio, ergo non dicit aliquid positiuum absolutum. Item nec relatiuum, quia omnis relatio diuina realis est relatio principij vel principiati: sed ingenitum non est relatio principij, tum quia secundum vnam acceptionem conuenit spirit. sanc. qui non est alicuius personæ principium, tum quia si non esset nec esse posset nisi vnum tantum suppositum absolutum illud esset ingenitum & non esset principium, nec est relatio principiati, quia conuenit patri cui non conuenit esse principiatum, ergo ingenitum non dicit formaliter aliquid positiuum absolutum vel relatiuum. Item nec dicit puram negationem, quia pura negatio potest competere enti & non enti (sicut non lapis vel non homo potest dici de asino & chimera.) Sed esse ingenitum non potest competere nisi enti, ergo non dicit puram negationem. Relinquitur ergo quòd formaliter importat solam priuationem eius quod formaliter importatur per genitum, sicut incorruptibile importat formaliter solam priuationem eius quòd formaliter importatur per corruptibile. Dico autem formaliter, quia ratione denominationis importat quasi materialiter subiectum vel suppositum cui conuenit talis priuatio. Qualiter autem nomen priuatiuum possit esse in diuinis, dictum est supra dist. 13. & sic patet primum.

quest. 3. 6 DE SECVNDO scilicet super quid fundatur talis priuatio. Sciendum quòd non quæritur de subiecto vel supposito cui conuenit talis priuatio, hoc enim est suppositum patris secundum omne illud quod est positiuum in ipso vt postea dicetur. Omne enim quod est in patre vt in patre est, ingenitum est. Sed quæritur de ratione vel proprietate per quam conuenit patri & his quæ in patre sunt esse ingenitum. Et hanc oportet dare in omni priuatione vt videtur, quia omnis negatio reducitur ad affirmationem, & omnis priuatio ad habitum.

7 Et de hoc dicunt quidam quòd ingenitum fundatur super essentiam vt non ab alio, vnde dato quòd in diuinis non esset distinctio personarum, sed tantum vnum suppositum illud esset ingenitum, quia haberet essentiam non ab alio. Sed istud improbatur ab aliis & rationabiliter, quia idem non est fundamentum suiipsius. Nunc autem ingenitum (vt nunc de ipso loquimur) nihil aliud est formaliter quàm esse non ab alio, ergo esse non ab alio non est fundamentum vel ratio quare aliquid dicatur ingenitum.

8 Propter quod dicendum est aliter quòd ratio per quam aliqua priuatio conuenit alicui est illa per quam repugnat ei oppositus habitus. vnde ratio per quam ingenitum conuenit cuius est illa per quam repugnat ei esse genitum. Ratio autem per quam repugnat alicui esse genitum siue esse ab alio (sic enim nunc accepimus genitum) fortè non potest dari communis & vniuoce pro absolutis & relatiuis, quia esse ab alio sicut à causa prout competit absolutis & esse ab alio sicut à principio quod non est à causa prout est in diuinis sola relatione distinctis non dicitur vniuocè, proportionabiliter tamen potest reddi ratio hinc & inde. In absolutis enim ratio quare competit alicui esse ingenitum vel innascibile est esse omnimode perfectum. Per hoc enim repugnat cuilibet absoluto esse ab alio. Cuius ratio est, quia in absolutis distinctis per essentiã quicquid est vel esse potest ab alio habet essentiam dependentem ab alio in fieri vel in esse vel in vtroque simul quòd est imperfectionis, & per oppositum quod est omniquaque perfectũ non est ab alio depẽdens, nec in fieri nec in esse, propter quod non est ab alio tãquam absolutum ab absoluto. Proportionabiliter autem potest dici in relatiuis sola relatione originis distinctis vt sunt personæ diuinæ, quia in aliis relatiuis quæstio hæc non habet locum pro eo quod in creaturis relatiuum non est à relatiuo, nisi quia absolutum est ab absoluto, supposita enim creata quorum est generare & generari sunt distincta per naturas absolutas. Et dictum est qualiter talibus potest competere ingenitum, & propter quam rationem.

9 Sed in diuinis habet specialem difficultatem, videtur tamẽ quòd ratio per quam conuenit personæ diuinæ quòd sit ingenita vel innascibilis est auctoritas vniuersalis principij vel primi principij, nec ideo idem est fundamentum suiipsius, quia non esse ab alio non est de intrinseca ratione primi, vt posteà patebit. Per hoc enim repugnat tali personæ esse ab alio, quia si esset ab alio, non esset principium illius sed econuerso, nec à se esse potest, quia nulla natura rei hoc patitur vt aliquid seipsum producat, ergo per hoc quòd inter personas diuinas aliqua habet auctoritatem primi principij conuenit ei quòd non ab alio sit. Et ita conuenit ei quòd sit ingenita & innascibilis, & hęc auctoritas videtur importare quasi omnimodam perfectionem, licet secundùm veritatem auctoritas originis nõ importet maioritatem perfectionis, vt dictum est distin. 16. q. sc. no. 8. quest. 4.

10 Contra hoc tamen videtur esse dictum Augustini in sexto de trinitate qui dicit quod si pater filium non genuisset nihil prohiberet eum qui dicit quod si pater filium non genuisset nõ habuisset auctoritatem vniuersalis principij, ergo talis auctoritas non est ratio qualiter pater dicatur ingenitus.

11 Et dicendum ad hoc quòd intentio Aug. solum est ibi quòd paternitas & ingenitum nõ sunt vna notio formaliter, nec esse patrem est formaliter, esse ingenitum, quod verũ est, licet paternitas si nominet vniuersale principiũ, sit ratio quare patri cõueniat esse ingenitũ. Sed quia quicquid ipse intendat ex dictis suis potest concludi contrariũ, vt argutum est, ideo dicendũ est quòd paternitas vel auctoritas principij non est in omnibus, est quod aliquid sit ingenitum, quia non est ratio in absolutis, illis enim aliquid potest dici ingenitum, etiam si nullius sit principium, sicut si poneretur vnum suppositum diuinum tantum absolutũ & nullo modo aliud esset aut posset esse præter illud, certe illud esset ingenitum, & tamen nullius esset principium, & sic procedit dictum Augustini, scilicet quòd si pater non genuisset filium vel non produxisset spiritum sanctum nihilominus esset ingenitum, sed certè tunc non esset pater, quia nõ genuisset nec esset persona distincta relatione originis ab alia, sed tãtum esset vnũ suppositum absolutum quod esset ingenitum ex eo quòd haberet omnimodam perfectionem quæ esset possibilis stante hypothesi. Sed supposito quod sint plures personæ diuinæ distinctæ relatione originis ita quòd necesse est quòd quælibet earũ sit producens vel producta vel vtrunque simul, ratio quare vni earum cõueniat esse ingenitam respectu aliarum est ratio vniuersalis principij, nec hac ratione exclusa pater esset ingenitus, quia omnino non esset pater, cùm constituatur in esse per relationem principij primi, sic ergo patet secundum.

12 DE TERTIO sciendum quod sicut dictum fuit suprà distio. 13. Ingenitum potest aliquid dici dupliciter. Vno modo quia est ab alio, sed non per generationem & sic Ingenitum nõ potest esse notio patris, nec ei cõuenit quia à nullo est, sed cõuenit spiritui sancto, licet nõ sit propriè eius notio, quia talis negatio nõ importat dignitatem. Alio modo dicitur aliquid ingenitum quia omnino non est ab alio, & sic est notio patris, quia inter omnes personas diuinas, soli patri conuenit nõ esse ab alio. Et ita secundum doctores sunt duæ propriæ notiones patris qui est principiũ non ex principio, vna qua dicitur principiũ & hæc est paternitas. Alia secundum quòd non est ab alio principio, & hoc est ingenitum vel innascibilitas. Et cõfirmatur tali persuasione, illud non propriè potest dici ingenitum quod per generationem procedit, aut generationẽ supponit, vel quod per generationem cõmunicatur, filius autem per generationem procedit, processio autem spiritus sancti generationem supponit, essentia vero per generationem cõmunicatur filio. Et ideo nihil horum propriè potest dici ingenitum, pater autem non gignitur vt filius, nec generationem supponit vt spiritus sanctus, nec per generationem communicatur vt essentia in filio, propter quod pater propriè potest dici ingenitus.

13 AD PRIMVM argumentum potest dici quod ingenitũ prout conuenit patri tanquam notio includit in se improcessibile, dicitur enim ingenitus quia est non ab alio per quemcunque modum, scilicet nec genitus, nec procedens, propter quod in ingenito includitur improcessibile.

AD

14 AD SECVNDVM dicendum quod nec essentiæ, nec spiritui sancto cōuenit esse ingenitum vt ponitur notio patris. Spiritus enim sanctus est ab alio. Essentia autē diuina licet absolutè non est ab alio, tamen vt in filio est, est in ipso per generationem, non quidem producta sed communicata &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum ingenitum sit proprietas patris constitutiua.

Thom. 1. q. 33. ar. 4.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd ingenitum, seu innascibilitas sit proprietas cōstitutiua patris, quia prima persona constituitur per primā in proprietatem, sed pater est prima persona, Innascibilitas verò est prima proprietas, ergo &c. Maior patet. Sed minor probatur quantum ad hanc partem quòd innascibilitas sit prima proprietas. Alia enim pars plana est, scilicet quod pater sit prima persona. Quod autē innascibilitas sit prima proprietas probatur multipliciter. Primo sic, illud quod est vltimum in resolutione est primum in compositione, sed innascibilitas est vltimum in resolutione, quia illud est vltimum in resolutione in quo statur nec contingit vlterius quærere, sed perueniendo ad innascibilitatem statur. Innascibile enim est quod nō est ab alio priore, perueniendo autē ad paternitatem non statur, quia dato, quod pater esset ab alio non propter hoc desineret esse pater, ergo innascibilitas est vltimū in resolutione, quare oportet quòd sit primum in compositione. Secundo sic, si innascibilitas esset posterior paternitate, esset posterior etiam filiatione, quia paternitas & filiatio tanquam correlatiua sunt simul natura & intellectu, hoc autem nō potest esse, quia omne quod est posterius filiatione communicatur filio, innascibilitas autem nō potest communicari filio, ergo nō est posterior filiatione & paternitate, ergo est prior, & sic idem quod prius. Item si innascibilitas esset posterior filiatione depēderet ab ea, sed hoc est falsum, ergo &c. Tertio sic, si innascibilitas esset posterior paternitate & filiatione, aut esset mediū inter filiationem & communem spirationem, aut in eodem gradu cū spiratione actiua, aut posterior. Non potest dici quod sit medium, quia tunc cōmunis spiratio conueniret filio per innascibilitatem, quod falsum est, nec sunt in eodem gradu cùm vnum sit affirmatiuum reliquū priuatiuum quæ non possent esse eiusdem gradus, nec est posterior spiratione actiua, quia esset posterior spiratione passiua cū dicantur relatiuè, & sint simul. Hoc autem est absurdum, scilicet quod innascibilitas quæ est proprietas solius patris sit posterior proprietate spiritus sancti, ergo innascibilitas nullo modo sequitur filiationem aut paternitatem: præcedit ergo, & sic prima proprietas &c. Quartò, quia illud est prius quod plus habet de ratione primi, sed innascibilitas plus habet de ratione primi quàm paternitas, ergo &c. Minor probatur quia plus est de ratione primi quòd nō sit ab alio quā quòd ab ipso sit aliud, quia Christus dicitur primogenitus matris. Matt. primo & Luc. 2. ex eo quod ante eum nō fuit alius, & nō quia post ipsum fuit alius ergo &c. Sic ergo probata est. minor sequitur ergo conclusio.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia personæ diuinæ constituuntur per se relationibus, sed paternitas est relatio per se, innascibilitas verò non est relatio nisi per reductionem, sicut reducitur negatio ad affirmatiuam vel priuatio ad habitum, ergo pater prius & magis per se constituitur per paternitatem quàm per innascibilitatem.

3 RESPONSIO. Quidam dicunt quòd pater per prius cōstituitur in esse personali per innascibilitatem quàm per paternitatem. Quorum vna ratio est illa quæ posita est in arguendo. Sunt etiam aliæ plures additæ ad idem. Quarum prima talis est. Sicut se habet habere esse ad cōmunicare, ita modus habendi ad modum cōmunicandi, sed habere esse prius est quàm communicare esse, ergo modus habendi est prior quàm modus communicandi, sed innascibilitas dicit modum quo pater habet esse, scilicet non ab alio, paternitas verò dicit modum communicandi esse scilicet per generationem, ergo prius est innascibilitas quàm paternitas, sed per primam proprietatem constituitur prima persona, ergo &c. Secunda talis est. Illud quod est alteri ratio essendi est prius illo, sed innascibilitas est patri ratio generandi, & per cōsequens ratio paternitatis, ergo innascibilitas est prior paternitate, & sic idem quod est prius, minor probatur dupliciter. Primo quia sicut se habet genitus ad non generare ita ingenitus ad generare, sed filius, quia genitus non generat, ergo pater, quia ingenitus generat. Secundo, quia sicut se habet non spiratus ad spirare, ita ingenitus ad generare, sed filius, quia non spiratus spirat, ergo pater, quia ingenitus generat, & hæc fuit minor. Tertia talis est, illa quæ sunt in deo perfectiora minus possunt communicari creaturis, sed paternitas cōmunicatur creaturis, non autem innascibilitas, ergo innascibilitas est perfectior quàm paternitas, sed per proprietatem perfectiorem prima constituitur persona, ergo &c.

4 Alij dicunt, quod innascibilitas non primò constituit personam patris, imò omnino nō constituit. Et hoc mihi videtur verius. Cuius ratio est, quia illud quod de se nihil ponit, sed supponit, non potest constituere primam personam in diuinis, sed innascibilitas nihil ponit, sed supponit, ergo &c. Maior patet, quia positiuū oportet constitui à positiuo aliquo, & primum à primo, quod autem nihil ponit non est positiuū, quod verò supponit aliud, non est primum, ergo quod nihil ponit, sed supponit, non potest constituere primā personam in diuinis, tum quia positiua est, tum quia prima. Minor similiter clara est ex ratione terminorū, innascibilitas enim vel est negatio vel priuatio, Neutro autem modo ponit aliquid, sed supponit subiectum, vel aliquam proprietatem per quā conueniat substantiæ, quare &c. Et videtur hęc ratio sufficienter concludere quòd innascibilitas non solum non constituit primo personam patris, quia non est proprietas prima, imò nihil facit ad eius constitutionem, quia nō est positiua proprietas, ad constitutionem enim positiui nihil facit nisi quod est positiuum, vnde sicut ad constitutionem spiritus sancti nihil facit quod ab ipso non est alius: ita ad constitutionem patris nihil facit quod ipse non est ab alio quod est esse innascibilem vel ingenitum. Item illa proprietas per quam vna persona non coëxigit aliam non est constitutiua personæ, sed innascibilitas est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia cū persona diuina sit relatiua necessario coexigit aliā, quod oportet esse ratione proprietatis constituentis ipsam, minor etiam manifesta est, quia pater ratione innascibilitatis solum negat personam à qua sit, & non ponit aliquam.

5 AD PRIMVM argumentum principale est dicendū per interemptionem minoris, scilicet quia innascibilitas nō est prima proprietas. Et cùm probatur, quia illud quod est vltimū in resolutione est primum in compositione. Concedatur tunc ad minorem per interemptionem, innascibilitas non est vltimum in resolutione, imò nec est aliquid eorum quę sunt in resolutione, quia nec est aliquid eorum quæ sunt in compositione, negatio enim & priuatio licet possint consequi ad ea quæ intrant compositionem, nunquam tamen sunt de compositione rei, nec per consequens fit in ea resolutio per se. Et quod probatur vlterius, quia illud est vltimum in resolutione in quo statur, nec cōtingit vlterius quærere. Dicendū quòd ista resolutio aut intelligitur de resolutione primę personæ in ea quę ipsam cōstituunt, aut de resolutione diuinarum personarum in primam, quæ resolutio fit secundum rationem producentis & producti. In qua resolutione fit status in primo producēte, si intelligatur de prima resolutione quæ est personæ primæ in constituentia ipsam, sic nullo modo fit resolutio in innascibilitatem, nec in ipsa statur, quia nō cadit in constitutionem vt prius dictum est, sed fit resolutio in paternitatem, & in ipsa statur, quia licet paternitas secundū communem rationem nominis dicat tantum relationem fundatam super potentiam vel actum generandi, tamē vt in diuinis accipitur dicit plus, scilicet relationem fundatam super vniuersalitatem principij, vel super primitatem principij omnium originum diuinarū, in primo autem & vniuersali principio semper est status. Non enim esset principium omnium, si in eo non staretur, sed esset ab alio, propter quod in paternitate sic accepta statur sicut in prima proprietate constituente personam patris, non autem in innascibilitate. Si verò fiat reductio vel resolutio personarum diuinarum in primam, sic statur in patre. Sed de hoc nihil ad propositum, nisi diceretur quod in patre est status quatenus est innascibilis, & nō quatenus pater. Sed hoc exclusum est per hoc quod dictum est quòd paternitas dicit proprietatem fundatam super vniuersalitatem principij in qua ratione statur, nec est vlterius quærere in diuinis, sed licet in innascibili sit status, non tamen ratione innascibilitatis, quia potest vlterius quæri quare sit innascibilis, quia omnis priuatio habet causam, causa enim vel ratio innascibilitatis est vniuersalitas principij & non econuerso, quia negatio vel priuatio nullius positiui est per se ratio vel causa, sed econuerso.

6 Ad secundam probationem eiusdem minoris, quum dicitur si innascibilitas esset posterior paternitate, &c. Dicendū quòd in diuinis nō est prius & posterius secundum rem, licet sit ibi ordo originis quo vnū est ab alio. Et tamen in diuinis dare prius & posterius secundū modum intelligendi, & hic ordo est inter illa quorū intellectus vnius supponit intellectum alterius. Hæc est enim ratio eorū quæ se habent secundū prius & posterius, quòd posterius supponit suum prius. Dicendū ergo quòd paternitas

& inna

& innascibilitas generaliter sumpta non habent inter se ordinem, ita vt vnum sit prius altero, quia quodlibet potest inueniri sine altero. Aliquis enim est pater, qui non est innascibilis, vt est in hominibus. Et innascibile posset alicui conuenire sine paternitate, sicut si esset in diuinis vnum suppositum absolutum, vnde intellectus vnius non supponit intellectum alterius, propter quod non habent inter se aliquem ordinem prioris & posterioris, tamen ista vt conueniunt diuinis inter se habent ordinem prioris & posterioris. Paternitas enim hoc modo prior est innascibilitate, quia paternitas dicit primam relationem fundatam super auctoritatem principij vniuersalis. Innascibilitas verò dicit priuationem essendi ab alio, per prius enim & essentialius conuenit vniuersali principio esse principium primi producti, quàm non esse ab alio. Et ideo paternitas est prior innascibilitate, & cùm dicis, ergo filiatio similiter esset prior, concedatur. Et cùm subditur: Omne quod est posterius filiatione est communicabile filio, verum est in positiuis, non autem in negatiuis vel priuatiuis, quia negatio & priuatio non possunt communicari, nisi ratio per quam inest subiecto sit cõmunicabilis: Et quia auctoritas principij vniuersalis super quã fundatur innascibilitas non est cõmunicabilis filio, ideo nec innascibilitas.

7 Quod dicitur tertio si innascibilitas esset posterior paternitate & filiatione, &c. Dicendum quòd innascibilitas nec est media inter filiationem & spirationem, nec est simul cum spiratione, nec posterior est, quia etsi ipsa possit habere aliquem ordinem ad filiationem ratione paternitatis cum qua filiatio est simul, tamen nullum omnino ordinem habet ad spirationem actiuam vel passiuam.

8 Et ad illud quod quartò dicitur quòd innascibilitas habet plus de ratione primi quàm paternitas. Dicendum quod est falsum, quia ratio primi non cõsistit in nõ esse ab alio. Tum quia ratio positiui totaliter cõsistit in eo quod positiuum est. Primũ autem dicit quid positiuum: Et ideo nõ esse ab alio nullo modo est intrinsecè de ratione primi. Tum quia si esset vnum tantum, illud esset innascibile vel non ab alio, non tamen primũ. In quo ergo consistit ratio primi: dicendum quod cùm primum sit nomen ordinis, Primum est ex quo, vel post quod omnia alia sunt. Et verũ est quod ad hoc sequitur quod à nullo sit, sed nõ est hoc intrinsecè de ratione primi, sed est proprietas cõcomitans. Constat autẽ quòd paternitas quæ est proprietas originis respectu alterius magis participat rationẽ primi iam dictam quàm innascibilitas. Et quod dicitur vlterius, quòd Christus dicitur primogenitus, &c. Dicendum quòd scriptura non semper seruat proprium modum loquendi. Et iterum licet non fuerit post ipsum Christum alius à matre genitus, potuit tamen esse quantũ fuit ex cursu naturæ. Et hoc minuit improprietatem modi loquẽdi.

9 AD RATIONES contrariæ opinionis. Ad primam concedo totum vsq; ibi, innascibilitas dicit modum habendi esse, paternitas verò modum cõmunicandi. Et istud est negandum. Innascibilitas enim non dicit formaliter modum habẽdi esse, sed modum non habendi, paternitas verò modum communicandi non dicit, sed proprietatem personæ cõmunicantis. Sed vniuersalitas principij dicit modũ habendi esse, scilicet vt in fonte. Et ideo hęc secundum modũ intelligendi præcedit vtrunq;, scilicet paternitatem & innascibilitatem tanquam fundamentũ vtriusque. Posset etiam dici quod in absolutis prius est habere esse & modum habendi, quàm communicare esse & modum cõmunicandi. Sed in his quæ cõstituuntur in esse per communicare esse sicut sunt personæ diuinæ, quæ constituuntur in esse personali per dare esse & accipere esse non est verum, sed sunt simul secundum intellectum verum habere esse & communicare esse modus habendi, & modus communicandi, vnde præter falsitatem minoris maior etiam non est vniuersaliter vera.

10 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia innascibilitas non est paternitati ratio essendi. Ad probationem cùm dicitur sicut se habet genitus ad non generare, ita genitus ad generare. Dicendum quòd falsum est, quia affirmatio potest esse causa negationis & non econuerso, vnde esse genitum potest esse ratio non generandi. Ex eo enim quod est aliquid genitum habet quod non sit vniuersale principium, & per consequens quòd non sit pater, prout paternitas sumitur in diuinis modo superius dicto, sed ingenitum inquantum huiusmodi nullius affirmatiui est causa seu ratio, sed solũ negat esse ab alio. Et quod dicitur postea filius, quia non spiratus spirat, ergo pater, quia non genitus generat. Dicendum quod antecedens est falsum, filius enim spirat, quia habet virtutem spirandi, & non quia non est spiratus, oportet enim positiui esse causam positiuam & non negatiuam tantum.

11 Ad tertium dicendum quod sola positiua directè & formaliter important perfectionẽ. Et ideo inter positiua quæ deo conueniunt illa sunt perfectiora quæ minus possunt communicari creaturis, sicut omnipotentia perfectior est quam sapientia. Si autem alterum sit positiuum & non cõmunicabile. Alterum verò priuatiuum & incommunicabile, non propter hoc illud negatiuum, quantum ad hoc quòd dicit formaliter, erit perfectius positiuo, quia negatio nullam perfectionem ponit, licet fortè aliquid supponat perfectius illo positiuo. Et hoc modo ingenitum vel innascibilitas supponit vniuersalitatem principij quæ est incommunicabilis & aliquid perfectius vel quasi perfectius secundum modum intelligendi quàm paternitas absolutè dicta. Ipsa tamen innascibilitas quantum ad illud quòd dicit formaliter non est perfectior paternitate, sed econuerso. Item cùm dicitur in minori, quod paternitas est communicabilis: verum est secundum generalem rationem nominis, sed prout est proprietas fundata super auctoritatem primi principij vniuersalis non potest communicari sicut nec innascibilitas.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum imago dicatur in diuinis essentialiter an personaliter.

Thom. 1. q. 35. art. 1.



POSTEA quæritur de imagine, vtrum dicatur in diuinis essentialiter an personaliter. Et videtur quòd essentialiter, quia illud quod conuenit tribus personis est essentiale, sed esse imaginem conuenit tribus personis, ergo &c. minor probatur per illud quod dicitur Gene. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Et Augustinus dicit de fide ad Petrum, quod vna est sanctæ trinitatis diuinitas & imago ad quam factus est homo, quare &c.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, quid est absurdius quàm imaginem ad se dici? ergo dicitur relatiue, sed relatiua in diuinis sunt personalia, ergo &c.

3 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit de ratione imaginis. Secundum vtrum conueniat diuinis. Tertium an sit proprium filij.

4 DE PRIMO dictum fuit suprà dist. 3. scilicet quòd de ratione imaginis sunt duo. Vnum est, quòd illud quod dicitur imago, sit simile illi cuius est imago. Aliud est, quod ab eo sit productum effectiuè vel exẽplariter, vt plenius deductum fuit prius. quæst. 2.

5 QVANTVM ad secundum videtur esse dicendum, quòd imago non conueniat propriè diuinis, prout tamen conuenit dicitur personaliter & non essentialiter. Primum patet, quia si esse imaginem conueniret diuinis propriè, aut conueniret deo, respectu creaturæ, aut vni personæ diuinæ respectu alterius, nõ primo modo, quia imago est aliquid productum ad imitationẽ alterius cuius est imago, sed nihil diuinum est productum ad imitationem creaturæ, sed potius econuerso creatura producta est ad imitationem diuinæ naturæ, ergo deus non est imago creaturæ, sed potius creatura dei est imago: veruntamen sicut exemplar vocamus quandoque nomine exempli (quamuis impropriè) sic illud cuius est imago vocamus quandoque nomine imaginis, & hoc modo sumitur imago Gen. 1. Et ab Augustino, libro de fide ad Petrum in auctoritate prius allegata.

6 Itẽ nec vna persona potest propriè esse imago alterius personæ diuinæ, quia imago importat similitudinem ad illud cuius est imago, vbi ergo nõ est propria similitudo, ibi nõ est propriè imago, sed in vna persona respectu alterius non est propria similitudo, ergo &c. probatio minoris, quia propria similitudo nõ est inter personas diuinas quo ad relationes originis, quia secundum Augustinũ quis de quo sit nõ est æqualitatis aut similitudinis. Sed oportet quod attẽdatur secundum essentiam acceptam sub ratione quantitatis vel virtualis vel perfectionalis, vt dictum fuit prius, vbi etiã dictum fuit quod similitudo propriè dicta differt ab identitate qua vnum numero dicitur idem sibi ipsi quantum ad duo, scilicet quãtum ad distinctionẽ extremorum, & quantum ad fundamentorum distinctionem, quia in similitudine propriè dicta prout reperitur in creaturis quæ sunt nobis notiores, & quibus nomina imponimus primò est distinctio fundamẽtorum & extremorum. In identitate autem nihil horum distinguitur secundum rem, propter quod vbi inuenitur vnum numero fundamẽtum cum distinctione extremorum sicut in diuinis, ibi non est totalis identitas propter distinctionẽ extremorum, nec propriè similitudo propter identitatem fundamenti, sed est media conuenientia inter identitatem & similitudinem minor totali identitate, & maior similitudine, patet ergo quòd vna persona non est alij similis propriè, sed est plusquã similis, quia verè persona vna est eadem cum alia in essentia, & per cõsequens vna non est propriè imago alterius, quia vna nõ imitatur aliam in essentia cùm nunquam sit propriè imitatio secundum vnum & idem numero, accipiendo tamen imaginẽ & similitudinẽ pro summa conuenientia in vna forma & natura, d. 19. q. 1. numer. 6.

inuenitur

inuenitur in diuinis imago & similitudo, quæ tamẽ est aliquid potius imagine vel similitudine, & imago sic accepta dicitur in diuinis solum personaliter. Quod sic patet, quia imago est aliquid productum ad alterius imitationem, sed esse productum non conuenit nisi personæ, ergo &c. & sic patet secundum.

7 CIRCA tertium notandum quòd esse imaginem conuenit tam filio quàm spiritui sancto, filio tamen magis competit per appropriationem. Primum patet, omne productũ in similitudine & æqualitate ad alterũ est eius imago. In hoc enim consistit ratio imaginis, sed spiritus sanctus producitur in similitudine & æqualitate ad patrem sicut filius, ergo quilibet potest dici imago patris vnus sicut alius Et hoc sic expressè dicit Damascenus & doctores Græci. Secundũ patet, scilicet quòd solus filius per appropriationẽ dicitur imago, quia etsi spiritus sanctus est similis patri vt filius, tamen filius ex ipsa ratione nominis habet quòd sit similis patri. & quòd producatur in similitudinem patris, dicitur enim filius, quia fit vt ille. Spiritus autem sanctus nõ hoc ex ratione sui nominis habet, & de se patet, nec ex modo processionis suæ quum nõ procedat ex modo naturæ, qui est modus assimilationis in generatione profectorum, sed per modum voluntatis. Per voluntatem autem producitur non quale est producens, sed quale vult producere. Et ideo solus filius per quandam appropriationem dicitur imago, non autem spiritus sanctus. Et sic loquitur scriptura de filio Coloss. 1. quæ est imago inuisibilis dei. Et beatus August. de trinit. 6. qui dicit quòd solus filius est imago patris. Tho. art. 2.

8 AD ARGVMENTA patet solutio ex iam dictis.

DISTINCTIO XXIX.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



EST PRAETEREA aliud nomen &c. Superius magister determinauit de innascibilitate quæ est proprietas personæ non personalis. Hic verò determinat de alia proprietate, scilicet de notione quæ non est proprietas personæ quia vni tantum personæ nõ conuenit nec proprietas personalis, quia nullam personam constituit, scilicet de communi spiratione quæ designatur cùm dicitur pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti. Et diuiditur ista pars in duas. Primò enim ostendit quomodo nomen principij de deo dicatur. Et quia deus dicitur principium quãdoque ex tempore quandoque ab æterno. Ideo secundò ostendit qualiter aliquid de deo dici potest ex tempore. Secunda incipit, In princ. 30. dist. ibi dicunt quædam. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas, primò inquirit quot modis dicatur deus esse principiũ. Secundò prosequitur diuisionis partes. Secunda incipit ibi. Et pater ab æterno: Et diuiditur in duas. Primò ostendit qualiter deus dicatur principium creaturæ. Secundò qualiter vna persona dicatur principium alterius. Secunda ibi, Deinde in eodem. Hæc secunda diuiditur in duas. Primò ostendit quod pater dicitur esse principium filij, & pater & filius spiritus sancti esse principiũ, non tamen essentiale, sed notionale. Secũdò ostendit qua notione pater dicatur esse principium filię, & pater & filius spiritus sancti sint principium. Secunda incipit ibi, qua igitur notione, & hæc est diuisio præsentis lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit quòd principij nomen dicitur relatiuè in diuinis, importat enim relationem ad creaturas vel relationem personarum adinuicem. Deinde dicit ꝙ qualibet persona & tota trinitas dicitur principium creaturarum & eorum quæ naturaliter esse habent, non autem peccatorum quæ naturam viciant, & hoc ratione creationis propter quam creationem relatio intelligitur inter deũ & creaturas. Sunt enim omnes personæ vnũ principium respectu creaturæ. Et hoc ex tempore non ab æterno. Postea dicit quòd persona est principiũ alterius, pater enim est principium filij, quia ipsum genuit, & pater & filius sunt principium spiritus sancti, quia ab eis procedit. Sunt autem pater & filius vnum principium spiritus sancti, dicitur autem vna persona principiũ alterius non ex tempore, sed ab æterno: Non essentialiter, sed notionaliter respectu alterius. Vltimò dicit qua notione vna persona dicitur principium alterius, quia pater eadem notione est principiũ filij qua ipse est pater, scilicet generatione actiua. Similiter pater & filius vna & eadem notione sunt principium spiritus sancti, quia nõ prius procedit ab vna persona, quàm ab alia. Illa autem notio nondum erat nominata tempore magistri.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum persona possit dici principium alterius.

Thom. 1. q. 33. ar. 1.



CIRCA hanc distinctionem quæritur primò vtrum vna persona possit dici principium alterius. Et videtur quòd non quia principium & causa idem sunt, vt dicitur 5. metaphysicæ. sed vna persona non est causa alterius, quia in diuinis nihil est causatum, igitur &c.

2 Item sicut idem conuenit esse principium ita & esse finem secundum illud Apocalyp. primo, ego sum alpha & o principiũ & finis, sed vna persona nõ est finis alterius, ergo nec principiũ.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit August. 4. de trinit. quòd pater est principium totius deitatis.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an ratio principij reperiatur in diuinis respectu diuinorum. Secundum est vtrum ratio principij sit vniuoca cùm dicitur pater est principium filij, & cùm dicitur quod Deus est principium creaturarum.

5 QVANTVM ad primum sciẽdum quòd cum voces sint signa rerum, in diuinis autem est vnitas essentiæ & pluralitas personarum, ideo cauenda sunt nomina quæ tollunt vnitatem essentiæ aut diuisionem personarum. Quo supposito dicendũ est quòd in diuinis est principium respectu diuinorum non autem causa. Primum patet, quia secundum philoso. 5. metaphysicæ principium est vnde est aliquid, sed in diuinis vna persona est ab alia, ergo vna persona est principium alterius. Secũdum quia causa & causatum distinguũtur per essentiam, sed in diuinis nulla est distinctio per essentiã, ergo in diuinis non est causa neque causatum. minor de se patet. sed maior probatur quia causa est ad cuius esse sequitur aliud, vbi est ergo vera causa & verum causatum ibi est verè esse praecedens & esse sequens, vel saltem secundum naturam, quia esse effectus sequitur ordine naturæ esse causæ, vt ratio causæ indicat, sed vbi est vnitas essentiæ ibi non potest esse vnum præcedens & aliud sequens, quia esse absolutum non est nisi vnum. Esse verò relata non præcedunt se aliquo modo, sed sunt simul natura & intellectu, igitur vbi est vnitas essentiæ ibi non potest esse propriè causa & causatum, sed solum in distinctis per essentiam & hæc fuit maior, ergo sequitur conclusio. & sic patet primum principale.

6 QVANTVM ad secundum dicunt quidã quòd nomen principij dicitur vniuocè cùm dicimus quòd deus est principiũ creaturarum, & cum dicimus quòd vna persona est principium alterius, quod probant sic, illud quod non variat conceptum minus cõmunem neque magis cõmunẽ. quæ enim sunt vnus triangulus sunt vna figura, sed non econuersu, vt patet ex 5. met. ca. de vno, sed causa est minus commune quã principiũ, nã omnis causa est principium, sed non econuerso, ergo quod non variat conceptum causæ nec principij, sed causare in aliena natura & in propria non variat conceptum causæ, nam causa vniuoca & æquiuoca pertinet ad idem genus causæ (& vniuoce) scilicet ad genus causæ efficientis, ergo principiare in natura sua vt in diuinis & in aliena vt respectu creaturarum non variat conceptũ principij quin sit hincinde vniuocus.

7 Sed istud non valet, quia licet principiare in natura sua vel aliena (dummodo vtraque differunt secundum numerum) nõ variat rationem causæ vel principij: tamen principiare in natura sua eadẽ secundum numerum & in aliena variat rationem principij variatione quæ est, secundum quid & simpliciter vt patebit.

8 Dicendum est ergo quòd nomen principij cũ dicitur deus esse principium creaturarum, & cùm dicitur vnam personam esse principium alterius non dicitur vniuoce, quod patet sic. potentia dicit absolutè rationem principij, vt patet ex eius diffinitione quæ ponitur quinto metaphysicæ quæ est quòd potentia est principium transmutandi alterum & transmutandi ab altero. Sic igitur est iudicandum de principio respectu diuinorum & respectu creaturarũ sicut de potentia generandi vel spirandi quæ est in diuinis respectu diuinorum, & de potentia creandi quæ est in deo respectu creaturarum. Sed potentia non dicitur vniuoce de potentia generandi & potentia creandi. Alioquin potentia generãdi cõtineretur sub omnipotentia, sicut potentia creãdi, cuius oppositũ ostensum fuit supra distinctio. 2. n. ergo principium non dicitur vniuoce de potentia generandi, & spirandi quod est intrinsece in diuinis respectu diuinorum & de principio creandi quod est respectu creaturarum, sed dicitur analogice secundum prius & posterius. quæst. 1.

9 Cui autem competat ratio principij & potentiæ per prius, puto quod principio & potentiæ creandi. Cuius ratio est, quia ibi per prius inuenitur ratio potẽtiæ & principij productiui, vbi producitur per potentiã vel principiũ simpliciter aliud vel alterum, ibi verò inuenitur per posterius vbi producitur secundum quid aliud vel alterũ, quod patet ex duobus, scilicet ex eo quod simpliciter præcedit secundum quid, & ex eo, quod tam potentia, quam principium productiuum dicitur ad aliud (vt patet ex *sup. dist. 7. q. 1.*

patet ex

patet ex diffinitionibus eorũ) sed in productione creaturarũ à deo producitur simpliciter aliud per potentiã seu principiũ creãdi (vt de se patet.) In productione verò personæ à persona non producitur simpliciter aliud per principiũ seu potentiã generãdi vel spirandi: ergo principiũ & potentia per prius dicuntur de principio & potentia creandi respectu creaturarum quàm de principio & potentia generandi vel spirandi respectu diuinorũ.

10 Sed cõtra hoc videntur esse duo. Primum est, quia illa quæ sonant perfectionem per prius cõueniunt deo quàm creaturis, perfectiones enim deriuantur à deo in creaturas, & non econuerso, sed esse principium sonat perfectionem: ergo per prius cõuenit deo quàm creaturis: ergo principiũ in diuinis respectu diuinorum per prius dicitur principium quàm respectu creaturarum. Secundò, quia esse principium respectu personæ reperitur in deo ab æterno. Esse autem principium creaturæ cõuenit deo ex tempore, sed ea quæ conueniunt deo ab æterno per prius cõueniunt ei quàm ea quæ conueniunt ei ex tempore sicut æternitas præcedit tempus, ergo &c. Tertio, quia idem nomen competens causæ & effectui, per prius competit causæ quàm effectui, sed principiatio in diuinis est causa principiationis creaturarũ, ergo principium & principiatio per prius competit deo respectu diuinorum quàm respectu creaturarum.

11 Et dicendum ad primum quòd ratio non plus concludit nisi quòd ratio principij per prius & verius cõuenit deo quàm creaturis. Et istud verum est: quia per prius & verius dicitur deus principium creaturarum quàm vna creatura dicatur principiũ alterius creaturæ, sed ex hoc non debet concludi quòd vna persona dicatur verius principium alterius personæ quàm deus dicatur principium creaturæ, quia etsi principium verius dicatur de deo quàm de creaturis, non tamen respectu diuinorum, quia si principium sonat perfectionem vt arguitur, principiatum sonat defectum qui nullo modo est in diuinis.

12 Ad aliud dicẽdum, quòd dato quod persona sit à persona ab æterno, creatura autem non sit à deo nisi ex tempore, non tamẽ sequitur quod principium verius & prius dicatur de persona respectu personæ, quàm de deo respectu creaturæ. Cuius ratio est, quia nos non quærimus de priori & posteriori secundum durationem, sed secundum proprietatem participationis eius quod importatur per nomen. Et isto modo nihil prohibet quod illud quod est posterius duratione sit prius participatione nominis, sicut sortes qui fuit heri verius & prius dicitur ens quàm motus cœli qui fuit à principio mũdi. Similiter nihil prohibet q̃ ratio principij verius (& sic per prius) cõueniat deo ex tẽpore respectu creaturæ q̃ conueniat vni personæ respectu alterius ab æterno.

13 Ad tertiũ dicendum, q̃ maior est falsa, sanũ enim dicitur de medicina & de animali. Et calidum de sole & igne sicut de causa & effectu. Et tamen prius dicitur animal sanum quàm medicina. Et ignis calidus quàm sol, quia res nominis in eis verius inuenitur, minor etiã dubia est & forte falsa: quia deus est principium creaturarum secundum illud quod est commune personis, & esset in diuinis circunscripta productione personarum.

14 AD PRIMVM argumentum in oppositum patet responsio, principium enim & causa sunt idem sicut superius & inferius. Omnis enim causa est principium & non econuerso. Et ideo alicubi inuenitur ratio principij, vbi non inuenitur ratio causæ, vt in diuinis respectu diuinorum.

15 Ad secundum dicendum, quod non est simile de fine & de principio, quia principium dicit solum ordinem originis qui est in diuinis, sed finis importat præeminentiam bonitatis quæ nõ est in diuinis respectu diuinorum, sed solum respectu creaturarum, quarum deus est principium & finis.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.

Thom. 1. q. 36. art. 4.



SECVNDO quæritur, vtrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti. Et videtur quod non, quia non possunt esse vnum principium, nisi ratione essentiæ vel proprietatis: non ratione essentiæ, quia eodem modo spiritus sanctus posset dici principium sui ipsius cùm sit vnum essentia cum patre & filio, nec ratione proprietatis puta communis spirationis, quia cùm proprietas sit suppositi sicut subiecti non videtur possibile quod duorum suppositorum sit vna numero proprietas.

2 Item si propter vnitatem proprietatis pater & filius dicantur principium, per oppositum vbi erũt plures proprietates realiter distinctæ ibi erunt plura principia, sed in patre sunt plures proprietates realiter differentes, scilicet paternitas, & spiratio actiua vt prius ostensum fuit, ergo pater posset dici plura principia, sed hoc non dicimus, ergo nec aliud. supr. d. 13.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit Aug. 5. de trinit. c. 9. 2. pater & filius non sunt duo principia spiritus sancti, sed vnum.

4 RESPONSIO. Omne agens agit per aliquam formam, per quam est acto, & quæ est sibi ratio agendi. Et ideo omne productum comparatur ad duo, scilicet ad agentem & ad formam etiam quæ est principium actionis. Et vtrunque censetur nomine principij. Principium enim quandoque vocatur ipsum agens testante philosopho 5. metaphysicæ quòd principatus & potestates principia dicuntur, & pater & mater dicuntur principia filij, forma etiam per quam agens agit dicitur principium, sicut in eodem quinto li. dicitur quòd potentia est principium transmutandi alterum. Ob hanc ergo nominis multiplicitatem oportet vario modo dicere. Si enim nomen principij accipiatur primo modo pro eo quod agit, quum illud sit suppositum (pater autem & filius non sunt vnum suppositum, sed plura) necesse est dicere quòd pater & filius sint plura principia spiritus sancti, sed quia agens magis propriè dicitur principians quàm principium, ideo licet communiter dicatur quòd pater & filius sint duo principiantes, vsus tamen communis non recipit quòd dicantur duo principia. Si autem nomen principij sumatur non pro agente, sed pro eo quo agẽs agit, Sic propriè loquẽdo debet dici quòd in patre & filio est vnum principium quo spirant spiritum sanctum & nihilominus verè dicitur quod pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, sed nõ æquè propriè sicut primum. Primũ patet, quia principium quo pater & filius spirãt spiritum sanctũ est vis spiratiua, sed illa est vnica in patre & in filio, ergo propriè dicitur quòd in patre & filio est vnum principium, quo spirãt spiritum sanctum, minor patet, quia siue essentia siue relatio cõmunis spirationis sit principiũ spirandi, vtraque est vnica tantum in patre & filio, & ideo propriè dicitur q̃ in patre & filio est vnum principium quo spirant spiritum sanctum, & hoc est secundum omnem consuetudinem loquentium magis proprius modus loquendi quàm si dicatur quod pater & filius sunt vnum principiũ spiritus sancti accipiendo principiũ pro eo quo spirant. Cùm enim illud principium sit vis spiratiua, nec dubium sit q̃ non æquè propriè dicitur q̃ pater & filius sunt vna vis spiratiua, sicut dicitur q̃ in ipsis est vna vis spiratiua, patet q̃ ille modus loquẽdi deficit à proprietate alterius & nihilominus est verus, quia omne productum directius respicit principium quo agens agit quàm suppositũ quod agit, nam si diuersæ sunt formæ in vno supposito diuersæ erunt actiones & effectus, non obstante vnitate suppositi, vis autem spiratiua quæ est ratio producendi spiritum sanctũ est vna in patre & filio, ideo cõcedendum est patrem & filiũ esse vnum principium spiritus sancti non obstante pluralitate suppositorum propter vnitatẽ principij quo spirant, hæc tamen locutio deficit à proprietate primæ vt dictum est. Sub eodem sensu concedendum est quòd pater & filius sunt idem principium spiritus sancti. Relatiuum enim facit de re secundã notitiam respectu eius quod significat antecedens, sed hæc pater & filius sunt vnum principium spir. san. antecedit ad hanc, pater & filius sunt idem principium spiritus sancti, ergo per ly idem, non significatur identitas in suppositis vt quidam dixerunt, sed in ratione principij quod est verum.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd pater & filius dicuntur vnum principium spiritus sancti ratione vnius virtutis spiratiuæ existentis in ambobus. Vis autem spiratiua vel est sola essentia vt fœcunda ad producendum vnam personã tantum, quæ vt sic non est in spiritu sancto, vel est essentia cum proprietate relatiua, vel sola proprietas quæ est vna numero in patre & filio non obstante pluralitate suppositorum, quando enim supposita distinguuntur per naturas absolutas impossibile est aliquid vnum numero absolutum vel relatum esse in pluribus suppositis, vbi autem distinguuntur solum relationibus possibile est in diuersis suppositis esse aliquid vnum numero non solum absolutum, sed relatum, exceptis duntaxat relationibus quibus distinguuntur: sic autem est in diuinis.

6 Ad aliud dicunt quidam q̃ licet pater & filius dicãtur vnum principium propter vnitatem virtutis spiratiuæ, pater tamẽ nõ dicitur duo principia, ex hoc quòd in ipso est vis spiratiua & generatiua, quia implicaretur pluralitas suppositorũ in patre. Sed istud nõ valet, quia si dicendo patrem esse duo principia, implicatur pluralitas suppositorum, ita dicẽdo patrem & filium esse vnum principium implicatur vnitas suppositi, quare si vnum nõ dicitur nec aliud. Ideo dicunt alij quòd pater nõ potest dici duo principia, quia vis generatiua & spiratiua in patre nõ sunt duo principia realiter distincta, quia potẽtia generãdi, & similiter potentia spirãdi dicit essentiã cum proprietate, ergo cũ in patre nõ sint duæ essentiæ cum duabus proprietatibus, nõ possumus dicere quod illa sint in patre duo principia, & multominus quòd pater sit duo principia. Sed ista responsio minus valet quàm prima, quia sicut secundum istos vis generatiua includit essentiam

& pro

& proprietatem ſic,& perſona,ſed per ſolam realem differentiam relationum dato quod ſit vna numero eſſentia dicimus perſonas differre realiter,ergo ſimiliter ex ſola diuerſitate relationum non obſtante vnitate eſſentiæ debemus dicere has vires,ſcilicet vim ſpiratiuam & vim generatiuam differre realiter,& eſſe principia diuerſa.

7 Dicendum ergo aliter,quòd ſi nomen principij accipiatur pro eo quod agit ſic pater eſt vnum principium,pater autem & filius ſunt duo principia. Si autem accipiatur principium pro eo quo agens,agit ſicut dictum eſt proprie loquendo debet dici quòd in patre & filio reſpectu ſpiritus ſancti eſt vnum principium ſcilicet vis ſpiratiua,in patre autem reſpectu filij & ſpiritus ſancti ſunt duo principia,ſcilicet vis generatiua & ſpiratiua, ſi tamen hæc includant intrinſecè relationem. Si autem dicatur quòd pater & filius reſpectu ſpiritus ſancti ſunt vnum principiũ verè dicitur,ſed deficit à proprietate alterius modi loquendi,& non video qualiter eodem modo non poſsit dici quòd pater ſit duo principia reſpectu filij & ſpiritus ſancti,niſi teneretur alia opinio,ſcilicet quòd vis generatiua & ſpiratiua dicant ſolam eſſentiam intrinſecè,quia tunc vis generatiua & ſpiratiua non eſſent duo principia,ſed vnum tantum quo producerentur filius & ſpiritus ſanctus ordine quodam propter quod ſortitur diuerſa nomina,vt plenè deductum fuit ſupra diſtin.7. Et tunc pater nullo modo poſſet dici plura principia qualitercunque ſumeretur principium.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum pater & filius poſsint dici plures ſpiratores.

Non eſt ſpecialis apud Thomam, ſed tractatur.1.q.36. art.4.ad vltimum.



TERTIO quæritur vtrũ pater & filius poſſint dici plures ſpiratores. Et videtur quòd nõ, quia ſicut omnes perſonæ conueniunt in actu cauſandi,ita pater & filius in actu ſpirãdi,ſed tres perſonæ non dicuntur tres creatores,ſed vnus creator:ergo pater & filius non debent dici duo ſpiratores,ſed vnus ſpirator.

2 Item ſi vnum relatiuorum dicitur multipliciter ita & reliquum,ſed ſpirator & ſpiratus dicuntur correlatiuè,ergo ſi dicuntur plures ſpiratores,dicentur plures ſpirati:ſed iſtud nõ eſt verum,ergo nec illud.

3 IN CONTRARIVM eſt quod dicit Hilarius 2. de trin.cap.2.ſpiritum ſanctum ab auctoribus eſſe confitendum eſt,& eadem ratione à ſpiratoribus. Non enim eſt à patre & filio alia actione quàm ſpiratione. Item quicunque ſpirant ſunt ſpiratores & ſpirantes(omne enim verbum reſoluitur in verbũ ſubſtantiuum,& ſuum participium & nomen verbale)ſed pater & filius ſpirant,ergo poſſunt dici ſpirantes & ſpiratores.

4 RESPONSIO. Hæc quæſtio non eſt de re,ſed de modo loquendi. Et quia loquendũ eſt vt plures,ideo quilibet modus dicendi cum probabilitate dictus tolerandus eſt. Dicunt ergo quidam quod pater & filius debent dici vnus ſpirator,quorum motiuum eſt,quia hæc eſt differentia inter nomina adiectiua & ſubſtantiua,quia cùm nomen adiectiuum dicat rem ſuam in adiacentia ad alterum trahit numerum ab his quibus adiacet eſto quòd forma per ipſum importata non plurificetur, ſubſtantiuum autem quum non dicat rem ſuam vt alteri adiacentem,non trahit ab altero numerum niſi ex ſola plurificatione formæ importatæ per ipſum vt dictum fuit diſt. 9. Ex hoc ſic arguitur,ſubſtantiuum non plurificatur niſi forma vel res importata per ipſum plurificetur,ſed ſpirator eſt ſubſtantiuum,& res importata per ipſum non plurificatur. Eſt enim tantũ vnus actus ſpirandi quod nominaliter importatur per nomen ſpiratoris:ergo nullo modo poſſunt dici ſpiratores plures.

5 Secundum iſtum modum reſpondetur ad rationes in oppoſitum ad auctoritatem Hilarij,quòd Hilarius locutus eſt exceſſiuè accipiens ſubſtantiuum pro adiectiuo. Ad aliud dicendum quòd quicunque ſpirant ſunt ſpirantes,non dicantur tamẽ ſpiratores:licet enim verbum reſoluatur per ſuum participiũ & in nomen verbale,tamen in participium reſoluitur ſecundũ eundem numerum, quia vtrunque tam verbum quàm participiũ eſt adiectiuum,ſed in nomen verbale quando eſt ſubſtantiuum non oportet,quòd reſoluatur ſecundum eundem numerum,niſi res importata per vtrunque plurificetur,quod non eſt in propoſito. Et ideo pater & filius dicuntur duo ſpirantes,nõ autem duo ſpiratores.

6 Alius modus dicendi eſt,quòd pater & filius poſſunt dici duo ſpiratores. Et iſti de modo prædicandi adiectiuorum nominum dicunt ſicut alij. De ſubſtantiuis autem probabiliter diſtinguunt hoc modo,quòd nomina ſubſtantiua aut ſignificant in abſtracto aut in concreto. Si in abſtracto tunc nunquam prædicantur pluraliter niſi res importata per ea plurificetur,quia talia rem ſuam important abſque habitudine ad ſuppoſita. Si in concreto,hoc poteſt eſſe dupliciter,quia vel illud concretum eſt nomen ſubſtantiæ,vt homo,aſinus & huiuſmodi:& in his eſt idẽ quod in abſtractis,quia in his fortè ſuppoſitum importatum per concretum,& natura per abſtractum,ſunt idem. Et ideo vnum non dicitur pluraliter quin pluraliter dicatur reliquum,vnde non ſunt plures homines niſi ſint plures humanitates. Vel illud concretum eſt nomen actus,ſicut nomen verbale,vt doctor,curſor,& ſimilia. Et quia actus intelligitur vt egrediens à ſuppoſito,ideo tale nomen ſemper prædicatur de pluribus ſuppoſitis pluraliter,ſicut verbum & ſuum participiũ. Pro hac opinione eſt ratio & exemplum. Ratio,quia omne nomen verbale degenerat in adiectiuum. Et ideo ſequitur modũ prædicandi adiectiuorum. Quod autem degeneret in adiectiuum, patet,ex hoc quòd verè ſubſtantiua nunquam propriè ſibiinuicem coniunguntur ex eadem parte enunciationis ſine coniunctione media. Non enim bene dicitur ſortes plato currunt,ſed ſortes & plato currunt. Et idem eſt in omnibus. Nomina autẽ adiectiua abſque coniunctione adduntur ſubſtãtiuis,vt dicendo ſortes muſicus. Nunc autem nomina verbalia addũtur ſubſtantiuis verè ſine coniunctione media,vt dicendo petrus ſcriptor venit & inconuenienter valde interponeretur coniunctio dicendo petrus & ſcriptor venit,referendo ad idem ſuppoſitũ. Et ideo nomina verbalia induunt modum adiectiuorum. Et ideo non eſt mirum ſi ſemper de pluribus ſuppoſitis prædicentur pluraliter more adiectiuorum. Exemplum eſt ad hoc,quia pluribus ducentibus nauem vnus eſt actus quo nauis ducitur ſcilicet motus eius,& tamen plures dicuntur eſſe ductores ſicut plures ducentes,ergo ſimiliter pluribus ſpirantibus ſpiritum ſanctum licet ſit tamen vnus actus quo ſpiratur,poſſunt tamen dici plures ſpirantes & plures ſpiratores.

7 Iſtud tamen non eſt omnino ſimile,quia licet ſit tantũ vnus motus nauis,tamen virtutes plurium ducentium nauem ſunt plures & non vna. In propoſito autem non ſolum actus ſpirandi eſt vnus imò virtus ſpiratiua in pluribus ſpirantibus eſt vnica propter quod magis poſſunt dici plures ductores nauis quã pater & filius poſsint dici plures ſpiratores ſpiritus ſancti.

8 SECVNDVM hunc modum reſpondetur ad rationes in oppoſitum. Ad primam cũ dicitur quod omnes perſonæ conueniunt in vno actu creandi,ideo dicitur vnus creator & non plures creatores. Dicendum quòd non eſt omnino ſimile quod adducitur pro ſimili,quia ſi poneremus vnum ſuppoſitum abſolutum in diuinis ſicut ponunt iudæi & gentiles adhuc ei cõpeteret creare. Et ideo creatio non ſolum egreditur ab omnibus perſonis vt ſunt vnum ſed omnino videtur eſſe extra rationem actus creandi quod ſit à pluribus perſonis,ſed actus ſpirãdi,licet ſit à patre & filio vt ſunt vnum in ſpiratiua potentia,tamen neceſſario ſupponit pluralitatem illorum qua non poſita nullo modo eſſet iſte actus in diuinis vt probatum fuit ſupra, d.11.q.2.
propter quod magis conuenit dicere quòd pater & filius ſint plures ſpiratores quàm quòd pater & filius & ſpiritus ſanctus ſint plures creatores.

9 Ad aliud dicendum quòd ſi vnum relatiuorum dicitur multipliciter multiplicitate rationum ſpecificarum oportet alterũ multipliciter dici. Si autem vnũ plurificetur ſecundum numerum ſolum non oportet alterum multiplicari ſimiliter, vnus enim pater refertur ad multos filios. Similiter in propoſito vnus ſpiritus poteſt referri ad plures ſpiratores,quia illa pluralitas eſt ſolum ſecundum numerum ſuppoſitorum,& non ſolum ſecundum diuerſitatem ſpecificam relationum,imò nec ſecundum numerum relationum, quia vna ſola relatio eſt in patre & filio per quam referuntur ad ſpiritum ſanctum,ſicut ſpiratores ad ſpiratum,ideo non valet.

DISTINCTIO XXX.

Sententia in generali & ſpeciali.



SVNT enim quædam &c. Superius determinauit magiſter quomodo diuinæ perſonæ ſint principium creaturarum. Hic verò determinare intendit de his quæ de deo dicuntur ex tempore. Vnde iſta pars diuiditur in duas. Primò determinat ſuum intentum. Secundò incidentaliter ſoluit quandam quæſtionem ſuperius dictam,ibi, poteſt hic ſolui. Prima diuiditur in tres. Primò oſtendit quædam de deo dici ex tempore. Secundò oſtendit modum quo de deo

deo dicuntur. Tertiò declaratum includit. Secunda ibi, Quomodo ergo obtinebit. Tertia ibi, Ex his apertè ostenditur. Prima diuiditur io tres. Primò proponit intentum. Secundò circa hoc mouet obiectionem. Tertio soluit. Secunda ibi, Sed hic aliquis diceret. Tertia ibi, adduci potest. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit. Et proponit quòd quædam temporaliter & relatiuè, & secundum accidens de deo dicuntur non secundum accidens quòd sit in deo, sed quod est io creaturis vt creator, refugium, dominus, & similia. Non enim deus potest ab æterno esse dominus, quia seruum non semper habuit, sed cœpit habere ex tempore. Postea obiicit quòd non videtur ex quo tempore cœperit esse deus, cum deus sit dominus temporis quòd non esse cœpit iu tẽpore nec ex tempore. Ad quòd respondet quòd dominus temporis cœpit esse deus quando cœpit tempus esse, vnde sicut tempus non cœpit esse in tempore vel ex tempore, ita nec deus dicitur dominus temporis vel in tempore vel ex tempore. Postea declarat modum qualiter ista de deo dicuntur, & dicit quòd deus potest ex noua relatione referri ad creaturam sine sui mutatione, quia ipsa relatio est realis in creatura, sed tantum appellatio relatiua est in diuinis respectu creaturarum, & ponit exemplum, sicut nummus sine sui mutatione fit precium, ita deus sine sui mutatione fit creator. Postea concludit propositum dicens, Ex dictis manifestum est quòd hæc quæ dicuntur de deo ex tempore dicuntur sine sui mutatione & sine aliquo accidente sibi adueniente & sine aliqua reali habitudine. vnde solum nomen relatiuum est. Vltimò soluit quæstionem quam suprà reliquerat insolutam, scilicet quomodo spiritus sanctus datus à se possit referri ad se, & respondet quòd cum spiritus sanctus dicitur datus vel missus à se relatiuè dicitur ad eum cui datur, & est relatio secundum nomen & non secundum esse, sed sic est mutatio in illo cui datur nulla mutatione facta in dante. Et in hoc &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliquid dicatur de deo ex tempore.

Thom. 1. q. 13. art. 7.



IRCA distinctionem istam quæruntur duo. Primum est vtrum aliquid dicatur de deo ex tempore. Et videtur quòd non, quia voces sunt signa rerum, sed io deo nihil est ex tempore, sed totum ab æterno, ergo nullum nomen potest dici de deo ex tempore.

2 Item de re temporali nihil potest dici ab æterno, vt videtur, ergo de re æterna nihil potest dici ex tempore, sed deus est æternus, ergo &c.

3 Item si aliquid diceretur de deo ex tempore aut diceretur necessario aut contingenter, non necessariò, quia quæ necessario insunt semper insunt. Quæ autem ex tempore insunt, non semper infuerunt. Nec contingenter, quia quæ contingenter insunt, insunt per accidens, in deo autem nullum est accidens, quare &c.

4 IN CONTRARIVM est Aug. & magister in litera.

5 RESPONSIO. eorum quæ prædicantur de aliquo quædam dicuntur absolutè, quædam relatiuè: Dicendum est ergo quòd nihil absolutè dictum prædicatur de deo ex tempore, sed aliqua quæ relatiuè dicuntur, prædicantur de deo ex tempore. Primum patet sic, omne quòd dicitur de deo absolutè dicitur de deo essentialiter, sicut homo de sorte, & animal de homine: Cuius ratio est, quia prædicata omnia diuina vertuntur in substantiam excepta relatione secundum omnes doctores, sed prædicatum essentiale semper dicitur de re (& vt dicatur sine calumnia saltem re existente) ergo omnia absoluta dicta de deo semper & ab æterno dicuntur de eo, ergo non ex tempore solum vt nunc loquimur. Item nullum absolutum potest de nouo aduenire alicui sine eius mutatione, sed deo repugnat omnis mutatio, ergo nihil absolutum potest deo conuenire de nouo siue ex tempore, minor patet de se. probatio maioris per philosophum 5. phys. qui attribuit solum relationibus quòd possint alicui aduenire de nouo nulla facta mutatione in ipso, absoluto ergo nullo modo aduenîunt alicui de nouo, nisi per mutationem factam in ipso, mutatio autem non potest conuenire deo, ergo &c. & sic patet primum.

6 Secundum patet sic, Omnis relatio vel relatiua denominatio requirit duo extrema secundum rem vel secundum rationem, natura enim relationis est quòd sit inter duo, vel accepta vt duo, vbi ergo alteri relatiuorum competit solum referri ex tempore, oportet quòd suo correlatiuo competat solum referri ex tempore. Aliàs esset dare relationem quæ non haberet nisi vnum extremum. Nunc est ita quòd aliqua nomina relationem importantia creaturæ ad deum conueniunt creaturæ ex tempore, vt esse saluum, esse creatum, ergo nomina prædictis correspondentia conueniunt deo solum ex tempore, vt esse dominũ, esse creantem, & similia.

7 AD PRIMVM argumentum dicitur quòd voces absolutæ significant res quæ sunt in deo, vt bonus, sapiens, & huiusmodi, & tales non dicuntur de deo ex tempore. Voces autem relatiuæ non significant res in deo existentes, sed habitudines eius ad creaturas, habitudines dico non rei, sed rationis, vt patebit postea, & tales possent dici de deo ex tempore, quia non ponunt aliquid reale in ipso.

8 Ad secundum dicendum quòd de re temporali bene prædicatur vel potest aliquid prædicari ab æterno, illud, scilicet, quòd dicit relationem rationis sicut esse intellectum, vnde creatura fuit ab æterno intellecta deo: Similiter ea quæ dicunt relationẽ rationis possunt ex tempore dici de deo.

9 Ad tertium dicitur quòd accidens dicitur dupliciter. Vno modo prout dicit naturam condiuisam substantiæ, & sic nihil dicitur de deo per accidens. Alio modo dicitur accidens quod conuenit alicui per aliud: & hoc modo nihil prohibet quin deo cõueniat per accidens, hoc est, per aliud aliqua habitudo rationis. Ex hoc enim quòd deus intelligitur vt terminus habitudinis realis creaturæ ad ipsum consurgit secundum nostrum modum intelligendi quædam habitudo saltem rationis dei ad creaturam.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum in creaturis relatio differat realiter à suo fundamento.

Non est specialis hæc quæstio apud Thomam, sed tractatur vniuersaliter de omni relatione à Caietano 1. q. 28. articulo 2.



ECVNDO quæritur de realitate relationũ quæ dicuntur de deo ex tempore. Et quæritur primò vtrum io creaturis relatio differat realiter à suo fundamento, & secundò quæritur, vtrum relationes dei ad creaturas quæ conueniunt ei ex tempore sint reales. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd relatio non sit alia res à suo fundamento sic. Quæcunque differunt realiter in eodem supposito faciunt compositionem, sed relatio cum suo fundamento non facit compositionem, ergo non differt realiter à suo fundamẽto, maior videtur manifesta, quia rei ad rem videtur esse realis compositio. Minor similiter patet, quia album simile alteri albo non est compositius quàm si album esset solum.

2 Item illud quòd aduenit alicui de nouo sine eius mutatione non differt ab eo realiter, sed relatio aduenit suo fundamento sine eius mutatione, vt dicitur 5. physic. ergo non est alia res, maior probatur, quia noua res non potest aduenire alicui nisi per nouam actionem, noua autem actio facit nouam mutationem circa subiectum, quare &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic, quæ differunt primis differentiis entis realis sunt diuersæ res, sed fundamentum & relatio differunt primis differentiis entis, scilicet per absolutum & respectum, ergo sunt res diuersæ.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam procedetur sic, quia primò ponentur aliorum opiniones. Secundò declarabitur veritas quæstionis.

5 QVANTVM ad primum sunt duæ opiniones. Vna est quòd relatio & suum fundamentum differunt realiter, sicut diuersæ res facientes veram compositionẽ in suo fundamento relato, ita quòd similitudo fundata in albedine, facit compositionẽ cum ea in ipso simili, quòd sint diuersæ res probatur tripliciter. Primò sic, Diuisio entis extra animã est in diuersas res extra animam, sed diuisio entis io substantiã, quantitatem, qualitatem, relationẽ, est huiusmodi vt patet in sexto & septimo metaphy. ergo relatio dicit diuersam rem à quantitate & qualitate in quibus fundatur. Secundò sic, relatio circumscripto fundamentu est, aut ergo est ens reale aut non, si sic habetur propositum, scilicet quòd dicit aliã realitatẽ à fundamento, si non tunc relatio circumscripto fundamento est nihil vel ens rationis, sed in nullum illorũ diuiditur ens reale, ergo ens reale non diuidetur in relationẽ & alia prædicamẽta quod est falsum. Tertiò sic, nulla res accidit sibiipsi, sed relatio accidit suo fundamẽto, alioquin fundamentũ nõ posset esse sine relatione, puta albedo sine similitudine, quod falsum est, ergo relatio est alia res à fundamẽto.

6 Quòd autem illa duo faciant compositionem in relato probatur sic, Diuersæ essentiæ vel qualescunque diuersæ res, non possunt facere vnum nisi per compositionem, sed relatio & fundamentum suum sunt diuersæ essentiæ, vel saltem diuersæ res, ergo faciunt compositionem in subiecto. Addunt tamen isti

quòd

quòd relatio potest alicui aduenire de nouo nulla facta mutatione in ipso secundum aliquid absolutum, sed solum in alio, vt patet de albo. Si enim sit solū ad nihil refertur relatione similitudinis. Si autem de nouo aliud fiat album, ipsum quidem mutabitur secundum duo, scilicet secundum albedinem, & secundum similitudinem, sed primum album mutabitur solum secundum vnum, scilicet secundō similitudinem acquirendo respectum relatiuum quem prius nō habebat: Et hoc videtur innuere Simplicius super librum prædicamentorū, vbi dicit quòd illud quod est ad alterum est quodammodo in diuersis, vel diuersa exigit. Et ideo generatio & corruptio illorum adhærent illis ad quæ aliquo modo se habent: Et quamuis ipsa secundum se nihil patiantur, aliis tamen mutatis commutantur. Est ergo intentio istorum, quòd relatio differt realiter à suo fundamento, & facit cum eo compositionem, & nihilominus potest alicui aduenire ex alterius mutatione.

7 Istam opinionem nō credo esse veram, maximè quantū ad hoc quod dicitur quòd relatio facit compositionem cō suo fundamento, & quod potest aduenire alicui ex alterius mutatione, quod patet sic, quia si relatio (faciens compositionem cum suo fundamento secundum istos) potest aduenire alicui ex alterius mutatione, aut hoc esset ex sola alterius mutatione, aut cū mutatione illius cui aduenit noua relatio. Non ex sola mutatione alterius propter duo. Primum est quòd sicut distinctorum suppositorum sunt distinctæ actiones, ita & distinctæ passiones, seu receptiones, sed duo supposita distincta sic habent distinctas actiones, quòd ex actione vnius aliud nullo modo est agens secundū aliquid absolutum, vel secūdum aliquid respectiuū, ergo similiter ex hoc quod patitur, recipit vel mutatur, aliud nullo modo recipit aliquid absolutum vel relatum, vel qualitercūque patitur seu mutatur. Secundum est, quòd omne illud quod se habet aliter nunc quàm prius est verè mutatum in se, sed omne quod recipit aliud realiter à se differens, & faciens cum eo cōpositionem se habet aliter nunc quàm prius, ergo verè est mutatum in se, & non solum alterum, maior patet ex diffinitione mutationis, quia mutatio est per quam aliquid se habet nunc aliter quàm prius, minor patet ex ipsa ratione terminorū, quia quod est prius simplex, & deinde cū altero compositum se habet nunc aliter quàm prius. Item nec ex mutatione alterius cū mutatione illius quod recipit relationem propter duo. Primum est, quia si fit aliqua mutatio per quam aliquid fit album, & per quam aliquid existens prius album fit ei simile recipiendo relationem similitudinis, tunc ista secunda actio terminatur per se & immediatè ad relationem, quod est contra philosophum, quinto physicorum. Secundum est, quòd agens & passum oportet prius esse approximata saltem ordine naturæ quàm vnum agat in alterum. Sed agens quod facit aliquid album vltra mare nullo modo est approximatum albo prius existēti circa mare, ergo satis mirū est, imò improbabile dicere, quòd tale agens aliquam actionem habeat circa tale passum imprimendo aliquid non solum faciens compositionem cum eo, sed qualitercunque realiter diuersum.

8 Item si relatio similitudinis faciet compositionem in albo respectu alterius albi eadem ratione, relatio dissimilitudinis eiusdem albi ad nigrum faciet compositionem cum eodem, & relatio eius ad suam causam similiter faciat nouam compositionem cum eo & relatio eius ad visum vt agens ad passum, & sic de quasi infinitis relationibus, quæ possunt in eodem fundari, quod videtur magnum inconueniens, quare &c. Ad rationes istius opinionis patebit solutio inferius.

9 Alia opinio est, quòd relatio differt à suo fundamento realiter, & tamen nō facit compositionem cum ipso, quia illud per quod relatio differt à suo fundamēto nihil ponit in eodem subiecto cum fundamento, quod declarant sic, relatio enim, vt dicunt, importat duo, vnum in recto quod ponit in suo subiecto, & aliud in obliquo, scilicet terminum ad quem. Verbi gratia paternitas quæ est relatio patris ad filium importat aliquid in recto quod est in patre subiectiuè: importat etiam filium vt terminum ad quem est. Et vtrūque est de ratione relationis, quòd enim illud quod ponit in subiecto quod refertur per eam sit de ratione eius patet, quia sicut qualitas est formaliter qua quales dicimur, ita relatio est qua habens eam formaliter refertur, sed hoc non esset nisi includeret in sua ratione illud quod ponit in subiecto quod refertur, quare &c. Quod autem includat in sua ratione terminū patet dupliciter: Primò, quia illud quo remoto relatio non remanet, nec in re, nec in intellectu includitur in ratione relationis, sed terminus est huiusmodi, ergo &c. maior patet, quia vnumquodque potest saltem manere in intellectu sine eo quod nō est de ratione eius. Etiā minor patet quia ablato termino ad quem relatio non manet nec in re nec in intellectu quare &c. Secundò quia relatio non consistit in ad aliquid aliud se habere, sed illud aliquid ad quod se habet est terminus ad quem, ergo &c. Dicit ergo ista positio quòd relatio quantū ad hoc quod dicit in recto, & ponit in suo subiecto non dicit aliam rem à suo fundamento sed dicit eandem rem tamē sub alia ratione. Sed quantum ad terminum ad quem est, dicit aliā rem à suo fundamento & per cōsequens relatio non facit compositionem cum fundamento suo, quia non includit aliam rem nisi terminum ad quem est in eodem subiecto cum fundamento. Et ista probantur ratione vnica quæ talis est. Relatio nō differt à suo fundamento nisi per terminum ad quem, quem importat, sed relatio nō ponit terminum ad quem in suo subiecto, in quo est suum fundamentum, ergo relatio non ponit aliquid diuersum in suo subiecto à suo fundamento. Maior patet, quia relatio nō differt à suo fundamento nisi per illud per quod differt ab absoluto, sed relatio non differt ab absoluto nisi per hoc quòd importat terminum ad quem, ergo &c. Differt ergo relatio à suo fundamēto realiter, quia includit terminum ad quem, quem non includit fundamentum, sed nō facit compositionem cum eo, quia non ponit terminum in eodem subiecto cum fundamento, nec aliquam aliam realitatem, & vt sic non differt à suo fundamento, sed solum ratione termini ad quem.

10 Contra positionem istā arguitur dupliciter. Primò quia nō videtur ire ad intellectum quæstionis, quia quæstio est de reali differentia vel reali identitate relationis, & sui fundamenti quę est quæstio metaphysica, & non de differentia nominū quæ est quæstio grammaticalis, sed res absoluta vel relatio in suo esse reali nō habet rectum vel obliquū, sed solū voces significatiuæ quæ pertinent ad grammaticum, ergo ad quæstionem de identitate vel diuersitate rerum secundum suam realitatem non est respondendum per distinctionem inter rectum & obliquum.

11 Secundo arguitur ad rem dimittendo nomina sic, aut relatio est aliqua realis entitas, aut nulla, si nulla tunc nō est prædicamentum, quia secundum istos ens reale diuiditur in decem prædicamenta tanquam in decem realitates. Si verò sit aliqua realitas aut est realitas sui fundamenti præcise, aut sui termini præcise: aut realitas vtriusq; formaliter & quidditatiuè, aut est habitudo metaphysica differens ab vtroque realiter. Si primū dicatur scilicet quòd relatio sit præcise realitas fundamenti sequuntur duo inconuenientia contra eos. Primum est quod relatio non erit essentialiter respectus, quia illud quod est essentialiter absolutum non est essentialiter respectus, sed si relatio sit præcise realitas sui fundamenti, ipsa est præcise, & formaliter, & essentialiter absolutum quoddam sicut & suum fundamentū, ergo ipsa non erit essentialiter & formaliter respectus, quod videtur magnum inconueniens & contra diffinitionem eius esse, quia relationis ratio est esse ad aliud, ratio autem absoluti non est esse ad aliud, sed ad se. Secundum est, quia si relatio est esse præcise idem quod suum fundamentum, sequitur quòd ipsa & suum fundamentum sint formaliter vnum prædicatum, quod similiter est inconueniens.

12 Si dicatur quòd non imò essent diuersa prædicata ratione connotati quia relatio connotat terminum ad quem, quem nō connotat fundamentum. Cōtra, quia licet nomen similitudinis connotet aliquid in forte quod non connotat nomen albedinis tamen si eadem res est præcise & formaliter albedo & similitudo impossibile est quod illa vna res connotet terminum & sic sit relatio, & non connotet & sic sit fundamentum, quia impossibile est quòd eidem rei respectu eiusdem conueniant simul connotare vel exigere aliquid, & non connotare & non exigere illud nisi eidem rei respectu eiusdem conueniant contradictoria realiter quod est impossibile. Et cōfirmatur, quia eidem nomini non potest conuenire simul connotare aliquid & nō connotare significatiue, ergo eidem rei nō potest conuenire simul cōnotare, vel exigere aliquam rem & non connotare vel exigere eandem realiter. Et quod dicunt aliqui quòd ex parte rei est ista connotatio, quia aliud est existere secundū se, & aliud coëxistere alteri, & ex parte rei aliud requiritur ad verificandum aliquid coexistere alteri quod non requiritur ad verificandum ipsum existere in se. Non valet quia licet nomen coëxistentiæ, connotat aliquid quod nō connotat nomē existentiæ, & aliquid requirat vt verificetur de aliquo quod nō requirit nomen existentiæ: tamē impossibile est quòd illud quod est realis essentia alicuius præcise connotet vel requirat realiter aliquid & nō connotet vel requirat realiter illud idē, propter quod si albedo fortis & eius similitudo sunt præcise & formaliter eadem realitas, impossibile est quòd illa res connotet aliquid & non connotet illud quamuis ad verificandum vnū nomen puta nomen similitudinis de forte aliquid requiratur sibi coëxistens quod non requiritur ad verificandum albedinem de ipso, quia vnū nomen sumitur ex conceptu vnius rei præcise, scilicet nomen albedinis aliud autem sumitur ex conceptu duarum scilicet, nomen similitudinis vt infra patebit. Nos autem sicut dictum est, quærimus de rebus & non de nominibus. Si autem detur secundum

dum membrum, scilicet quod relatio sit præcisè realitas sui termini, sequuntur eadem inconuenientia quæ dicta sunt, & per easdem rationes, & adhuc quædā magna absurditas, scilicet quòd realitas relationis possit esse distincta secundum suppositum à realitate sui fundamenti, quia terminus relationis frequenter est in alio supposito quàm sit fundamentum, sed quia nō credo quòd aliquis hoc sentiat, ideo nō plus dico de hoc. Si autem detur tertium membrum, scilicet quod realitas relationis sit realitas vtriusque, fundamēti scilicet & termini, formaliter & quidditatiue adhuc sequuntur eadem inconuenientia quæ prius, & possunt eodem modo deduci, & præter hoc sequitur aliud inconueniēs satis absurdum, scilicet quod similitudo Platonis ad fortē sit æquè formaliter albedo fortis, sicut albedo Platonis & econuerso, quia similitudo fortis ad Platonem æquè essentialiter includit albedinem vtriusque: & per consequens similitudo fortis ad Platonem, & Platonis ad fortem esset vna numero tantū, quia quælibet includeret easdē partes numero essentialiter. Et æqualiter, & iterum nulla relatio esset aliquid vnū, sed formaliter plura, quæ sunt adeo inconuenientia quod non credo aliquē intelligentem hoc sentire. relinquetur ergo quòd ex quo realitas relationis non est præcisè realitas sui fundamēti, nec præcisè realitas extremi, nec realitas vtriusq; simul formaliter & quidditatiuè quòd ipsa sit realitas habitudinis mediæ realiter differens ab vtroque vel ipsa non est aliqua realitas secundem se.

13 Ad rationem eorum dicēdum est per interemptionem maioris, quod relatio si sit aliqua realitas differt à suo fundamento per aliud quàm per terminum ad quem. Et cum probatur quod relatio non differt à suo fundamento nisi per illud per quod differt ab absoluto, verum est, & cum dicitur in minore, quòd relatio nō differt ab absoluto, nisi per hoc quod importat terminum ad quem, falsum est, imò differt primo & per se, per hoc quod est essentialiter quidam respectus vnius ad alterum. Per hoc enim quòd importaret solum terminum ad quem non posset differre ab absoluto, quum vtrunque sit absolutū, nisi forte sicut differunt duo absoluta ab vno absoluto, quam differentiam non quærimus. Et iterum nihil differt ab altero realiter & quidditatiue & formaliter per illud quod est extrinsecum à sua formali & reali quidditate, sed extremum quod relatio connotat in obliquo secundum istos non est intrinsecè de reali & formali quidditate relationis, sed se habet omnino extrinsecè etiā secundum dictū eorum, dicunt enim quod sicut qualitas est qua formaliter quales dicimur, ita relatio est secundum quam subiectum habēs eam formaliter refertur. Et ideo sicut tota essentia & formalis quidditas qualitatis est in eo quòd per ipsam denominamur quales, ita tota essentia & formalis quidditas relationis est in subiecto relato quod per eam formaliter refertur.

14 Dicendum est ergo aliter, quòd relatio dicitur dupliciter. Vno modo pro respectu reali existente in rerum natura consequente ad suum fundamentum per se vel accidētaliter. per se sicut esse in alio sequitur ad naturam accidentis accidentaliter sicut tangi vel tangere accidentaliter aduenit corporibus se tangentibus. Alio modo relatio accipitur prædicamentaliter, & sic quantū est de necessitate prædicamenti relationis non dicit respectum realem, sed denominationem realem, vt infrà patebit. Si ergo primo modo accipiatur relatio, dicendum quod talis relatio in creaturis realiter differt à suo fundamento, nō facit tamen compositionem cum ipso, quòd differat realiter, probatur sic, sicut se habent modi essendi in se, & in alio ad ea in quibus fundantur, ita se habet modus essendi ad aliud ad illud in quo fundatur, sed modus essendi in se, & modus essendi in alio differunt realiter ab illis in quibus fundantur, ergo similiter modus essendi ad aliud qui est ipse respectus relatiuus differt realiter à suo fundamento, maior de se patet, sed minor probatur sic, illa quæ sic se habēt quòd vnita possunt separari sic quòd vnum remaneat in integritate naturæ suæ sine alio, differunt realiter. Si tamen vtrunque sit res, sed esse in se, vel per se, & esse in alio, & ea in quibus habēt fundari sunt huiusmodi, fundatur enim modus essendi in se vel per se in substantia completa & modus essendi in alio in forma inhærente vt est accidens. Videmus autē quòd vtraque natura remanet in integritate sua absq; tali modo sicut natura humana in Christo non per se existit, & accidentia in sacramento non per se existunt in alio, saltem quantitas, ergo tales modi essendi differunt realiter ab eis in quibus fundantur. Et hæc fuit minor, sequitur conclusio.

15 Secundum patet, scilicet quòd non faciat compositionē cum fundamento, & hoc similiter medio vt prius, quia sicut se habet esse in alio ad id in quo fundatur, sic se habet esse ad aliud ad suum fundamentum, sed esse in alio non facit cōpositionem cū eo in quo fundatur, ergo nec esse ad aliud, maior patet de se, minor probatur, quia omne quod componitur ex aliquibus cōponentibus se habet ad illa sicut totum ad partes. Partium autem quædam sunt quantitatiuæ, quarum vna non est in alia, sed iuxta aliam positione differens. Aliæ verò se habent vt materia & forma substantialis, vel vt subiectū & forma accidentalis. Constat autem quod esse in alio & accidens absolutū in quo fundatur puta qualitas vel quantitas non faciunt vnum compositum, tanquā partes quantitatiuæ positione differentes. Itē nec vt materia seu subiectum & forma faciūt vnum cōpositum quatenus vnum est in alio informatiuè vel inhærēter. Ad cuius probationem præintelligendū est, quòd res dicitur analogicè de re absoluta & de respectu, sed per prius & simpliciter de re absoluta. Per posterius autem & secundum quid de respectu qui non est res, nisi quia est realis modus essendi, Vnde habet minimum de entitate, quia est solum modus entitatis, & non est entitas habens modum, sed modus tantum: res ergo dicta per se & simpliciter qualis est absoluta cum omni re absoluta facit compositionem, sed illud quòd dicitur secundario res, & secundū quid cum nullam facit compositionē, nec cum absoluto, nec cum relato, & hoc potest probari sic, si relatio vel quicunque respectus & fundamentum eius facerent compositionem hoc esset, quia vnum esset in quo aliud, & alterum esset quod in alio. Vel vt clarius dicatur vnum esset quod inhæret (scilicet respectus) & aliud cui inhæret, scilicet, fundamentum, sed illud non potest esse, quia illud quod est in alio, vt ei inhærens est res habens modum, & nō est modus solum: Ex quo enim est res & saltē largè. Et quia est in alio inhærenter modum habet essendi, sed respectus est modus solum, & non res modum habens vt dictum est, ergo ei non competit esse in alio modo quo ex talibus fit compositio.

16 Et videtur mihi, saluo meliori iudicio, quòd sicut res per se subsistens est res absoluta habens modum talem essendi ex sua independētia, ita res alteri inhærens est res absoluta habēs modum talem essendi ex sua depēdentia. Vnde prius est negandū, quia nihil esset quod esset essentialiter respectus quod esset ponendum, quia illud quod est purè & essentialiter respectus esset in alio subiectiuè inhærenter. Sic igitur patet quòd relatio vel quicunque respectus, qui est realis & actualis dependentia vel coexigentia alterius differt realiter à suo fundamento, & tamē non facit compositionem cum eo: Et idem est de omni eo quod est solus modus essendi.

17 Si autem accipiatur respectus solum pro eo quòd sufficit ad relationem prædicamentalem seu ad prædicamentum relationis sicut videtur philosophus accipere 5. meta. & in prædicamentis, vbi dicit quod album refertur ad aliud album. Et vnum quantum ad aliud quantum secundum similitudinem, æqualitatem, & inæqualitatem. Sic ergo dicendum est quòd talis relatio non differt realiter à fundamento, & per consequens non semper facit compositionem cum eo, quia talis relatio non semper est aliquid in rerum natura quod sit essentialiter respectus, sed est sola denominatio respectiua alicuius subiecti ea natura plurium. Verbi gratia, sortes dicitur similis Platoni & econuerso, non quòd ista similitudo sit aliquid quod sit essentialiter respectus. Sed sic denominatur ex hoc, quòd habet albedinem in se, & alius habet albedinem sicut ipse. Nam si sortes denominaretur à sola albedine quæ est in ipso, alio existente vel non existente albo non diceretur similis, sed albus tantum. Sed cum dicitur similis, illa denominatio consurgit non solum ex albedine quæ est in ipso, sed ex albedine quæ est in alio. Vnde cum dicitur quod sortes est similis Platoni nō est aliud dictum, nisi quòd sortes habet albedinem sicut Plato habet eam. Et idem dico de æqualitate & inæqualitate suo modo. Et fortè hoc intellexerunt illi de secūda opinione, qui dicunt quòd relatio importat vnum in recto & aliud in obliquo, quia aliud pertinet ad solam denominationem sumptam ex diuersis rebus nō confictam per actū intellectus. Et si sic intellexerunt, non video quòd in hoc malè dicant quod ad relationes prædictas quæ fundantur super quantitatem & qualitatem. Sed quòd idem dicant de omni relatione vel respectu non puto esse verum propter ea quæ iam dicta sunt, & alia quæ inferius dicentur.

fu. d. 7 4. 2.

18 Contra hanc opinionem quatenus dicit relatiuas denominationes non esse reales respectus in rerū natura, & tamen pertinere ad prædicamentū relationis sunt rationes primæ opinionis suprà positæ. Et ideo respondendum est ad eas. Ad primam concedendo maiorem, quòd diuisio entis extra animā est in diuersas res. Ad minorē quem dicitur quod ens extra animam diuiditur in substantiam, quantitatem, qualitatem & relationē, &c.

19 Ad hoc dicunt alij de secunda opinione concedendo quòd relatio differt realiter à tribus primis prædicamentis, quia præter fundamentum importat terminum in obliquo. Sed illud nō videtur bene dictū, quia nihil differt à prædicamento quocunq; per hoc quòd includit rem illius prędicamēti, sed per hoc potius conuenit, sed extremum qualitatis vel similitudinis est res eiusdem prædicamenti cum fundamento: Est enim quædam quantitas vel qualitas sicut fundamentū, ergo relatio talis nō differt à prædicamento quātitatis vel qualitatis ratione extremi plusquam

quam ratione fundamenti, sed si importaret fundamentum solum simpliciter pertineret ad prædicamentum quantitatis vel qualitatis, ergo quia cum fundamento importat extremum quod est eiusdem prædicamenti dupliciter pertinet ad illud prędicamentum.

20 Et ideo dicendum est aliter, quòd diuisio entis extra animam non est in decem prædicamenta secundùm formales eorum rationes quia nullum prædicamentum in se constituitur, vel ab alio distinguitur, nisi concurrēte operatione intellectus. Prædicamentum enim quodlibet in se continet ordinē prædicabilium secundùm sub & suprà sub ratione speciei, generis, & differentiæ, quæ nō possunt esse sine operatione intellectus. distinguitur etiam vnum prædicamentum ab alio secundùm figurā prædicationis vt patet ex quinto metaphysicæ, cap. de vno. Vbi dicitur quòd eadem genere sunt, quorum est eadem figure prædicationis. Et loquitur de genere prædicamentali. modus autem prædicandi supponit actum intelligendi, ergo ens extra animam non distinguitur in decem prædicamenta secundùm formales rationes eorum, quibus constituuntur & distinguuntur, sed diuiditur ens extra animam in decem prædicamēta, quoad res quæ præstant sufficiens fundamentum ex modis prædicandi, vt sit realis prædicatio, & non ficta. Et quia aliqua res secundùm se accepta cum alia potest variare figuram prædicationis multis modis, ideo non oportet quòd semper plurificētur res extra enimem secundum plurificationem prædicamentorum seu modorum prædicandi, nec oportet quòd semper illud quod importatur formali prædicatione, sit aliquid realiter distinctum ab aliis omnibus rebus diuisim vel coniunctim acceptis, sicut dictum est de qualitate & similitudine.

21 Ad secundum patet per idem quòd relatio quæ est essentialiter & realiter respectus differt realiter à fundamento, relatio vero quæ est sola realis denominatio respectiue differt à fundamento, quia sumitur non solum ab ipso secundùm se, sed cum hoc ab extremo, nec illud quod importatur per talem denominationem est nihil, vel ens rationis, sed vera res sumpta cùm alia, sicut sortes dicitur similis Platoni, quia habet albedinem sicut Plato.

22 Ad tertium dicendum quòd relatio quæ est respectus realis accidit fundamento, vt aliquid realiter diuersum ab eo, relatio autem quæ est denominatio respectiua accidit fundamēto, quia sumitur non solùm ab ipso, sed ab extremo, quod non requiritur ad esse fundamenti secundùm se, & sic patet qualiter se habet fundamentum & relatio in creaturis.

23 AD RATIONES principales respondendum est ad primam, quum dicitur quòd quæcūque differunt realiter in eodem supposito faciunt compositionem, dicendum quòd verum est si vtrunque sit absolutum. Si autem vnum sit absolutum, & aliud sit solus respectus vel denominatio respectiua sumpta ex pluribus talia non faciunt cōpositionem sicut declaratum fuit & sic est in proposito de fundamento & relatione.

24 Ad secundum dicendum est quòd realis respectus extrinsecus adueniens bene potest aduenire alicui sine eius mutatione, & tamen est alia res à suo fundamento sicut modus rei est alia res ab eo cuius est modus. Et quum dicitur quòd noua res non potest aduenire alicui sine eius mutatione, nisi per nouam actionem, verum est de re absoluta, de respectu autem maximè extrinsecus adueniente non est verum, vel de respectiua denominatione.

25 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum est quòd fundamentum & respectus realis differunt primis differentiis entis modo quo dictum fuit prius, sed denominatio respectiua non differt à suo fundamamento directè, per differentias entis. Sed quia est nomen sumptum non solùm à fundamento suo, sed etiam à termino. Et ideo non differt à fundamento realiter, sed solùm est nomen sumptum ex pluribus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum relationes quæ dicuntur de deo ex tempore sint reales.



DEINDE quæritur vtrum relationes quæ dicūtur de deo ex tempore sint reales. Et videtur ꝙ sic, quia illud quod est secundùm rationem tantùm, non manet cessante intellectu formante rationem, sed cessante omni intellectu ratiocinante adhuc deus esset dominus & creator, & tamen hæc dicuntur de deo relatiuè ex tempore, ergo &c.

2 Item relationes quæ habent reale fundamentum, & reale extremum sunt relationes reales, sed relationes quibus deus refertur ad creaturam ex tempore sunt huiusmodi, habēt enim reale extremum, scilicet creaturam, & reale fundamentum, diuinum enim fundatur super potestatem diuinā. Et creator fuper actionem, ergo &c.

3 Item quod relatio dei ad creaturam ex tempore non sit realis, hoc est vel ad vitandum mutationem, vel ad vitandum compositionem, non ad vitandum mutationem, quia secundùm philosophum quinto physicorum, relatio realis aduenit alicui de nouo sine eius mutatione, nec ad vitandum compositionem, quia nihil potest de nouo esse compositum nisi per mutationē factam circa ipsum. Tale enim habet se nunc aliter quàm prius. & hoc est mutatum esse. Cùm ergo realis relatio adueniat sine mutatione vt dictum est, patet quod ipsa non facit cum eo cui aduenit compositionem, quare &c.

4 IN CONTRARIVM est, quia nihil est in deo realiter quòd non sit æternum, sed tales relationes non sunt æternæ, sed ex tempore, ergo non sunt realiter in deo. Ad idem est quod dicit Aug. & magister in litera, quod tales relationes sunt tantum appellationes relatiuæ.

5 RESPONSIO. Hic sunt duo videnda. Primum est, vnde habeat relatio quòd sit realis. Secundum est illud quod queritur principaliter scilicet vtrum relationes quæ dicuntur de deo ex tempore sint reales.

6 QVANTVM AD primùm dicunt quidam quòd quinque requiruntur ad relationem realem. Primum est quod sit alicuius rei existentis extra animam, quia non entis non potest esse realis relatio. Referri enim realiter supponit vel saltem coexigit esse reale. Secundum est, quòd refertur sit ratio fundamētalis quare referatur sicut in motiuo inquantum motiuum est aliquid scilicet potentia actiua in qua fundatur respectus eius ad mobile, & propter defectum istius conditionis intellectus inquantum huiusmodi non refertur ad intelligentem, quia intellectum inquantum intellectum denominatur ab actu intelligēdi, qui nihil secundùm rem ponit in intellecto, sed solùm in intelligente. & hæc duo sumuntur ex parte subiecti. Tertium est quod terminus ad quem est relatio sit res, quia ad nihil non est relatio realis. Quartum est, quòd sit diuersum realiter à suo correlatiuo, quia eiusdem ad seipsum non est relatio realis. Cùm enim ratio relationis sit esse ad aliud si non est aliud realiter, nō erit relatio realis, & duo vltima sumuntur ex parte termini. Quintum est quòd requiritur quod extrema sint eiusdem ordinis, quod sic exponūt. videlicet quòd vel ambo sint extra genus, vt paternitas & filiatio in diuinis, vel quòd vtrunque sit in genere ita quod si vna relatio sit species determinata & limitata in genere relationis, alia sit in eodem genere ex opposito sibi proportionaliter respondens. Et quia istud deficit in relatione dei ad creaturam, quia relatio creaturæ ad deum est limitata ad certum genus & ad certam speciem, relatio verò dei ad creaturam non sic, imò per vnum & idem re quod est illimitatum ad genus & ad speciem, refertur ad omnia ad quæ natum est referri, & secūdùm omnem modum quo natus est referri. ideo deus non refertur realiter ad creaturam, licet creatura referatur realiter ad deum.

7 Hæc autem opinio deficit in multis. Primò in hoc ꝙ ponit quinque requiri ad hoc ꝙ relatio sit realis, quia hæc quinq; aut requiruntur ad realitatem relationis, vt causę, aut nō, vel aliquę sic, aliqua non, non potest dici quod omnia requirantur vt causæ, quia vel quodlibet eorum esset causa secundū se in alio & in alio genere causæ, quod esse non potest, pro eo quod hæc sunt quinque & tamē non sunt nisi quatuor genera causarū, vel omnes cōcurrunt ad vnum genus causæ, ꝙ similiter non potest esse, quia nō omnia illa quinque habent eandē habitudinē ad relationē vt de se patet, quod tamē oporteret si cōcurrerēt ad vnū genus causæ, vel quædam eorū cōcurrerent ad aliud genus causæ, puta duo prima, quę se tenēt ex parte subiecti. Et alia cōcurrent ad aliud genus causæ, puta tertiū & quartū, quę se tenent ex parte termini, quod etiā esse nō potest, quia terminus relationis, quæ est opposita relatio nō potest habere aliquā causalitatē, super aliā relationē sibi ex opposito respondentē, quia quælibet haberet eandē causalitatē super aliam conuersim cùm quælibet sit terminus alterius, & esset circulatio quod est inconueniens in causis eiusdē rationis. Oportet ergo quòd quædā eorum sint causæ, & quædā non. Et tunc illa quæ sunt causæ debuerunt assignari, alia verò nō, aut quod nullum eorū sit causa, & tunc non est in aliquo responsum ad quæstionē qua quæritur à quo habet relatio ꝙ sit realis. Specialiter autē ꝙ illud quintū requirat ad realitatē relationis, s. ꝙ extrema sint eiusdē ordinis exponēdo sicut exponūt, nō videtur verū. primò quia ipsum dictū videtur sibiipsi repugnare. Dicūt enim ꝙ creatura refertur realiter ad deū sed cōstat ꝙ extrema istius relationis nō sunt eiusdē ordinis, ergo esse eiusdē ordinis nihil facit ad realitatem relationis.

8 Si dicatur quòd esse eiusdem ordinis non requiritur ad realitatem relationis, sed ad hoc quòd hinc & inde sit mutuò realis relatio in vtroque extremorum. Non valet primò, quia nos solùm quærimus quid est causa realis relationis. & patet

k quod

quòd esse eiusdem ordinis non facit ad hoc vt videmus in exemplo adducto de relatione creaturæ ad deum. Secundò quia ad hoc quòd realitas relationis sit mutua in vtroque extremo solum requiritur quòd causa realitatis relationis sit in vtroque extremo, posita enim sufficiēte causa ponitur effectus. Cùm ergo identitas ordinis nihil faciat ad realitatem relationis (quia sine ea inuenitur realis relatio) videtur quòd positis in vtroque extremo cæteris quæ sufficiunt ad realitatem relationis absque identitate ordinis vt dictum est debeat in vtroque realis relatio poni. Sed omnia quæ ponuntur requiri ad realitatem relationis sunt in relatione dei ad creaturam, sicut in relatione creaturæ ad deum vt patet in illis quatuor quæ prius posita sunt, ergo nō obstante diuersitate ordinis inter deum & creaturam ex vtraq; parte debet esse realis relatio, quia sicut identitas ordinis nihil facit ad realitatem relationis, sic nihil facit ad hoc vt sit mutua realitas. Tertiò quia ratio quæ assignatur de diuersitate ordinis inter deum & creaturam non est sufficiens, dicitur enim quòd quia ambæ relationes non sunt limitatæ ad genus & speciem, vel ambæ illimitatæ, sed vna est limitata illa scilicet, quę est creaturæ ad deum, alia verò illimitata scilicet illa quæ est dei ad creaturam, ideo illa quæ est limitata est relatio secundum rem, illa verò quæ est illimitata est relatio secundum rationem.

9 Istud enim non videtur conuenienter dictum, quia esse limitatum & illimitatum potest facere quòd ea quibus hæc conueniunt non dicantur vniuocè, sed non potest facere quòd differant sicut res & ratio. Verbi gratia, sapientia illimitata quæ est sapientia diuina, & sapientia limitata quæ est sapientia creata nō dicuntur vniuocè, sed tamen non differunt sicut res & ratio, imò sicut sapientia creata est realis sapientia, sic imò verius sapientia diuina est realis sapientia. Similiter in proposito relatio dei illimitata, & relatio creaturæ limitata non dicuntur vniuocè, sed propter hoc vt videtur, non differunt vt res & ratio, imò sicut relatio creata est realis relatio, sic & verius relatio diuina erit realis relatio, quia illimitata.

10 PROPTER hoc dicendum est aliter, quòd relatio potest accipi dupliciter, vt patet ex præcedente quæstione, videlicet pro reali respectu existente in rerum natura, & consequente ad suum fundamentum per se vel per accidens, vel pro reali denominatione sumpta ex pluribus. Accipiendo primo modo relationem videlicet pro respectu consequente ad suum fundamentū per se, vel per accidens, si loquamur de respectu consequente per se ad fundamentum realitas talis respectus est totaliter & præcisè à realitate fundamenti seu à causa fundamenti, vocatur autem hic fundamentum reale, quando relatiuum ea natura alicuius existētis in ipso coēxigit aliud: & hæc ratio communis est deo & creaturis. Sed in hoc est differentia, quia in creaturis in quibus sunt fundamenta distincta relationum oppositarū, talis coëxigentia est propter dependentiam fundamenti ad fundamentū, sicut esse in alio in creaturis, in quibus iste modus essendi est realis, requirit fundamentū dependens ad aliud vt in quo, sed in diuinis in quibus est vnum fundamentum relationum oppositarum, talis coëxigentia non est propter dependentiam, sed propter fœcunditatem fundamenti, realitas autem accidentalis est ex realitate extremorum cum reali concursu eorum.

11 Ex hoc ad propositum dicendum est quod accipiendo relationem primo modo deus non refertur ad creaturam realiter, sed accipiendo secundo modo, scilicet pro reali denominatione sumpta ex pluribus deus refertur realiter ad creaturam ex tempore, vt quum dicitur dominus vel creator, aut creans. Primùm patet, quia realis respectus consequens fundamentum per se simul est cùm fundamento suo, sicut esse in alio simul est duratione cùm natura accidentis, sed illud quod est simul cùm natura diuina est ab æterno & non ex tempore, ergo nihil dictū de deo ex tempore potest esse realis respectus per se consequens ad naturam diuinam.

12 Item patet de respectu accidentaliter adueniente, quia talis respectus dicit nouum modū essendi, sicut patet de eo quod est tangi vel tangere & de consimilibus, sed deo nullus modus essendi potest aduenire, ergo nec talis accidentalis respectus. Vtrunq; istorum potest probari communi ratione sic, quicquid est in deo realiter necesse est esse, sed illud quod conuenit deo ex tempore, non est necesse esse, quia iam non esset ex tempore, ergo nihil tale est in deo realiter. Secundū patet quia quū creatura sit à deo, sicut à causa producente, & conseruante, & regente, deus potest denominari non solum secundū ea quæ competunt ei absolutè, sed etiam secundū ea quæ cōpetunt ei in habitudine ad creaturam, quia creatura est ex tempore, ideo talis denominatio cōpetit deo ex tempore, vt cū dicitur creator vel creans quum de nihilo alia producit, vel quum dicitur dominus, quia præest creaturæ, & illa subest, & istæ denominationes respectiuæ sunt quædā reales appellationes sumptæ ex pluribus rebus, sed non sunt reales respectus existentes in deo, & prædictæ denominationes respectiuæ magis videntur pertinere ad prædicamentum actionis quàm relationis.

13 AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendū quòd circunscripto omni actu rationis deus est creator, & dominus nec ista nomina dicunt relationem rationis, sed denominationem actionis extrinsecus aduenientē quę est realis, sicut & illud extrinsecus adueniens vnde oritur.

14 Ad secundū dicendum quòd denominatio respectiua dei ad creaturam est realis, quia habet reale fundamentum & reale extremum, sed in deo nullus est realis respectus per comparationem ad creaturam.

15 Ad tertiū dicendum quòd nos non negamus quin deo conueniat realis denominatio respectiua sumpta ex pluribus, talis enim potest aduenire alicui sine eius mutatione & compositione, sicut patet de similitudine & æqualitate: & de his est verum dictū Aristotelis quintò physicorum, sed realis respectus per se consequens fundamentum suum non potest de nouo alicui aduenire sine eius mutatione, nec respectus accidentalis aduenit de nouo alicui, quin ponat in eo nouum modum essendi, & propter hoc nullus prædictorum respectuum potest deo conuenire ex tempore.

DISTINCTIO XXXI.

Sententia in generali & speciali.

PRAETEREA considerari oportet. Superius determinauit magister de proprietate personarum: nunc determinat de appropriatis. Et diuiditur in duas partes. Primò enim determinat de appropriatis personarum. Secundò inquirit quomodo secundū appropriata personæ adinuicem comparantur. Secunda pars incipit in principio trigesimæsecundæ distinctionis. Hic oritur quæstio. Prima diuiditur in tres. Primò determinat quorundam nominum significationes, quæ personis diuinis appropriantur. Secundo assignat appropriata secundum Hilarium. Tertio secundum Augustinum. Secunda ibi, Hic non est prætermittendum. Tertia ibi, illud autem sciri oportet. Prima pars diuiditur in tres. Primo inquirit de significatione huius nominis æqualitas. Secundò de simili & similitudine. Tertiò ex dictis approbat quorundā sententiam. Secunda ibi, Hæc etiam dicimus de simili. Tertia ibi, vnde quibusdam. Secūda pars principalis in qua ponit appropriationem Hilarij diuiditur in duas. Primò enim ponit appropriationem Hilarij cum expositione Augustini. Secundò respondet ad præmissa. Tertia pars principalis in qua ponit appropriationem Augustini diuiditur in duas. Primo enim proponit eam. Secundò ponit appropriationis rationem. Secunda ibi. Sed plurimos mouet. Hæc est sententia in generali. In speciali sic procedit & inquirit primò. Vtrum hoc nomen æquale substantiam an relationem dicat in diuinis. Secundò inquirit vtrum ęqualitas secundum essentiam, an relationem attendatur. Tertiò inquirit quæ sit ipsa æqualitas. Ad primum respondet quòd æquale relatiuè dicitur, nihil enim sibiipsi est æquale. Ad secundū respondet quòd æqualitas est quædam relatio secundum nomen solum. Realis enim qualitas in diuinis est idētitas vnitatis. Postea dicit quod idem est de simili, quia relatiuè dicitur secūdum nomen, similitudo autem secundum essentiæ vnitatem attenditur. Postea autē approbat ex his opinionem quorundam dicentium quòd simile & æquale, non positiuè, sed negatiuè dicuntur in diuinis, æqualitas enim excludit magnitudinem differentē. Similitudo verò diuersitatem. Postea ponit appropriationem Hilarij, dicens quòd Hilarius æternitatem appropriat patri, speciem filio, vsum spiritui sancto, quam Augustinus exponens dicit æternitatem appropriat patri, quia æternitas priuat principium, & ideo conuenit patri, quia innascibilis est. Filium verò vocat imaginem cui attribuit speciem & pulchritudinem propter perfectam & proportionatam patris repræsentationem cum summa æqualitate & similitudine. Spiritum sanctum vocat munus, quia donum est patris & filij, cui attribuit vsum, ab ipso enim ad nostram vtilitatem omnia nobis infunduntur. Postea respondet ad quoddam dubium, posset enim aliquis credere quòd Hilarius in verbis prædictis proprietates personales expressit. Vnde determinat quòd non, videtur tamen quòd nomine æternitatis dedisset intellectum innascibilitatis. Subdit etiam quòd secundum Hilarium licet pater sit æqualis filio, & econuerso, tamen dicit quòd filius æquatur patri, & per originem tendit in patris æqualitatem, & non econuerso. Postea ponit applicationes Augustini quod patri vnitas appropriatur filio, æqualitas spiritui sancto, vtriusque concordia. Postea declarat, & primò, quo modo vnitas appropriatur patri. licet enim omnes personæ propter naturæ vnitatem, & con-

formi

formitatem voluntatis possint dici vnum, quia tamen non habet principium à quo sit, appropriatur patri qui est sine principio, vbi etiã subdit quod pater & filius & spiritus sanct. dicũtur esse vnum principiũ. vnde & vnus dominus, æqualitas vero appropriatur filio in quo primò inuenitur æqualitas in diuinis, spiritus sanctus autem appropriatur concordia, quia ipse procedit in diuinis, vt amor & dilectio. Hæc est sententia &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum æqualitas in diuinis sit relatio realis.

Thom. 1. q. 2. art. 2. ad quin.



CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus. Primum est de æqualitate diuinarum personarum. Secundum est de appropriatione quę fit in diuinis. Quantum ad primum sic proceditur. Et videtur quod æqualitas in diuinis relatio sit realis, quia illæ relationes quæ sic se habent quòd earum est idem fundamentum & eadem extrema si vna est realis & alia. sed relationes originis habent idem fundamentum & eadem extrema cum relatione æqualitatis (vtrobique enim est essentia diuina fundamentum, & personæ diuinæ sunt extrema) ergo cùm relationes originis sint reales, videtur quòd relatio æqualitatis sit realis.

2 Item sicut perfectio diuinæ essentiæ requirit ꝙ ipsa à patre communicetur filio, ita requirit quod sit eadem in patre & filio, sed propter primum pater realiter refertur ad filium relatione originis, quia scilicet habet essentiam à patre, ergo propter secundam pater debet realiter referri ad filium relatione æqualitatis, quia filius habet eandem essentiam cum patre.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia si æqualitas in diuinis esset realis relatio, tunc in diuinis essent plures relationes reales quam quatuor, hoc autem est inconueniens, ergo &c.

4 RESPONSIO. Hic est triplex modus dicendi concors in conclusione hac quòd æqualitas in diuinis est solum relatio rationis, sed differẽs in modo probandi. Primus modus talis est, relationum quædam sunt similium nominũ, sicut illæ quæ fundantur super vnum pro idẽ simile & æquale. Quædam dissimilium & hæc sunt in triplici differentia: quia quędam fundantur super numerũ, vt duplum subduplum. quædam super actionem & passionẽ vt pater & filius. quędam autem referuntur vt mensura & mensuratum, & hæ relationes dissimilium nominum proportionabiliter se habent ad illas quæ sunt similium nominum & econuerso: ita quòd sicut sunt duo modi reales relationum dissimilium nominũ, scilicet illarum quæ fundantur super numerum, & illarũ quæ fundantur super actionem & passionẽ: tertius autem modus relationum est secundum rationem: scilicet mensuræ ad mensurabile, sic in relationibus similium nominum duo modi sunt reales in creaturis duntaxat, scilicet æqualitas & similitudo. Tertius autem est secundum rationem, scilicet identitas. Tunc dicunt isti vlterius quòd sicut qualitas & quantitas in diuinis transeunt in substantiam, sic relationes fundatæ super quãtitatem, vt æqualitas, & super qualitatẽ, vt similitudo transeunt in relationem fundatam in supersubstantiã quæ est identitas, cum ergo identitas semper sit relatio secũdum rationem, oportet ꝙ æqualitas & similitudo, vt sunt in diuinis (quia sic transeunt in identitatem) sunt relationes rationis tantum.

5 Licet hæc conclusio sit vera, tamen ratio probans eam multipliciter deficit. Primò, quia ꝙ relationes dissimilium nominũ proportionantur relationibus similium nominum nõ est de se notum, nec ipsi probant, sed absque aliqua probatione assumũt. Secundò, quia dato ꝙ proportionentur, ita vt relatio identitatis respondeat relationi mensuræ & mẽsurabilis, tunc deberẽt dicere quod sicut relatio mensuræ & mensurabilis est relatio ex vna parte realis, & ex alia secundum rationem tantum, sic identitas ex vna parte erit relatio realis, & ex alia relatio rationis tantũ, quod est absurdum. Tertiò, quia applicatio ad propositũ non est conueniens, scilicet ꝙ si quantitas & qualitas in diuinis transeunt in substantiã, ꝙ æqualitas & similitudo transeant in identitatem quæ sit relatio rationis. Possumus enim in diuinis accipere dupliciter identitatẽ. Vno modo prout vnaquæq; persona dicitur eadem sibiipsi, & hæc identitas proculdubio est relatio rationis, quia est ad aliud secundum rationẽ tantum, & in hanc nõ transeũt similitudo & æqualitas. Alio modo possumus accipere identitatem, prout vna persona dicitur eadem alteri in essentia, & in hãc trãseunt similitudo & æqualitas. Sed ꝙ hic sit relatio rationis non minus est dubiũ q̃ de similitudine & æqualitate etiam in creaturis: Si autẽ aliquando duo participantia vnum in specie quantitatis & qualitatis referuntur ad se inuicẽ realiter: multo fortius ea quæ participant vnũ in specie substãtiæ secundum illud vnum debent referri ad se inuicem realiter. eodem modo in diuinis, vbi plura supposita participant vnũ secundum numerũ, siue illud vnũ accipiatur sub ratione substãtię siue quãtitatis, vel qualitatis, æque dubium est, ex quo supposita relata sunt realiter distincta: & fundamentũ realiter vnũ ꝙ referantur secundum rationẽ tantũ fundamẽto accepto in ratione substãtiæ: sicut eo accepto in ratione quãtitatis & qualitatis.

6 Secundus modus probandi eandem conclusionem talis est. De ratione relationis est, quòd per eam aliquid dicatur ad se habere, sed secundum æqualitatem diuina persona nõ se habet ad aliud secundum rem, quia persona dicitur æqualis personæ secundum essentiam acceptam sub ratione quantitatis: vna autem persona est eadem alteri quoad essentiam, quare æqualitas inter diuinas personas non est relatio realis.

7 Sed contra hoc arguitur, quia licet de ratione relationis sit esse ad aliud, quantum ad extrema relata, nõ tamen quoad fundamentum relationis. Alioquin in diuinis non esset aliqua relatio realis, quia omnes relationes diuinæ fundantur super essentiam quæ est vna numero indistincta in omnibus personis. Igitur vnitas essentiæ diuinæ, & diuinarum personarũ in essentia accepta sub ratione quantitatis non impedit quin æqualitas sit realis relatio. quòd autem essentia quæ est vna numero sit fundamentum omnium relationum diuinarum etiam originis patet, quia in diuinis non sunt nisi duo prædicamenta, substantia, & relatio, sed relatio non potest fundari super relationem aliòquin esset processus in infinitum: ergo fundatur super essentiã, vel substantiam quæ est idem.

8 Et ideirco aliqui supplent modum istum dicẽtes quòd licet non sit necessarium ad realitatem relationũ, quod extrema habeant distinctum fundamentum. tamen necessarium est, quod extrema, vt extrema sint realiter distincta. nunc est ita ꝙ personæ diuinæ licet sint realiter distinctæ: vt sunt extrema relationum originis, nõ tamen vt sunt extrema relationis æqualitatis, & similitudinis propter quod relationes originis sunt reales, nõ autẽ relationes æqualitatis, vel similitudinis. minor probatur, quia pater & filius de se dicuntur extrema relationum originis: & de se distinctionem habent, sed pater & filius vt sic non sunt extrema relationum æqualitatis aut similitudinis, sed vt quãta vel qualia, æqualitas enim est duorum quantorum, & similitudo duorum qualium: pater autem & filius non distinguũtur vt quanti, & æquales, sed sunt penitus vnum re, quare &c.

9 Tertius modus est, qui videtur verior, & magis consonat prædictis, quòd relationes æqualitatis & similitudinis non sunt reales in diuinis, sed tantum relationes originis, quia vt dictum fuit suprà, relatio realis, vel est realis respectus accidentaliter adueniens, vel est denominatio sumpta ex pluribus. Similitudo autem & æqualitas nullo istorum modorum possunt esse reales relationes in diuinis. quod patet primo accipiendo relationem pro respectu consequente per se ad suum fundamentum, quia talis respectus est realis ex hoc quod extrema realia ex natura sui fundamenti habent inter se necessariam exigentiam, nunc est ita quòd personæ diuinæ nõ habent inter se necessariam exigentiam ratione essentiæ, vt est fundamentum æqualitatis & similitudinis: habent autem vt ipsa est fundamentum relationum originis, ergo solæ relationes originis sunt reales, non autem relationes æqualitatis aut similitudinis. maior probata fuit prius, minor declaratur, quia essentia diuina, aut est vna habens rationem quãtitatis & qualitatis, & sic est fundamentum relationum æqualitatis & similitudinis, aut est essentia fœcunda, & sic est fundamentum relationum originis. Ex fœcunditate enim diuinæ essentiæ est quòd in ipsa vna numero existente sint plures personæ, quarum personarum vna sit ab alia & tertia ab vtraque. Cùm igitur essentia diuina, vt est vna non requirat quòd sit in pluribus: sed hoc requirit solum inquantũ est fœcunda: & sub hac ratione solum est fundamentum relationum originis, patet quòd illæ solę sunt reales in diuinis. respectus autem realis accidentaliter adueniens nõ conuenit deo etiam per comparationem ad creaturam, vt prius probatum fuit, & multominus per comparationem ad intrinseca, propter quod ęqualitas quę est inter personas diuinas non potest esse realis respectus accidentaliter adueniens. Denominatio etiam respectiua quæ est realis relatio sumitur ex pluribus rebus realiter inter se differentibus, vt suprà dictum fuit, æqualitas autem diuinarum personarum non est denominatio sumpta ex pluribus rebus, sed est denominatio sumpta ex vnica re, quæ nullo modo est realiter plurificata, sed solum secundum rationem, & ideo non est realis relatio in diuinis sicut in creaturis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd illæ relationes quæ habent eadem extrema, & idem fundamentum sub eadem reali ratione exigentiæ extremorum omnes sunt

reales æqualiter, nunc est ita, quòd in essentia diuina vt est fundamentum relationum originis est sufficiens ratio exigentiæ extremorum, hæc enim est fœcunditas naturæ, vt dictum est. sed in ipsa vt est fundamentum æqualitatis & similitudinis non est talis ratio exigentiæ, vnitas enim essentiæ non requirit quòd ipsa sit in pluribus suppositis, quare &c.

11 Ad secundum dicendum quòd perfectio essentiæ diuinæ vt fœcunda est requirit quòd sit à patre in filio, sed perfectio essentiæ diuinæ vt vna est nõ requirit quòd in eis sit vna, quia vt vna est, non requirit quòd sit in pluribus, & per consequens non requirit quòd sit vna in pluribus, tota ergo necessitas exigentiæ est ea fœcunditate naturæ secundum quam ipsa est fundamentum relationum originis, & non ex eius vnitate secundum quã ipsa est fundamentum æqualitatis & similitudinis.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum æqualitas dicitur positiuè an priuatiuè in diuinis.



SECVNDO quæritur vtrum æqualitas dicatur positiuè an priuatiuè in diuinis. Et videtur quod priuatiuè, quia quæcunque opponuntur priuatiuè alterum dicitur positiuè, alterum vero priuatiuè, sed secundum philosophum decimo metaphysicæ æquale opponitur magno & paruo priuatiuè, sed magnum & paruum dicuntur positiuè, ergo æquale dicitur priuatiuè.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia æquale & inæquale opponuntur priuatiuè, sed inæquale dicitur priuatiuè, ergo æquale dicitur positiuè.

3 RESPONSIO. In æqualitate & similitudine tria sunt consideranda, fundamentum relationis quod est quantitas, vel qualitas, extrema relationis quæ dicuntur æqualia, aut similia, & ipsa habitudo relatiua æqualitatis, aut similitudinis. Nomen autem æqualitatis aut similitudinis non significat primum (scilicet fundamentum) sic enim significaret similitudo albedinem quæ est eius fundamentum inter duos albos, quod nullus diceret. Mutaretur enim eius significatum quum mutetur frequenter similitudinis fundamentum. Sunt enim aliqui similes in nigredine sicut alij sunt similes in albedine. Nec significat extrema relata, vt de se patet, ergo nomen æqualitatis directè significat tertium, scilicet ipsam habitudinem relatiuam. Alia tamen duo dat intelligere non sicut significata, sed sicut habentia habitudinem ad principale significatum.

4 HOC SVPPOSITO dicendum, quòd æqualitas quantum ad suum formale significatum dicitur positiuè. Quod patet sic, omne quod est directè in prædicamento secundum rem, vel rationem, & non per aliam reductionem est positiuum & non priuatiuum. (Priuationes enim & negationes sunt in prædicamentis solum reductiuè ratione habituum vel affirmationũ) sed æqualitas est directè in prædicamento relationis saltem secundum rationem quum sit relatio (licet rationis in diuinis) ergo æqualitas formaliter dicit aliquid positiuum, maior patet, quia esse relationem vel aliquid aliud pertinens ad prædicamẽtum secundum rem vel secundum rationem non facit differentiam secundum positiuũ & priuatiuum. Et ideo sicut illud quod dicit relationem realem directè, vel rem alterius prædicamenti est formaliter aliquid positiuũ, sic illud quod dicit directè relationem rationis vel relationem alterius prædicamẽti est formaliter positiuum, & idem est dicendum de extremo relationis sumpto concretiuè sub nomine relationis (vt æquale) quia idem importatur formaliter per concretum & abstractum. Quãtum autem ad fundamentum æqualitatis dicendum est, quod possumus ipsum considerare, vel quantum ad illud quod est, & sic est aliquid positiuum, & positiuè dictum, quia hoc est quantitas vel aliquid acceptũ sub nomine quantitatis, vel possumus ipsum considerare sub formali ratione fundamẽti, & sic dicitur communiter quod formaliter ratio fundamenti æqualitatis sit ratio vnius, super vnum enim in quantitate fundatur æqualitas, ratio autem vnius est ratio priuatiua, patet quia æqualitas & æquale dicuntur priuatiuè. Sed hoc nõ est formaliter, vt dictum est. Veruntamẽ in hoc sensu loquitur phylosophus decimo metaphysicæ, quando dicit quòd æquale opponitur magno & paruo priuatiuè. Sic etiam diffinitur cùm dicitur quod æquale est quid positum iuxta alterum, nec excedit, nec exceditur.

5 PER HOC patet respõsio ad argumentũ in oppositum.

6 ALIVD autem argumentum probat quòd æqualitas quantum ad illud quod dicit formaliter dicitur positiuè quod concedendum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum essentialia attributa debeant appropriari diuinis personis.

Thom. 1. q. 39. art. 7. & 8.



AD SECVNDVM principale sic proceditur. Et videtur quòd essentialia attributa non debeãt appropriari diuinis personis, quia æquè communia sunt in diuinis attributa essentialia sicut essentia, sed essentia nulli appropriatur, ergo nec essentialia.

2 Item prius est proprium, quàm appropriatum, quia appropriatum dicitur per similitudinem ad propriũ, sed propria personarum non sunt priora essentialibus attributis, imò sunt secundum rationem posteriora, ergo essentialia attributa non possunt appropriari personis.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit August. & Hilarius in littera.

4 RESPONSIO. Dicendum est primò quòd appropriatio in diuinis est possibilis. Secundò quod est vtilis. Tertiò redditur ratio de appropriationibus diuersis.

5 QVOD sit possibilis patet, nõ enim appropriatur nisi cõmune. Est enim appropriatum de cõmuni, tractum ad propriũ. Item ad omne commune appropriatur cuilibet, sed illud quod habet aliquam conuenientiam cum proprio propter quod de communi trahitur ad proprium, licet autem omnia attributa essentialia sunt communia omnibus personis, tamen quædam habent maiorem conuenientiam cum proprio personæ quàm alterius propter quod illi personæ potest conuenienter appropriari, & secundũ hoc potentia quæ nominat principiũ appropriatur patri qui est primum principium. Sapientia verò quę ad intellectum pertinet appropriatur filio qui procedit per modũ intellectus, bonitas autem appropriatur spir. san. qui procedit per modum voluntatis, cuius obiectum est bonum, appropriatio ergo est possibilis & rationalis.

6 EST ETIAM vtilis, quia per appropriata aliqualiter manuducimur in cognitionem personarum hoc modo. Inuenitur enim distinctio in attributis, & in personis, sed differenter, quia distinctio personarum est realis, distinctio verò attributorũ est secundum rationem, & est nobis magis nota, & quamuis per attributa sola ratione distincta non possumus sufficienter arguere distinctionem personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem propriorũ, & sic per appropriata aliqualiter manuducimur in notitiam personarum.

7 QVANTVM ad tertium notãdũ est quod alia est appropriatio secundum Hil. alia secundũ Aug. Hilarius enim appropriat æternitatem patri, speciem filio, vsum spir. sanct. Ratio autem huius appropriationis est hæc, æternitas enim quia est mensura ex sua ratione carens principio appropriatur patri qui est principiũ nõ de principio. Species autem appropriatur filio quia species quandoque sumitur pro imagine, filius autem est imago patris vt prius dictum fuit. Vsus vero appropriatur spi. san. quia vti largè accipiendo est assumere aliquid in facultate voluntatis. Spi. autẽ san. procedit per modũ voluntatis, ideo &c. d. 28. q. 3.

8 Beatus autem Aug. appropriat vnitatẽ patri, quia vnitas est principiũ numeri, pater autem est principium diuinarum originum. Ac æqualitatem autem appropriat filio, quia æqualitas importat vnitatem respectu alterius. Est enim æquale quod habet vnam quantitatem cum alio, & ideo appropriatur filio qui est secunda persona in trinitate. Connexio autẽ importat vnionem duorum per tertium & ideo appropriatur spirit. sanct. qui procedit à patre & filio vt sunt vnum.

9 Secundum hunc modũ potest sumi illa appropriatio Ro. 11. (Si tamen Apostolus intendit facere ibi aliquam appropriationem) quoniam ex ipso & per ipsum & in ipso sunt omnia. Hæc enim præpositio ex importat quandoque habitudinem causæ materialis, & sic non habet locum in diuinis, quandoque habitudinem causæ efficientis quæ quidem conuenit deo in ratione suæ potentiæ actiuæ, vnde appropriatur patri sicut & potentia. Hæc autem præpositio per designat habitudinem formæ per quã agens agit sicut dicimus quod artifex agit per artem. Vnde sicut ars & sapientia appropriatur filio ita & hoc quod est per ipsum. Hæc verò præpositio in denotat cõtinentiã. Continet autem deus res inquantum sua bonitate eas cõseruat & gubernat. Et ideo esse in quo appropriatur spir. san. sicut & bonitas.

10 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendũ est quod nõ simile est de essentia & de attributis essentialibus, quia essentia vt essentia est nõ habet maiorem conuenientiam cum proprio vnius personæ, quàm cum proprio alterius, & ideo nõ potest appropriari vni personæ magis quàm alij. Sed diuersa attributa habent maiorem conuenientiam cum proprio vnius

vnius personæ quàm cum proprio alterius, vt visum fuit prius propter quod appropriantur magis vni quàm alteri.

21 Ad secundum dicendum quod in diuinis nihil est prius aut posterius secundum rem, sed secundum rationem. & hoc modo quædam essentialia sunt priora propriis personarum, sed non dicuntur appropriata nisi ratione propriorum, & sic sunt posteriora propriis personarum secundum rationem talis nominis, nec est inconueniens quòd aliquid sit prius & posterius altero secundum rationem quantum ad diuersas considerationes.

Sententia huius distinctionis XXXII. in generali & speciali.

HIC ORITVR quæstio. Superius determinauit magister de propriis & appropriatis personarum. Hic verò inquirit qualiter personæ diuinæ comparantur adinuicem secũdum appropriata & propria. Et diuiditur in tres. Primò ostendit qualiter comparantur secundum proprium & appropriatum spiritus sancti. Secundò qualiter secundum appropriatum filij. Tertiò quomodo comparantur secundum vtrumque simul, scilicet de vno per cõparationem ad alterum. Secunda ibi, diligenter inuestigari oportet. Tertia ibi, Præterea diligenter notandum. Prima istarũ diuiditur in duas. Primò mouet dubitationem. Secundò soluit. Secunda ibi, huic quæstioni. Secunda pars principalis diuiditur in tres secundum tres quæstiones quas mouet & soluit. Secunda ibi, post hoc solet quæri. Tertia ibi, post hoc à quibusdam. Tertia verò principalis diuiditur in duas. primò mouet dubitationem. Secundò se à solutione excusat. Secunda ibi, difficile mihi fateor. Hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister, & quærit primò vtrum pater & filius dicantur diligere se spiritu sancto. Et videtur quod non, quia diligere & esse in diuinis idem sunt. Si ergo pater diligit se spiritu sancto, tunc videtur esse spiritus sanctus, & respondet secundum Aug. ꝙ diligant se spiritu sancto. Postea quærit vtrũ pater sit sapiens sapientia genita. Et respondet ꝙ non, quia sicut nõ est per filium, sic nõ est sapiens per ipsum, cum esse & sapere sint in patre idem. Postea quærit vtrũ filius sit sapiens sapientia genita. Et respõdet per distinctionem ꝙ sapientia potest considerari in habitudine principij efficientis, & sic est sensus quòd sit ex sapiẽtia genita, & hoc falsum est, imò est sapiens à sapientia ingenita, quæ est pater, vel potest cõsiderari in habitudine causæ formalis, & sic est sensus quòd sit sapiens per sapientiam genitam formaliter, & hoc est verum. Postea quærit vtrum sit vna sapientia patris & filij. Et videtur ꝙ non, quia alia est sapientia ingenita, alia genita, quarum tamen vna dicitur patris, alia filij. Et respondet quòd vna est sapientia essentialis, sed notiones differunt, sicut dilectio non differt ab essentia realiter, sed per relationem. Postea quærit cùm pater nullo modo sit sapiens per filium quomodo pater diligat per spiritum sanctum. Vltimò excusat se à solutionẽ huius quæstionis, & dicit hanc quæstionẽ difficilem esse ad soluendum, tamen sanè intelligendũ ꝙ licet pater diligat se spir. san. tamẽ dilectione essentiali diligũt se pater & filius. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum pater & filius diligant se spiritu sancto.

Thom. 1. q. 37. art. 2.

CIRCA distinctionem istam quæritur primò, vtrum pater & filius diligant se spiritu sancto. Et videtur quod non, quia aut diligere sumitur essentialiter, aut notionaliter, sed nõ potest esse vera, si diligere sumatur essentialiter, quia eadem ratione hæc esset vera pater intelligit filio quæ tamen negatur ab Augustino. nec prout sumitur notionaliter, quia eadem ratione hæc esset vera pater generare se filio, vel pater & filius spirant se spiritu sancto, quod non dicimus, quare nullo modo hæc potest esse vera, pater & filius diligunt se spiritu sancto.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus 6. de trinitate, quòd spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitorémque suum diligit.

3 Et arguitur per rationem, quia in creaturis nullus diligit se vel alium, nisi amore à se procedente, ergo similiter in diuinis, sed in diuinis spiritus sanctus est amor procedens, quare, &c.

4 RESPONSIO. Ad euidentiam istarum propositionum pater diligit se, & filium & spiritum sanctum, & nos spiritu sancto, & similiter quælibet persona diligit se & alias personas &, nos spiritu sancto, quia in omnibus est eadem difficultas. Aduertendum quod hæ quæstiones non sunt de re, sed de modo loquendi. Circa quem sunt tres opiniones.

5 Prima est quod omnes tales propositiones sunt falsæ & retractatæ ab Aug. in suo simili, quando scilicet retractauit istam pater est sapiens filio, vel sapientia genita. sic enim se habet sapere patris ad filium, sicut diligere patris ad spiritum sanctum.

6 Sed istud non placet aliis, quia August. ea quæ retractauit expressit specialiter, & ipse non retractauit dicta aliorum, sed sua. vnde cùm alij cõmuniter vtantur talibus locutionibus præsumptuosum videtur simpliciter negare eas.

7 Alij sunt qui dicunt omnes tales propositiones esse veras & proprias simpliciter. Ad cuius euidentiam considerandum est ꝙ secundum istos diligere potest sumi essentialiter vel notionaliter. Si sumatur essentialiter, tunc omnes tales ꝓpositiones sunt falsæ, quia diligere sic acceptum, est idem quod esse. & ideo sicut hæc est falsa pater est spiritu sanct. sic & ista pater diligit spiritu sancto. Si verò diligere sumatur notionaliter, sic sunt veræ, vt dictum est, & iste ablatiuus spiritu sancto construitur in ratione effectus formalis sumendo large effectum pro omni producto, & formã pro omni eo quod denominat aliquid. Sunt enim aliqui effectus qui denominant suũ agens, & ob hoc dicuntur formales. Quandocunque enim verbum importat de suo nomine actum, & cum actu dat intelligere productũ, tunc productũ denominat ipsum agens, sicut florere non solum nominat actum, sed etiam includit productum, scilicet florem, & ideo potest dici quod arbor floret floribus, quamuis flores non sint forma arboris, sed quidã affectus ab arbore procedentes. sed quando in nomine actus nõ includitur effectus, tunc effectus non denominat agens, sicut nõ bene dicitur arbor producit florem floribus. Cũ igitur diligere sumptũ notionaliter non sit aliud quàm spirare amorem, & dicere nõ sit aliud quàm producere verbũ, sicut florere est producere florẽ. Ideo sicut verè & propriè dicitur arbor floret floribus, sic verè & propriè potest dici quòd pater dicit se & alia verbo, & quòd pater diligit se, & alia spir. sanct.

8 Iste autem modus non placet aliis propter multa. Primum est, quia diligere nõ potest plus sumi notionaliter quàm intelligere, sicut enim intelligere nominat operationẽ intellectus, ita diligere nominat operationẽ voluntatis, sed intelligere nunquã sumitur notionaliter, ergo nec diligere. Secundò, quia sicut probatum fuit suprà, distinct. 6. actus notionales quibus personæ quæst. 2. producuntur sunt actus naturæ diuinæ, vt est fœcunda, quã fœcunditatem non habet ex hoc quòd est intelligens & volens, sed præcedit vtrũque, ita quòd est intelligere & velle nec sunt actus quibus personæ producuntur, nec supponuntur ab actibus productis, propter quòd nullus actus intellectus aut voluntatis potest esse notionalis, sed sunt secundum modum intelligendi posteriores actibus notionalibus & eliciuntur à personis iam constitutis per actus notionales, qui sunt merè naturales. Tertiò, quia dato ꝙ esset aliquod diligere notionale, adhuc nullo modo possent verificari tales propositiones, quia nullus actus notionalis reflectitur supra personã à qua est, nec potest cadere super personã, vel super quamcunque rem aliam quæ per ipsum non constituitur. Cuius ratio est, quia actus notionalis est actus productionis, & ideo nõ tendit nisi in productũ, & quia idem nõ producit seipsum, ideo actus notionalis nõ potest reflecti super personã à qua est, nec cadere super aliquid quod per ipsum non producitur, sed cùm dico ꝙ pater diligit se, vel filiũ, vel nos spiritu sancto ibi denotatur actus cadere reflexiuè sup patrẽ à quo est, vel cadere directè super filiũ, vel super nos quorũ neutrũ per actum dilectionis notionalis cõstituitur, ergo nullo modo tales ꝓpositiones possunt esse veræ, si diligere sumatur notionaliter.

9 Sed ad hoc respõdent quidam, quòd sunt quidam actus notionales qui sunt reflexiui, sed non omnes: Sunt enim, vt isti di- Th. ad 3. cunt in diuinis quædam reflexiuæ operationes, & non notionales, vt intelligere & velle, & istæ dicuntur transitum in aliquid, sed nõ transitum realem, sed rationis tantum. Quædam autem sunt notionales, sed non reflexiuæ, sicut generare & spirare, & tales dicunt transitum realem in aliquod suppositum. Quædam autem sunt quæ dicunt transitum realem & transitum rationis simul, sicut dicere & diligere notionale, dicere enim non solum respicit id quod actu dicendi producitur, sed etiam illud quod producto verbo repræsentatur. Vnde dicere importat producẽdo verbum aliquid verbo repręsentare vel manifestare. Et similiter diligere notionale importat, producendo amorem personalem in aliud, quasi in amatum tẽdere, quorum alterum, scilicet producere dicit transitum secundum rem, sed aliud scilicet, tendere in aliquid, tanquam in repræsentatum vel in amatum dicit transitum secundum rationem, & tales actus quum includant vtrumque transitum rei & rationis, ratione transitus realis sunt notionales, sed ratione transitus secundum rationem sunt reflexiui propter quod bene dicitur quòd pater dicit se verbo, & diligit se spiritu sancto.

10 Iſtud autem non videtur bene dictum. Primò quia non eſt ſecundum ſe verum. Secundo quia ratio non eſt ſoluta. Tertiò quia contradicit alij dicto iſtorũ. Quòd non ſit verum ſecundum ſe patet, quia nullũ purè notionale includit illud quod eſt commune omni perſonæ, ſed habere reſpectum rationis ad aliquid tãquam repræſentatum vel manifeſtatum vel amatum eſt commune omni perſonæ ſicut manifeſtare, vel amare, ergo non includitur in dicere, vel in diligere ſumptis purè notionaliter.

11 Item ratio eſt inſoluta, quia impoſsibile eſt actum notionalem non includere realem productionem, etiam ſi cum productione includat aliquem reſpectum rationis, ergo actus notionalis in nihil poteſt tendere niſi in productum, licet ad * illud poſsit habere aliquẽ alium reſpectũ, quia ille alius reſpectus cũ ſit extra rationem actus notionalis notionaliter tentus tẽderet in illud. Adhuc ſi dicere & diligere ſumpta notionaliter important tranſitum rei reſpectu perſonæ, & tranſitum rationis reſpectu alicuius alterius, tunc dicere & diligere ſic ſumpta non poterunt competere niſi illi perſonæ quæ tranſit in aliam rem, & in aliquid ratione, & ſic ſolus pater diceret ſe & alia verbo, quia ſolus producit verbum, & ſolus per verbum à ſe productum habet rationem manifeſtantis, vel repręſentãtis ſe & alia ita quòd hæc duo copulatiuè ſumpta nulli niſi patri cõueniunt, & ſimiliter ſolus pater & filius diligerẽt ſe vel alia ſpi. ſan. quia ſolus pater cũ filio producit ſpi. ſan. & per ſpi. ſan. à ſe productum habet reſpectũ ad ſe vel ad alia ſub ratione amantis, ita quòd hæc duo copulatiuè ſumpta nulli alij poſſunt conuenire, hoc autem non dicitur imò iſta conceditur, filius & ſpiri. ſanct. dicunt ſe vel alia verbo, & iſta ſpirit. ſanctus diligit ſe & alia ſpiritu ſan. ergo dicere & diligere non ſumuntur notionaliter.

*alias aliud.

12 Item iſtud dictum contradicit cuidam alij dicto eorum. Dicunt enim alibi vt recitatum fuit ſuprà diſt. 27. quòd dicere ſumitur dupliciter, vno modo pro eo quod eſt producere verbũ, & ſic eſt actus notionalis, nec conuenit niſi patri & illi non reſpectu ſui vel creaturæ ſed tãtum reſpectu filij, & ſic pater dicit verbum & non verbo. Alio modo ſumitur dicere pro eo quod eſt manifeſtare, & ſic eſt actus eſſentialis & conuenit cuilibet perſonæ reſpectu ſui & aliorum, quęlibet enim perſona manifeſtat ſe & alia. ergo ſecundũ hoc dicere notionale non importat niſi producere verbũ & non repræſentare vel manifeſtare aliquid, quia illud eſt ſimpliciter eſſentiale, nunc autem ponitur quòd dicere notionale importat repræſentare vel manifeſtare aliquid ratione cuius eſt actus reflexiuus, ergo eſt hic contradictio. Patet ergo quòd nullus actus notionalis eſt reflexiuus.

quæſt. 2.

13 Quod ergo dicitur quòd quãdo in actu intelligitur productum, tunc productũ denominat agẽs, vt arbor floret floribus, ſimiliter videtur eſſe in propoſito. Dicendũ quòd non eſt ſimile, quia nõ ſit ibi reflexio nec tranſitus in aliud, non enim dicitur quod arbor floret ſe, vel aliquid aliud floribus, hoc enim malè diceretur. Hic autẽ dicitur quòd pater diligit ſe, vel alia ſpi. ſan. & ideo malè, ſi diligere ſumatur notionaliter. Sed deberet dici pater diligit ſpiritu ſan. ſicut dicitur arbor floret flore vel floribus. Sed neque hoc poteſt dici, quia quòd effectus ſubſiſtens denominet agentem contingit ſolum in verbis intranſitiuis, ſicut eſt florere quod paſsiuum non habet vnde bene dicitur floret flore. In verbis autem tranſitiuis non, licet includant productum ſicut generare de ſuo nomine includit genitum, & ſpirare ſpiritum, vel ſpiratum qui dicunt in diuinis ſpecialia producta, ſicut florere includit florem, & tamen generat genito non bene dicitur, ſed generat genitum, nec ſpirat ſpirato, ſed ſpirat ſpiritum vel ſpiratum tranſitiuè. Et cauſa huius differentiæ eſt, quia tale intranſitiuum includit productum, vt in ipſo exiſtens, & nõ ſolum vt ab ipſo procedens, florere enim non ſolum dicit producere florem, ſed cum hoc habere in ſe florem productũ, & ideo denominat ipſum producens in quo eſt, ſed tranſitiua ſolum includunt productum, vt ab iſtis exiſtens, & non vt in ipſis manens, propter quod non denominant ipſum.

14 IDEO dicendum eſt aliter quòd omnes ſupradictæ propoſitiones ſunt ſimpliciter falſæ ſi diligere ſumatur notionaliter, ſi verò ſumatur eſſentialiter ſic ſunt veræ, licet ſint impropriæ, & ideo exponendæ. Primũ patet, quia quandocunque aliquid ſumptum cum determinatione prædicatur de aliquo poteſt etiam prædicari de alio vel illo ſumpto ſine determinatione, niſi forte determinatio ſit diſtrahens, tunc enim non poteſt, licet enim hæc ſit vera, Paulus eſt homo mortuus, tamen non ſequitur quòd hæc ſit vera Paulus eſt homo, quia eſſe mortuum eſt determinatio diſtrahens, alioquin ſequeretur bene. Si ergo hæc eſſet vera pater diligit filium ſpiritu ſancto ſumendo diligere notionaliter, cùm hæc determinatio ſpirit. ſanct. non ſit diſtrahens, ſequeretur quòd hæc eſſet vera excluſa determinatione dicendo ſic, pater diligit filium ſumendo diligere notionaliter vt prius, hoc autem eſt falſum, quia nullus actus notionalis eſt à patre in filium niſi generare, quare &c. Idem dicendum eſt de omnibus propoſitionibus conſimilibus.

15 Secundum patet, ſcilicet ꝙ ſumendo diligere eſſentialiter omnes tales ꝓpoſitiones ſunt veræ, ſed impropriæ, & ideo ſunt exponẽdæ, quia vt dictũ fuit ſuprà, diſt. 27. verbũ & amor, licet de virtute & proprietate locutionis importent ipſos actus intellectus & voluntatis, tamen appropriantur perſonis, verbũ quidem filio, amor autem ſpiritui ſancto. Cùm ergo hæc ſit vera & propria pater diligit filiũ, ſeipſum & nos, amore eſſentiali, conſequens eſt quòd hæc ſit vera pater diligit filiũ, ſeipſum, & nos ſpir. ſanct. ſed eſt impropria, & ideo exponenda ſic, vt ſit ſenſus, pater diligit filium, & nos ſpir. ſanct. id eſt, amore eſſentiali, qui appropriatur ſpir. ſanct. Similiter ſi dicere & verbum ſumantur eſſentialiter hæc eſt vera & propria, pater dicit ſe & alia verbo. Si verò verbũ ſumatur notionaliter pro filio, ſumpto ſemper dicere eſſentialiter, ſic eſt hæc vera per appropriationem tantum, pater dicit ſe & omnia verbo vel filio, id eſt verbo eſſentiali, qđ appropriatur filio, vel verbo perſonali, & ſub eodem ſenſu iſta eſt concedenda, pater eſt ſapiens filio, quia falſa eſt ſecundum proprietatem locutionis, & ſic negat eam Auguſtinus, eſt tamẽ vera per appropriationem ſicut aliæ quæ dictæ ſunt.

16 AD PRIMVM argu. patet reſponſio. Ad auctoritatem Auguſtini dicitur pro parte oppoſita, quia ſpiritus ſanctus eſt amor ſolum per appropriationẽ, non tamen per proprietatem.

17 AD ALIVD dicendum quòd nullus diligit niſi amore à ſe procedente eo modo quo actus intelligitur procedere ab agente, ſed nõ oportet quòd ille amor procedat, vt aliquid productum per actum agendi qualitercunque ſumptũ, & ideo propriè loquendo, pater diligit ſe & alia amore eſſentiali qui procedit à patre vt actus ab agente, non ſecundum diſtinctionem realem, ſed rationis tantum, & quia hic amor appropriatur ſpiritui ſanct. ideo per appropriationem pater dicitur diligere ſpiritu ſancto, ſecundum expoſitionem prius poſitam.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum filius ſit ſapiens ſapientia genita.

Thom. 1. q. 41. ar. 3. ad quartum.

SECVNDO quæritur vtrum filius ſit ſapiens ſapientia genita. Et videtur quòd non, quia eadem eſt ſapientia patris & filij, ſed ſapiẽtia patris nõ eſt genita quia pater nihil habet genitum, ergo nec ſapientia filij eſt genita.

2 Item nihil eſſentiale in diuinis eſt genitũ, ſed ſapientia eſt aliquid eſſentiale, ergo non eſt genita, quare filius non poteſt eſſe ſapiens ſapientia genita.

3 IN CONTRARIVM eſt, quia filius eſt ſapiens per ſe: ſed ipſe eſt ſapientia genita: quare &c.

4 Item Hilarius dicit, & habitum fuit prius in litera diſtin. 5. quòd filius nihil habet niſi genitum vel natum, ſed filius habet ſapientiam qua dicitur ſapiens, ergo ipſa eſt genita vel nata.

5 RESPONSIO. Dicitur hic communiter & bene, quòd iſte ablatiuus notat quandam habitudinem, poteſt ergo notare habitudinem principij efficiẽtis, & ſic eſt falſa, quia nihil genitum efficit ſapientiam in filio, & in eodem ſenſu poſſet concedi quòd filius eſt ſapiens ſapientia ingenita, quia filius habet à patre quod ſit ſapiens, pater autem dicitur ſapientia ingenita, ſicut filius dicitur ſapientia genita: vel poteſt ablatiuus notare habitudinem principij formalis, ſicut corpus dicitur coloratum albedine: & ſic adhuc iſta eſt falſa filius eſt ſapiens ſapiẽtia genita, quia ſapientia per quam filius eſt formaliter ſapiẽs, eſt ſapientia eſſentialis quæ non eſt genita, licet ſit per generationem communicata, quia genitum propriè eſt illud quod per generationem producitur. Et ſub hoc ſenſu poſſet adhuc cõcedi quòd filius ſit ſapiens ſapiẽtia ingenita, quia ingenitum aliquo modo poteſt conuenire eſſentiæ, & iſte modus loquendi magis accedit ad proprietatem quàm primus. Alio modo poteſt ablatiuus dicere habitudinem cauſæ ſubiectiuæ ſeu materialis ſicut dicimus quòd corpus eſt coloratum ſuperficie, vel ſuperficies eſt colorata ſeipſa, licet autem in diuinis nõ ſit propriè ſubiectum vel materia, tamen ponimus ibi perſonam, vel hypoſtaſim, quæ ſecundũ noſtrum modum intelligẽdi ſe habet quaſi ſubiectiuè ad ea quæ ſibi attribuuntur, & ſic licet videatur aliquibus quòd hæc poſſit concedi, filius eſt ſapiens ſapientia genita, id eſt, ſeipſo qui eſt ſapientia genita, tamen eſt valde impropria, tum quia filius non eſt ſapientia genita propriè, licet ſit ſapientia, & ſic genitus, quia non conuenit ei eſſe genitum ſecundum quod eſt ſapientia, tum quia ly ſapientia genita videtur eſſe determinatio prædicati, & nõ conditio ſubiecti vt in iſto ſenſu dicitur.

6 SIC tamen procedit primum argu. ad primam partem.

7 Ad aliud dicendum quòd filius nihil habet niſi genitũ, id eſt, quod non acceperit per generationem, & non quòd eſſentia, vel

eſſen

essentialia sint genita, sed solum per generationẽ cõmunicata.

8 ALIA argumenta bene probant φ formali prædicatione hæc est falsa, filius est sapiens sapientia genita, quod concedo.

Sententia huius distinctionis XXXIII. in generali & speciali.

POST supradicta. Superius determinauit magister de essentia, personis & proprietatibus. Hic verò determinat cõparationes illorum adinuicẽ. Et diuiditur in duas partes. Primò ostendit qualiter proprietates cõparantur ad essentiam, & personã. Secundò qualiter personæ ad essentiam comparantur. Secunda in principio 34. dist. prædictis autẽ adiciendum. prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primò mouet dubitationem. Secundò determinat. Tertiò excludit errorem. Secunda ibi, quod enim. Tertia ibi, hic autẽ aliqui negãt. prima diuiditur in tres. Primò probat φ proprietates sint in personis. Secundò quod sunt ipsæ personæ. Tertiò φ sunt ipsa natura diuina. Secũda ibi, Superius quoq;. Tertia ibi, cúmque de simplicitate. Illa verò pars in qua excludit errorẽ diuiditur in duas. Primò ponit errorem siue falsam positionem. Secundò ponit confirmationẽ erroris & soluit. Secũda ibi, si inquiunt. & hæc secunda diuiditur in duas. Primò ponit errorẽ & erroris cõfirmationem per duas rationes. Secundu per auctoritates. Secunda ibi, veruntamen nondum desistunt. quarũ prima diuiditur in quatuor. Primò ponit rationẽ qua probatur φ proprietas non est persona. Secundo inducit rationẽ, qua probatur φ proprietas nõ est essentia. Tertiò probat φ proprietates non sunt in essentia. Quarto excludit quandam obiectionẽ. Secunda ibi, sed iterum addunt. Tertia ibi, cæterum hæreticorũ. Quarta ibi, Sed forte quæres. Hæc est diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister, & quærit primò vtrũ proprietates sint ipsę personæ, an vtrũ sint ipsa diuina essentia. Postea soluit & ostendit primò φ proprietates sint in ipsis personis. proprietates enim ab æterno fuerunt sicut & personæ, ergo fuerunt in personis. Postea ostendit φ proprietates sint ipsæ personæ. proprietates enim sunt in personis, vt dictum est. sed in personis nulla est diuersitas, ergo proprietates sunt ipsæ diuinæ personæ. Postea ostendit quòd proprietates sunt ipsa diuina essentia, quia diuina essentia propter eius simplicitatem est quicquid habet, sed diuina persona & natura habent proprietates, ergo proprietates sunt ipsa natura & persona diuina, quod etiam cõfirmat per auctoritatem. Postea ponit errorem dicentium quòd licet proprietates sint in personis, non tamen sunt ipsæ personæ, sed sunt quasi extrinsecus affixæ. Postea secũdum hunc errorem inducit duas rationes & soluit, quarum vna est talis. Si proprietates sunt personæ, ergo non distinguunt personas, nec determinant: Idem enim non determinatur, nec distinguitur seipso. Respondet autem ad hanc obiectionem, non est inconueniens personas distingui seipsis. Postea ponit aliam rationem, per quam probat quod proprietates non sunt essentia, quæ talis est, proprietates sunt diuina essentia, ergo sicut diuinæ personæ dicuntur conuenire in essentia, ita dicuntur conuenire in proprietatibus, quod falsum est. Ad hanc rationem respondet quòd hoc videtur propter sui altitudinem excedere omnem intellectum. Postea ponit aliam rationem, per quam probat quòd proprietates non sunt in diuina essentia, quia illud in quo est paternitas est pater, & in quo est filiatio illud est filius. Si ergo res vna habet paternitatem & filiationem eadem res erit pater & filius quod est inconueniens. Et respondet ad hanc rationem, quia essentia licet habeat paternitatem & filiationem, non tamen est pater & filius, nec generat, nec generatur, quia proprietates non sunt in ea, vt determinantes, & distinguentes eam. Postea excludit quandam obiectionẽ quæ ex dictis posset oriri. Posset enim quis quærere quomodo proprietates non distinguũt essentiam personarum in qua sunt, sicut distinguunt personas in quibus sunt, & dicit magister quòd hoc exprimere est supra intellectũ nostrum. Vltimò ponit quasdam auctoritates per quas videtur probari quod aliud in diuinis sit substantia, & aliud proprietas. Et respondet quòd Aug. non intendit per illas auctoritates dicere proprietates esse aliquid diuersum ab essentia, sed intendit nominare inter illa diuersitatem rationis. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in diuinis essentia & relatio differant aliquo modo realiter.

Thom. 1. q. 28. art. 2. Caiet. q. 39. art. 1. Dur. 3. d. 1. q. 2. nu. 14.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum in diuinis essentia & relatio differãt aliquo modo realiter. Et arguitur quòd sic, quia illa quorum quodlibet est vera res, & vnum inuenitur in aliquo supposito sine alio differunt aliquo modo realiter, sed essentia diuina & quęlibet relatio sunt huiusmodi, quia essentia diuina est in quolibet supposito diuino, nulla autem relatio est in quolibet eorũ, quia paternitas non est in filio, nec filiatio in patre, nec aliqua earum in spiritu sancto, quare &c. Si dicatur φ illa quorũ vnum inuenitur in aliquo supposito sine alio non oportet quòd differant aliquo modo realiter, sed sufficit quòd non sint idem adæquatè & conuertibiliter, & sic est de essentia & qualibet relatione. Contra, illa quæ non sunt idem realiter omnibus modis aliquo modo differunt realiter, sed essentia & relatio secundum istam responsionẽ non sunt idem realiter omnibus modis, quia esse idem adæquatè & conuertibiliter est quidam modus identitatis realis, qui non est inter essentiam, & relationem, ergo ex hoc quod non sunt idem adæquatè & conuertibiliter sequitur necessario, vt videtur quod differant aliquo modo realiter.

2 Item arguitur ad principale. Secundò sic per syllogismum expositorium. Hæc essentia est paternitas, & nullo modo ab ea realiter differens. Hæc essentia est filiatio, & nullo modo ab ea realiter differens, ergo paternitas est filiatio nullo modo ab ea realiter differens, conclusio est falsa, ergo aliqua præmissarum & qua ratione vna & altera, igitur dicere oportet quod quælibet relatio differat aliquo modo realiter ab essentia.

3 Item pater & filius differunt realiter, aut ergo sola realitate essentiæ, aut alia, non sola realitate essentię, quia tunc differrent diuinitate, & sic essent plures dij, quod est hæreticum, ergo differunt alia realitate, sed illa non est nisi paternitas & filiatio, ergo paternitas & filiatio dicunt aliam realitatem à realitate essentiæ, & ita differunt aliquo modo realiter.

4 Item id quod secundum se totum est respectus secundum nihil sui est absolutum, sed quælibet relatio realis, secundum se totum est respectus, vt patet ex eius diffinitione, ergo secũdum nihil sui est absolutum, ergo non est essentia.

5 IN CONTRARIVM arguitur sic primò, φ illa quæ de se inuicem prædicantur in abstracto sunt idem realiter, sed essentia & quælibet relatio sunt huiusmodi, quia hæc est vera, paternitas est essentia, & essentia est paternitas, & idem est de qualibet relatione diuina, ergo sunt idem realiter.

6 Item omnis res vel est diuinitas vel creatura, sed relatio diuina non est creatura, ergo est diuinitas.

7 Itẽ si essentia differt realiter à relatione in diuinis erit quaternitas rerum, quia omnis res ponit in numerum cum alia re, sed illud est error condemnatus in concilio generali extra de sum. trin. & fi. cath. cap. damnamus, ergo idem quod prius.

8 Item vbicunque sunt plura realiter differentia in eodem supposito, ibi est vera compositio, sed in diuinis non est compositio aliqua, ergo essentia & relatio quæ concurrunt ad quodlibet suppositum non differunt realiter.

9 RESPONSIO. Circa quæstionem istam facienda sunt tria per ordinem, quia primò videbitur quid sit differre secundum rationem: Et quid sit differre realiter. Et secundo ponetur quædam distinctio vtilis ad propositum declarandum. Et tertio respondebitur ad principale quæsitum.

10 QVANTVM ad primum sciẽdum est quòd cùm idem & differens diuidentes, sicut ens dupliciter accipitur, sic identitas & differentia. Ens autem vno modo accipitur pro omni illo *Sup. d. 2. q. 2.* quod habet esse in re extra circunscripta omni operatione animæ vel intellectus, & istud vocatur ens reale. Alio modo accipitur ens pro eo quod non habet aliquam entitatem nisi per operationem intellectus, quia sic concipitur, ita quod sic concipi est totum suum esse sicut genus, & species, & omnes intẽtiones logicæ, & istud est ens in anima, seu ens rationis. Et proportionaliter est quædam identitas & differẽtia realis, & quædam solum secundum rationem, quia illa differũt realiter quæ differunt ex natura rei existentis extra animam circunscipta omni operatione intellectus. & per oppositũ illa quæ sunt in re extra & prędicto modo nõ differunt, sunt idem realiter, ratione verò differunt illa quæ sunt plura entia rationis sicut intẽtio generis, vel speciei, vel vnum & idem re cui cõpetunt diuersæ rationes, sicut eadem res concepta indefinitè & cõcepta diffinitiuo modo differt à seipsa ratione, & per oppositũ illa sunt idem ratione quæ nec sunt diuersæ rationes, nec diuersa entia rationis, nec concipiuntur sub diuersis rationibus, & sic patet primũ, scilicet quid sit differre realiter, & quid sit differre secundum rationem.

11 Quidam tamen dicunt quod ad illud quod dictum est de differentia reali addendum est quòd quæcunque differunt realiter vnum non est alterum, siue termini differentiæ se habeant positiuè ex vna parte, & negatiuè ex alia, sicut ens & non ens,

viſio & cæcitas, ſiue ſe habeant ex vtraque parte poſitiuè, ſicut quantitas & qualitas, quia non ens non eſt realiter ens, nec cæcitas eſt realiter viſio, nec quantitas qualitas.

12 Hanc concluſionē probant dupliciter. Primò ſic, Illa quæ dicuntur differre realiter, aut vnũ eſt realiter alterũ, aut non, ſi ſic ergo talia in eo quòd talia, ſunt realiter idē, ergo ſi ſint cum hoc diuerſa realiter, ſequitur quòd ſunt eadē realiter & diuerſa realiter, ſed idē & diuerſum reſpectu eiuſdem, & eodem modo ſunt oppoſita, inerunt ergo oppoſita eidem quod eſt impoſſibile, ſi non, habetur propoſitũ, ſcilicet quod illa quæ differunt realiter vnum eorum nõ eſt realiter alterũ. Secundò ſic, quia ſicut differre ratione ſe habet ad nõ eſſe idem ratione, ita differre realiter ad non eſſe idem re, vel ſic, ſicut differre ratione ſe habet ad ea quæ differũt ratione, Ita differre realiter ad ea quæ differunt re, ſed ea quæ differunt ratione vnum non eſt eiuſdem rationis cum altero, ergo illa quæ differunt re, vnum non eſt idem re cum altero, & per conſequens vnum non eſt realiter alterum.

13 Sed iſtud nõ videtur bene dictũ, quia vel primũ nõ ſufficit ſine illo addito, vel quãuis primũ ſufficiat tamē ad ipſum neceſſariò ſequitur illud additũ. Nõ poteſt dici ꝙ primũ nõ ſufficit ſine quocunq; addito, quia omnis differētia quæ ex natura rei circũſcripto omni actu rationis eſt realis, quia ſicut nõ eſt mediũ inter ens reale & rationis, ſic non eſt mediũ inter differentiã realē & differentiã rationis, & ideo illa differētia quæ nõ eſt rationis, ſed eſt circunſcripto omni actu rationis, neceſſario eſt realis. Cũ igitur illa differētia quæ eſt ex natura rei circunſcripto omni actu rationis ſit huiuſmodi, patet ꝙ ad differentiã realem ſufficit hoc ſolũ ꝙ ſit ex natura rei circũſcripto omni actu rationis, nec requiritur aliud additũ. Si verò dicatur ꝙ illud additũ neceſſariò ſequitur ad primũ ſicut iſti videntur ſentire vt patet ex rationibus eorũ. Cõtra, quia ſi in ente reali inuenitur talis differētia, ꝙ aliquãdo in ſua reali & ſingulari entitate accepta ſic ſe habēt ꝙ ſint idē realiter, ſed non adæquatè, & cõuertibiliter, de talibus eſt verum quòd vnum eſt alterum, quia ſunt idem realiter, & tamen differunt in hoc realiter, quòd non ſunt idē adæquatè & cõuertibiliter cũ hæc differentia ſit ex parte rei circũſcripto omni actu rationis, ſic autē eſt in diuinis etiã ſecundũ iſtos, quare &c.

14 Ad primã rationē eorũ patet reſpõſio ex iam dictis, quia eſſe idē realiter vno modo & differre realiter alio modo nõ ſunt oppoſita, & ſic eſt de illis quæ ſunt idē realiter, & nõ adæquatè, quia ſunt idē realiter inquantũ vnũ prædicatur de altero realiter, ſed in hoc ſunt diuerſa realiter, quia vnũ eorum prædicatur realiter de aliquo de quo alterũ nõ prædicatur, ſicut magis patebit inferius. Ad ſecundã rationē dicendũ ꝙ in creaturis nõ inuenitur ꝙ illa quæ differunt ratione ſint vnũ ratione ſaltē ſecundũ illã rationē, nec ꝙ illa quæ differũt realiter ſint idē realiter, ſecundum vnã rem ſingulariter acceptã, & ideo in illis tenet cõparatio quã illi faciũt, quia quæ ſunt idē re vel ratione ſunt idē ſecundũ illã rem vel rationē adæquatè, ſed in diuinis inuenitur idētitas realis nõ adæquatè, & ideo ſecundũ illã eſt realis identitas vno modo, & aliqua realis differentia alio modo ſicut prius dictum eſt.

15 QVANTVM ad ſecundũ notandũ eſt quod cũ reale dicatur à re, gradus eſt in reali ſicut eſt in re, res autē nõ dicitur vniuocè de omnibus de quibus dicitur, ſed æquiuocè, vel analogicè, hoc eſt, ſecũdũ plures rationes quarũ vna attributionē habet ad alteram. Cùm enim rerum quædam ſint abſolutæ, & quædam ſiunt puri reſpectus, res dicitur per prius, & ſimpliciter de re abſoluta de qua dicitur formaliter prædicatione dicente, hoc eſt hoc, ſicut dicimus ꝙ albedo vel qualitas eſt res, & fortiori ratione ſubſtantia eſt res, vel ens reale, per poſterius autem, & ſecundum quid ſolum dicitur de reſpectu, qui nõ eſt res, vel ens reale, niſi quia eſt rei tanquã modus eſſendi eius, & idem eſt de omni modo eſſendi, puta de modo ſubſiſtēdi per ſe, & de modo eſſendi in alio, & de eo quod eſt tangere & tangi in corporibus, quia nihil talium eſt ſecũdum ſe entitas, niſi quia formaliter eſt modus entitatis, & totus conceptus eſſentialis & formalis talium, eſt eſſe alterius. Nam quamuis omne accidens ſit ens, quia entis vt dicitur 4. meta. tamen aliter & aliter conuenit hoc abſolutis & reſpectibus, & vniuerſaliter omnibus modis eſſendi, quia abſoluta ſunt entia, quia entis, non quidem eſſentialiter & formaliter, ſed ſolum *concomitatiuè, quia non eſſent naturaliter niſi eſſent in alio, ſcilicet in ſubſtantia, tamen ſua quidditas non eſt eſſe in alio, imò præter hoc habent ſuam formalem entitatem & quidditatem, ſicut quantitas in ſacramento altaris habet ſuã formalem entitatem, & quidditatē abſque hoc ꝙ ſit in alio vel ſit alterius vt ſubiecti, & idem eſt de albedine & huiuſmodi. reſpectus autē, & vniuerſaliter omnes modi eſſendi ſunt entia, quia entis non ſolum concomitatiuè, ſed quidditatiuè, & formaliter, quia nullam entitatē habent, niſi hanc quæ eſt eſſe huius. Verbi gratia, albedo quæ eſt eſſe huius, vt ſubiecti puta cygni, eſt aliquid eſſentialiter præter eſſe huius, quia eſſe huius non eſt eius eſſentia, ſed modus eſſendi, ſed iſte modus eſſendi qui eſt eſſe

*aliàs denominatiuè.

huius non eſt quidditatiuè & formaliter aliqua natura vel entitas niſi eſſe huius, & totus conceptus eius quidditatiuus & formalis eſt concipi non vt hoc vel quid, ſed huius vel eius, & qui aliter concipit, non concipit modum eſſendi, ſed rem cuius eſt modus denominatiuè. Verbi gratia, cõponi & tangi ſunt modi eſſendi reales rerum componentium & tangentium importantes ſolam realem habitudinem talium, partes ergo compoſiti, ſcilicet materia & forma, vel etiam ſubiectum & accidens ſunt res quarum ſunt illæ habitudines ſeu modi eſſendi qui importantur per cõponi, vel per cõpoſitionem qui modi ſunt in alio, & in quo aliud, & eis denominatiuè cõueniunt, forma enim dicitur eſſe in materia, & materia in qua eſt forma, & vtrumque eſt verum denominatiuè & non eſſentialiter, quia eſſentia partium compoſiti non eſt ſic eſſe, ſed eſſentia vel quidditas ſeu entitas horum modorum tota conſiſtit in hoc quòd eſt eſſe huius, quia compoſitio non eſt aliud quàm formam ineſſe materiæ, & materiã ſubeſſe formæ, propter quod excluſa materia & forma quorum neutrum, nec vtrumque eſt formaliter & quidditatiuè cõpoſitio, compoſitio non eſt aliud quàm eſſe huius, & idem eſt de tactu reſpectu tangentium, & ideo impoſſibile eſt concipere compoſitionem vel tactum, vt quandam rem vel entitatem ſecundum ſe eſſentialiter & formaliter niſi huius ad hoc puta materiæ ad formã quo ad compoſitionem, vel corporis ad corpus quo ad contactum, & idem eſt de omni modo eſſendi.

16 Ex hoc ſequuntur duo, vnũ eſt ꝙ nulli modo eſſendi cõpetit per ſe eſſe ſubſiſtens, vel eſſe alteri inhærens, quia omne tale eſt res habēs modum eſſendi cõpetentem ei denominatiuè, ſed nihil quod ſit purus modus eſſendi habet modum eſſendi cõpetentē ei denominatiuè, quia tũc vnius modi eſſet alius modus, & ſic in infinitũ, ergo nihil quod ſit purus modus eſſendi eſt per ſe ſubſiſtēs, vel inhærēs, ſed eſſentialiter ipſe modus eſſendi per ſe vel inhærendi aliorũ quibus hæc denominatiuè competunt.

17 Secundũ eſt, quia nullus modus eſſendi facit compoſitionē cum re cui conuenit denominatiuè, vnde compoſitio quæ includit duos modos eſſendi, ſcilicet modũ eſſendi vt in alio, & modum eſſendi vt in quo aliud quorũ primus denominatiuè cõpetit formæ & ſecundus materiæ, non facit cũ aliqua dictarũ partium compoſitionem, quãuis differat aliquo modo realiter ab vtraque, quinimò tota compoſitio eſt illarũ rerum quibus huiuſmodi conueniunt denominatiuè, ſcilicet materiæ & formæ. Cuius ratio eſt quia omnis talis compoſitio eſt per hoc quòd vna res inhæret alteri. Modus autem eſſendi nec per ſe ſubſiſtit nec inhæret vt ſtatim probatum eſt, quare &c. Sco. d. 30. q. 2. Iſtud probatur.

18 Hoc etiam patet ex alio, quia ſi humanitas Chriſti dimitteretur à diuino ſuppoſito & per ſe ſubſiſteret ipſa quidem haberet aliũ modũ realem eſſendi quã prius, ſed non aliã cõpoſitionem. Clariſſimũ etiã eſt in tactu, quia nullũ tangentium eſt ſecundũ ſe compoſitius quã ſi nõ tangeret aliud, & tamen tangere vel tangi eſt realis modus eſſendi differēs aliquo modo realiter ab vtroq; tangentium, cũ illa poſſint manere ſoluto tactu.

19 Ex his ergo patet quòd res & ens dicuntur per prius & ſimpliciter de eſſentiis & naturis quæ ſunt ſecũdũ ſe quædã entia, vel quædam res formaliter, & non quia ſunt rei vel entis niſi in quibuſdã, & tunc denominatiuè & non eſſentialiter. De modis autē eſſendi cuiuſmodi ſunt reſpectus, & alij modi ſiqui ſint, dicuntur ens & res per poſterius, & ſecundũ quid, quia nõ ſunt res vel entia niſi quia ſunt entis & rei nõ ſolũ denominatiuè ſeu cõcomitatiuè, ſed eſſentialiter, quia eſſe eorũ eſt habitudo aliorũ.

20 Veruntamen contra iſta inſtatur dupliciter. Primò contra illud quod dictum eſt quòd nec reſpectus, nec aliquis modus eſſendi habet aliquã entitatem niſi hanc quæ eſt eſſe huius vel illius, quia illud quod eſt ſolũ huius vel illius, & nõ hoc vel illud cũ nullo conſtruitur in recto, ſed in obliquo, ſed reſpectu eſt verum dicere quòd ſit reſpectus, & de modo eſt verũ dicere quòd eſt modus, ergo tota entitas iſtorum nõ eſt eſſe huius. Secundò inſtatur contra illud quod dictum eſt quod nulli modo eſſendi competit quod ſit per ſe ſubſiſtens vel alteri inhærens, quia omne quod eſt, vel innititur alteri vel nõ innititur, ſed quod non innititur alteri ſubſiſtit per ſe, quod autē innititur alteri ei inhæret, ergo omne quod eſt, oportet quod ſit per ſe ſubſiſtēs, vel alteri inhærens, cuius oppoſitum dictũ eſt de modis eſſendi.

21 Ad primum iſtorum dicendũ eſt per interemptionē maioris, quia conſtructio vel prædicatio in recto nõ arguit aliquam entitatem, alioquin nõ eſſet verum dicere cæcitas eſt priuatio, vel quòd in oculo ſit cæcitas: quia cæcitas & priuatio & vniuerſaliter omnis negatio non ſunt entitates ſecundum ſe. Et conſimiliter poteſt dici quòd reſpectus eſt modus eſſendi, quamuis non ſit aliqua realitas, niſi quæ eſt eſſentialiter alterius, & non ſolùm cõcomitatiuè modo prius expoſito. Oportet enim de entibus & non entibus, de abſolutis & reſpectibus loqui in omni caſu, & qui vellet variare naturas rerum ſecundum caſus grammaticales, multum erraret.

Ad

22 Ad secundum dicendum quòd non omne quod innititur alteri est inhærens, omnis enim res innititur suę causæ cõseruãti, quia desineret esse substracta influentia suæ causæ cõseruantis, & tamen non omnis res habens causam conseruantem est inhærens, imò multæ sunt per se subsistentes. Alio modo innititur vna res alteri vt suo subiecto & sic omne accidens absolutum innititur alteri, & omne tale inhæret & solum tale. Alio modo innititur aliquid alteri sicut suo fundamẽto sicut omnes modi essendi, & tale non inhæret, quia modus essendi per se innititur suo fundamento sicut modus essendi ad aliud, vel in alio & tamen non inhæret, quia per modum essendi inhærẽtem res non diceretur formaliter per se subsistens, & idem est de aliis modis. & causa dicta fuit prius, quia omnis res per subsistens, vel inhærens est res habens modum essendi & non est modus essendi solum.

23 QVANTVM ad tertium quod est principale quæsitum dicenda sunt tria. Primum est quòd differentia essentiæ & relationis in diuinis non est purè & præcisè secundum rationem. Secundum est quòd non est dicendum simpliciter & absolutè q differant realiter. Tertium est quod necessariũ est dicere quod differant aliquo modo realiter saltem secundum quid & cum determinatione. Primum patet sic, differentia quæ est ex natura rei circunscripta omni operatione intellectus non est purè & præcisè secundum rationem, sed differentia essentiæ & relationis est ex natura rei circunscripta omni operatione intellectus, ergo talis differentia non est purè & præcisè secundum rationem. maior patet ex dictis de differentia reali & secundum rationem. Minor probatur: quia circunscripta omni operatione intellectus nostri adhuc in diuinis est talis differentia ex natura rei inter essentiam & relationem, quia essentia diuina est in aliquo supposito formaliter in quo non est quælibet relatio formaliter, verbi gratia in patre est essentia diuina formaliter in quo tamen non est filiatio eodem modo realiter, alioquin sicut pater formaliter est deus per diuinam essentiam existentem in eo, sic pater esset formaliter filius per filiationẽ formaliter existentem in eo, & sic periret personalis distinctio inter patrem & filium quod est hæresis sabelliana. Et idem potest deduci de vtraque proprietate quæ non est in spiritu san. sicut essentia: & sic pater minor. Sequitur ergo cõclusio, scilicet quòd essentia & relatio in diuinis non differunt purè & præcisè secundum rationem.

24 Secundum sic patet, quæcunque differunt realiter simpliciter & absolute, sunt diuersæ res quarum vna nullo modo est altera, sed essentia & relatio diuina non sunt tales duæ res quarum vna nullo modo sit altera, ergo non differunt realiter simpliciter & absolutè. Maior patet, quia cùm identitas & diuersitas opponantur, illa quæ sunt simpliciter & omnino diuersa seu differentia realiter non sunt aliquo modo idem realiter. minor similiter patet secundum illud commune dictum quo dicitur quod essentia & relatio sunt idem realiter quamuis non adęquatè & conuertibiliter, & sic patet secundum.

25 Tertium autem necessario concluditur ex prædictis duobus sic, omnis differentia quæ non est purę & præcise secundum rationẽ sed est ex natura rei excluso omni actu rationis est aliquo modo realis, sed differentia essentię & relationis in diuinis non est purè & præcisè secundum rationem, sed est ex natura rei excluso omni actu rationis, ergo talis differentia est aliquo modo realis. vtraque præmissarum patet ex præcedentibus. Vlterius cùm differẽtia talis nõ sit dicẽda realis simpliciter & absolute (vt supra probatũ fuit) sequitur necessario quòd sit dicenda realis secũdum quid, & cum determinatione. Illa autem determinatio diuersimode ponitur à diuersis.

26 Quidã enim dicunt quod essentia & relatio differũt quia non sunt idem adęquatè & conuertibiliter, nam paternitas est essentia & nihil aliud, sed essentia diuina est paternitas & aliqua res quæ nõ est paternitas: quia est filiatio quæ nõ est paternitas, & sic essentia est in plus quàm paternitas, & idẽ de essentia respectu filiationis & cuiuscunque alterius relationis.

27 Alij dicũt quod essentia & relatio differũt sicut res & modus habendi rem illã, cuius modi essendi vel habendi entitas & cõceptus quidditatiuus nõ est quod sit res alia ab essentia neq; subsistens neque inhærens, sed quod sit huius, & differt hic modus ab essentia ex natura rei, nõ solum quòd essentia est in aliquo supposito in quo non est quilibet modus habendi eam, sed etiã quia formaliter loquẽdo non ita propriè dicitur, quod paternitas sit essentia vel econuerso, sicut si diceretur quòd paternitas est modus essendi vel habẽdi essentiam diuinam vt à quo est alius per generationem, & hoc videtur dicere Damascenus libro primo capitulo nono vbi dicit sic, Omnia quæcunque habet pater filij sunt præter non generationem quæ non significat substantiæ differentiam, neque dignitatem sed modum existentiæ. & capitulo 13. dicit clarius, sic. ingenitum & genitum & processibile non substantiæ sunt significatiua, sed eius quæ adinuicem est habitudinis & existentiæ modi. & Augustinus 7. de trinitate reputat absurdum dicere in deo quod substantia sit relatio, vt infra dicetur, quare relatio propriè est modus habendi essentiam.

28 Alij dicunt quod relatio & essentia differunt formaliter ex natura rei, quamuis sint idem identicè. Vnde cõcedunt quòd *Scotus d. 28. & 26* hæc est vera paternitas & essentia identicè, sed hæc est falsa, paternitas est essentia formaliter, quia differunt formaliter ex natura rei, & hãc formalitatem non intelligo an coincidat cum altero dictorum modorum, vel includat vtrunque, quod verius credo, quia in hoc quòd dicunt quòd essentia & relatio sunt idem identicè & quod vnum verificatur realiter de alio includunt primum modum quo alij dicunt quod sunt idem realiter. In hoc autem quod dicunt quòd non sunt idem formaliter, sed differunt formaliter ex natura rei includunt illud quod primi dicunt quòd non sunt idem adęquatè & illud quod dicunt secundi scilicet quòd differunt sicut res & modus habendi rem.

29 Ad cuius declarationem est aduertendum quòd illa inadæquatio quæ est inter paternitatem & essentiam non est sicut inadæquatio quæ est vel esset inter sortem & hominem, dato quòd homo esset aliquid singulare sicut sortes in plus se habens quàm sortes, quemadmodum dicimus in diuinis de essentia & paternitate, quia inadæquatio quæ esset inter hominem & sortem stante prædicta hypothesi non faceret differentiam formalem, de qua loquimur, quia sortes continetur per sé sub homine, & formalitas eius sub formalitate hominis, & ob hoc sortes esset formaliter homo, & per idem esset formaliter sortes, & formaliter homo. Sed in proposito de essentia diuina & paternitate nõ est sic, quia dato quod paternitas sit in min⁹ quàm essentia, tamen non continetur sic per se sub essentia sicut sortes sub homine sumpto vniuersaliter, vel singulariter secũdum supradictam hypothesim, quia conceptus vnius pura relationis non includitur in conceptu alterius pura essentiæ. vel econuerso sicut conceptus hominis includitur in cõceptu sortis, sed sunt conceptus formaliter separati & hoc prouenit ex natura rei secundum se, & non per solam negociationem nostri intellectus, quia pater est formaliter pater per paternitatem & non per essentiam: alioquin non distingueretur formaliter à filio, & per paternitatem refertur realiter ad filium, & non per essentiam, & totum hoc est ex natura rei propter quod licet paternitas sit in minus quàm essentia, quia est specialis modus habendi essentiam videlicet vt à quo est alius per generationem, tamen non sic continetur per se sub essentia sicut sortes sub homine, ita vt sit eadem formalitas vtriusque etiam ex natura rej, sed alia & alia & ideo hæc non est concedenda, paternitas est formaliter essentia vel econuerso, sicut conceditur quòd sortes est formaliter homo. Et causa est, quia paternitas vt paternitas, & vt relatiuè opposita filiationi, in quo etiã differt ex natura rei ab essentia quæ eidem filiationi relatiuè non opponitur, est merè relatio siue relatiuus modus essendi, essentia autem quid merè absolutum, & ideo formalitas paternitatis vt paternitas est non est formalitas essentiæ vt essentia est, nec sub ea continetur, vt inferius sub suo per se superiori, sed sunt formalitates ex natura rei differentes sicut absolutũ à relatione & econuerso. Quocunque autem prædictorum modorum dicatur quòd essentia & relatio diuina differunt, siue quia non sunt idem adæquatè, siue quia differunt vt res & modus habendi rem, siue quia differunt formaliter, semper sequitur necessario quod differunt aliquo modo realiter, cum quælibet prædictarum differentiarum sit ex natura rei circunscripto omni actu rationis & intellectus: quamuis non sit simpliciter & absolutè dicendum quòd differãt realiter propter causam prius assignatam.

30 AD RATIONES vtriusque partis respondendum est prout possibile est in materia tangente fidem quæ non potest ad plenũ nota esse viatori. Cùm enim primò dicitur quod illa quorũ vnum inuenitur in aliquo supposito sine alio differũt aliquo modo realiter. Dicendum est quòd istud argumentũ nõ probat quòd talia differant realiter simpliciter, & absolutè, sed solum secundum quid, & cum determinatione, aut quia non sunt idem adæquatè & conuertibiliter vt ibidem responderet, aut quia differunt sicut res modus & rei, aut quia differũt formaliter ex natura rei. Obiectio autem quæ subiungitur nihil aliud concludit quàm illud quod concessum est.

31 Ad secũdum dicendum est quod quælibet præmissarum illius syllogismi expositorij neganda est pro quanto dicit quòd essentia nullo modo est realiter differẽs à paternitate & filiatione, quia saltem differunt secundũ quid, & cum determinatione quæ est secundũ alterũ trium prædictorũ modorum. Si autem argueretur sine alio addito sic, hæc essentia est paternitas, hæc essentia est filiatio, ergo filiatio est paternitas, Dicendum esset aliter

aliter, vno modo quod argumentum non includit quia essentia diuina licet sit quædam simplex natura, est tamen propter suam infinitatem communis communitate reali pluribus inter se differentibus scilicet cuilibet relationi diuinæ: propter quod sicut in creaturis, si in subiecto poneretur terminus communis respectu suorum singularium non teneret consequentia, vt dicendo homo est sortes, homo est Plato, ergo est sortes. Sic in proposito propter communitatem realem essentiæ ad relationes non tenet consequentia, & hoc est singulare in diuinis propter infinitatem essentiæ diuinæ. Vel posset dici aliter quòd non propriè dicitur essentia est paternitas vel econuerso proprietate formali, quia non sunt idem formaliter, sed paternitas est modus essendi vel habendi essentiam, quia quidditas, & conceptus paternitatis vt paternitas est, non est esse hoc sed huius.

32 Ad tertium dicendum quod non concludit plus nisi quòd paternitas & filiatio dicunt realitatem aliquo modo differentem ab essentia quod potest intelligi. Aut quia non sunt idem adæquatè & conuertibiliter, aut quia differunt ex natura rei, sicut res & modus, aut quia non sunt idem formaliter.

33 Ad quartum dicendum quod maior propositio habet veritatem in creaturis in quibus propter earum limitationem res vnius prædicamenti non continet rem alterius, sed in diuinis essentia vel substantia propter suam illimitationem continet omnem rem quæ in diuinis reperiri potest. Vel aliter potest dici quod relatiu cùm sit quidditatiuè & formaliter respectus non est quidditatiue & formaliter essentia, quamuis non sit alia res neque subsistēs neque inhærens: sed solum modus essendi, vel habendi essentiam, quæ non est formaliter hoc vel illud sed huius vel illius. Exemplum potest poni de pomo quod si quis haberet ex se, & pomū idem daret alteri, habere ex se, & habere ex alio non sunt alia res à pomo habito, neque subsistens, neque inhærens, nec tamē proprie diceretur quòd modus habendi pomum ex se vel ab alio sit ipsum pomum, sed est modus habendi pomum. Et similiter relatio quæ est modus habendi essentiā diuinam & pluries dictum est, nō est propriè essentia & formaliter, quamuis nō sit alia res ab ea neque subsistens, neque inhærens, quia entitas eius vel quidditas non est esse hoc vel illud, sed esse huius vel illius: seu ad hoc vel ad illud, seu quomodolibet aliter: nā diffinitio eius quæ indicat quidditatē est ad aliud se habere.

34 AD RATIONES alterius partis similiter respondendū est. Ad primam cùm dicitur quòd illa quæ prædicantur de se inuicē in abstracto sunt idē realiter, potest responderi ad hoc quòd talia sunt penitus idem realiter si prædicantur de se inuicē & de aliis adæquatè conuertibiliter: Si autem nō est sic sed de aliquo reali prædicatur vnum de quo non prædicatur aliud, tunc vnum eorum differt ab altero realiter hoc modo scilicet quòd nō sunt idem adæquatè, & conuertibiliter, & sic est de essentia & paternitate, quia essentia æqualiter prædicatur de paternitate & filiatione, & tamē vnum eorū non prædicatur de altero, & sic non excluditur omnimoda realis differentia inter essentiam & relationem. Ad minorem etiam propositionem dicunt illi qui tenēt tertium modum prius tactum, quod licet paternitas sit essentia identicè, nō tamē formaliter, & ideo formaliter differt ab ea & ex natura rei. Et idem intelligunt illi qui ponunt secundum modum, scilicet quod relatio non est formaliter & propriè essentia sed modus habēdi eam, quamuis non sit alia res neque subsistēs neque inhærēs, quod videtur insinuare beatus Augustinus 7. de trin. cap. primo, vbi dicit quod omnis res quæ relatiuè dicitur est aliquid excepto relatiuo seu relatione, & ex hoc concludit quòd in patre præter paternitatem est aliquid, scilicet essentia. Item eodem 7. capit. 4. dicit quòd non est idem deum esse & patrem esse, cōstat autem quòd deus deitate est deus, & paternitate pater, ergo secundum eum paternitas & deitas nō sunt idem penitus. Item idem habet August. pro inconuenienti, vt dictum fuit quòd substātia sit relatio & tamen necessario sequitur, essentia est paternitas, & paternitas est relatio, ergo essentia est relatio, & sic Aug. videtur non admittere hanc prædicationem paternitas est essentia vel econuerso, & videtur se fundare in hoc quod paternitas non est hoc vel illud, sed huius vel illius, vnde quod aliquid dicitur pater dicitur hoc vel illud sed huius vel illius, pater enim dicitur pater filij & nihil plus ratione paternitatis.

35 Ad secundam rationem dicēdum est quod omnis res vel est deitas vel creatura, potest dici primò quòd cōcessa tota ratione scilicet quod paternitas sit diuina essentia, adhuc non sequitur quin differant aliquo modo realiter, quia licet vnū sit idē quod aliud, non tamē adæquatè & cōuertibiliter. Secundò potest dici quod sub hac distributione qua dicitur omnis res non cadit paternitas vt relatio quæ vt sic nō est res sed rei & tota sua quidditas est vt huius vel cuius, & non vt hoc vel vt quid. vnde Aug. in sermone de tri. dicit quod pater est id quod filius, nō tamē filius, ecce quod sub id & quod, non cōprehenditur paternitas & filiatio, & eodem modo in proposito, & sicut sub id & quod & sub re simpliciter non cadit relatio ita nec sub oppositis, nec dicatur aliud vel alia res. Patet ergo quòd sumere vnū sub alio est fallacia figuræ dictionis mutādo quod in cuius, vel hoc in huius & rē in modū rei: veruntamen quantū ad esse creatum vel increatum iudicandum est de modo rei secundum rem cuius est modus, essentia enim diuina cum omni suo modo vel relatione est increata, & omnis creatura cum omni modo suo est creata.

36 Ad tertiam rationē dicēdum est quòd in illa decretali damnamus. Reprobatur & condemnatur opinio Ioachim quantum ad duo. Quorū vnū ipse ponebat, & aliud imponebat magistro sententiarum. Ioachim enim sicut verissimus arrianus, ponebat quòd pater & filius & spiritus sanctus non sunt vnū in essentia & natura nisi collectiuè sicut multi homines sunt vnus populus, vel multi fideles sunt vna ecclesia, quod nitebatur probare per multas auctoritates sacræ scripturæ vt patet clarè intuenti textum illius decretalis. Itē imponebat magistro sententiarū quod ipse ponebat quaternitatem, quia dicebat patrem generantē & filium genitum: & spiritum sanctum procedentem. Et cum hoc dicebat essentiam diuinam esse quandam summam rem nō generantem nec genitam nec procedentem, & ita vt recitat decretalis dicebat quod magister Papæ non tam trinitatē quàm quaternitatem astruebat in deo, videlicet tres personas, & illam cōmunē essentiam, quasi quartam, hæc sunt verba decretalis. Condemnatur autem ibidem dictum eius quantum ad vtrunq; prædictorum, videlicet quātum ad id quòd ponebat personas diuinas differre essentialiter. & in nulla essentia secundum numerū conuenire, & quantum ad hoc quòd dicebat M. P. posuisse quaternitatem & nō solum trinitatē, excusando magistrum P. quod non posuit nisi trinitatem personarum, scilicet patrem filium & spiritum sanctum, quarū quælibet per se & omnes simul sunt illa summa res & econuerso. Ex quo patet quòd ibi non negatur quælibet quaternitas, cum omnes doctores catholici ponāt quaternitatem relationū realium in diuinis, sed solum negatur talis quaternitas qualem imponebat Ioachim magistro sententiarum, & illa erat quaternitas personarum, quia nec aliam intelligebat, nec intelligere poterat secundum principia quæ tenebat, & hic est clarus sensus decretalis qui in nullo tangit quęstionem propositam cùm in ea nihil penitus dicatur de differentia essentiæ & relationis de qua quæsitum est, sed solum ibi agitur de numero personarum & consubstantialitate earum. Item si condēnaretur quaternitas rerum (quod tamē nusquā legimr) non cōdemnaretur nisi quòd tres personæ & essentia sunt quatuor res, quia de hoc solum agitur ibi, & hoc non esset contra concessa, quia non ponitur quòd essentia ponat innumerū rerū cum personis ita quod sit quarta res: essentia enim cū includatur intrinsecè in qualibet persona non ponit innumerum cum aliqua earum, alioquin idem numero numeraretur bis, scilicet secūdum se & vt in alio quod est incōueniens, & ideo tres personæ, & vna essentia nō sunt quatuor res ad quem sensum potest ad plus extendi decretalis illa. Et si dicatur quod essentia non posset prædicare de persona si relatio differret quoquo modo ab essentia, quia persona includit relationem quam non includit essentia.

Dicendum est quòd imò, quia cum relatio quam includit persona non sit aliud quàm realis modus habendi essentiam non impedit prædicationem vnius de altero, nam sicut verum est dicere quod essentia habita sub tali modo est essentia & econuerso, essentia est essentia sub tali modo habita ita verum est dicere quod essentia est persona & persona est essentia.

37 Ad quartam rationē dicendū est, quod pluralitas illorū quorum quodlibet est res propriè & simpliciter facit cōpositionem, sed illud quod est modus essendi solum cum nullo facit cōpositionē nec tollit simplicitatē, vt prius declaratum fuit quamuis non sit idem conuertibiliter vel quidditatiuè, & formaliter cum re cuius est modus, & sic est de essentia quæ est verissimè res & de relatione quæ est modus habendi essentiam. Et quod ita sit patet speciali ratione quia nullus fidelis dubitat quin paternitas & filiatio & processio in diuinis differant realiter, & tamen non solum in eodem supposito non est cōpositio, sed totaliter à deo & à diuinis secundum totum suum ambitū tollitur compositio, ergo non omnis realis differentia semper facit compositionem. Et si dicatur quòd non omnis realis differentia facit cōpositionem, sed tantum illa quæ est plurium in eodem supposito quod nō est in diuinis. Cōtra, pluralitas realis non facit cōpositionē in aliquo supposito, nisi quia talis pluralitas est in vna subsistētia, sed in diuinis nō est nisi vnica subsistentia, ergo qua ratione realis pluralitas faceret cōpositionē in eodē supposito, eadē ratione faceret in diuinis secundum totum ambitū diuinorū, maior patet, quia omnis cōpositio est duorū vel plurium quorū vnū est per se subsistēs & omnia alia sunt ei inhęrētia, ita q in omni cōpositione de qua loquimur est dare vnū per se subsistēs respectu cuius alia quæ inhærēt faciunt cōpositionē cum eo & inter se. minor probatur per Aug. 5. de tri. cap. 4. vbi dicit quòd omnis res ad

Sup d.13. q.2.

ad se subsistit quanto magis deus, & cap. 5. in fine dicit quòd hoc est deo esse quod subsistere, & ita subsistere est absolutum quod non plurificatur in diuinis, & sic in diuinis non est nisi vna subsistentia, & hæc fuit minor, sequitur ergo cõclusio, scilicet quòd si quæcunque realis differentia faceret compositionem in eodem supposito, eadem ratione faceret in diuinis secundum totum ambitum diuinorum, quod nullus ponit.

38 Contra prædicta tamen videntur esse quædam auctoritates sanctorum. Dicit enim Hilarius 8. de trini. quòd non humano modo ex compositis deus est vt in eo aliud sit quod ab eo habetur, & aliud sit ipse qui habet. Item Boëtius pri. de trin. ait, nihil in deo aliud præter illud quod est neque enim subiectum fieri potest. Item Aug. 15. de trinit. dicit quòd sic habetur in natura vniuscuiusque trium, vt qui habet, hoc sit quod habet. Et Isidorus dicit quòd deus simpliciter dicitur, quia non aliud est ipse, & aliud quod in ipso est, ex quibus auctoritatibus videtur haberi quod nulla sit realis differentia inter essentiam & relationes quas habet.

39 Ad hæc omnia & consimilia dicendum quòd omnes istæ auctoritates intelliguntur de absolutis quæ nullo modo differunt ab essentia nisi secundũ rationes, relationes autẽ differunt ex natura rei saltem secundum quid & cũ determinatione alicuius trium prædictorum modorum, vnde Aug. exponens 11. de trini. illud quod ipse & alij sancti dicunt ait in quo ad semetipsum dicitur deus & non ad alterum, hoc est quod habet sicut ad semetipsum dicitur vnius habẽdo vitam, & eadem vita ipse est. Illa autem sunt absoluta in quibus ad semetipsum dicitur deus & non ad alterum, & hæc expositio nõ solum habetur expressè ex dicto iam allegato, sed etiam concordat his quæ dicta sunt prius, videlicet quòd relatio vt relatio est non est quod habetur vel quod inhæret, quia non est quod sed cuius, vnde pater inquantum pater non est quod nec qualis nec quantus sed cuius, pater enim inquantum pater non est nisi filij, quia nõ est pater nisi filij, & ideo prædictæ auctoritates non intelliguntur de relationibus. Et si dictæ auctoritates intelliguntur de relationibus, nihilominus non sunt contra prædeterminata, quia dato quod essentia sit idem quod relatio ab eis habita, non tamen sunt idem adæquatè & conuertibiliter, aut si sunt idem identicè non tamen idem sunt formaliter, quia differunt sicut res & modus habendi rem prout in præcedẽtibus extitit declaratum & cùm hæc differentia sit ex natura rei circunscripto omni actu rationis necesse est dicere quòd sit aliquo modo realiter, & qui negant hoc vidẽtur claré incidere in hæresim Sabellianam, quia impossibile est saluare quod paternitas & filiatio differant realiter inter se & non differant ab essentia ex natura rei, & sic realiter, in hoc quòd essentia est formaliter in qualibet persona per quam quælibet est deus formaliter, & paternitas vel filiatio nõ est in qualibet persona formaliter, alioquin quælibet persona esset formaliter pater & filius, & sic periret distinctio personarum sicut posuit Sabellius.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum proprietates relatiuæ sint in essentia & in personis.

ECVNDO quæritur vtrũ proprietates relatiuæ sint in essentia & in personis. Et videtur quod non, quia omne quòd est in aliquo est in eo secundum aliquem modum essendi in, sed nullus illorum modorum essendi in qui determinatur à philosopho 4. physicorũ potest assignari vel conuenire modo quo proprietates dicuntur in essentia vel in personis, ergo &c.

2 Item omne illud quod est relatio refertur, sed essentia diuina non refertur, ergo ad minus in essentia non est relatio.

3 SED CONTRA. quod enim in personis sint relationes patet per auctoritatẽ Gregorij qui dicit quod in personis proprietas, & in essentia vnitas, quod autem sint in essentia probatur, quia in diuinis nõ sunt nisi duo prædicamenta, scilicet substantia & relatio, cùm ergo hæc non sint seorsum oportet quòd vel substantia sit in relatione quod est absurdũ dicere, vel quòd relatio sit in substantia vel in essentia.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primũ est quòd proprietates sunt tam in essentia quàm in personis. Secundum per quem modum sunt in eis. Tertium erit in quo sint per prius, vtrum in essentia an in personis vel econuerso.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod relationes sunt in personis & in essentia. De personis patet dupliciter. Primò sic, nihil constituitur formaliter nisi per aliquid in eo existens, sed personæ cõstituuntur formaliter per relationes diuinas vt probatum fuit supra, ergo relationes sunt in personis. Secundò sic, nihil refertur realiter nisi per id quod est in ipso, quod enim refertur solum per id quod est in altero refertur tãtum secundum rationem, vt patet de scibili, sed personæ diuinæ referuntur realiter, ergo in ipsis sunt reales relationes, & hæc ratio probat generaliter de omnibus relationibus, sed prima tantum de personalibus. Quod autem sint in essentia patet sic, omnis relatio est in supposito relato mediante aliquo absoluto quod est fundamentum relationis, omnis enim modus essendi siue in se siue in alio siue ad aliud requirit naturam absolutam in qua fundatur & mediante qua conueniat cuicunque conuenit, sed in supposito diuino nihil est absolutum nisi essentia, ergo relatio est in supposito diuino mediante essentia, si sic ergo est in essentia, quia eius est fundamentum.

6 QVANTVM ad secundum, scilicet ad quem modum essendi reducatur. Sciendum secũdum Hilarium quòd comparatio terrenorum ad diuina nulla est, vnde propriè loquendo modus quo relationes sunt in personis vel in essentia non est aliquis illorum qui enumerantur à philosopho 4. physicorum, reduci tamen potest secundum aliquam similitudinem sic. Modus enim quo relatio est in essentia reduci potest ad illum modum quo sanitas est in calidis & frigidis, est enim in eis sicut in fundamento, dicit enim commensurationem eorum debitam, sed in animali est sicut in subiecto, potest & reduci ad illũ modum quo forma est in materia quantum ad aliquid, quia quãdocunque aliquid est constitutum ex pluribus oportet quòd vnum eorum se habeat aliquo modo ad alterũ sicut forma ad materiam, sed persona constituitur ex essentia & relatione: Et ideo secundum nostrum modum intelligendi relatio se habet ad essentiam aliquo modo sicut forma ad materiam, multum tamen est hic de dissimilitudine.

7 De modo autem quo relatio est in persona. Sciendum quòd quædam sunt relationes personales sicut paternitas, filiatio & spiratio passiua seu processio, & hæ sunt in personis sicut rationale in homine, & omnino differentia specifica in specie quam constituit. Istæ enim formaliter constituunt personas & distinguunt. Aliæ sunt proprietates relatiuæ sed non personales, vt spiratio communis & innascibilitas & hæ sunt in personis modo quo accidens dicitur esse in supposito eo quòd tales intelliguntur aduenire suppositis iam constitutis, & in hoc habent aliquem modum accidentis quod aduenit rei post suum completum esse.

8 QVANTVM ad tertium sciendum quòd relationes non sunt per prius in essentia quàm in diuinis personis, neque secũdum rem neque secundum rationem, non secundum rem, quia sic in diuinis nihil est prius aut posterius, neque secundũ rationem vel secundum modum intelligendi, quia impossibile est principia intrinseca alicuius rei præintelligere vt vnita ante constitutum ex talibus principiis, nec econuerso, quia constitutum dicit terminum vnionis eorum ex quibus constituitur, impossibile autem est intelligere quòd vnio sit facta, & terminus vnionis non sit acquisitus nec econuerso, sed relatio & essentia sunt constituentia personã, ergo impossibile est præintelligere relationẽ in essentia antequã intelligatur persona constituta: sed necessario simul intelligitur vtrũque. Vel potest sic formari ratio impossibile est quod aliqua intelligantur vt vnita & non intelligatur ex eis factũ aliquod vnũ, quia omnis vnio tendit ad vnũ propter quod non terminatur nisi habito vno, sed quicunque intelligit relationem in essentia intelligit relationem & essentiam vt vnita, ergo necessario simul intelligit aliquid vnũ constitutũ ex eis, illud autem non est nisi persona, quare &c. Et declaratur hoc per simile: sicut enim in materialibus suppositũ dicit aliquid cõstitutum ex materia & forma, sic in diuinis persona dicit quid constitutum ex essentia & proprietate relatiua quasi ex materia & forma, sed impossibile est intelligere formã in materia nisi cointelligendo constitutum, nec cõstitutum nisi cointelligendo partes in cõstituto, quare &c. Minor declaratur quia impossibile est intelligere compositionẽ nisi intelligendo compositum, nec cõpositum nisi intelligẽdo in ipso partes quarum vnione ipsum est cõpositum, ideo &c. Notãdũ quòd si relatio cũ suo fundamẽto aduenirer supposito iam cõstituto vt in creaturis, tũc relatio prius esset in fundamẽto quã in supposito.

9 AD PRIMVM argumentum patet solutio ex dictis.

10 Ad secundum dicendum quòd omne illud in quo est relatio fieret in supposito relato illud refertur, non autem illud in quo est tantum vt in fundamento, relationes autem sunt in essentia sicut in fundamento solum, in personis autem sunt sicut in suppositis, & ideo solæ personæ referuntur & per consequens distinguuntur non autem essentia, & hoc est quod dicit Damascenus, quod proprietates sunt caracteristicæ, id est, determinatiuæ & distinctiuæ hypostaseos, id est, personarum, nõ autem essentiæ.

DISTINCTIO XXXIIII.

Sentententia huius distinctionis in generali & speciali.


RAEDICTIS autem adiiciendum. Superius magister comparauit proprietates ad essentiã & personas, & hic verò comparat essentiam & personas adinuicem. Et diuiditur in tres. Primò determinat suum intentum. Secundò incidẽter determinat de nominibus translatiuis. Tertiò imponit tractatui de trinitate & vnitate ad finem. Secuoda ibi, Præterea sciendum est. Tertia ibi, de sacramẽto vnitatis. Prima diuiditur in quatuor. Primò comparat essentiam & personam quantum ad identitatem. Secundò quantum ad prædicãdi modum. Tertiò subiungit quo modo communia in diuinis possunt appropriari, & ponit appropriationis rationẽ. Quartò incidenter determinat de quodam nomine cõmuni. Secunda ibi, hic cõsiderandum. Tertia ibi, Ex prædictis constat. Quarta ibi, sed non est prætermittendũ. Prima diuiditur in tres. Primò ponit quorundam errorem. Secundò confirmat. Tertio soluit. Secunda ibi, si enim inquiunt. Tertia ibi, hic quidam dicũt. Et vltima diuiditur in tres. Primò respondet ad auctoritatem. Secundò respõsionem cõfirmat. Tertio respondet ad rationem in contrarium adductam. Secunda ibi, nõ ergo secundum corporalem. Tertia ibi, nec tamen differentem. Hæc est diuisio literæ in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit & proponit primò quòd quidam dixerunt essentiam & personam non esse idem. Postea cõfirmat hoc dictum, si enim eadem essentia esset pater & filius, ergo eadẽ res generat & generatur, ad hæc facit auctoritas Hilarij dicentis quod res naturæ & natura nõ sunt eadem vel idẽ, sed diuina persona est res naturæ, essentia autẽ dicitur ipsa natura, ergo differunt. Respondet quòd verbum Hilarij est intelligendum in creaturis non in diuinis. Postea cõfirmat hæc in diuinis secũdum Hilarium, res naturæ idem est quod natura scilicet natura ad existens res naturæ pater & filius est ipsa diuina natura, ipse enim Hilarius dicit quòd deus non est aliud ab his quæ sibi insunt, id est, ab attributis & personis, est tamẽ aliud ab his quæ sibi non insunt, id est, à creaturis. Deinde respondet ad rationem dicens quòd secundum rationẽ essentiæ & hypostasis differunt, & quod generans & generatum cõueniunt in substantia non tamen in personalitate. Postea quærit cùm tres personæ dicuntur vna essentia & vnus deus vtrum sicut dicitur vna essentia trium personarum & tres tamen personæ vnius essentiæ ita posset dici vnus deus trium personarum vel tres personæ vnius dei. Et respondet quòd non, quia sic significatur deus in aliqua habitudine principij respectu personarum, nec est simile de essentia quia est alius modus significãdi nomine dei, & alius nomine essentiæ. Postea subdit quod potentia, sapientia, bonitas, sunt communia in diuinis, appropriantur tamen aliquibus personis, potentia enim appropriatur patri, quia in creaturis patres solent esse infirmi, sapientia appropriatur filio, quia in creaturis propter iuuentutem solent esse ignorantes. Bonitas verò appropriatur spiritui sancto, quia spiritus inflammationem & tumorem dicit in creaturis, vnde per contrarium hoc dicitur in diuinis. Postea dicit quòd hoc nomen homousion ab antiquis primo fuit concessum, tandem propter malum intellectum fuit damnatum, sed finaliter propter veritatem rei fuit receptum. Postea dicit quòd de nominibus translatiuis non vult aliquid dicere, nisi quòd assignata est ratio secundum quam transferri videntur. Vltimò dicit se insufficienter determinasse de sacramento trinitatis & vnitatis diuinæ, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum suppositum & natura differant realiter in creaturis.

Caiet. 3. q. 4. ar. 2. Henr. quod. 4. q. 3. cap. 3. d. 5. q. 3.


IRCA distinctionem istam quæritur de tribus principaliter. Primum est de comparatione personæ ad essentiam diuinam. Secundum est vtrũ conuenienter dicatur quòd sint tres personæ vnius essentiæ. Tertium est de nominibus translatiuis. Quantum ad primum sciẽdum est quòd cum persona comparetur ad essentiam sicut suppositum ad naturam. Primò quæritur de comparatione suppositi ad naturam in creaturis quæ sunt nobis notiores. Et secundò de comparatione personæ ad essentiam in diuinis. Ad primum sic proceditur & arguitur quòd suppositum & natura differant realiter in creaturis, quia illa quorum vni attribuitur aliquid reale quod non attribuitur alteri differunt realiter, sed natura & suppositum in creaturis sunt huiusmodi, quia supposito attribuitur agere non autem naturæ, ergo differunt realiter.

2 Item filius dei assumpsit humanam naturam & non assumpsit humanũ suppositũ, ergo non sunt idem suppositũ & natura.

3 Item suppositum & natura se habent sicut habens & habitũ, homo enim significat vt habens humanitatem, & humanitas vt quod habetur, sed in solo deo sunt idem quod habet & quod habetur, non autem in creaturis, ergo in solo deo idem sunt suppositum & natura, non autem in creaturis.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia idem importatur per nomen hominis & eius diffinitionem, sed per diffinitionem hominis non importatur nisi quidditas & natura (quia diffinitio indicat quid est res) quid autem quærit de quidditate, ergo sola quidditas vel natura importatur per nomen hominis quod est nomen suppositi.

5 RESPONSIO. notandum quòd suppositum & natura possunt accipi dupliciter. Vno modo vt suppositum concretum dicatur, vt homo vel hic homo, & natura dicatur abstractum vt humanitas vel hæc humanitas, & hoc modo quærere quomodo se habeat suppositum ad naturã est quærere quomodo se habeat quidditas ad id cuius est siue ad habens quidditatem. Alio modo possunt accipi sic vt suppositum dicatur singulare (vt hic homo vel hæc humanitas) & natura dicatur quid commune vel vniuersale, vt homo vel humanitas, & sic quærere quid addit suppositũ super naturam est quærere de principio indiuiduationis.

6 QVANTVM ad primum articulum solum tractabitur nunc quæstio, quia quantum ad secundum tractabitur in secundo lib. de materia. Quantum ergo ad primum sciendũ est quod de comparatione suppositi ad naturam accipiendo suppositum (d. 2. q. 2.) pro cõcreto vt hominem, & naturam pro abstracto vt humanitatem vtrum sint idem an non, sunt plures modi dicendi. Vnus est quòd suppositum differt realiter à natura, quia intendit in se realiter aliquid quòd differt realiter à natura scilicet esse, & alia accidentia quæ sunt extra rationem naturæ, & hoc declarãt dupliciter. Vno modo per dictum Aristotelis in 7. metaphysicæ qui dicit quòd in dictis per se sunt idem realiter quidditas & habẽs quidditatem non autem in dictis secundũ accidens. Ex quo volũt accipere quòd in omni natura cui potest aliquid accidere extra rationem eius existẽs, differt realiter suppositum & natura, quia in ratione suppositi non solum includitur natura, aut illa quæ ad rationem naturæ & speciei pertinent, sed etiam illa quę accidunt naturæ in supposito, & quia in omni re creata est aliquod accidẽs quod nõ pertinet ad rationẽ speciei & naturæ, pertinet ad suppositũ, ideo in omni re creata differũt realiter suppositũ & natura. Secundò declaratur idẽ, quia si suppositũ esset idẽ realiter cũ natura in creaturis tũc abstractũ prædicaretur de cõcreto dicẽdo homo est humanitas, hoc aũt nõ dicimus, ergo &c.

7 Sed istud nõ videtur verum, quia si suppositum includeret in se intrinsecè aliquid quod accideret naturæ siue illud sit esse (si tamen esse sit accidẽs) siue quodcunque aliud accidens tunc homo quod est nomẽ suppositi vt nunc loquimur de supposito, nõ esset tantum in genere substantiæ sed in pluribus quemadmodum homo albus, nec esset vnum per se, nec ens per se cùm per idem sit aliquod ens & vnũ, nec eius esset per se diffinitio quę omnia sunt inconuenientia. Secundò, quia dictũ philosophi quod assumunt pro se non est pro eis, sed potius contra eos, non enim vocat philosophus dictum per accidens omne suppositũ in quo præter naturam & quidditatem est aliquod accidens, sed illud quod includit res diuersorum prædicamentorũ vt homo albus, illud autem quod includit solum rem prædicamenti substantiæ vocat dictum secundum se vt hominem aut equum quibus tamen multa accidunt, & ideo non est intentio Arist. quòd in omni natura cui aliquid potest accidere differant suppositum & natura, vtrum autem vnum prædicetur de altero concretum scilicet de abstracto vel econuerso an non, dicetur postea.

8 Alius modus dicendi est quòd suppositum & natura differunt realiter non per hoc quòd nomen suppositi significet præter naturã aliquod accidens naturæ, quia tunc non esset ens per se vnius generis, nec solam naturam, quia tunc non differret realiter à natura, sed quia addit super naturam quendam modum quẽ contrahit natura ex hoc quòd subest ipsi esse & reliquis accidentibus, qui modus licet nõ sit alia res à natura per ipsum, tamẽ differt suppositũ realiter à natura, & natura cum modo quæ est suppositũ à se ipsa sine modo illo quæ vt sic absolutè est natura, declarant autẽ hoc per simile, quia materia ex coniunctione sui cum quantitate contrahit quendã modum (scilicet quòd sic extensa) per quem differt realiter à se ipsa non extensa, extensum enim & non extensum realiter differunt, & tamen materia extensa non addit super materiam aliquam rem non quantitatem, quia præter quantitatem est in essentia materiæ derelicta

quædam

quædam extensio, quæ licet non sit in materia nisi ad præsentiam quantitatis, tamen non est ipsa quantitas, sed est quædam diuersificatio materiæ in essentia sua, constat enim quod sub alia & alia parte quātitatis est alia & alia pars materiæ quo ad essentiam materiæ, quod non esset nisi præter essentiam quantitatis esset in materia quædam extensio secundum quam haberet partem & partem, vt sic secundū diuersas partes essentiæ posset subiici diuersis partibus quantitatis, cū ergo ille modus non sit quantitas & fortiori ratione non sit res alterius prædicamenti, patet quia ille modus nō addit super materiam aliquā rem, & tamen facit eam differre à seipsa absolutè sumpta & sine tali modo, & similiter in omni natura relinquitur aliquis modus ex coniunctione sui ad sua accidentia, qui modus cū natura pertinet ad rationem suppositi & non ad rationē naturæ, ratione cuius differunt realiter suppositum & natura, licet ille modus nō addat super naturā rem aliquam. Rationes probantes hanc cōclusionem adductæ sunt arguendo ad quæstionem.

9 Hæc autem positio deficit in multis. Primò quia dicit suppositum differre realiter à natura & nō per aliquam rem, quia sicut se habet differens ratione ad rationem ita se habet differēs realiter ad rē, sed impossibile est quòd aliquid differat ab alio ratione nisi sit alia ratio vel includat aliam rationem, ergo impossibile est quod aliquid differat ab alio realiter nisi sit alia res vel habens seu includens aliam rem.

10 Secundo deficit in hoc quòd ponit quòd natura contrahit quendam modū ex vnione sui cum accidentibus, hoc enim non est verū, aliter enim perficit agens suum passum, & aliter forma suum subiectū, agens enim perficit suū passum nō per se ipsum sed per aliquid immissum quod est forma quæ est terminus actionis, sed forma perficit subiectum per se ipsam immediatè & nō per aliquid immissum, albedo enim perficit corpus per seipsam qua perfectione dicitur albū, & præter ipsam nihil aliud redundat in subiecto, & similiter est in omnibus formis accidētalibus. Ex hoc sic arguitur, ex perfectione subiecti per formam nihil redundat præter formam, sed natura perficitur suis accidentibus tanquam subiectū per formas, ergo ex tali perfectione vel vnione nihil redundat nec res nec modus. Est tamen intelligendū quòd ex vnione formæ substantialis cū materia bene redundant in composito qualitates & passiones, sed in materia quæ est subiectū formæ secundū se nihil redundat præter formā, & eodem modo in toto ex natura & suis accidentibus. Vnde potest aliquid redundare quod nō est conditio solius naturæ sed compositi ex natura & accidente, sicut esse figuratum redundat in natura ex quantitate, sed illud non est immediata conditio naturæ sed quantitatis vel totius compositi, & sic verū est vniuersaliter quòd ex eo quòd perficit vt forma nihil redundat præter formā quòd sit conditio subiecti quod perficitur per formā quasi magis intrinsecum subiecto quàm sit forma vt isti imaginantur de quodam modo derelicto & causato in natura ex vnione eius ad quantitatem & ad alia accidentia, qui modus est quædam diuersificatio naturæ in sua essentia vt dicunt.

11 Tertiò deficit in hoc quòd dicit quòd talis modus pertinet ad rationē suppositi, quia prius est intelligere naturam subesse suis accidentibus quàm sequatur talis modus, *quia cōtrahitur ex vnione naturæ cū accidentibus, sed suppositū in genere substantiæ vel natura subsistens quæ non subsistit nisi in supposito præintelligitur talis (scilicet subsistens) antequam intelligatur subesse suis accidentibus, quia subsistere cōpetit sibi ex se, ergo suppositū vel natura subsistens præintelligitur illi modo qui cōtrahitur ex vnione naturæ cū accidentibus, sed posterius nō est de ratione prioris, ergo talis modus nō est de ratione suppositi.

*aliàs qui

12 Quartò quòd illud quod est complementum & formale in constitutione rei denominat rem illam, sicut à relatione quæ est formalis & completiua in constitutione suppositorum diuinorum dicuntur supposita diuina relata, sed secundum istos talis modus est formalis & completiuus in constitutione suppositorum creatorum, ergo omnia supposita creata debent denominari à tali modo modalia, quod est inconueniens.

13 Quintò, quia secundū opinionē istā sequitur quòd humana natura in Christo sit suppositū, quia ipsa est affecta suis accidētibus ex qua affectione resultat modus qui cū natura cōstituitur ratio suppositi vt dicunt hoc autē est incōueniens, ergo &c.

14 Alius modus dicendi est quod suppositum realiter differt à natura, quia præter naturam includit modum realem nō quidem causatum ex vnione naturæ cū accidentibus vt dicit præcedens opinio sed modus qui cōpetit naturæ ex se si sibi relinquatur, & iste modus est modus per se subsistendi qui includitur in ratione suppositi & nō in ratione naturæ: suppositū enim dicit quid per se subsistens, nō autem natura, & hic modus si ponatur esse res iuxta illud quod dictum est in præcedente distinctione, tunc hæc opinio euadit omnia incōuenientia præcedentis opinionis excepto quarto quod non est magnum, dato enim quòd supposita creata dicerentur modalia, nō esset multum curandū, dummodo constaret de re. Item nō euadit illud inconueniens quod adductum est contra primā opinionem, videlicet quod suppositum non esset vnum per se, sed solum per accidens.

15 Nihilominus alius modus dicendi quem credo veriorem scilicet quod suppositū & natura (hoc est concretum & abstractum) siue accepta in vniuersali vt homo & humanitas, siue in singulari vt hic homo vel hæc humanitas non important aliud de principali significato sed idem penitus, ex modo tamē significandi suppositum seu concretum aliquid connotat quod non connotat natura. Primum patet dupliciter. Primò sic, non plus differt concretum & abstractum in prædicamento substantiæ quàm in prædicamento accidentis, sed in prædicamento accidentis concretum & abstractum penitus idem significant vt album & albedo, album enim solam qualitatem significat sicut albedo, vt dicitur in prædicamentis, ergo in prædicamento substantiæ concretum & abstractum (vt homo & humanitas) penitus idem significant. Secundò patet idem per rationem adductam prius ad quæstionem, videlicet quod idem significatur per nomen hominis & per eius diffinitionem.

sup. dist. 8. q. 2.

16 Secundum patet, scilicet quòd concretum seu suppositū de suo modo significandi aliquid connotet quod nō connotat natura seu abstractum, abstractum enim significat naturam secūdum se absque habitudine ad aliquid aliud, & ideo ex suo modo significandi nihil cōnotat præter naturam: concretum autē significat per modum habentis naturam vt homo habens humanitatem, & albus habens albedinem, & quia habens naturā est quandoque realiter diuersum à natura sicut homo habens albedinem est aliquid realiter diuersum ab albedine, sequitur quòd concretum ex suo modo cōnotandi cōnotat aliquid quod quādoque est realiter diuersum à forma importata per abstractum vt in exemplo posito de albo, quandoque autem non, vt postea patebit, quia quandoque nō est realiter diuersum quod habet, & quod habetur, differenter autem importatur per concretum forma quæ principaliter significatur & habēs formam quod connotatur ex modo cōnotandi, quia vt patet resoluendo nomen concretum habens formam importatur in recto, forma autem in obliquo vt album habens albedinem.

17 Et ex hoc sequuntur duo. Vnum est quod in concretis accidentalibus in quibus habens formam realiter differt à forma, concretum nō potest prædicari de suo abstracto, vt dicendo albedo est alba vel econuerso albū est albedo cuius ratio est, quia illud subiicitur vel prædicatur quod importatur per terminum in recto non autem id quod importatur in obliquo, sed est determinatio prædicati vel subiecti, sed per concretum importatur habens formam in recto, forma autem in obliquo, ergo vbi terminus concretus subiicitur vel prædicatur oportet quod directè verificetur propositio pro habente formam, sed in concretis accidentalibus habens formam non est idem realiter cum forma, ergo in talibus abstractum quod est nomen formæ non prædicatur de concreto quod est nomen habentis formam nec econuerso.

18 Secundum quod sequitur est quòd concretum directè supponat pro habente formam & non pro forma habita, illud autem quod habet rationem partis vel inhærentis vel alteri innitentis habet rationem habiti, & non habens ideo tali non conuenit nomen cōcretum propter quod natura humana in Christo, quia est alteri innitens & habita non dicitur homo sed humanitas, nec filius dei dicitur assumpsisse hominem sed humanitatem, hic etiam non prædicatur concretum de abstracto nec econuerso, non enim bene dicitur demonstrato Christo hic homo est sua humanitas, quia habens humanitatem est realiter aliud ab humanitate, quia illud est suppositum diuinū, in Christo enim humanitas degenerat in accidens quantum ad hoc nō cōstituit suppositum proprium, sicut nec accidentia. Sed in suppositis creatis potest ne concretum prædicari de abstracto vel suppositum de natura? non video quare non, loquendo de concretis & abstractis substantialibus, vt sunt homo & humanitas: quia in talibus non videtur aliquid subsistens aliud à natura quod possit habere naturam, sed sunt penitus idem re habens & habitum, propter quod possunt de se inuicem prædicari prædicatione quæ est per identitatem quæ licet nō sit propria, quia non est formalis non tamen est falsa.

Vide ab. 3. q. 2. ar. 3.

19 Sed circa hoc dicunt quidā quod semper est falsa homo est humanitas, quia cū homo supponat pro subsistente habēte humanitatem, nō solùm autem potest dici humana natura in homine esse subsistens, sed etiā aggregatū ex humana natura & aliis, puta quantitate & qualitate, licet enim quantitas nō subsistat, tamen compositum ex humanitate & quātitate subsistit, ideo quia homo ex modo significandi potest simul importare cū humanitate aliquid aliud, propter hoc de homine nō potest verificari humanitas nisi cum expositione, vt si diceretur quòd

illud

illud subsistens habens humanitatem cui præcisé circunscripto quodcunque alio competit subsistere, est humanitas.

20 Sed istud non valet quia arguam sic ex datis, illud subsistés habens humanitatem cui præcise circunscripto quocunque alio competit subsistere, est humanitas, sed homo ex significato & modo significandi nihil importat nisi illud subsistens quod habet humanitatem & quod circunscripto quocunque alio subsisteret, ergo absoluté & vniuersaliter in suppositis creatis duntaxat verum est dicere quod homo est humanitas, maior patet ex dictis eorum, minor probatur, quia nomine hominis nõ importatur nec ex significato, nec ex modo cõnotãdi, nisi subsistés habens humanitatem sicut nomine albi nõ importatur nisi habens albedinem, vniuersaliter concretum nihil importat nisi formam: & subiectum siue suppositum habens formam, illud ergo non importatur per nomẽ hominis nec ex significato nec ex modo cõnotandi quo circunscripto est date subsistens habés humanitatem, sed circunscripta quantitate & quocunque alio remanente, humana natura sibi derelicta secundum cursum naturæ, est date in homine subsistens habens humanitatem secundum nostrum modum intelligendi, ergo &c.

21 Item quantitas non intelligitur in subsistente habente humanitatem nisi intellecta in eo humanitate, sed quicquid est de intellectu subsistentis habentis humanitatem præintelligitur aut necessario simul intelligitur cum humanitate, quare &c.

22 Item secundum istos hæc est vera deus est deitas, & tamen deus dicit subsistens habens deitatem in quo subsistente est humanitas de qua non potest verificari deitas, ergo similiter hæc erit vera in creaturis homo est humanitas, licet in homine sit quantitas vel aliquid aliud quod non est humanitas.

23 Et si dicatur quód ea humanitate & deitate non fit vnum per compositionem sicut ex humanitate & quantitate: propter quod concretum quod est deus non supponit pro aggregato ex supposito diuino & humanitate sicut homo pro composito ex humanitate & quantitate, sed supponit tantum pro subsistente quod est persona diuina & ipsa deitas.

24 Hoc nihil est: quia constat quód hoc nomen deus supponit pro aggregato ex persona diuina & humanitate, alioquin non verificaremus istas propositiones deus fuit natus, passus, mortuus, & huiusmodi, vnde manifeste falsum assumunt isti. Quæcunq; enim sunt vnum secundũ suppositum siue per compositionem siue alio modo terminus concretus reddat pro eis locutionem verã, patet ergo qualiter se habeant suppositum & natura accipiendo suppositum pro concreto & naturam pro abstracto.

25 AD RATIONES secundæ opinionis quæ etiam sunt rationes principales in arguendo ad conclusionem. Respondendum est ad primam quod suppositum dicitur agere & non natura, non propter realem diuersitatem suppositi & naturæ, sed quia suppositum significatur vt quid est. Natura autem magis vt quo aut quid est, & quia agere correspondet ei quod est esse, ideo supposito attribuitur actio tanquam ei quod agit, sed naturæ tanquam ei quo agens agit, vtrunque tamen realiter agit æqué vnum sicut alterum, quia non sunt duo sed vnum quamuis secundum modum loquendi magis attribuatur vni quàm alteri propter diuersum modum significandi.

26 Ad secundum dicendum quód natura humana in Christo est natura & non suppositum non propter hoc quód natura & suppositum vel concretum & abstractum important diuersa de principali significato, sed quia concretum ex modo significandi intelligitur vt habens, quod autem innititur alteri non est habẽs vt sic, sed potius habitum, propter quod natura humana in Christo non dicitur homo sed humanitas.

27 Ad tertium dicendum quod in nulla creatura sunt idem vniuersaliter habẽs & quod habetur, quia in omni creatura præter suppositũ & naturã sunt aliqua quæ realiter differũt ab vtroq;, nihil tamen prohibet quin creatura sit aliquod habitũ quod nõ differt realiter ab habente sicut diximus de supposito & natura.

28 Ad illud quod dicunt de materia extensa quòd differt realiter à seipsa non extensa, & tamen non includit aliam rem sed quendam modum contractum. Dicendum quod falsum est, materia enim extensa dicit compositum ex materia & extensione quæ est essentialiter quantitas in quo composito materia est subiectum & quantitas est ipsa formalis extensio, ita quod non est alia extensio materiæ & quantitatis sed tantum vna, quia extensio quæ est materiæ vt subiecti est quantitatis vt formæ quæ est essentialiter id ipsum, & quod arguitur contra hoc quia sub alia & alia parte quantitatis est alia & alia pars materiæ. Dicendum quod aut loquimur de materia quæ subest quãtitati in diuersis secundũ suppositum, aut de materia vt subest diuersis partibus eiusdẽ quantitatis secundũ numerum: si primo modo sic dicendum est quód in distinctis secundum suppositũ alia materia est sub vna quantitate, & alia sub alia, neutra tamẽ habet extẽsionem præter illam quæ est sua quãtitas, differũt enim hæ duæ materiæ sicut duo indiuidua eiusdem speciei & nõ sicut partes eiusdem materiæ secundùm numerũ, & si vocentur partes materiæ, tamẽ talis partialitas nõ arguit aliquam extensionem, in toto nec in partibus, aliàs duæ animæ separatę quæ sunt indiuidua vnius speciei, sicut duæ materiæ sunt indiuidua vnius speciei, essent extensæ, quod falsum est, & si esset natura materię quod posset esse sine quãtitate sicut anima, possent esse duæ materiæ nõ extensæ quæ essent partes vnius materiæ sicut duo indiuidua sunt partes vnius speciei, patet ergo quód materiam habere plures partes hoc modo quæ subsĩnt pluribus quãtitatibus distinctis secundum suppositum, non arguit in materia secundũ se aliquam extensionem pręter quantitatẽ quæ ei aduenit, & est sua extensio. Si vero loquamur de materia vt subest diuersis partibus eiusdem quantitatis secundum numerum adhuc nõ oportet quod præter quantitatẽ sit in materia aliqua extensio secundum quã habeat plures partes quæ subiiciantur pluribus partibus quantitatis, imò secundũ istos non est possibile si bene considerentur dicta eorum, quantitas enim non præexigit in materia illud quod ipsa facit aut quod ad ipsam cõsequitur, sed secũdum istos illa extensio quã ponant in materia præter quantitatem sit ex quantitate, vel sequitur ad quantitatem, contrahitur enim vt dicunt ex vnione quantitatis ad materiã: ergo talis extensio in materia nullo modo exigitur à quantitate vt per eam materia habeat diuersas partes quæ subiiciantur diuersis partibus eiusdẽ quãtitatis: ergo nunquã materia habet diuersas partes quæ subiiciuntur diuersis partibus eiusdẽ quantitatis secundum numerum. Dicendũ quòd nõ, nunc enim loquimur de partialitate & totalitate extensiua quam nõ habet materia, nisi includendo quantitatem quæ est extensio & totalitas vel partialitas de qua loquimur: materia ergo subest quantitati realiter à quãtitate differẽs, sed tota materia nõ subest toti quãtitati, nec partes materiæ partibus quantitatis, sed potius materia cum totalitate quantitatis dicitur tota, & cũ parte vel partialitate quãtitatis dicitur pars, quia totalitas & partialitas quæ est quãtitatis essentialiter est materię subiectiué & nulla alia, & sic sunt eędem partes quãtitatis & materiæ & nõ aliæ, quia quæ sunt partes quantitatis in se sunt partes materiæ vt subiecti, & materiæ quãtæ sunt vt aggregati vel cõpositi, & istud magis patet vocãdo quantitatẽ totalitatem & partialitatẽ materiæ sicut veré est.

Dissoluit ea quæ habentur nume. 8.

Vide sup. d. 8. q. 4.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum persona in diuinis sit idem quod essentia.

Thom. 1. q. 39. ar. 1.

POSTEA quærieur vtrum persona in diuinis sit idem quod essentia. Et videtur quòd sic, quia secundum Boëtium, in diuinis idem est quod est & quo est, sed quod est, est suppositum vel persona, quo est, est essentia, ergo &c.

2 Ad idem est quod dicit magister in litera.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia impossibile est quòd per idem te differat aliquid ab alio realiter & conueniat cum eodem, quia eiusdem non sunt oppositi effectus: sed persona conuenit cum persona, vt pater cum filio in essentia: differt autem in persona: ergo impossibile est quòd persona & essentia sint omnino idem te.

4 RESPONSIO. cùm persona diuina sit aliquid constitutum ex essentia diuina & relatione tota differentia personæ ab essentia quã includit est ratione relationis, & ideo sicut relatio diuina differt ab essentia, sic persona diuina differt ab essentia ratione relationis: qualiter autẽ differãt essentia, & relatio in diuinis dictum fuit in præcedente distinctione, videlicet quòd differunt ex natura rei, quia nõ sunt idem adæquaté & conuertibiliter, vel quia differunt sicut res & modus habendi rem, vel quia licet sint idem identicé, nõ sunt tamen idem formaliter qui modus includit duos primos modos sicut tunc declaratum fuit, & talis differentia cùm sit ex natura rei circunscripto omni actu rationis est aliquo modo realiter, licet non simpliciter & absoluté, sed cum determinatione alicuius prædictorum modorum, & idem dicendum est de persona & respectu essentiæ.

5 ARGVMENTA procedunt viis suis, quia primum probat quod persona & essentia sunt idem & hoc verum est, quia verum est dicere quòd persona est essentia, & essentia est persona, sed non probat quòd sint idem adæquaté & conuertibiliter, vel quòd sint idem formaliter, imò oppositum est verum sicut probat argumentum in oppositum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum conuenienter dicatur quod sint tres personæ vnius essentiæ.

Thom. 1. q. 39. art. 2.

TERTIO

TERTIO quæritur vtrũ conuenienter dicatur quod sint tres personæ vnius essentiæ. Et videtur quòd non, quia secundũ Aristotelem primo elenchorũ eadem est ratio vnius solius & simpliciter vt vnius hominis & hominis, & similiter videtur quòd eadem sit ratio essentiæ & vnius essentiæ, sed nõ bene dicitur quòd sint tres personæ essentiæ, ergo nec quòd sint tres personæ vnius essentiæ.

2 IN CONTRARIVM est quod habetur in littera.

3 RESPONSIO. Dicendum quod bene conuenienter dicitur quod tres personæ sint vnius essentiæ quod patet sic. Illud bene & cõuenienter dicitur quod verè & congruè, sed quòd tres personæ dicantur esse vnius essentiæ dicitur verè & congruè, ergo &c. Maior patet, quia in propositionibus quæ sunt signa rerum tota bonitas est ex congruitate locutionis quæ pertinet ad grammaticum, & ex veritate quæ pertinet ad logicum, & ideo illud dicitur cõuenienter & bene quod dicitur congruè quo ad grammaticum, & verè quo ad logicum, & hæc fuit maior. Minor probatur, quia cõgruitas est in cõstructione, dicendo quòd sunt tres personæ vnius essentiæ sicut est cõgruitas dicendo ista mulier est egregiæ formæ & vterque genitiuus construitur ex vi designationis essentiæ secundum grammaticos, quia per talem constructionem designatur aliqua proprietas secundum quam essentia vel natura quæcunque habetur à supposito vno vel pluribus, & ob hoc oportet quòd sint plures genitiui quorũ vnus dicat naturã & alius proprietatem naturæ nisi ex aliquo vsu vnus genitiuus habeat vim pluriũ, sicut dicitur iste est homo consilij intelligitur magni cõsilij vel vir virtutis, id est, magnæ virtutis & sic de aliis. Et etiã veritas in propositione, quia per talem enunciationem significatur quòd essentia diuina habeatur à tribus vt indiuisa. hoc autem est verum, ergo &c. Patet ergo quòd bene dicitur quòd tres personæ sunt vnius essentiæ non autem vnius dei, quia concretum nõ potest construi in ratione naturæ vel formæ sed potius in ratione suppositi, & quia tres personæ non conueniunt in vnitate suppositi ideo nõ bene dicitur quòd tres personæ sunt vnius dei.

4 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd licet sit eadem ratio essentiæ & vnius essentiæ, tamen quidam modus habendi essentiam designatur cũ additur vnius qui non designatur absque eius additione, & quia talis modus cõstruendi est ad designandum proprietatem essentiæ habitæ, ideo primus modus recipitur cum additione vnius non autẽ secundus.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum aliqua nomina conuenienter dicantur de deo translatiuè.

Thom. 1. q. 13. ar. 3.



QVARTO quæritur vtrum aliqua nomina cõuenienter dicantur de deo translatiuè Et videtur quòd non, quia illa nõ sunt dicenda de deo quæ continent manifestam falsitatem sed nomina dicta de deo translatiuè continent manifestam falsitatem, manifestè enim falsum est dicere deum esse agnum, leonem vel lapidem, quare &c.

2 IN CONTRARIVM est auctoritas scripturæ quæ in pluribus locis talia nomina deo attribuit.

3 RESPONSIO. Dicendum quòd non omnia nomina quæ attribuimus deo ex creaturis dicuntur de ipso translatiuè, quia nullum nomen attribuimus deo nisi ex creaturis, nõ enim ponimus nomen nisi rei quam intelligimus, & quia non intelligimus deũ nisi ex creaturis & tantum quantum concludimus ex creaturis, ideo nullum nomẽ imponimus deo nisi ex creaturis, & quantum ad illa quæ concludimus cõuenire deo ex creaturis, constat autem quod nõ omnia nomina quæ attribuimus deo dicuntur de eo translatiuè & metaphoricè, sed quædã propriè, scilicet omnia illa quæ attribuimus ipsi vt cognoscimus ipsum ex creaturis per viam causalitatis, eminentiæ & remotionis, vt patuit suprà dist. 22. quia talia nomina sunt imposita ad significandum illud quod est in deo, solum autem illa nomina dicuntur de deo translatiuè vel metaphoricè quæ significant speciales quidditates rerum creatarum, vel perfectiones secundum modum creaturis conuenientem, vt leo, agnus, sentire & huiusmodi, quia res significata per hæc nomina non est in deo, sed aliqua eius similitudo, vt fortitudo, mansuetudo & cognitio singularium quæ in nobis pertinet ad sensum.

4 Talis autem translatio est possibilis & vtilis, quòd sit possibilis, patet quia ibi translatio est possibilis vbi inuenitur similitudo alicuius proprietatis, omnes enim transferentes secundũ aliquam similitudinem transferunt, vt dicitur 2. Thopicorum, sed inter deum & creaturas inuenitur similitudo alicuius proprietatis, vt patet in exemplis iam positis, quare &c. Similitudo autem quæ inuenitur inter deum & creaturas ratione cuius fit translatio non est secundum participationem eiusdem qualitatis secundum speciem, sed secundum proportionem vt cùm dicimus quòd deus est ignis, quia sicut se habet ignis ad calefaciẽdum corpora sic deus ad inflammandum corda per amorem, & simile est de aliis quæ de deo dicuntur translatiuè.

5 Est etiam vtilis talis translatio propter tria. Primũ est propter excellentiam diuinæ naturæ, quia cùm intellectus noster se habeat ad deũ sicut oculus noctuæ ad lucem solis, vt dicitur 2. Metaphysicæ non possumus veritatem diuinorum capere secũdum sensum, & ideo oportet quòd proponantur nobis secũdũ modum nobis proportionatum, est autem nobis connaturale à sensibilibus ad intelligibilia consce ndere, & ideo vtile est vt sub figuris rerum sensibiliũ diuina nobis intelligenda proponantur: vnde Diony. 1. cap. de cœlest. hierarchia dicit quòd impossibile est aliter lucere nobis diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogicè circumuelatum.

6 Secundũ est, quia in diuinis negationes sunt veræ, affirmationes verò incompactæ secundum Diony. & ideo de omnibus quæ deo attribuuntur intelligendum est quòd non eodem modo sibi conueniunt sicut in creaturis inueniuntur, sed per altiorem modũ, manifestius autem est perfectiones corporales deo non conuenire quàm spirituales, & ideo conueniens fuit rebus corporalibus diuina significari, vt his assuefacti disceremus nihil eorum quæ deo attribuuntur cõuenire ei secundum modum quo conueniunt creaturis.

7 Tertium est propter occultationem diuinæ veritatis, profunda enim fidei occultanda sunt infidelibus ne irrideãt, & simplicibus ne occasionem erroris assumant, nullus autem est adeò infidelis aut idiota qui credat corporalia secundum proprietatem de deo dici, puta quòd sit leo aut agnus, & ideo ex talibus nullus infidelis aut simplex potest sumere occasionem irridendi vel errandi, & ob hanc causam & aliã quæ immediatè dicta est cõuenientior fit translatio à rebus vilioribus quàm à perfectioribus, & has causas assignat Dion. 1. & 2. c. Cœl. hierarchiæ.

8 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendũ quòd tales propositiones non sunt falsæ si intelligantur debito modo, scilicet in sensu in quo fiunt & non in sensu quẽ primo aspectu faciunt, sunt enim intelligendæ non secundum proprietatem, sed secundum similitudinem & proportionem, & sic sunt veræ sicut parabolicæ locutiones, & hæc dicta de distinctione personarum diuinarum sufficiant.

DISTINCTIO XXXV.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



CVMQVE supra. Superius inquisiuit magister vnitatem diuinæ essentiæ & trinitatem personarũ, hic verò determinat de attributis essentialibus quibus attribuitur vel ascribitur creaturarũ causalitas. Et diuiditur ista pars in tres secundum tria attributa diuinæ essentiæ quæ ipse prosequitur ad quæ reducitur causalitas creaturarum. Primò enim prosequitur de scientia. Secundò de potentia 42. dist. ibi, nunc de omnipotentia. Tertiò de bonitate 45. dist. ibi, iam de voluntate. Ratio autem huius ordinis est, quia sciẽtia ad plura se extendit quàm potentia, est enim tam bonorum quã malorum quorum non est potentia, potentia etiam ad plura se extendit quàm voluntas, voluntas est tantum respectu illorũ quæ sunt quæ fuerunt vel erunt, sed potẽtia vlterius est infinitorum aliquorum quæ fieri possunt. Prima pars istarum diuiditur in duas. Primò enim determinat de scientia dei in generali. Secũdò de quadam specie scientiæ dei quæ specialem difficultatem affert 40. distin. ibi: Prædestinatio verò de bonis. Prima in tres. Primo enim ostendit quorum est scientia dei. Secundò ostendit quo modo ea quæ scit in deo esse dicunt distin. 36. ibi: Solet hic quæri. Tertiò quomodo scientia dei se habet ad res scitas 37. distinct. ibi, nunc ergo ad propositum. Prima in quatuor. Primò notificat necessitatem tractatus. Secundò ostendit in generali quorum sit scientia dei ibi: Sciendum est ergo. Tertiò mouet incidentem quæstionem & soluit ibi: Hic considerari oportet. Quartò ex determinatione concludit quasdam quæstiones ibi: Præterea omnia esse dicuntur de deo. Hæc est diuisio in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò proponit quòd de attributis diuinis & scientia prædestinationis cum cæteris quæ enumerat specialem oportuit facere tractatũ. Postea dicit quòd scientia est respectu omnium siue præsentium siue futurorum

siue

siue temporalium siue æternorum, præscientia verò dicitur futurorum omnium. Dispositio verò dicitur respectu faciendorũ prouidentia respectu gubernandorum. Prædestinatio respectu saluandorum, vbi dicit quòd prædestinantur homines ad futuram gloriam,& prædestinantur hominibus bona gratiæ & gloriæ. Deinde quærit vtrum(si nulla fuissent futura)prædestinatio & præscientia vel dispositio in deo fuissent. Et videtur quòd nõ, quia omnia ista relatiuè dicũtur per respectum ad futura, ergo si nulla fuissent futura ista in deo non fuissent. Sed in contrariũ videtur quòd præscientia idem est quod scientia, & scientia dei idem est quod essentia ipsius, & præscire idẽ est quod esse in diuinis. Idem enim est deum præscientẽ esse & deum esse, ergo si absque futuris non est scientia in deo, à futuris ergo dependebit eius essentia vel diuinitas quod est inconueniens, & respondet quòd si nulla fuissent futura tolleretur præscientia dei quantum ad respectum & ante cessionem quam importat ad futura, sed non quantum ad essentiam quod subiacet tali respectui, præscientia verò dicit essentiam cum tali respectu. Scientia verò cõpetit ab æterno & præter creaturarum existentiam. Vltimo concludit duas conclusiones. Quarum prima talis est quòd propter scientiam omnia dicuntur esse in deo,& ab æterno fuerunt etiã antequam fierent, quia deus nihil facit ignorans. Secunda est quòd propter istam scientiã omnia dicuntur esse in dei præsentia secundum cognitionem. Hæc est sententia huius in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus cognoscat se tantum, an etiam alia à se.

Thom.1.p q.14.ar.1.2.& 5.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur vtrum deus cognoscat se tãtum, an etiam alia à se. Et videtur quòd non cognoscat alia à se, quia quæcũque sunt alia à deo sunt extra ipsum, sed secundũ Aug.li.83.q. deus nec quicquã extra se ipsum intuetur: ergo non cognoscit alia à se.

2 Item secundum ordinem obiectorum est ordo nobilitatis in operationibus, vnde & philosophus 4. Ethicorum. fœlicitatem quæ est nobilissima operatio dicit esse respectu nobilissimi obiecti, sed quicquid est aliud à deo est vilius & imperfectius eo, ergo si deus intelligeret alia à se intellectus eius vilesceret quod est inconueniens, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicitur (Heb. 4.) omnia nuda & aperta sunt oculis eius,& Aug.15.de trinit.cap.14. dicit quòd omnia nouit pater in filio, omnia nouit in se ipso. Et arguitur ratione, nihil quod est perfectiõis deest ei quod est perfectissimũ, sed deus est perfectissimus, scire quodcunq; scibile est perfectionis, ergo illud nõ deest deo. scit ergo nõ solũ se sed & alia.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam tres cõclusiones per ordinẽ probabuntur. Prima est quòd in deo est ponere scientiam seu certam cognitionem aliorũ à se. Secũda est quòd deus cognoscit se & alia à se perfectè & cõprehensiuè. Tertia est quòd deus cognoscit alia à se, sed nõ per aliud à se, sed per suam essentiam.

5 Primum patet ex diuina causalitate (supposito deum esse primam causam) sic, primæ causæ cõpetit nobilissimus modus causandi sicut ipsa est nobilissima causa, sed deus est prima causa, nobilissimus autem modus causandi est per intellectum & voluntatẽ, ergo deus est causa rerũ per intellectum & voluntatem, quod non esset nisi cognosceret ea quæ causat, ergo &c. maior patet, minor etiam supponitur quãtum ad primam partem, scilicet quòd deus sit prima causa, quantum autem ad alteram partem, scilicet quod nobilissimus modus causandi sit per intellectum & voluntatem patet, quia nobilius est habere dominium sui actus quàm agere ex necessitate, sed sola illa quæ agunt per intellectum & voluntatem habent dominium sui actus, cætera verò non habent, sed agunt ex necessitate, ergo agere per intellectum & voluntatem est nobilissimus modus agendi, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

6 Item omne agens præstituens sibi finem est agẽs per intellectum & cognitionem, sed deus est agens præstituẽs sibi finẽ, ergo &c. minor probatur, quia aut deus producẽdo res agit à casu (quod est inconueniẽs) cùm casus & fortuna sint causæ per accidens aut agit propter finẽ sibi præstitutũ ab alio quod similiter est inconueniẽs, quia tunc nõ esset primũ agens, quia quod dirigitur ab alio habet rationẽ instrumenti sicut serra dirigitur à trahente, & sagitta à sagittante, præstituens autẽ finẽ dirigit illum qui agit propter finem, quare agens propter præstitutum ab alio non potest esse primũ cùm sit aliquo modo agens instrumentale, relinquitur ergo quod deus cùm sit primum agẽs agat præstituendo sibi finẽ, & hæc fuit minor, sequitur ergo cõclusio.

7 Et si dicatur quòd vna persona producit aliam non à casu, nec propter finem quem sibi præstituat vel sibi præstituatur ab alio, & idem potest dici de productione creaturarum à deo. Dicendum est quod non, tum quia actio & productio non dicitur hic & ibi vniuocè, tum quia vbi non est causa nõ debemus quærere finem, in diuinis autem respectu diuinorum non est causatum, quia personæ productæ nõ habent aliquid potius ad quod tanquam ad finem possunt ordinari, propter quod productio earum non est propter aliquem finem quem sibi præstituat persona producens vel quæ sibi præstituatur ab alio, sed productio creaturarum est eorum quæ habent aliquid melius se ad quod tanquam ad finem possunt ordinari, & ideo nisi producantur à casu oportet quòd producantur propter finem quem præstituat sibi agens, vel qui præstituatur sibi ab alio, & sic patet primum. [*Sup. d.7. q.1.*] [*d.19.q.1.*]

8 SECVNDVM patet, scilicet quòd deus cognoscat se perfectè & cõprehensiuè & alia à se, quia potẽtia perfectissima tendit modo perfectissimo in omnia quæ cadunt sub ratione sui obiecti, sed intellectus diuinus est potentia cognitiua perfectissima, sub cuius obiecto cadũt omnia deus & creatura, modus autẽ cognoscendi perfectissimus est cognoscere cõprehensiuè, ergo intellectus diuinus cognoscit se & omnia alia comprehẽsiuè. maior patet, quælibet enim potentia ex hoc quòd potentia est, in omnia potest quæ cadũt sub ratione sui obiecti, si modo sit perfecta, & tanto perfectius quanto est perfectior, & si sit perfectissima perfectissimo modo tendit. Et istud patet deducendo in omnibus potẽtiis in visu respectu visibilium & in cæteris. Minor habet tres partes. Quarum prima est per se nota, scilicet quod intellectus diuinus sit potentia cognitiua perfectissima, quia inter omnes virtutes cognoscitiuas perfectissimus est intellectus, & inter intellectus ille qui est supremus, & hic est diuinus. [*Tho.ar.3.*]

9 Sed quantum ad alias duas partes probatur, & primò quòd sub obiecto intellectus diuini cadant omnia deus & creatura, quia obiectum intellectus est ens secundum rationem entis, vnde & Philosophus tertio de anima dicit, quòd intellectus est quo est omnia fieri. Et Auicenna, quòd qui nõ intelligit ens nihil intelligit. Et ratio huius est, quia potẽtiæ cognitiuæ perfectissimè correspondet communissima ratio obiecti, quanto enim potentia est perfectior tanto est minus limitata & ad plura se extendit, sed inter omnes virtutes cognitiuas perfectior est intellectiua, & inter intellectiuas perfectissimus est intellectus diuinus, ergo ratio sui obiecti est communissima, hæc autem est ratio entis quæ conuenit deo & creaturis, quare &c.

10 Quantum autem ad aliam partem, scilicet quòd modus cognoscendi perfectissimus sit cognoscere comprehensiuè, patet eadem minor sic. Cognoscere rem comprehensiuè est cognoscere eam omni modo quo potest cognosci. sicut enim in corporalibus res dicitur apprehendi quando aliquid eius attingitur, sed dicitur comprehendi quãdo peruenitur ad terminum eius, ita quod perfectius & amplius attingi non potest, sic intelligendo, res dicitur comprehendi quando peruenitur ad finem cognitionis rei, quod est quando res ita perfectè cognoscitur quod nihil amplius de re cognosci potest nec absolutũ nec comparatũ: constat autem quòd iste est perfectissimus modus cognoscendi quamcunque rem, vel saltem sine hoc non est perfectissimus modus, ergo &c. & sic probata est minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quòd deus cognoscat se & alia à se perfectè & comprehensiuè. Comprehendit ergo nõ solum alia, sed etiam seipsum. [*Th.1.p.q.14.ar.7.ad secundum.*]

11 Nec tamen propter hoc finit essentiam suam quæ infinita est, licet dicat Augustinus quòd illud quod comprehenditur intelligentis comprehensione finitur, quia vel illud intelligitur de comprehẽsione quæ est per intellectum creatum qui finitus est, vel si intelligitur de comprehensione quæ est per quemcunque intellectum, tunc verbum Augustini intelligendum est non positiuè, vt scilicet intellectus diuinus sic sumat seipsum vt ponat terminum, sed negatiuè negando, scilicet excessum, quia intellectus non exceditur ab intellecto, sed intelligitur omni modo quo intelligibile est, & sic patet secundum. [*12.de tri. cap.14.*]

12 TERTIVM patet, scilicet quòd deus intelligit alia à se non tamen per aliud à se, sed per essentiam suam. Ad quod sciẽdum est hoc, quod si deus nõ intelligeret alia à se per propriam essentiam suam, non posset contingere nisi altero duorum modorum aut ex parte dei intelligentis, quia potentia intellectiua in deo nõ esset sua essentia, sed aliquid additum sicut ponitur in nobis, quod esse non potest, quia tunc esset cõpositio in deo, aut ex parte rei intellectæ, scilicet quia essentia diuina non esset repræsentans alia, sed repræsentaretur intellectui diuino per alium modum, quod etiam esse nõ potest, quia illud repræsentatiuum rerum apud intellectum diuinum essent ipsæmet res vel species rerum impressæ intellectui diuino, ipsæ res esse nõ possunt, quia res secundum entitatem propriam non sunt ab æterno, & tamẽ ab æterno sunt à deo cognitæ, nec rerum species, quia ipsæ species essent ab æterno vel per se existentes, vel in intellectu diuino, & ita in deo esset compositio, quæ omnia sunt inconuenientia. Re

cta. Relinquitur ergo quod essentia diuina est ipsi deo ratio cognoscendi alia tam ex parte cognoscentis quàm ex parte cogniti.

13 Item patet secundo sic, sicut intellectus noster tenet infimũ gradum in ordine intellectuum, sic intellectus diuinus tenet supremum, sed intellectus noster propter suam imperfectionem & potentialitatem, quia est intellectus cum sensu, primò intelligit alia à se quæ cadunt sub sensu, & per eas intelligit se, ergo econtrario intellectus diuinus propter suam perfectionẽ & purissimam actualitatem primò intelligit se & per se alia à se.

14 Tertiò sic, impossibile est simul multa intelligere æquè primò & principaliter vna intellectione, alioquin vna operatio terminaretur æquè primò & principaliter pluribus terminis quod est incõueniens, sed deus intelligit se & alia vnica intellectione, ergo impossibile est quod hoc sit æquè primo & principaliter, sed si essentia diuina non esset ratio intelligendi alia, tunc aliæ res essent æquè principale obiectum intellectus diuini sicut sua essentia, & ita vnius diuinæ intellectionis essent plura æquè principalia obiecta, quare &c.

15 AD PRIMVM argumentum dicẽdum quòd deus dicitur nihil intueri extra se, quia quicquid intelligit, intelligit per rationem intelligendi quæ est ipse vel essentia sua, bene tamen intelligit alia quæ sunt extra se nõ tanquam obiecta principalia suæ intellectionis, sed tanquam obiecta secundaria.

16 Ad secundum dicendum quòd secundum ordinem nobilitatis obiectorũ principalium & per se, attenditur nobilitas vel ignobilitas in operatione, non autem secundum ordinem obiectorum secundariorum, alioquin eadem operatio simul esset nobilior & vilior cùm contingat eandem operationẽ simul esse respectu plurium, quorũ vnum est minus nobile altero, sed tunc vtrunque eorum non potest esse principale obiectũ, vt dictum est: quando autem vtrunque est principale obiectum, impossibile est esse eandem operationem, propter quod intelligendo minus nobile impedimur ab intellectione rei magis nobilis, & sic vilescit intellectus: cùm ergo diuina essentia & creatura non sunt æquè principalia obiecta intellectionis diuinæ, nec deus intelligendo creaturas impeditur à cognitione sui, ideo intelligendo alia non vilescit intellectus eius in aliquo.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum deus habeat propriam & distinctam & perfectam cognitionem de aliis à se.

Thom. 1. q. 14. art. 6.



SECVNDO quæritur, vtrũ deus habeat propriam & distinctam cognitionem de aliis à se. Et videtur quod non, quia per causam primam & remotam non potest haberi distincta & perfecta cognitio de rebus, sed quicquid deus cognoscit, cognoscit per essentiam suam quæ est causa rerum prima & remota, quare &c.

2 Item deus non cognoscit alia à se nisi secundum quòd præexistunt in eo, sed res nõ præexistunt in deo distinctè, sed potius vnitè & indistinctè, ergo nõ cognoscũtur à deo nisi indistinctè.

3 IN CONTRARIVM est, quia agens per intellectum distincta producẽs, cognoscit ea distinctè, sed deus est agens per intellectũ producẽs distincta secundũ speciẽ, & etiã secundũ numerũ in eadem specie, ergo deus cognoscit res distinctè nõ solũ quantum ad distinctionem specificam, sed etiam numeralem.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sic procedetur, quia primò ponetur circa hoc error commentatoris. Et secundò inquiretur de veritate quæstionis.

5 QVANTVM ad primum sciendum quòd commentator duodecimo metaphysicæ secundum translationem suam dicit quòd deus non intelligit alia à se nisi in vniuersali, inquantum sunt entia, dicit enim quòd quia esse suũ est causa essendi omnibus rebus, ideo intelligendo se nõ ignorat naturam entitatis in aliis, sicut si ignis sciret naturam caloris sui, qui est causa caloris in aliis, sciret etiam in aliis naturam caloris in eo quod calor est absolutè, non tamen propter hoc sciret naturam huius vel illius calidi, sic deus scit naturã entis in eo quòd est ens nesciendo tamen naturã huius entis vel illius in speciali & distinctè: nec tamen (vt dicit) sequitur quod deus sit ignorans, quia scientia sua non est de genere scientiæ nostræ, & ideo ignorantia sibi opposita non potest sibi conuenire, sicut non denominatur per habitum aut priuationem, quod nõ est natum habere aliquem illorum, sicut de lapide non dicitur quòd sit videns aut cæcus.

6 Hoc est dictum eius, quod non est opinio (cùm nullam probabilitatem habeat) sed manifestus error, quod patet primò de positione in se. Secundò de ratione positionis. Positioni in se cõtradicit ipsemet primo cœli & mundi super finẽ illius capituli. Quoniam autem non est circulationi contraria alia ratio &c. Ibi enim dicit sic, ego autem longo tempore feci moram in quo non intellexi explanationem istius loci, sed deus induxit me in veritatem, verba sua sunt ex quibus potest sic argui, aut deus induxit eum in illam veritatem sciens, vel à casu, non à casu, quia casus & fortuna sunt causæ per accidens, vt dictũ fuit supra, quæ non sunt attribuendæ primæ causæ, quia quod est per accidens non potest esse primum cùm reducatur ad quod est per se. Restat ergo quod inductus fuerit à deo sciente, sed veritas illa fuit quoddam particulare, & ipse quædam persona singularis, ergo deus nouit non solum naturam entis in vniuersali, sed etiam quasdam res in particulari, & eadem ratione omnes alias. *Præced. q. num. 6.*

7 Item perfectius cognoscit deus alia à se per cognitionẽ sui ipsius quàm anima nostra cognoscat se ex hoc quod cognoscat alia sed anima ex hoc quod cognoscit alia consurgit in cognitionẽ sui non solum quantum ad cognitionem vniuersalem, scilicet quod sit ens, sed etiam quantũ ad conditiones speciales, scilicet quod sit tale ens, ergo deus ex cognitione sui consurgit in cognitionem aliorum non solum quantum ad conditionem vniuersalem entitatis, sed etiam quantum ad cõditiones speciales singulorum entium. minor de se patet. sed maior declaratur, quia vt dictum fuit in præcedente quæstione, ex perfectione diuina est quod cognoscat primò se & per se alia, & ex imperfectione animæ est quod nõ cognoscat se nisi per alia à se, plus ergo potest deus in cognitionem aliorum ex cognitione sui quàm possit anima in cognitionem sui ex cognitione aliorum. Est etiam hoc dictum Auerrois contra veritatem fidei catholicæ cui non potest subesse falsum, si enim deus non cognoscit alia à se nisi in vniuersali, scilicet inquantum sunt entia, tunc nescit culpas malorum nec merita bonorum, non potest ergo punire malos pro culpis, neque bonos præmiare pro meritis, quod est erroneum.

8 Ratio etiam positionis nulla est, quia deus non solum est causa entitatis in rebus, sed etiam quidditatis, puta humanitatis in homine, & quidditatis asini, & equi, & aliorũ & aliarum perfectionum, vt sunt viuere & intelligere, & ideo sicut cognoscit esse rerum creatarum in quo omnia creata conueniunt, ita cognoscit quidditates & cæteras perfectiones, vt viuere & intelligere earum in quibus differunt viuentia à non viuentibus, & cognoscentia à non cognoscentibus, quare &c.

9 Item deus cognoscit esse rerũ, quia causa est eius vt dicit, sed deus nõ causat esse in vniuersali in quo res cõueniũt, sed causat esse in singulari in quo res differunt & specifice & numeraliter, ergo deus nõ solũ cognoscit res in vniuersali quantũ ad rationẽ entitatis, sed in particulari quantũ ad rationẽ suæ distinctionis.

10 Item philosophus 3. Metaphysicæ, & primo de anima, habet pro incõuenienti quòd nos cognoscamus aliquid quod deus nõ cognoscat: quia vt dicit, accideret insipientissimũ esse deũ, & tamen sapientia eius nõ est eiusdem rationis cum sapientia nostra, ergo eodem modo diceretur ignorãs si nesciret ea quæ scimus, quamuis scientia sua & nostra non sint eiusdem rationis.

11 Et ad rationẽ dicendũ, quod aliquid dicitur priuatũ quod tamen secundum se non est natum habere habitum oppositũ, vt dictum fuit supra 13. distinct. cùm quæreretur de ingenito.

12 OMISSA ergo hac erronea opinione, accedendum est ad solutionem quæstionis. Et primò inquiretur qualiter deus cognoscit distincta secundum speciem. Et secundò qualiter cognoscit res secundum distinctionem numeralem. *quæst. 3.*

13 QVANTVM ad primũ sciendum est quod deũ intelligere res distinctè potest habere duplicem intellectũ. Vnus potest esse quod distinctio teneat se ex parte intellectionis, scilicet quod intellectio qua deus intelligit vnã rem sit alia & distincta ab intellectione qua intelligit aliam rem, & isto modo deus non intelligit plura distinctè, quia nõ pluribus & distinctis intellectionibus intelligit illa quæ intelligit, sed vna tantum. Alius potest esse intellectus quod distinctio teneat se ex parte rerum intellectarum, ita scilicet quod licet deus intelligat res omnes vnica intellectione, tamen intelligit eas non solum quantũ ad rationẽ cõmunem in qua conueniunt, sed quantum ad proprias naturas secundum quas differunt, & sic intelligitur quæstio in qua videntur esse difficultates ex hoc quod deus intelligit alia à se per essentiam suam, in qua & per quam res repræsentantur intellectui diuino, si ergo res creatæ intelligãtur distinctè à deo, oportet quod repræsententur distinctè in essentia diuina, hoc autẽ nõ videtur possibile, quia si essentia diuina quæ in se est vna realiter, posset repræsentare plura distinctè, hoc esset vel vt vna re & ratione, vel vt plures secundum rationẽ. Non vt vna re & ratione, quia vnũ sub vnica ratione acceptum nõ videtur posse repræsentare nisi vnum. Nec vt plures secundum rationẽ, quia (vt probatũ fuit supra de attributis) distinctio rationũ in deo accipitur ex reali distinctione quam videmus in creaturis, ita quod secundum nostrum modum intelligendi deus prius apprehendit realem distinctionem in creaturis existentem, vel possibilem quàm formet circa *d. 3. q. 3.*

essentiam suam diuersitatem rationum, posterius autem nō est causa prioris, ergo essentia diuina accepta vt plures secundū rationem nou potest esse ratio intelligendi distinctionem rerum.

Vide Caiet. 1.q. 14.ar.5. 14 Et per hoc videtur excludi illud quod communiter dicitur quòd vnum & idem potest esse ratio repræsentatiua plurium vt plura sunt non quidem vnum æquatum, sed vnum excedens, sicut senarius numerus est sufficiens ratio cognoscendi distinctè omnes numeros intra se contentos, & eodem modo dicunt de essentia diuina quæ vna existens & omnia excedens continet in se omnes rerū perfectioues quibus adinuicē distinguūtur, & repræsentat eas distinctè. Hoc enim videtur exclusum per rationē iam factā quæ generaliter accipit quòd nihil vnum sub vna ratione acceptum neque æquatum, neque excedens potest repræsentare plura distinctè, sed oportet quòd accipiatur sub pluribus rationibus, pluralitas autem rationum in deo nō est ratio intelligendi distinctionem rerum, sed potius econuerso, ergo &c.

15 Nec valet exemplum quod adducitur de senario, quia in eo quod est vnum solum per aggregationē (vt numerus) partes eius habent propriam actualitatē & distinctionē, & ideo distinctè possunt cognosci in toto iu quo continentur, nec cognoscuntur per aliquid quod sit vnum simpliciter, essentia autē diuina est summè vna & simplex & perfectiones rerum quæ in ea continentur non sunt in ea secundum propriam actualitatē & distinctionē, sed vnitissimè & indistinctè, propter quod nō sic possunt res cognosci distinctè per cognitionē diuinæ essentiæ sicut numeri contenti sub senario cognoscuntur per cognitionē senarij.

16 Dicendū est ergo aliter quod essentia diuina est repræsentatiua rerum distinctarum nō inquantum intelligitur sub vna ratione neque prout intelligitur pluribus rationibus, vnitas enim vel pluralitas rationum intellecta circa diuinam essentiam nihil omnino facit ad hoc quòd essentia diuina aliquid repræsen-*Inf. in 4. d.49.q.3.*tet, quod patet quia illud quod est repræsentatiuum alicuius rei vel aliquarū rerum ex se & nō ad placitū neque ex institutione, repræsentat quicquid repræsentat non per rationē aliquam sibi per intellectū attributam, sed essentia diuina est repræsentatiua omnium quæ repræsentat ex se neque ad placitū ueque ex institutione, ergo ipsa repræsentat quicquid repræsentat nō per aliquam rationem vnam vel plures sibi per intellectum attributā, ergo vnitas vel pluralitas rationū sub quibus diuina essentia intelligitur nihil omnino facit ad hoc quòd ipsa aliquid vel aliqua repræsentat, maior patet, quia illa quæ repræsentāt aliquid ex se & naturaliter in hoc differunt ab illis quæ repræsentāt ad placitum & ex institutione, quia illa quæ repræsentant res ex institutione & ad placitum repræsentant per aliquam rationē sibi ab intellectu attributā vt voces. Hæc vox enim homo vel quæcunque alia significatiua ad placitū repræsentat naturam humanā nō ex se, sed ex hoc quod per intellectum attributa est sibi ratio signi respectu talis rei, sed illa quæ repræsentant naturaliter (vt gemitus infirmorū significat dolorem) talia ex se, & nuu per aliquam rationem sibi attributā repræsentant quicquid repræsentāt, & hæc fuit maior, minor similiter patet, quia essentia diuina ex se & naturaliter repræsentat intellectui diuino quicquid repræsentare potest, & nō ad placitum neque ex institutione, alioquin posset nō repræsentare, & per consequens intellectus diuinus ea non intelligeret quod est impossibile, ergo &c. Item ratio secundum quam essentia diuina est repræsentatiua rerū est respectiua, quia omnis repræsentatio per intellectum cognitiuū est propter habitudinem vnius ad alterū, sed perfectiones diuinæ exclusa causalitate non habent aliquem respectum ad creaturas, ergo secundum eas essentia diuina nō repræsentat creaturas, sed solum quia est causa potens omnia producere. Patet ergo quòd essentia diuina repræsentat quicquid repræsentat nou per hoc quòd intelligitur sub vna ratiōe vel pluribus, sed ex se.

17 Et per hoc exclusa est ratio quæ videbatur inducere difficultatē: assumebat enim falsum, scilicet quòd vnitas vel pluralitas rationis sub qua vel sub quibus essentia diuina intelligitur, esset ei ratio repræsentādi vnū vel plura, quod nō est verū, vt probatū est.

18 Nihilominus notandum est nō esse per hoc declaratū qualiter essentia diuina potest repræsentare plura distinctè, sed potius videtur aucta difficultas. Dicendum ergo quod essentia diuina per hoc repræsentat res distinctè quòd ipsa secundum id quod est absque alterius adiutorio vel cōcursu est sufficiens causa omniū, & ideo omnia præhabet in se & continet nou formaliter (vt speculum habet imagines) sed virtualiter, modo quo causa effectiua præhabet effectū, propter quod intellectus qui plenè & perfectissimè nouit essentiam diuinā & eius virtutē qualis est intellectus diuinus, plenè nouit & distinctè distinctiōe specifica omnia ad quæ se extendit eius causalitas, extendit autem se ad omnia quæ sunt in rebus creatis, & quæ constituunt res in esse *Inf. 2.d. 1.q.5.* specifico & distinguūt. Quare intellectus diuinus qui perfectissimè & cōprehensiuè nouit essentiam suam, nouit etiā perfectè omnes res creatas quantum ad earum distinctionē specificam.

19 Et si quis dicat quod causalitas diuina non se extendit ad omnia immediatè, sed tantum ad vnum (scilicet ad primū tantum) & mediante illo se extendit ad omnia alia quodam ordine, quamuis hoc sit falsum, tamen idem sequitur, quia cognita causa proxima & immediata & sufficiente, cognoscitur effectus propria & distincta cognitione, sed deus se ipsum cognoscit, vt probatum fuit, ergo cognoscit distinctè illud quod immediatè est causatum ab ipso, rursus per illud tanquam per causam cognitam cognoscit tertium causatum, & per tertium tanquam causam cognoscit quartum, & sic vsque ad vltimum effectum, ergo siue deus producat res omnes immediatè siue mediatè semper sequitur quod habeat de eis distinctam cognitionem modo quo expositum fuit, & causa est quia res creatæ distinctè repræsentantur intellectui diuino nō per hoc quòd essentia diuina habeat eas in se (sicut senarius habet numeros intra se contentos) vel quemadmodum speculum habet imagines, quia nihil horum est in diuina essentia respectu rerum creatarum, nec sicut exemplar repræsentat exemplata vt magis patebit cùm agetur de ideis, sed quia essentia diuina est omnium causa. De cognitione autem distinctorum secundum numerum dicetur in sequenti quæstione. *Opinio Auicēna ponētis cathenam idearum.* *d.36. q.3.*

20 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd causa vniuersalis potest accipi tripliciter. Vno modo vniuersalitate prædicationis, sicut dicimus quod artifex est causa vniuersalis artificiati & particularis, vt statuifica est causa statuæ, & singularis, vt hæc statuifica est causa huius statuæ, & hoc modo per causam vniuersalē nō cognoscitur effectus particularis vel specificus, nec per causam particularem vel specificam cognoscitur effectus singularis. Alio modo dicitur causa vniuersalis non per prædicationem, sed quia se extendit ad plures effectus, tamen secundum aliquid eis commune & non secundum id quod est eis proprium, nisi determinetur per aliud, & sic sol est causa omnium generabilium, nec adhuc per talem causam potest res sufficienter cognosci & distinctè, & neutro istorum modorum deus est causa vniuersalis. Tertio modo dicitur causa vniuersalis, quia eius causalitas se extendit ad plura secundum propriā vniuscuiusque rationem absque hoc quòd per aliud determinetur, & sic deus est causa vniuersalis omniū, quia omnia producit vel producere potest per se & immediatè absq; hoc quod per aliud determinetur, & per talem causam sic vniuersalē possunt effectus distinctè cognosci, est enim causa vniuersalis, quia est causa omnium, sed propria vniuscuiusque, quia vnumquodque producit vel producere potest per seipsam.

21 Ad secundum cùm dicitur quòd deus non cognoscit creaturas nisi secundū quod existunt in ipso dicendum, quod ly secundum potest notare rem intellectam vel rationem intelligendi, si rem intellectam, sic est sensus, quòd deus non intelligit de rebus nisi illud quod de ipsis est iu deo formaliter, & tunc propositio est falsa, quia creatura in deo est creatrix essentia secundum Anselmum, & ita deus non intelligeret nisi se. Alio modo potest notare rationem intelligendi, & sic est sensus quòd deus non intelligit res creatas, nisi quia præexistunt in eo sicut in causa repræsentante, & sic est vera, & tunc nō sequitur quod nō intelligatur alia à se, sed quod non intelligit per aliud à se quod verum est, & est simile in intellectu nostro secundum ponentes species, quia intellectus noster non intelligit lapidem nisi secundum illud quod de lapide est in intellectu, si ly dicat secundum rationem intelligendi, verum est quia ratio per quam lapis intelligitur est sola species, si verò dicat rem intellectam falsa est, quia nō sola species quæ est anima intelligitur, sed intelligitur lapis qui est extra per speciem suam quæ est in anima. *Inf. d.36. q.2.ar.7.*

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum deus cognoscat distinctè singularia.

Thom. 1.q.14.ar.11.



ERTIO quæritur vtrum deus cognoscat distinctè singularia. Et arguitur quod non, quia cognitio dei est scientifica cū in eo non sit opinio nec suspicio, ergo cùm de singularibus nō sit scientia, cognitio dei non se extendit ad ea.

2 Item secundū Boëtium singulare est dum sentitur vniuersale aut dum intelligitur, sed in deo non est cognitio sensitiua, ergo ipse non cognoscit singularia.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod magis habet de entitate, magis est cognoscibile, sed singularia plus habent de entitate quam vniuersalia, ergo magis à deo cognoscuntur. Maior patet, quia cùm vnumquodque sit cognoscibile secundum quòd habet esse, si illud quod plus habet de entitate non plus cognoscatur, non potest esse defectus nisi ex parte cognoscentis, qui defectus non potest esse in deo. minor probatur

batur, quia singularia secundum rationem suæ singularitatis habent esse reale, vniuersalia autem quantum ad rationem suæ vniuersalitatis non habent esse reale, sed solum esse rationis quod esse secundum quid & diminutum per comparationem ad esse reale, quare &c.

4 RESPONSIO. Dicendum est ꝙ deus cognoscit singularia secundum rationē suæ singularitatis, hæc autem conclusio diuersimodè probatur. Quidam enim dicunt hanc esse rationē quare deus cognoscit singularia, quia est causa rei non solum quantum ad formam, sed etiam quātum ad materiam, tantum autem se extendit scientia dei quantum eius causalitas, propter quod scientia dei se extendit ad cognitionem rerum, nō solum quantum ad formas à quibus accipitur ratio vniuersalitatis, sed etiam quantum ad materiam à qua accipitur ratio indiuiduationis & singularitatis, vnde ex hoc errauerunt quidam philosophi negantes esse in deo cognitionem singularium, quia nō ponebant à deo materiam creatā, sed ingenitam & incorruptibilem, & per cōsequens non esse à deo cognitam, quare nec ipsum indiuiduum, cùm ipsa sit indiuiduationis principium.

5 Hæc ratio quantū ad hoc quod dicit cognitionē dei tantum se extendere quantū se extendit eius causalitas bona est, sumēdo etiā sub maiore ꝙ causalitas diuina se extendit ad omnes res secundum rationē suæ singularitatis quod de se manifestū est, res enim est factibilis secundum esse quod habet extra animā & illud est singulare, quod autē vlterius assumit quod materia est principium indiuiduationis, à forma autem sumitur ratio vniuersalitatis valde dubiū est, quia maior cōmunitas videtur esse in materia quàm in forma, sicut enim forma quantū est de se est cōmunis pluribus indiuiduis eiusdem speciei, ita materia eiusdē rationis est cōmunis omnibus quæ sunt eiusdē generis.

6 Item eadem materia est successiuè in diuersis indiuiduis, forma autem non, propter quod minus videntur indiuidua distingui per materiam quàm per formam, & per consequens minus constitui in esse indiuiduo, quia per idem videtur vnumquodque constitui in se & ab alio distingui, quid tamen de hoc sit tenendum, patebit in secundo libro distinct. 3.

quæst. 2. 7 Item non omnia singularia habent materiam (sicut angeli) ergo ex materia vel eius productione non potest assignari generalis ratio quare deus cognoscit singularia. Nec puto ꝙ illi qui negauerunt à deo cognitionem singularium ex hoc fuerint moti, quod crederent materiam non esse causatam à deo, non enim dixerūt Aristoteles & alij materiam esse ingenitam & incorruptibilem à carentia principij productiui, cùm Philosophus dicat quòd nihil prohibet sempiternorum esse alteram causam, sed à carentia principij durationis. Vnde & commentator qui negauit à deo cognitionem singularium vndecimo metaphysicæ, credidit materiam esse ab alio, dicit enim super secundum metaphysicę quòd vnum est ens per se & per se verum, & omnia alia sunt entia & vera, per esse & veritatem eius.

8 Alius est modus tenendi eandem conclusionem, & est talis quòd deus cognoscit singularia, quia deus est suum esse: cuius rationem assignant qui hunc modum tenent dicentes, quod agere supponit esse, & ideo modus agendi ex esse habet determinari, quòd si illud habeat calumniam in actionibus trāseuntibus in materiam exteriorem, eo quod tales actiones non sunt perfectiones agētis sed acti, propter quod modus talium actionum nō solum habet determinari ex natura agentis, sed etiam ex natura acti, tamen illud non videtur habere calumniam in actionibus intramanentibus, qualis est actio intelligendi quæ totaliter sequatur modum & conditionem intelligentis, ergo vbi intelligens non intelligit, nisi prius determinetur per esse actuale quod est in omnibus creatis, in quibus esse & essentia differunt, ibi res non intelligitur à tali intellectu, nisi prius determinata per esse actuale, sed determinatio rerum per esse actuale est ex progressu rerum, ergo intellectus creatus in quo differt esse ab essentia nō intelligit res creatas, nisi prout determinantur per esse actuale quod est ex progressu rerum, & ita cognitioni talis intellectus semper aliquid accrescit.

9 Causa autem quare talis intellectus non potest res intelligere quousque determinentur per esse actuale, est duplex. Vna, quia tale intelligere cùm sit in natura habente possibilitatem admixtam nō est omnino de se terminatum, & ideo oportet res per tale intelligere intellectas per suum esse actuale determinati ad hoc, vt in suo esse determinatiuè cognoscantur. Alia est, quia tale intelligere cùm non sit esse intelligentis non reseruatur in eo omnis ratio essendi, propter quod nō potest ex seipso absque alia determinatione cognoscere res secūdum suum esse actuale quod est cognoscere eas secundum rationem suę singularitatis, sed oportet quod determinentur per esse actuale, sed deus cùm sit suum esse & suum intelligere non habet possibilitatem admixtam, in eo etiam reseruatur omnis ratio essendi, ideo potest ex se omnes res intelligere secundum suam singularitatem absque hoc quòd in seipsis determinentur per esse actuale, nec per determinationem rerum in esse actuali aliquid accrescit suæ notitiæ.

10 Hæc opinio in multis deficit. Primò, quia à nonnullis firmiter tenetur ꝙ esse & essentia sunt idem realiter in creatura, & hoc dictū fuit supra distinct. 8. Secundò, quia dato quòd differant in creaturis adhuc ratio nulla est, quia maior propositio assumitur falsa est, hæc scilicet ꝙ quando intelligens est tale ꝙ eius natura determinatur per esse actuale distās ab ea ibi oportet quòd res intellecta ad hoc quod intelligatur à tali intellectu prius determinetur per esse actuale: nec probatio valet, quia esto quòd actus intelligendi sequatur modum naturæ & esse ipsius intelligentis, non oportet tamen quòd requirat in re intellecta easdem cōditiones, & ideo licet oporteat talem intellectum habere naturā determinatam per esse actuale ad hoc quòd intelligat, nulla tamen necessitas est quòd oporteat rem singularem determinari per esse actuale ad hoc quòd intelligatur. quæst. 2.

11 Quod patet primò, quia sicut res potest intelligi quantum ad esse existentiæ, ita potest intelligi quantū ad esse essentiæ, sed ad hoc ꝙ res intelligatur quantū ad esse essentiæ nō requiritur quod res habeat actu illud esse. possum enim formare conceptū de rosa quæ nullam esse essentiæ habet actu. necessariū tamen est intellectum habere esse essentiæ actu ad hoc quòd rem actu intelligat, ergo similiter non oportet rem habere actu esse existentiæ ad hoc ꝙ secundum tale esse intelligatur, quamuis oporteat intellectū esse in actuali existentia ad hoc quòd intelligat.

12 Quod etiā patet secundò ex alio, quia cognita causa singulari sufficiēte & necessaria cognoscitur effectus infallibiliter secundum rationē suæ singularitatis, & hoc patet ex secundo physicorum, vbi dicitur quòd effectus cōmunis requirit causam cōmunem, & particularis particularem, propter quod sicut cognita causa vniuersali & necessaria cognoscitur effectus secundum rationem suæ vniuersalitatis, sic cognita causa singulari & necessaria cognoscitur effectus secundum rationem suæ singularitatis, sed intellectus creatus noster & angelicus cognoscit aliquas causas singulares & necessarias & sufficiētes respectu aliquorum effectuum futurorum, ergo intellectus noster & angelicus cognoscit tales effectus futuros, secundum rationem suæ singularitatis antequam determinetur per esse actuale. Maior patet, sed minor declaratur, quia tam homo quàm angelus cognoscit motum cœli secundum rationem suæ singularitatis ex quo tanquam à causa singulari & sufficiēte & necessaria sequitur ortus & occasus solis super hemisphæriū nostrum, & eclipsis Lunæ tali vel tali tempore, ergo per talem causam præcognoscuntur tales effectus secūdum rationem suæ singularitatis antequam determinaretur in rerum natura per esse actuale. Et hoc etiam quilibet experitur in se sine alia ratione.

13 Item operationes sunt singularium secundum esse suæ singularitatis, sed tam homo quàm angelus pręcognoscit quędam quæ agere proponit, ergo pręcognoscit ea secundum rationem suæ singularitatis, & tamen nondum habent esse actuale, quare &c. Non est igitur verum ꝙ singularia non possunt cognosci secundum rationem suæ singularitatis antequā determinentur per esse actuale ab intellectu creato, dato ꝙ eius natura differ à suo esse, & per cōsequens non potest concludi de deo ꝙ cognoscat res secundum suam singularitatem antequā sint per hoc ꝙ eius esse non sit aliud ab eius essentia. Nec video quare esse distans sit sufficiens ratio ꝙ intelligere sit indeterminatum, ita ꝙ requirat in re intellecta determinationem secūdum esse actuale, nec ipsi probāt, & ideo ea facilitate potest negari sicut asseri. Nec esse distans tollit ab eo, quod nō habeat omnem rationem essendi, sicut calorem ignis esse distantem à natura ignis nō tollit à calore ignis quin contineat virtualiter omnem rationē caloris, & quicquid sit de hoc, tamen ꝙ esse sit indistans ab essentia non dat ei quòd in eo sit omnis ratio essendi, si enim esse nō receptum in natura distante, ex hoc haberet rationē omnis esse, per eandem rationem forma non recepta in natura distante haberet ex hoc rationē omnis formæ: hoc autem est falsum, quia intelligētiæ sunt formæ nō receptæ in natura distante, & tamen nulla intelligentia continet in se virtutem omnis formæ, quia nulla potest aliam producere, nec animam nec aliquam formā saltem immediatè, quare prædictus modus non videtur verus.

14 Dicendum ergo quòd circa cognitionem singularium à deo (quia de nobis non agitur nunc) non potest facere difficultatem nisi vel singularitas quæ omnibus est communis, vel materialitas quæ est solum in generabilibus & corruptibilibus, vel futuritio quæ est in his quæ nondum producta sunt, vel contingentia quæ solum est in his quæ dependent ex causis impedibilibus. De futuritione & cōtingentia nihil ad hanc quæstionem, quia inferius dicetur de hoc, sed tātum de singularitate & materialitate. Singularitas verò non impedit quin aliquid intelligatur à deo cum ipse per se & primo intelligat essentiam suam d. 38. q. 3.

quæ est quædam singularitas. Nec materialitas cùm ipsa intelligat quidditates rerum sensibilium in quibus includitur materia, ergo nec singularis materialitas vel materialis singularitas impedit aliquo modo quin aliqnid materiale & singulare intelligatur à deo. Ratio autẽ huius est illa quę tacta est in prima opinione, quia essentia diuina est sufficiẽs ratio repræsentãdi quãlibet rem secundum omnem eius conditionem, & hoc habet ex perfectiona suæ virtutis secundum quam continet vniuersaliter omnem rem & producere potest. Et hæc est via Dionysij septimo capite de diuinis nominibus, vbi dicit quòd deus cognoscit res quo modo rebus esse tradidit, vnde si aliquid est in rebus nõ cognitum ab eo, oportet quòd circa illud vacet diuina operatio, id est, quòd non sit operatum ab ipso.

Potius super q. no. 18.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd licet cognitio dei qua cognoscit se & omnia alia sit vna secundũ rẽ, est tamen plures secundum rationem inquantũ tendit in plura obiecta, & sic sortitur plura nomina, quia inquantũ cognitio dei tendit in quidditatem suæ essentiæ vel alterius rei, vocatur simplex intelligentia, inquantum autem tendit in essentiam suã attribuẽdo sibi causalitatem rerũ, puta cùm cognoscit se esse causam rerum potest vocari intellectus seu cognitio principiorum, quia causalitas sua est aliis rebus ratio essendi & cognoscendi, inquantũ autem ex cognitione suæ causalitatis tendit in cognitionem aliarum rerum & proprietatum eis conuenientium secundum rationem earum generalem vel specificam dicitur sciẽtia vel scire quod est rem per causam cognoscere: inquantũ autem tendit in cognitionem singularium secundum rationẽ suæ singularitatis est quasi cognitio sensitiua siua experimentalis quæ in nobis non dicitur scientifica cognitio. Cùm ergo dicitur quòd omnis dei cognitio est scientifica, Dicendum est quòd licet cognitio dei quæ est vna sit scientifica, non tamen respectu omnium, quia non respectu simplicius nec respectu singularium.

16 Ad secundum dicendum est quòd Boëtius loquitur de nobis in quibus cognitio sensitiua est solum singularium & nullo modo vniuersalium. Cognitio autem intellectiua tanquã perfectior est tam singularium quàm vniuersalium, & multo magis cognitio intellectiua dei propter suam perfectionem est non solum vniuersalium, sed etiam singularium, quia cognitio dei includit perfectionem omnium.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum scientia dei sit vniuersalis, an particularis.

Thom. 1. q. 14. ar. 1. ad tertium.



VARTO quæritur, vtrum scientia dei sit vniuersalis an particularis. Et videtur quòd sit vniuersalis, quia scientia quæ est per causam vniuersalem est vniuersalis, sed scientia dei est per causam vniuersalem vt dictum est in præcedente quæstione, ergo est vniuersalis.

2 Item illa scientia est vniuersalior quæ ad plura se extendit, sed scientia dei se extendit ad omnia, ergo est vniuersalissima.

3 IN CONTRARIVM est, quia cognitio rerum secundum proprias rationes specificas & singulares est particularis, sed talis cognitio est quam deus habet de rebus (vt visum fuit) ergo &c.

4 RESPONSIO. De scientia dei possumus loqui dupliciter. Vno modo, prout est quædam res informans diuinũ intellectum secundum nostrũ modum intelligendi. Alio modo, prout cõparatur ad obiectũ. Primo modo loquendo de scientia, nulla sciẽtia est vniuersalis, sed est quoddam singulare, quia quicquid existit singulariter existit, siue existat per se siue in alio siue in re extra siue in anima subiectiuè, sicut & anima est quoddam singulare. Vniuersalia enim solũ sunt in intellectu obiectiuè, nusquam autem subiectiuè secundum rationẽ suæ vniuersalitatis, & sic scientia dei nõ est vniuersalis, sed est quædam singularitas sicut & essentia diuina. Alio modo potest considerari scientia, prout cõparatur ad scibile vel ad obiectũ, & sic dicitur scientia vniuersalis vel particularis, quia est de vniuersali vel particulari obiecto. Hoc supposito dicunt quidam q̃ scientia nostra potest esse vniuersalis vel particularis, sed scientia dei nec est vniuersalis nec particularis, quod probatur sic, habitus sumũt rationem & denominationem ab obiectis non quibuscunque, sed principalibus. Principale autem obiectum intellectus nostri est quidditatis materialis cui cõuenit esse vniuersale vel particulare secundum aliam & aliam rationẽ, & ideo cognitio nostra vt tendit in eam secundum rationem vniuersalis vel particularis dicitur vniuersalis vel particularis, sed obiectum principale intellectus diuini est sua essentia quæ non est vniuersalis (cùm nõ plurificetur in suis suppositis) nec particularis, quia est quid cõmunicabile pluribus quod est cõtra rationẽ particularis, ꝓpter qđ scientia dei nõ debet dici nec vniuersalis neque particularis.

5 Sed istud nõ videtur bene dictum. Primò, quia cùm scientia dicitur particularis ab obiecto principali, particulare nõ accipitur ibi pro singulari, quia singulare nõ est principale obiectum alicuius sciẽtiæ saltem nostræ, quia de singularibus nõ est scientia, sed accipitur ibi particulare pro re accepta secũdum rationẽ specificam, & vniuersale pro re accepta secundum rationẽ generis propinqui vel remoti, & ita particulare, prout spectat ad propositum est cõmunicabile pluribus, sicut species specialissima. Isti autem dicunt quod essentia diuina est particularis, quia est pluribus communicabilis, & ideo malè accipiunt particulare.

6 Secundò, quia si particulare vocaretur singulare, adhuc non esset verum illud quod dicunt quòd essentia diuina non est particularis, id est, singularis, quia quicquid existit in rerum natura est singulare & singulariter existit. Nec obstat quod ipsa est in pluribus suppositis, quia de ratione singularis non est incõmunicabilitas, nisi illa quæ opponitur cõmunicabilitati vniuersalis (scilicet q̃ non sit cõmunicabile pluribus per sui diuisionem) essentia autẽ diuina nõ diuiditur in suppositis, quibus cõmunicatur, & ideo ipsa est incõmunicabilis per oppositũ ad cõmunicabilitatẽ vniuersalis, & hoc sufficit ad hoc q̃ ipsa sit verè singularis vel particularis accipiendo particulare pro singulari, & ideo si essentia diuina est principale obiectũ scientiæ diuinæ (vt ipsi dicunt) sequitur quòd scientia diuina poterit verè dici particularis, id est, singularis, cuius oppositum ipsi dicũt. Tertiò, quia non est verum quòd essentia diuina sit principale obiectum scientiæ dei, quia licet essentia diuina sit primum obiectum ab intellectu diuino cognitum, & ratio cognoscendi omnia alia, tamen cognitio dei vt fertur in essentiam suam secũdum se vel secundum ea quæ sibi attribuuntur, non sortitur rationẽ scientiæ sed simplicis intelligentiæ vel cognitionis principiorum (vt prius dictũ fuit) quia scire est rem per causam cognoscere, deus autem non cognoscit se vel ea quæ attribuuntur sibi per causam, & ideo talis cognitio non est scientifica, sed cognitio aliarum rerum secundum ea quæ eis attribuuntur potest in deo dici scientia, quia talia cognoscuntur à deo per essentiam diuinã vt est causa omnium rerum & omnium proprietatum quæ eis attribuuntur: propter quod cognitio dei vt sortitur rationem scientiæ est iudicanda vel vniuersalis vel particularis, non ratione essentiæ diuinæ, sed ratione aliarũ rerum de quibus deus habet cognitionem per essentiam suam tanquam per causam.

8 Quid ergo? nunquid scientia dei debet dici vniuersalis vel particularis. Dicendum est quòd præter acceptionem scientiæ, particularis & vniuersalis prius positam, est alia acceptio videlicet, quòd scientia particularis vocatur illa qua aliquis sic cognoscit aliquod particulare ens & eius proprietates quòd non cognoscit alia entia, nec proprietates illorum, & per oppositum scientia vniuersalis dicitur quæ se extendit ad omnia scibilia, & non ad vnum tantum. Accipiendo ergo scientiam vniuersalem & particularem secundum hanc vltimam assignationem, patet quod scientia dei est vniuersalis, quia extẽdit se ad omnia scibilia, licet (vt sic) non sit vna secundum rationem, sed plures, quia scientiæ quæ sunt in nobis diuersæ secundum rem sunt in deo diuersæ secundum rationem, cùm igitur in nobis non sit vna scientia quæ se extendit ad omnia scibilia, sed plures secũdum rem, Consequens est quòd scientia dei quæ vna est secundum rem sit plures secundum rationem prout extendit se ad omnia scibilia. Secundum autem primam assignationẽ scientiæ vniuersalis & particularis dicendum est quod sciẽtia dei est particularis & vniuersalis, & non vniuersalis tantum vel particularis tantum, quia illa scientia per quam cognoscuntur res & rerum proprietates & passiones secundum rationem generis remoti vel propinqui, & speciei specialissimæ est nõ solum vniuersalis sed etiam particularis, sed deus per scientiam suam cognoscit omnes res & rerum passiones & proprietates non solum secundum rationem generis remoti vel propinqui sed etiã secundũ rationem speciei specialissimæ, ergo &c. vtraque præmissarum patet ex præcedentibus. Verumtamen sicut dictũ fuit de prima assignatione scientiæ vniuersalis & particularis, sic dicendum est de ista, quia sicut in nobis sunt diuersæ scientiæ per quam cognoscimus corpus mobile & eius proprietates & passiones, & per quam cognoscimus corpus mobile ad sitũ vel ad formam, sic in deo sunt diuersæ scientiæ secundũ rationem per quas ista cognoscit, quamuis sit vna secundum rem.

9 AD RATIONES vtriusque partis respondendum est. Ad primam, quòd sciẽtia quæ est per causam vniuersalem prædicatione, vel per causam vniuersalem quæ se extendit ad plures effectus solum secundum illud quod est eis commune, est vniuersalis, prout vniuersale distinguitur contra particulare secundum primam acceptionem, & sic scientia dei quam habet de rebus aliis non est solum vniuersalis, sed cognitio quæ habe-

tur

Sup. q. 2. tur per causam vniuersalē, cuius causalitas se extendit ad omnia
hoc in d. secundum omnes rationes tam vniuersales quàm particulares
com. 10. (qualis est scientia dei) est vniuersalis & particularis secundum primam acceptionem, & est vniuersalis iuxta secundam.

10 Secunda ratio probat solum ꝙ scientia dei est vniuersalis iuxta secundā acceptionē vniuersalitatis, & illud cōcessum est.

11 RATIO in oppositū bene probat ꝙ scientia dei est particularis inquantum cognoscit res secundum rationes specificas, sed per hoc non excluditur quin sit vniuersalis inquantum cognoscit res secundum suas rationes generales & communes. & inquantū cognoscit nō solum vnū genus scibilium, sed omnia.

DISTINCTIO XXXVI.

Sententia huius distinctionis XXXVI. in generali & speciali.



HIC SOLET quæri. Superius ostendit magister quòd scientia dei est respectu omnium: & ex hoc res dicuntur esse in deo. Nunc verò inquirit quomodo res cognita sit in ipso deo cognoscente. Et diuiditur ista pars in duas. Primo ostēdit quomodo res quas deus cognoscit sunt in ipso deo. Et secūdò ostendit quomodo deus dicatur esse in ipsis rebus 37. dist. ibi: Et quoniam determinatum est. Item prima in duas, Secundum duas quæstiones quas specialiter monet & soluit. Secunda ibi: Post prædicta, & hic. Secūda diuiditur in tres. Primò enim proponit questionem & eius determinationem. Secundò ponit solutionis confirmationem & quædam incidentia determinat ibi proinde si diligenter inspiciatur. Tertiò determinatum declarat ibi, ex præmissis apertum est.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et quæritur primò, vtrum illa quæ deus cognoscit possint esse in eius essentia, sicut dicuntur esse in eius præsentia quæ idem est quod eius essentia. Et respondet quod non, quia omnia quæ sunt in essentia diuina sunt eiusdem naturæ cum deo, ea autem quæ cognoscit deus, nō sunt eiusdem naturæ cum illo, & ideo non debent dici esse in eius essentia, nec est simile de præsentia, quia alium respectum habet vel connotat quàm essentia. Postea quærit, vtrum mala quæ cognoscuntur à deo, sicut & bona possint dici esse in deo: & respōdetur quod nō, quia illa solum dicuntur esse in deo ad quæ deus se habet in ratione principij: non sic autem se habet ad mala, sola enim ea quæ cognoscuntur à deo per notitiam approbationis, quorum deus est actor siue principium possunt dici esse in deo, non sic autem deus non cognoscit mala. Deinde confirmat hoc, quia secūndum Ambr. idem est esse in deo, & esse per ipsum, & esse ex ipso, mala autē non sunt ex deo, nec per ipsum, ergo non possunt dici esse in ipso. Vbi incidenter ostendit quòd illa verba apostoli ex ipso & per ipsum & in ipso, possunt appropriari per intellectū distinctioni personarum, tamen simpliciter omnibus personis omnia prædicta quæ enumerat conueniunt. Subiungit etiam ꝙ cum aliquid dicitur esse ex aliquo efficiētia sola notatur, cùm verò dicitur aliquid de aliquo non solum efficientia, sed etiā cōsubstantialitas notatur, & ideo licet creaturæ dicantur esse ex deo, non tamen debent dici esse de illo. Vltimò epilogat determinata. Hæc est sententia lectionis in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum deus cognoscat mala.

Thom. 1. q. 14. art. 10.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum deus cognoscat mala. Et videtur quod non, quia intellectus qui semper est in actu nō cognoscit priuationem, vt innuitur tertio de anima, sed intellectus diuinus semper est in actu, ergo non cognoscit malum quod est quædam priuatio.

2 Et confirmatur, quia si visus vel auditus semper essent in actu nunquam auditus cognosceret silentium, nec visus tenebras, ergo eodem modo est circa intellectum, quare &c.

3 Item omnis cognitio vel est causa rerum vel causata à rebus, sed scientia dei nec est causa malorum (saltem culpæ) nec causata ab eis, ergo &c.

4 Item intellectum est in intelligente, sed malum non est in deo, ergo non est intellectum ab eo.

5 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iob 11. Ipse nouit hominum vanitatem, & videns iniquitatem illorū nōnne considerat? & in psalmo, Delicta mea non sunt à te abscondita.

6 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sic procedetur, quia primò ponetur quædam communis distinctio de scientia dei. Secundo ponetur illud in quo omnes moderni concordant. Tertiò ponetur illud in quo quidam discordant inquirendo quid sit verius.

7 QVANTVM ad primum sciendum est quòd sciētia dei, quamuis sit vna secundum rem, accipitur tamen tribus modis. dicitur enim scientia simplicis notitiæ, visionis, & approbationis. Scientia simplicis notitiæ dicitur illa qua deus scit omnia quæ sunt, fuerunt vel erunt, vel possibilia sunt secundum infinitatem diuinæ potentiæ. scientia verò visionis dicitur eadē scientia, inquantū est eorum quæ sunt secundum aliquam differentiam tēporis solum, quæ pro tanto dicitur scientia visionis, quia apud nos ea quæ videntur habent esse distinctum extra videntem: propter quod ea quæ à deo prodeunt in esse proprio quod habent in sua natura præter esse quod habent in deo tanquam in causa dicuntur pertinere ad scientiam visionis. Scientia autem approbationis dicitur quæ est eorū in quibus diuina voluntas sibi complacet, & hæc sunt bona, & mala pœnę quatenus sortiuntur rationem boni moralis, & per oppositum dicitur nescire mala culpę, quia ea reprobat tanquā à bonitate sua discordantia. Si ergo quæstio intelligatur de malis culpæ & de scientia approbationis, patet quòd deus nescit mala culpæ, quia ea non approbat, sed reprobat & punit: & secundum hoc dicitur ab Abacb. primo, mundi sunt oculi tui ne videant malum, & ad iniquitatem respicere non poteris, & fatuis virginibus dicitur Matth. 25. Nescio vos: sed quia sic scire vel nescire nimis est stricte sumptum, ideo deducatur quæstio in scientia simplici notitiæ ac visionis. Hæc tantum de primo.

8 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd omnes moderni cōcedunt quod deus cognoscit malum, cuius ratio est, quia deus cognoscit partes vniuersi & habitudines earum, sed inter partes vniuersi talis est habitudo quod generatio vnius est corruptio alterius, in corruptione autem cōsistit malum pœnæ quo ad animata, & malum naturæ quo ad omnia: quædam etiā partes vniuersi possunt deficere à rectitudine rationis in quo consistit malum culpæ, ergo deus cognoscit omne malum naturæ pœnæ & culpæ: cognoscit autem per bonum oppositum, quia priuatio non cognoscitur nisi per habitum, rectus enim est iudex & sui & obliqui, vt dicitur primo de anima, sed malum secundum Diony. lib. 4. de diuin. no. & Damascenum libro 2. 4. capit. nihil aliud est quàm priuatio boni, ergo malum non cognoscitur nisi per bonum, sicut nec obliquum nisi per rectum, & in hoc omnes moderni concordant.

9 QVANTVM ad tertiū in quo quidam discordant sciendum est ꝙ de cognitione mali per bonū est duplex opinio. Quidam enim dicunt ꝙ deus cognoscit malum per speciē boni (non cuiuscunque) sed boni quod priuat, ita scilicet ꝙ si deus non cognosceret aliud bonum à se, nullo modo cognosceret malum secundum specialem rationē mali, & huius ratio est duplex. Prima est, quia priuatio nō cognoscitur nisi per habitū oppositum, sed oppositio habitus & priuationis est circa idē subiectū quodcunque sit illud. Deus autē non potest esse subiectum priuationis, ergo si non esset bonum nisi deus, aut non cognosceretur aliud bonū à deo nullo modo esset malum, nec cognosceretur.

10 Secunda talis est, priuatio non distinguitur à priuatione nisi quia distinguitur habitus ab habitu, sicut nō differt cæcitas à surditate, nisi quia differt visus ab auditu, cùm enim priuatio sit negatio habitus in subiecto apto nato, ratione negationis nō potest vna priuatio differre ab alia, sed magis conuenit cum ea, differūt ergo ratione habituum qui per eas negātur vel priuantur, & hoc est verum vniuersaliter non solùm in priuationibus, sed etiam in negationibus quòd non differunt nisi ratione eorum quæ negantur. Vnde non homo & non lapis idem sunt respectu omnium, ita quòd de quocunque verificatur vnum & alterum nisi respectu eorum quæ negant, sed bonum diuinum non est bonum quod possit priuari, & si esset tale, nihilominus ratione ipsius non possent differre priuationes cùm sit vnum, ergo per cognitionem solius boni diuini non possunt mala cognosci, saltem secundum rationem specialem mali.

11 Hæ sunt rationes quarum prima probat quòd si deus nō cognosceret aliud bonum à se nullo modo cognosceret malum, Secunda probat quòd non cognosceret malum saltem secundum rationem specialem mali.

12 Alij sunt quibus hoc non placet: dicunt enim ꝙ hoc est expressè contra sententiā Diony. 7. de di. no. vbi assimilat diuinā cognitionē lumini. Vnde dicit ꝙ sicut lumen si esset cognitiuū cognosceret tenebras, nō aliunde cognitionem accipiēs, sed per seipsum, sic deus bonitas existens cognoscit malum quod est priuatio boni, sicut tenebra est priuatio lucis quod probant quasi ecōtrario primis argumentis sic. Malum cognoscitur per bonū oppositum, sed malum opponitur bono diuino generali & speciali oppositione: ergo per bonum diuinū potest cognosci malum secundum rationem cōmunem mali, & secundum rationes speciales malorū. maior ex dictis supponitur. sed minor proba-

tur scilicet quòd malũ opponatur bono diuino generali & speciali oppositione, quia sicut deus est causa omnium communis (inquantum omnia ipsum imitantur) & est causa specialis cuiuslibet (inquantum diuersimode à diuersis imitatur) sic omnia mala opponuntur inquantum ab arte sua discordant deo communi oppositione & opponuntur ei speciali oppositione inquantum ab eadem diuersimodè discordant, vel deficiunt, & sic patet minor: sequitur ergo conclusio.

13 Declaratur etiam hoc per simile: sicut enim grammaticus per eandem artem cognoscit omnes congruitates in communi tanquam arti suæ concordantes, & singulas congruitates in speciali tanquam specialibus regulis concordantes, & singulas incongruitates in communi & speciali tanquam discordantes ab arte sua in communi & à specialibus regulis artis, sic deus cognoscit omnia bona in communi inquantum concordant suæ arti, & in speciali prout diuersimodè ei concordant, & per illam eandem artem non aliunde cognitionem accipiens, cognoscit mala in communi inquantum ab arte sua discordant, & in speciali in quantum diuersimodè discordant ab ea: nec propter hoc cognoscitur malum, nisi per bonum oppositum, quia bono diuino opponitur malum non tanquam bono quod priuat, sed tanquã bono à quo discordat, & sic intelligitur illud quod dicit beatus Aug. 2. de ci. dei, quòd natura nõ cõtrariatur deo, sed vitiũ.

14 Hæc sunt dicta illorũ quibus impugnant primam opinionẽ quæ tamen videtur verior, quod patet dupliciter simul probando propositũ, & soluendo motiuum aliorũ. Prima ratio est talis: Deus secundum eos cognoscit bona inquantũ concordant cum arte sua, mala verò inquantũ ab ea discordant, sed deus non potest cognoscere quo modo aliqua discordant vel possunt discordare à sua arte, nisi præcognoscat modum quo aliqua cum ea possunt concordare, ergo deus non potest cognoscere mala nisi præcognoscendo bona causata, vel causabilia quæ possunt cum arte diuina concordare. Maior patet ex dictis eorũ. Minor declaratur, quia discordare est deuiare à concordantia sed nullus potest cognoscere quid sit deuiare à concordantia nisi cognoscat quid sit concordare cùm hoc includatur in intellectu alterius, ergo nullus potest cognoscere quo modo aliqua possunt discordare ab arte nisi præcognoscat quo modo possunt cum ea concordare. Vnde grammaticus licet per eandẽ artẽ cognoscat congruum & incongruũ, tamen intellectus incongrui non dependet immediate ab arte, sed mediante intellectu cõtrarij propter dictam causam, quia non potest sciri quid sit discordare nisi sciatur quid est concordare, & idem est de cognitione dei respectu bonorum & malorum, quia semper intellectus negationis dependet ab affirmatione, & priuationis ab habito quem priuat, quia illi soli opponitur vt nomen priuationis dicit.

15 Secunda ratio talis est, malum est carentia alicuius boni debiti in esse, defectus enim boni non debiti in esse (vt defectus visus in lapide) non habet rationem mali, hæc ergo est mali ratio sine qua impossibile est intelligere malum, sed illud bonum debitum in esse cuius carentia est malum non potest esse essentia diuina quæ in nullo nata est esse nisi in suppositis diuinis in quibus necessario est, ergo est aliqua perfectio creata, ergo sine ea impossibile est intelligere malum, & sine dubio absurdum videtur quòd cæcitas possit à quocunque intelligi sine visu, cùm sit de ratione eius, est enim priuatio visus in susceptiuo.

16 Dictum etiam Diony. non facit pro eis, non enim intendit ibi Diony. tradere modũ quo deus cognoscit mala, sed quo cognoscit alia à se. Dicit enim quod deus nouit omnia antequã fierẽt, quia omnia cõtinet & omnia præhabet in se tanquã omniũ causa, constat autẽ quod nõ præhabet in se mala tanquam eorũ causa, cùm ergo dicit quod lumen si esset cognitiuũ cognosceret tenebras non aliunde videns tenebras quàm à lumine, fortè per tenebras notat non priuationem solam, sed lumen participatum, & deriuatum à fonte luminis, iuxta quẽ modum omnis creatura deo cõparata tenebra vocatur, Io. 1. tenebræ eũ nõ cõprehenderunt.

17 Vel potest dici quod deus non aliunde cognitionem accipiens cognoscit mala, quia prima ratio cognoscendi tam bona quàm mala est essentia diuina, sed proxima ratio cognoscendi mala sunt bona creata quæ per mala priuantur.

Ad argumenta non respondet, quoniã sunt eadem apud Thomam.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum creaturæ sint in deo.

Thom. 18. q. 1. art. 4. ad primum.



SECVNDO quæritur, vtrum creaturæ sint in deo? Et videtur quod nõ, quia si creaturæ essent in deo, aut hoc esset per essentias suas, aut per suas similitudines, non per essentias suas, quia quicquid est in deo est ab æterno in ipso, essentiæ autẽ rerum nõ sunt æternæ, Nec per suas similitudines, quia quod est in aliquo secũdum suam similitudinem tantum, non habet in illo propriam operationem, res autem habent in deo proprias operationes, secundum illud Actu. 17. in ipso viuimus, mouemur & sumus, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Anselmus monologion 36. quòd res verius sunt in deo quàm in seipsis.

3 Ad idem est quod dicitur in littera.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quòd omnes res sunt in deo. Secundum est de modo quo sunt in eo.

5 PRIMVM patet de rebus creatis specialiter sic. Omnia quæ procedunt ab aliqua causa præexistunt aliqualiter in ea (saltem potentia & virtute.) Sed omnes creaturæ procedunt à deo, ergo præexistunt aliqualiter in eo. Secundò patet idem de omnibus creatis & increatis sic, quicquid est in essentia diuina, scientia vel potentia, totum est in deo, sed attributa & relationes & diuinæ personæ sunt in diuina essentia, omnia verò possibilia sunt in eius potẽtia, bona verò & mala sunt in eius scientia, ergo omnia sunt in deo, quia præter hæc nihil est dare quod sub his non contineatur.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd res creata potest dupliciter considerari. Vno modo secũdum esse suum formale, & naturam proprij generis. Alio modo secundum esse virtuale suæ causæ, secundum quod dicuntur in sua causa præexistere, si consideretur res creata primo modo sic ipsa dicitur esse in deo, quia est in dei scientia, & potentia, non autem in dei essentia. Cuius ratio est, quia creatura sic considerata (cum non sit idem quod deus) solum potest se habere ad deum in habitudine obiecti terminantis eius operationem, & non in habitudine identitatis, & quia hoc nomen deus significat suppositũ cuius est agere, scientia verò & potentia significant principia actionũ se extendentium ad creaturas re vel ratione, ideo creatura potest dici esse in deo & in eius scientia, & potentia, eo quod deus scit eam, vel potest producere eam, vel productã destruere, essentia verò nihil importat per respectum ad creaturas, quia sicut à posse dicitur potentia, & à scire scientia, sic ab esse dicta est essentia. Vnde sicut aliqua dicuntur esse in dei potentia, quia deus potest illa, & in dei scientia, quia deus scit illa, ita dicuntur esse in dei essentia, quia deus est illa, vel quia subsistunt in illa. Et quia deus non se habet ad creaturam in habitudine identitatis, neque secundũ essentiam, neque secundũ naturalem existentiam, ideo non potest dici quod res sic consideratæ sint in dei essentia seruãdo proprietatem locutionis, licet enim essentia dei non sit aliud quàm sua potentia vel scientia, tamen aliquid connotatur in nomine vnius quod nõ in nomine alterius, propter quod aliquid dicitur esse in vno quod nõ dicitur esse in altero. Si autem cõsiderentur creaturæ secundum esse virtuale suæ causæ secundũ quod in sua causa præexistunt (quod esse licet non sit creaturarũ formaliter, sed potius creatoris, est tamẽ earum aliqualiter, quia hoc huius multipliciter dicitur vt habetur 2. Elenchorum) sic creaturæ possunt dici esse in dei essentia, quia sunt ipsamet diuina essentia quæ est sua virtus productiua creaturarum, & sic loquitur Anselmus quod creatura in deo est creatrix essentia, sic etiam creatura est in dei scientia, quia deus scit essentiam suam vt est virtus productiua creaturarum, sed non debet dici quod sit in dei potentia, quia diuina essentia nõ subiacet suæ potentiæ vt obiectum. Et quia suppositi est esse & agere, ideo quæcunque dicuntur quocunque modo esse in dei potentia, scientia, vel essentia secundum eundem modum possunt dici esse in deo cuius esse scire & posse.

7 Ex prædictis potest patere qualiter intelligendũ est quod dicunt Aug. & Anselmus, quod creatura verius esse habet in deo quàm in natura propria. Hoc enim quod est verius potest esse nomen, vel aduerbiũ, si sit nomen tunc est determinatiuũ ipsius esse, si sit aduerbiũ sic est determinatiuum huius verbi quod est habere. Primo modo ergo sensus est quod esse creaturæ in deo est verius esse quã esse creaturæ in propria natura, & hoc est verũ, vocando esse creaturæ in deo quod habet creatura in deo per identitatẽ modo quo dictũ est, (scilicet vt est creatrix essentia & esse creaturæ in sua natura esse suũ formale) cõstat enim quod esse diuinũ est verius, & perfectius quã esse creatum, & primũ habet creatura in deo: secundũ autẽ in seipsa. Si verò hoc quod est verius sit aduerbium & determinatiuum huius verbi quod est habere sic est falsa propositio, & est sensus, quòd illud esse quod habet creatura in deo habet verius (id est, veriori modo) quàm illud quod habet in natura sua, & hoc est falsum, quia illud esse quod habet creatura in natura sua habet formaliter, illud autem quod habet in deo non habet formaliter, sed solum denominatione extrinseca, eo modo quo diceretur quod sanitas hominis est in medicina, semper autem habetur verius, id est, veriori modo illud quod habetur formaliter & intrinsecè, quanquam sit imperfectius, quàm illud quod habetur denominatione extrinseca solum etiam si melleũs esset perfectius.

8 AD ARGVMENTVM in oppositum dicēdum quòd res creatæ sunt in deo per essentias suas, non quidam formaliter vel per identitatem, sed obiectiuè, quia subsunt diuinæ sciētiæ, & potentiæ, & hoc modo sunt æternæ, quia ab æterno scitę, & possibiles. Hoc etiam modo viuimus in ipso, mouemur, & sumus in ipso conseruante & à quo est nostrum viuere & esse, & operari. Vtrum autem res creatæ omnes vel aliquæ sint in deo per suas similitudines patebit in sequenti quæstione. Ad auctoritates Anselmi patet responsio.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in deo sint aliquæ ideæ.

Thom. 1. q. 15.

POSTEA quæritur de ideis. Et primò, vtrum in deo sint aliquæ ideæ. Et videtur quòd non, quia si ponerentur, hoc esset vt essent principiū essendi, vel * cognoscendi, non vt sint principiū cognoscendi, quia per idem cognoscit deus se & alia, sed nō cognoscit se per ideam, ergo nec alia. Nec etiam vt sint principiū essendi: quia cùm deus sit causa creaturarum per intellectum, ideæ non possunt esse principiū essendi creaturæ, nisi sint principium cognoscendi, quare &c.

*aliàs producēdi & infra.

2 Item secundum August. melius & perfectius cognoscuntur res per essentias suas quàm per suas similitudines, sed deus perfectissimè cognoscit res, ergo cognoscit eas per proprias essentias, non ergo per ideas quæ sunt quędam rerum similitudines.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. lib. 83. q. 46. q. tanta vis est in ideis, vt sine his intellectis sapiēs esse nemo possit, constat autem deum esse sapientissimum, quare &c.

4 Item omnes formæ quæ sunt in potentia passiua materiæ sunt in potentia actiua primi motoris, vt habetur à commentatore 12. metaphysicæ, sed nihil aliud dicimus ideas quàm formas rerum in deo intellectualiter præexistentes, ergo &c.

5 RESPONSIO. Videnda hic sunt tria. Primum est quid vocamus ideam. Secūdum est an ideæ sint in deo. Tertiū est quo modo se habeāt ad intellectū diuinum, & ad actum intelligēdi.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd Augu. vbi supra dicit quòd idea si verbum ex verbo transferatur dicitur apud nos forma vel species. Si autem dicatur ratio hoc non est secundum proprietatem nominis. (Ratio enim alio nomine significatur apud Græcos, dicitur enim logos) tamen (vt dicit) natura rei nō discrepat. ex quo possumus accipere quòd cum idea secundum proprietatem nominis sit forma, & secundum veritatem rei ratio dici possit. q idea est forma intellectualis, solum enim talis forma potest propriè dici ratio, nam forma secūdum esse quod habet in materia non dicitur propriè ratio, nō omnis tamen forma intellectualis potest dici idea, sed solum illa ad cuius similitudinem aliquid est producibile. Vnde Diony. 5. cap. de di. no. appellat ideas exemplaria, & Seneca in quadam epistola ad Lucillum dicit quòd idea est exemplar ad quod artifex inspiciens operatur quicquid operatur exemplar autem est ad cuius similitudinem aliquid fit vel est factibile. Ex his ergo possumus accipere quòd idea est forma vel ratio ad cuius similitudinem agens per artem potest aliquid producere.

7 EX HOC apparet secūdū scilicet q ideæ sunt in deo, & propriissimè sunt in eo, quod patet sic, omne agēs per intellectū habet penes se rationē rei fiendæ quam cognoscit, & iuxta quā exēplariter rem producit, & hoc patet de se, & per dictū Aristotelis 7. metaph. vbi dicit q ab arte fiunt quorū species est in anima, vt sanitas in materia fit à sanitate in anima, & arca similiter. Sed deus pducit res per intellectū, & artē, vt probatū fuit in præced. dist. ergo deus habet penes se rationes rerū quas cognoscit & iuxta quas res pducit. Has autē vocamus ideas, ergo &c.

q. 1. nu. 5.

8 Non solum autem ideæ sunt in deo, imò propriissimè sunt in eo. quod sic patet, res enim habet esse quasi sex modis. Vno modo in potentia materiæ. Alio modo in causis suis agentibus & naturalibus, vnumquodque enim præexistit aliqualiter in omnibus causis suis, ex quibus vel à quibus educitur passiuè, vel actiuè. Tertio modo, res habēt esse in seipsis cùm iam productæ sunt. Quarto modo habēt esse in intellectu nostro, anima enim quodā modo est omnia. Quinto modo habent esse in intellectu motorū orbium, quia opus naturæ est opus intelligentiæ. Sexto modo habēt esse in intellectu primi. Est enim deus per suum intellectum causa omniū entium, esse autē quod habent res in potentia materiæ nō habet rationē ideæ, quia idea est quid actualis: dicitur enim forma vel species, esse autē rei in potētia materiæ est purè quid potentiale, esse etiā rei in suis causis naturalibus & agentibus nō habet rationē ideæ, quia idea dicit aliquid quod vt sic pertinet ad intellectū. est enim ratio sine qua nullus intelligitur sapiens secundum August. esse autē rei in suis causis naturalibus non est intellectuale, vt sic. Item esse rei in seipsa nō habet rationem ideæ, quia idea dicit aliquid factiuum, saltem per modum exemplaris, esse autem rei in seipsa est aliquid factum magis quàm factiuum saltem respectu sui non habet rationem factiui nec ideæ, idea etiam dicit quid * incōmunicabile propter quod ratio rei in intellectu nostro non est idea: dicit etiam quid primum & principale, & sic forma rerum in mente angelica non sunt propriæ ideæ. Istæ autem duæ vltimæ conditiones solum sunt conditiones ideæ secundum quod idea principalissimè accipitur, & sic solum vel potissime idea est in deo, ratio enim cuiuslibet rei in mēte diuina est quid actuale, intellectuale, factiuum, incōmunicabile, & primum seu principale.

Direlli. na inf. d. 38. q. 1. nu. 23.

*aliàs incōmunicabile & infra.

9 Has quinque conditiones tangit Augustinus lib. 83. quæst. q. 7. dicens sic, ipsæ nanque principales (quo ad quintam conditionem) quædam formæ (quo ad primam) & rationes rerū (quo ad secundam) stabiles atque incommutabiles (quo ad quartam) quæ ipsæ formatæ non sunt & cùm ipsæ neque oriantur, neque intereant, secūdum eas tamen formari dicitur omne quod oriri & interire potest, & omne quod oritur & interit (& hoc est quātum ad tertiam cōditionem) & sic patet secundum propositum, scilicet quòd in deo sunt ideæ propriissimè.

10 QVANTVM ad tertium, scilicet qualiter se habeant ideæ ad intellectum diuinum aduertendum est quòd est ibi cōsiderare quatuor, scilicet intellectū & rationem secūdum quam intelligit, & actum intelligendi, & rem intellectam, horum tria prima nunquam differūt in deo nisi secundum rationē, quartū autem quandoque differt secundum rem, & quādoque non. res enim intellecta primo & principaliter non differt ab eis nisi secundum rationem. Primū enim & principale obiectum intellectus diuini est sua essentia, vt visum fuit supra, sed obiectum secundarium quod est res creata differt realiter ab aliis tribus. d. 35. q. 1.

11 Inter hęc autem solum obiectū potest habere rationē ideæ. Quod patet dupliciter: Primò, quia idea est exemplar ad quod artifex inspiciēs operatur (vt patet ex iam dictis) sed illud ad qd intellectus inspicit est eius obiectū, & nihil aliud nisi vt induit rationē obiecti, sicut & in sensu illud ad qd visus corporalis inspicit est eius obiectū, nec quicquā aliud nisi cadat sub modo obiecti, ergo solum obiectū intellectus diuini habet rationem ideæ.

12 Secundo patet idem sic. idea licet nō sit nobis æquè principaliter respectu artificiatorū, sicut est in deo respectu omnium creaturū vel creabilium, est tamen aliqualiter, sed in nobis idea respectu artificiatorū, non est intellectus artificis nec suus actus intelligendi, quia ad istorū similitudinem res artificiata nō producitur: producitur autē ad similitudinem ideæ suæ, nec idea est ratio intelligendi quæ sic est ratio intelligendi quòd non est intellecta, sicut est species secundum ponētes ipsas, quia ad rationem intelligendi sic acceptam, & retentam nunquā respicit intellectus artificis, restat ergo q idea in nobis sit solum obiectū intellectus nostri. quare & in deo proportionabiliter oportet dicere quòd idea nō sit intellectus diuinus nec actus intelligendi, nec ratio intelligendi & non intellecta, sed sit solum obiectū intellectus diuini quod concedendum est.

13 Sed hic est aduertendum q obiectum intellectus diuini est duplex, quoddam primū & principale quod est essentia diuina. Aliud autē secundarium, scilicet res creabilis, vel creata, & ideo inquirēdum est quid horum habeat rationē ideæ an alterū tantum, an vtrunque. Videtur autem prima facie q res creabilis & intellecta à deo sit idea suipsius, vt est productibilis in re extra. Et hoc patet primo ex ratione ideæ sic. idea est ratio rei apud intellectū existens obiectiuè, ad cuius imitationem aliquid est producibile, sed creatura vt intellecta à deo se habet ad seipsam vt est producibilis in re extra, vt ratio apud intellectū existens obiectiuè ad imitationem eiꝰ rei, vt est intellecta produci, ipsa producitur in re extra, ita q idem vt productū imitatur seipsum vt est intellectum produci, sic enim & non aliter producitur res extra, sicut præintellecta fuit produci, ergo creatura vt à deo intellecta est idea suipsius vt est producibilis vel producta, & est illud simile ei quod dictū est supra dist. 19. cùm quęreretur de veritate, tunc enim dictū fuit q in hoc consistit veritas, quòd res vt intellecta cōformatur sibiipsi, vt est in natura, qa veritas nostri intellectus aliquo modo causatur à rebus: sic verò dicitur q res extra imitatur seipsam, vt fuit vel est à deo intellecta, quia esse rerum causatur ab intelligere diuino, in hoc ergo est similitudo q idem imitatur vtrobiq; seipsum aliter tamē & aliter acceptū.

14 Secundò patet idem sic arguendo, vt prius sicut in mente diuina sunt ideæ omnium creatorum, sic in mente artificis sunt ideæ artificiatorum, sed idea in mente artificis est ipsamet res artificialis vt præconcepta, ergo &c. Minor declaratur auctoritate & ratione, auctoritas Aristotelis 7. metaphy. prius allegata est quòd sanitas in materia sit à sanitate in anima, ita quòd eadem sanitas vt intellecta est idea suipsius vt effecta. Ratio etiā est ad hoc quia nihil est in mente artificis, ad cuius imitationem

res exterius producatur nisi ipsamet res vt est intellecta, & si quis dicat quòd imo quod artifex faciens arcam facit eam ad similitudinem alterius arcæ quam vidit, & cuius conceptum penes se in mente retinuit, non valet, quia accidit quòd artifex cognitionem arcæ fiendæ acceperit ex aliqua prius visa. Si enim nunquã aliquam vidisset, sed deus infunderet ei cognitionẽ arcæ faciendæ adhuc produceret arcam per artem, & ita ideam, quæ tunc non esset nisi ipsamet res vt intellecta, nunc etiam accipiẽte artifice cognitionem arcæ fiendæ ex area prius visa cognitio arcæ visæ non sufficeret ad producendum per artẽ nouam arcam, nisi formaretur de arca fienda nouus conceptus, conceptus autẽ de arca fienda si esset, sufficeret absque conceptu de arca prius visa, ergo magis habet rationem ideæ in nobis res fienda, vt prius concepta, quàm quæcunque res alia. Tertiò, quia idea non ponitur nisi respectu effectus producti per artem, seu per agens per intellectũ, sed agens per intellectum nõ differt ab agente naturali, nisi quia præcognoscit quod producit, illud autem nõ præcognoscit quod producit, ergo idea non est aliud quàm res præcognita, sic ergo patet quòd res creabilis vt à deo intellecta habet rationẽ ideæ respectu sitipsius vt effecta, nec dubium quòd hoc modo loquuntur philosophi de ideis, licet nomen ideæ pauci exprimant. Hoc etiam modo loquitur de ideis Seneca in loco prius allegato, & Aug. 83. q. 46. quæstione, qui videtur nõ differre à Platone in ponendo ideas: nisi quod Plato posuit eas per se existẽtes (vt Ar. imponit ei.) Aug. verò ponit eas in mẽte diuina, sed constat q Plato dicit ideas esse quidditates rerũ, quare &c.

15 Sed contra hoc arguitur dupliciter. Primò quia creatura cognita non est æterna, sed ideæ secundum Augustinum sunt æternæ, ergo res cognita non est idea. Si dicatur quòd res creata secundum esse cognitum est æterna, & sic est idea. Contra, quia quæro quid intelligis per esse cognitum creaturæ, quia aut intelligis per esse cognitum cognitionem dei de creatura, & tunc sequitur quòd creatura non est æterna, sed cognitio dei de ea, aut intelligis per esse cognitum esse creaturæ in proprio genere quod deus nouit & tale esse non est æternum, quia nullum esse reale extra deum est æternum, aut intelligis per esse cognitum habitudinem rationis quæ est inter creaturam cognitam & deum cognoscentem, & ista habitudo non est creatura cognita, quia creatura non dicit habitudinem rationis, nec etiam talis habitudo potest esse idea, & ideo non potest dici quòd aliquid ex parte creaturæ sit æternum, quod possit dici idea.

16 Secundò sic secundum beatum Augustinum, idea est principium producendi creaturam, sed creatura cognita vel non cognita non est principium producendi seipsam, ergo &c.

17 Ad primum argumentum dicendũ est quòd licet res secundum esse proprij generis non sint æternæ, tamẽ sunt æternæ secundum esse cognitũ à deo, nec per illud esse cognitũ intelligo cognitionẽ dei, nec esse creaturæ secundum propriũ genus, quia illud (vt sic) non est æternum, sed habitudinem cognitionis diuinæ ad creaturã cognitam secundum quam habitudinem ipsa dicitur esse ab æterno in mẽte diuina obiectiue à deo cognita, & hæc habitudo nõ est res, sed ratio: nec necesse est semper ideã esse rem, sed sufficit q sit ratio rei apud intellectum artificis sicut sanitas in anima est idea sanitatis in re extra, & domus in mente artificis est idea domus materialis quæ fit extra per artificẽ.

18 Ad secundũ dicẽdum est quòd Aug. non dicit quod ideæ sint causa vel principiũ producendi creaturas, sed dicit q ideæ sunt rationes rerum secundum quam dicitur oriri & interire omne quod oritur & interit, & talis ratio potest esse & est creatura, vt à deo præcognita, quia talem creaturã producit deus qualẽ præcõcepit producere, verum est q idea quãdoque est principiũ seu causa saltem remota rei productæ in artifice qui cognitionẽ rei fiẽdæ sumit ex alia re simili fiendæ rei, & ad cuius similitudinẽ rem fiendã producit, quia si talis res est causa cognitionis artificis, per cõsequens ipsa est causa rei productæ per cognitionẽ. nã quicquid est causa causæ, est causa causati. Sed vbi artifex nõ acciperet cognitionẽ rei fiẽdæ ex alia re: aut si ex alia re talẽ cognitionẽ acciperet, nõ tamen ratione similitudinis seu exẽplaritatis idea nõ esset causa rei productæ, quia in tali casu idea nõ potest propriè dici nisi ratio rei fiendæ apud intellectũ artificis, quia nihil aliud habet ibi rationem similitudinis, seu exemplaritatis.

19 De essentia autẽ diuina quæ est primũ & principale obiectũ intellectus diuini vtrũ habeat rationẽ ideæ respectu creaturarũ est intelligendũ q sicut dictũ fuit prius, quædã sunt perfectiones cõmunes deo & creaturis, vt esse, viuere, cognoscere: quædã sunt solũ in deo, vt esse omnipotentẽ, infinitũ, & huiusmodi: nec fiat vis modo verũ dicant perfectiones an non, quia certũ est q sunt quædã diuinæ cõditiones, & hoc sufficit pro nunc: alia sunt quæ solum inueniũtur in creaturis, vt illa quæ dicuntur per oppositũ ad prædicta, vt esse finitum, creatũ, & huiusmodi, & præter hæc, omnia quæ dicunt quidditates rerum creatarũ, vt leo, bos, & huiusmodi, vel perfectiones earum eo modo quo eis conueniunt, vt sentire vel ratiocinari & huiusmodi, quæ dicunt perfectionem modo quo conuenit creaturis.

20 Si ergo cõsideretur essentia diuina, & creatura quantũ ad cõditiones quæ hinc & inde dicuntur per oppositum, sic essentia diuina nõ potest habere rationem ideæ, nec creatura rationem ideati, cuius ratio est, quia illa quæ non possunt se habere sicut imitabile & imitatiuum, nõ possunt se habere sicut idea & ideatum, sed essentia diuina & creatura consideratæ quantum ad conditiones in quibus sibi opponuntur (vt sunt finitum, & infinitum, creatum & increatum) non possunt se habere vt idea & ideatum. Vtraque propositio patet ex rationibus terminorum, quia causa prædicata includitur in subiecto.

21 Si autem considerentur deus & creatura, quantum ad perfectiones eis cõmunes, vt sunt esse viuere & cognoscere, intellectus & voluntas, sic in diuina essentia bene inuenitur ratio imitabilis, & in creatura ratio imitatiui, omnia enim quæ sunt, imitantur essentiam diuinam quo ad esse, & omnia viuẽtia quo ad viuere, & omnia cognoscentia quo ad cognoscere, & omnia intellectiua quo ad intelligere, & velle. & hoc modo essentia habet rationem ideæ respectu creaturarum, & creaturæ habent rationem ideatorum, vel ideabilium, & secundum hunc sensum dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Veruntamen hoc est imperfectè, quia vbi non est perfecta ratio imitationis non est perfecta ratio ideæ, & ideabilis, sed hic non est perfecta ratio imitationis, ergo &c. Maior patet, quia idea & ideatum dicunt imitabile & imitatiuũ. propter quod vbi non est perfecta imitatio non est perfecta ratio ideæ & ideati. Minor probatur, quia imitatio dei à creatura quãtum ad quascunque perfectiones deo & creaturæ cõmunes non est secundũ identitatem speciei, * & tamen dicitur esse quædam *aliàs hæc.
imitatio dei à creaturis quo ad hoc per oppositum ad illa quæ sic conueniunt deo quod non creaturis, vel sic creaturis quòd nõ deo in quibus nulla est omnino imitatio quin potius oppositio. Est etiam imitatio secundum proportionem, quia qualem ordinem talem habẽt tales perfectiones in rebus creatis: quia communiores sunt priores eo quòd inueniũtur sine aliis, talem habent in deo secundum rationem: vt esse prius secundum rationem quàm viuere, & viuere quàm cognoscere, & sic de aliis. Imperfectè ergo imitantur res creatæ diuinam essentiam quo ad perfectiones hinc inde communes, & ideo non est inter ipsas perfecta ratio ideæ & ideati, sicut est inter rem intellectam & seipsam effectam.

22 De quidditate autem rerum quo ad suas rationes specificas, & perfectionibus earum sub modo quo eis cõueniunt, quo modo possint habere diuinam essentiã pro idea difficile est videre, Imò non videtur possibile, quia illa secundum quæ vna res est idea, vel exemplar alterius, & alia est eius ideatum seu exẽplatum sunt in vtraque re formaliter & propriè & secundum aliquam similitudinem, sed quidditates rerum secundum suas rationes specificas, & perfectiones earum secundum modum specificum quo eis conueniunt nõ sunt in deo formaliter & propriè, sed solum metaphoricè, nec aliquid formaliter in deo existens correspondet eis secundũ similitudinem, ergo res creatæ quantum ad suas quidditates secũdum rationem earum specificam, & quantum ad suas proprietates specificas, secundum modum quo eis conueniunt non habent essentiam diuinam pro idea, maior patet, quia cùm ideatum & exemplatum sit imitatiuum ideæ & exemplaris, ad similitudinem enim ideæ & exemplaris producitur ideatum, oportet in vtroque esse aliquid formaliter secundum quod attenditur in vtroque similitudo & imitatio vnius ab altero, minor de se patet, quia quidditas leonis & bouis, & huiusmodi, necnon sentire, gustare, odorare, & huiusmodi non conueniunt deo formaliter, nec propriè, sed solum metaphoricè, quare &c.

23 Sed contra prædicta potest sic opponi quæcunque sunt penitus idem re in creatura si vnum habet essentiam diuinam pro idea, videtur quod reliquum similiter habeat, vel si vnũ non habet nec reliquum, sed perfectiones deo & creaturæ communes, & quidditates rerum, necnon & perfectiones earũ sumptæ sub modo quo eis conueniunt sunt in creatura penitus idem re, ergo si creatura habet essentiam diuinam; pro idea quantum ad perfectiones vtrobique communes, videtur quòd similiter habeat eam pro idea quantum ad suam quidditatem & perfectionem sumptam sub modo quo creaturæ conueniunt vel si hoc modo non habet, videtur quòd nec illo modo quod est contra ea quæ dicta sunt. Maior videtur manifesta. Minor declaratur, quia constat quod cognoscere & sentire sunt penitus idem in bruto. Bruto enim nullũ aliud cognoscere habet præter sentire. Esse etiam viuum est penitus idem cum esse sensitiuo, vel vegetatiuo in bruto, essentia etiã bruti vt ens viuens, & cognoscens non est aliud realiter in ipso quàm sua quidditas specifica, ergo patet quòd perfectiones deo & creaturis communes vt

cognoscere & discernere sunt in creatura (puta in bruto) penitus idem re cũ sentire quod dicit perfectionem cum modo quo creaturæ conueniunt, & esse ens, viuens, & cognoscens secundũ quod deo & creaturæ dicuntur conuenire est in vnoquoq; creato penitus idem re quod sua quidditas specifica, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio &c. Et dicendum ad hoc quòd loquendo de vtraque natura creata, & diuina vt est quædam res in se non magis imitatur creatura diuinam essentiam secundũ vnum eorum quæ dicta sunt quàm secundum alterum, vt satis efficaciter probat ratio adducta: quia tamen intellectus ex quæ sunt vnum re (sicut superius & inferius) separare potest intelligendo superius sine inferiore, contractio autem superioris per inferius est quãdoque per aliquid quod imperfectionem includit quæ non includitur in superiore, sicut cõtrahitur cognoscere per sentire, ideo secundũ modum intelligendi dicimus quòd creatura quantum ad id quod communius est nec includit imperfectionem imitatur diuinam essentiam, non autem secundũ id quod est specialius & includit imperfectionem quamuis in se secundum se non sit differentia.

24 Et ex hoc habetur alia ratio quare hic non est perfecta ratio ideæ & ideati, quia imitatio ideæ per ideatum debet esse ex natura ideati, vt est in re extra, & nõ solum vt est in anima, quia ideatum dicitur aliquid productũ ad similitudinem ideæ, productio autem conuenit rei secundum esse in re extra. cùm ergo creatura secundum esse suum specificum in re extra non imitetur essentiam diuinam, sed solum secundum quandam vniuersalem abstractionem suarum perfectionum factam ab anima patet quòd hic non est perfecta ratio ideæ & ideati.

quæst. 2. 25 Ex hoc enim apparet quiddam quod dictum fuit dist. præcedente, scilicet quod essentia diuina non est repræsentatiua rerum creatarum per hoc quòd continet eas: sicut senarius continet numeros sub se cõtentos. Et istud tunc fuit declaratum, nec per hoc quod rationes rerum creatarum reluceant in essentia diuina, sicut imagines in speculo, quia nihil tale est in essentia diuina nisi ipsamet dicatur imago vel exemplar rerũ, quod dici non potest, vt patet ex his quę statim dicta sunt, quia inter imaginem vel exẽplar ex parte vna & rem cuius est imago ex alia, oportet esse aliquam similitudinem secundum aliquid existens formaliter in vtroque vt declaratum est: sed inter essentiam diuinam & res creatas non est talis similitudo, quia nihil secundũ rem est in creatura quod imitetur essentiam diuinam nec in essentia diuina est formaliter aliquid correspondens exemplariter quidditati rerum, vel cuicunque perfectioni existenti in re creata accepta secundum suum esse reale, licet secundum intellectum nostrum possumus abstrahere superius ab inferiori (vt cognoscere & sentire) & perfectioni creaturæ sic abstractæ correspõdet aliquid in deo formaliter existens. Sed secundum hoc essentia diuina non potest esse repræsentatiua rei vt cognoscatur, quia supponit rem vt iam cognitam, quare patet ꝙ essentia diuina nullo modo est repræsentatiua rerum creatarum apud intellectum diuinum, nisi secundum quod est causa continens in se virtualiter quicquid est in creaturis.

26 AD PRIMVM argumentum cùm dicitur quòd si sunt ponendæ hoc erit vt sint principiũ cognoscendi vel faciendi, dicendum quod ideæ non ponuntur in deo vt sint principium cognoscendi: quia idea vel est ipsamet res cognita quæ est exemplar sui ipsius vt fienda, & tunc non est principium cognoscendi, sed ipsum cognitum non principale, sed secundarium, vel est essentia diuina vt imitabilis à creatura, sed vt statim dictũ est, essentia diuina vel nõ est exemplar imitabile à creatura, vel illa imitabilitas supponit rem esse cognitam & ita non est principiũ cognoscendi eam. Nec ponuntur vt principium producendi nisi per modum exemplaris, ad quod artifex inspiciens operatur & ad hoc sufficit quod sint aliquid cognitum ad cuius similitudinem aliud producatur, nec requiritur ad hoc per se quòd sint principium cognoscendi, & si essent principium hoc accideret, si tamen concederetur quòd ideæ ponuntur vt sint principiũ cognoscendi & per consequens agendi argumentum nõ cogeret, quod licet deus per essentiam suam cognoscat se & alia, tamen essentia sua est exemplar aliorum, & ob hoc idea, non autem sui ipsius, propter quod se nõ cognoscit per ideam, sed tantum alia.

27 Ad secundum dicendũ quòd argumentum non est ad propositum, quia deus non cognoscit per essentias rerum cum illæ non sint ab æterno, tamen ab ęterno sunt cognitæ, neq; cognoscit eas per similitudines sibi impressas, neque per essentiã propriam vt est similitudo, vel exemplar earum vt probatum est, sed vt est causa earũ, & hoc modo cognoscit perfectissimè multo amplius quàm si cognosceret eas per essentias suas vel per similitudines ab eis impressas, quia tunc esset intellectus dependens à rebus & per consequens imperfectus & imperfectè intelligens, ideo &c.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum in deo sit pluralitas idearum.

Thom. eadem q. ar. 2.



EINDE quæritur vtrum in deo sit pluralitas idearum. Et videtur quòd nõ, quia sicut idea relatiuè dicitur ad ideatum, sic scientia dicitur relatiuè ad scibile, sed scientia dei est tantum vna (quamuis sint plura scita) ergo similiter in deo est vna idea tantum, quamuis sint plura ideata, vel ideabilia.

2 Item si est in deo pluralitas idearum, aut hoc erit ex parte essentiæ diuinæ, vel ex parte creaturarum, non ex parte essentiæ diuinæ, quia illa secundum se est summè vna, nec ex parte creaturarum, quia si propter respectũ ad creaturas sunt plures ideæ, quia sunt plurium rerum, eodem modo deberent dici inęquales ideæ, quia sunt inæqualium rerum, sed istud non dicimus, ergo nec illud dicere debemus.

3 IN CONTRARIVM est Aug. lib. 83. q. vbi loquitur de ideis pluraliter, & dicit expresse quòd alia ratione conditus est ęquus, & alia conditus est homo. Et Dionys. similiter 5. cap. de diuin. nomin. loquitur de eis pluraliter vocans eas exemplaria, & rationes determinatiuas rerum, & factiuas.

4 CIRCA quæstionem istam duo videnda sunt. Primum est, vtrum sint plures ideæ in deo. Secundum est, vtrum ideæ pertineant ad cognitionem speculatiuam, an practicam.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd sicut patet ex præcedente quæstione, idea potest dici res creabilis, vt intellecta quæ est imitabilis à seipsa, vt effecta, vel essentia diuina vt est imitabilis aliqualiter à creatura. Si primo modo vocetur idea, constat quod in deo sunt plures ideæ, quia plures res creabiles sunt à deo ab æterno intellectę, & ita sunt in deo obiectiuè secundũ quẽ modum ideæ pertinent ad intellectũ, si autem idea accipiatur secundo modo, scilicet pro essentia diuina vt est imitabilis à creatura, sic dicendũ est quòd propriè loquendo in deo est solum vna idea, plures tamẽ rationes ideales, quod patet sic, plures respectus rationis circa aliquam rem nõ ponunt nisi pluralitatem rationum, sed plures respectus imitabilitatis essentię diuinæ à creaturis sunt solum respectus rationis, ergo non ponunt circa essentiam diuinam, nisi pluralitatem rationum. Sed idea, vt nunc sumitur dicit rem, quia dicit formam quæ est imitabilis, & hæc est vna res (scilicet essentia diuina) respectus autẽ imitabilitatis, qui sunt respectus rationis sunt plures, ergo est vna tantum idea, plures tamẽ rationes ideales, quòd autem sint plures respectus imitabilitatis vnius essentiæ diuinæ patet ex supradictis, quia quot sunt perfectiones deo & creaturis communes, vt esse, viuere, & cognoscere, & huiusmodi tot sunt imitabilitates dei à creaturis.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd ideæ per se, & simpliciter pertinent ad rationẽ, vel cognitionem practicam, secundum quid autem solum ad rationem speculatiuam, cuius ratio est, quia sicut in habitibus sic suo modo est in actibus: Sed in habitibus sic est quod sciẽtia dicitur simpliciter practica, vel speculatiua ex natura scibilis, non autem ex intentione scientis, vel vtentis, nisi secundũ quid, ergo similiter est circa considerationem actualem ipsius dei quod diceretur simpliciter speculatiua, vel practica ex natura cogniti, secundum quid autem ex intentione scientis vel considerantis. Sed cõsideratio qua deus considerat ideas per se, est de regulis operabiliũ à deo, quia idea est exemplar ad quod inspiciens artifex operatur (vt sæpè dictum est) ergo talis consideratio est per se, & simpliciter practica, secundũ quid autem speculatiua inquantum deus considerat ideas aliquorum operabilium quæ non intendit operari, seu producere, vel quia iam sunt producta, vel quia ex beneplacito suo non vult producere ea. Vnde cognitio speculatiua quam deus habet de rebus qualis est illa qua cognoscit de rebus intentiones logicas (vt hominem esse speciem vel animal esse genus) quia secundum istas proprietates res nõ sunt factibiles, non pertinet ad ideas.

7 AD PRIMVM argumentũ dicendum est quòd non propriè dicitur quòd sint plures ideæ, accipiẽdo ideam pro essentia diuina, vt est imitabilis à creatura, sed solũ quòd sint plures rationes ideales, si tamẽ diceretur minus impropriè diceretur quã si diceretur multæ scientiæ, quia scientia vt scientia non se habet obiectiuè ad intellectum, sicut idea, vnitas autem vel pluralitas rationum semper formatur ab intellectu circa rem obiectiuè intellectam, & ideo rationes formatæ per intellectũ circa ideam sortiri possint rationẽ ideæ, quæ cùm sint plures possunt dici esse plures ideæ: Sed circa scientiam quæ vt sic se habet ad intellectum solum subiectiuè, & non obiectiuè non formantur

plures

plures rationes, quæ formantor nomen scientiæ.

8 Vel aliter quòd vnitas est ex principali obiecto, & quia illud est vnum tantum respectu diuinæ scientiæ, scilicet sua essentia licet secundaria obiecta sint multa, ideo diuina scientia est tantum vna, sed idea dicit formam cum respectu imitabilitatis: & quia non est aliquid vnum principale imitatiuum ratione cuius alia dicantur imitatiua, sed sunt plures quorum vnum imitando non dependet ab altero, ideo possunt dici plures ideæ, non autem plures scientiæ, sed primum melius est propter ea quæ dicta sunt prius distin. 35. Si autem idea dicatur res intellecta vt est imitabilis à seipsa vt effecta, sic nullum argumentum est, quòd si in deo non sint plures scientiæ, quod nõ sint plures ideę, sicut nullum esset argumentum si diceretur in deo non sunt plures scientiæ, ergo non sunt plures res scitæ. Idea enim hoc modo sumpta est ipsamet res scita.

9 Ad secundum argumentum dicendum quod non est inconueniens ideas esse inæquales, si enim ideæ vocentur ipsæ res intellectæ, sic constat quòd sunt inæquales secundum inæqualitatem rerum intellectarum, si verò idea vocetur essentia diuina vt imitabilis à creatura, sic etiam sunt inæquales, quia inæquales sunt secundum modum nostrum intelligendi, perfectiones illæ in quibus diuina essentia imitatur à creatura, perfectius enim est intelligere quàm viuere, quia vnum includit aliud, & non econuersu, nec propter hoc ponitur in deo aliqua inæqualitas subiectiuè, & secundum rem, sed tantum obiectiuè, & secundum rationem, quod non est inconueniens.

DISTINCTIO XXXVII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



T QVONIAM demonstratum est. Superius magister ostendit quomodo res dicantur esse in deo. Hic ostendit quomodo deus est in rebus: Et diuiditur ista pars in duas. Primò ostendit quomodo deus habet esse in rebus. Secundò ostendit quòd secundum illum modum essendi nulla ponitur in deo imperfectio, sicut ponitur in creaturis, ex quòd sunt in loco. Secunda ibi, Cùmque diuina. Item prima in tres. Primò ponit modos quibus deus dicitur esse in rebus. Secundò confirmat hoc per auctoritates ibi, ne autem illa. Tertiò inquirit rationem ibi, quomodo autem deus. & vltima diuiditur in tres. Primò ostendit quomodo deus dicitur esse in sanctis. Secundò ex hoc remouet quoddam dubium ibi, Si autẽ quæris. Tertiò inquirit rationem quomodo dicatur esse in rebus communiter ibi, Ex prædictis patet: Et hæc vltima diuiditur in duas. Primo ostendit difficultatem propositi. Secundo excludit quorundam opinionem ibi, quidam tamen.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primo proponit quòd deus dicitur cõmuniter esse in rebus per essentiam, potentiã, & præsentiam, sine diffinitione, circunscriptione, & limitatione. Alio autem modo dicitur esse in sanctis, per gratiam per quam deus eos inhabitat. Tertiò autem modo dicitur esse in homine Christo per vnitatem, sed ille modus tertius pertinet ad tertiũ librũ sententiarum. Postea confirmat hoc per auctoritates, vbi etiam dicit quòd malis semper deus præsens est. Secundò verò ostendit quomodo deus est in sanctis, & dicit quòd in sanctis dicitur esse, & inhabitare inquãtum temporaliter procedit in eos. Postea remouet quædam dubia dicẽs, quod illa inhabitatio sanè intelligenda est, non enim deus sic in sanctis inhabitat vt apud se non maneat, nec etiam vna persona inhabitante reliqua excluditur. & subdit quòd illa inhabitatio est inquantum à fidelium mentibus cognoscitur, & diligitur. Postea dicit quod (sicut dicitur communiter) deus in omnibus rebus intelligitur esse, & exprimitur, sed quomodo sit in omnibus rebus, siue vbique, intellectu non capimus, sed etiam exprimi non potest. Deinde excludit opinionem quorundam, & dicit quòd non est intelligendum, sicut quidam dicunt quòd deus dicatur esse in rebus per præsentiam solum, quia ei sunt præsentia omnia. Per essentiam verò & potentiam, quia virtute essentiæ suæ naturæ, & potentia omnia conseruat, & in omnibus operatur, & hoc propter sui simplicitatem, & infinitatem. Vnum tamen subdit, quod non est credendum, quòd per hoc quod deus est præsens rebus immundis sua præsentialitas maculetur, sicut nec spiritus maculatur ad corpus leprosum ex vnione ipsius ad ipsum, nec sol quamuis suis radiis contingat loca immunda. Et hæc est sententia, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum deus sit in omnibus rebus.

Thom. 1 p. q. 8 art. 1.



IRCA distinctionem istam quæritur de duobus. Primum est, vtrum deus sit in omnibus rebus: Et arguitur quòd non quia inter causas illæ solæ sunt intrinsecæ, quæ sunt partes rem constituentes, & hæ sunt materia & forma, finis enim & agens dicuntur causæ extrinsecæ: Sed deus non se habet ad creaturas, vt materia vel forma, sed solum vt finis vel agens, ergo deus non est in rebus, sed potius extra res.

2 Item agere solum in rem præsentem videtur esse limitatæ virtutis, sicut agere aliquo supposito, sed deus non est limitatæ virtutis, ergo non solum agit in præsens, sed in distans, & ita nõ est in omnibus, sed distans à quibusdam.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ioannis 22. cælum & terram ego impleo, ideo patet per Aug. Hilarium, Ambrosium, & Gregorium in litera.

4 RESPONSIO. Duo videnda sunt Primum est, vtrum deus sit in omnibus rebus. Secundum est de modo essendi in eis.

5 QVANTVM ad primum quòd deus sit in omnibus rebus probatur sic, causa singularis & immediata & actu operans simul est, vel non est cum suo effectu, & hoc habetur secundo Physicorum, sed deus est causa singularis, per oppositũ ad vniuersalem per prædicationem, & immediata respectu omniũ & actu operans quandiu res est, ergo simul est cum qualibet re existente. minor probatur quantum ad duas eius partes (scilicet) quòd deus sit causa immediata omniũ, & quod sit actu operans quandiu res est, quòd enim sit causa singularis exponendo singulare modo quo dictum est non oportet probare. Quantum ergo ad primum, scilicet quòd deus sit causa immediata omnium patet sic, duplex est causa, quædam est efficiens & non conseruans, vt domificator respectu domus, quædam est efficiens, & conseruãs vt sol respectu luminis in aëre, & secundum hoc sunt duæ actiones, scilicet productio, & conseruatio, quamuis ergo deus nõ sit immediata causa omnium quantum ad productionem, est tamen immediata causa omniũ quantũ ad conseruationẽ, secundum etiam hanc actionẽ semper est actu operans, quandiu res est, secundum illud Ioan. 5. pater meus vsque modo operatur & ego operor, aliter enim res cederẽt in nihilum nisi manu omnipotentis tenerentur, & sic patet minor. Sequitur ergo conclusio, scilicet quod deus sit simul cum omnibus rebus quandiu sunt.

6 Sed contra hanc rationem instatur primò, quia etsi tota concedatur, nõ videtur tamẽ probare conclusionẽ. Quærimus enim vtrum deus sit in omnibus rebus, ratio autẽ solum probat quod deus & creatura sunt simul quod si intelligatur de simultate durationis, vt videtur esse intentio Arist. (scilicet quod vno posito aliud ponatur) non propter hoc sequitur quod vnum sit in alio, alioquin cum Parisius & Roma sint simul duratione sequeretur quod Parisius esset in Roma, vel econuerso, quod nõ est verum, si verò intelligatur de simultate loci adhuc nõ sequitur quòd vnũ sit in alio, quia agens corporeum & suum productum non sunt simul, nisi quia sunt contacta. Per hoc autem vnum non est in alio, sed iuxta aliud. Et iterum istud non habet locum in agente incorporeo, quia non potest esse contactum alteri, quare &c.

7 Secundò quòd non videtur verum illud quod assumitur (scilicet quòd deus sit immediata causa conseruationis cuiuslibet rei) constat enim quòd lumen non conseruatur à deo in aëre, nisi mediante sole, & sic est in compluribus aliis, ergo saltem in istis non concludit ratio quòd deus sit in illis.

8 Et dicendum ad primum, quòd quando dicimus deum esse in rebus, non intelligimus eum esse in eis vt partem intrinsecam, vel intrinsecus rem penetrantem, vt magis infra patebit, sed intelligimus eum esse præsentem rei, non solum secundum durationem, quia est quando res sunt, nec secundum cõtactum corporalem, quum non sit corpus, nec virtus in corpore, sed secundum ordinem, qui in spiritibus tenet locum situs in corporibus, in hoc tamen excellit ordo in spiritibus situm in corporibus, quia per situm se habet vnum corpus ad aliud immediate quoad sui extremum, sed per ordinem se habet spiritus ad corpus immediatè secundum quodlibet sui (saltem non est hoc dubium de spiritu increato, scilicet deo, quicquid sit de aliis) propter quod potest dici esse non solum iuxta res, sed in rebus.

9 Ad aliud dicendum quòd dato quòd deus non esset immediata causa conseruatiua omnium quæcunque sunt in rebus, tamen adhuc habetur propositum. Primo quia etsi non conseruet immediate omnem rem, vel omne quod est in rebus, potest tamen si vult absque sui mutatione immediatè conseruare, operatio autem conseruandi non facit præsentiam, sed arguit eam à posteriori tanquam præsuppositam. Secundo quia in omni re subsistente est aliquid quod immediate à deo conseruatur, incorporalia quidem secundum se tota à deo conseruantur corporalia verò quoad materiam, & alia quum sit in tota re, & nihil sit

hil sit

hil sit rei cui non sit præsens materia, vtpote quæ omnibus subest, qua ratione deus est ei præsens immediatè ea ratione est præsens omnibus quæ sunt in re, licet non conseruet ea immediatè, conseruat enim materiã quæ est indistans à quolibet rei, sic ergo patet primum.

10 QVANTVM ad secundum, scilicet de modo essendi in rebus, aduertendum est quòd triplex est modus in genere quo deus dicitur esse in rebus, vnus generalis, & duo speciales, generalis modus est, quo deus dicitur esse in rebus per essentiã, præsentiam, & potentiam, qualiter autem sit in omnibus per potẽtiam, & per præsentiam satis clarè & concorditer ponitur, quia quum deus sit in rebus, quia est causa rerum, sicut cõtrario res d.36.q.2. dicuntur esse in deo, quia sunt creatæ ab eo (vt prius dictũ fuit) secundũ duas conditiones causalitatis diuinæ dicitur deus esse in rebus duobus modis, res enim producuntur & conseruantur à deo per intellectũ, & liberè, dicitur ergo deus esse in rebus per præsentiam ratione suæ intellectualitatis, sicut illa dicuntur sibi præsentia, quorum vnum est in prospectu alterius. sed dicitur in eis esse per potentiam suæ libertatis secundum quam potest prout vult eas conseruare, vel annihilare, qualiter autem sit in rebus per essentiam non sic concorditer ponitur.

11 Quidam enim dicunt de existentia dei in rebus proportionabiliter his quæ dicta sunt de existentia rerum in deo, & hoc sic, quia sicut res considerata secundum esse proprij generis nõ dicitur esse in diuina essentia, sed solum in dei scientia, vel potentia, quia ipsa sic considerata non est idem quod deus, sed se habet solum in ratione obiecti terminantis operationem diui- d.36.q.2. nam (vt declaratum fuit suprà) considerata autem secundũ esse virtuale suæ causæ quod est aliqualiter esse causati dicitur esse in dei essentia, eo quòd est idem cum ea, dicente Anselmo, quòd creatura in deo est creatrix essentia, sic ex ista parte deus potest considerari dupliciter. Vno modo secundum suum esse in se, & sic non est in aliqua re per essentiam, sed potius dicitur esse supra res, quia in excellentia naturæ supergreditur omnem rem, sicut & natura creata simili modo considerata non est in essentia diuina, sed sub ea. Alio modo potest deus considerari secundum esse quod nõ est ipsius formaliter, sed causaliter, & hoc est esse formale creaturæ, & sic deus est in rebus per essentiam, non quòd essentia diuina secundum se sit in re, sed quia essentia quę est rei formaliter, est essentia dei causaliter, vt sicut ex alia parte dicebatur quòd creatura in deo est creatrix essentia, sic deus in creatura non est aliud quàm creatura.

12 Sed si bene volumus considerare, nec illud quod communiter dicitur de existentia dei in rebus per præsentiam, & potentiam, nec illud quod nunc specialiter dictũ est de existentia eius in rebus per essentiam est sufficienter dictum. Primum patet, quia deus per suam intellectualitatem æqualiter habet in prospectu res dum sunt, & antequã sint, similiter per suam libertatem æqualiter potest rem producere vel nõ producere antequã sit sicut iam existentem potest conseruare vel non conseruare, si ergo deus dicitur esse in rebus per præsentiam, & potentiam ratione suæ intellectualitatis & libertatis modo quo expositũ est. Sequitur quod deus secundum hos modos æqualiter erit in rebus nõdum existentibus sicut in iam existentibus, quod non dicimus. Secundum autem non sufficit, quia vt probatum est in primo articulo, deus est in rebus nõ solum secundum effectum suum, sed secundũ realem exhibitionem & præsentialem essentiæ suæ, & ideo oportet plus dicere quàm alij dicant.

13 Propter quod aliter dicitur & melius, quòd quum existentia dei in rebus requirat existentiam rerum, in eo enim quod non est nihil esse potest, res autem non existunt, nisi per actualem operationem dei creantis, & conseruantis res, ideo secundũ tria quæ concurrunt ex parte dei ad productionem, vel conseruationem dei sumuntur illi tres modi. Illa autem tria sunt operatio vel actio, virtus à qua est actio, & essentia in qua est virtus, quia ergo actio creationis facit rem existere, actio autem conseruationis existentiam rei continuat. Existentia autem rei facit rem deo præsentem, & deum rebus, deus enim non efficitur præsens rei, nisi quia res efficitur præsens ei, ideo ratione actionis producentis & conseruantis rem in esse, deus dicitur esse in rebus per præsentiam. Et quia hæc præsentia non est solum secundum cognitionem vt alij ponunt, sed secundũ realem exhibitionẽ, nam sicut figura sigilli nõ sit nec conseruatur in aqua, nisi ad realem coëxistentiam sigilli, sic nulla res conseruatur in esse, nisi ad realem coëxistentiam dei, ideo dicitur deus esse in rebus per essentiam propter realem coëxistentiã diuinæ essentiæ cum rebus, vlterius quia ab essentia non egreditur actio nisi mediante potentia dicitur deus esse in rebus per potentiam. Et hi sunt modi generales quibus deus est in omnibus rebus consideratis, scilicet secundũ suum esse naturale. Alij autẽ modi sumuntur secundũ esse spirituale quod est esse gratiæ, per quã regeneramur ad spiritualem vitam, in qua est duo cõsiderare scilicet personam reparantem nos (scilicet Christũ) qui per assumptam humanitatem tanquam per instrumentum non necessitatis, sed cõgruitatis reparauit nos, & sic deus dicitur esse in humanitate assumpta per gratiam vnionis, vel possumus considerare hominem reparatum inquantum huiusmodi, & sic dicitur esse in homine per gratiam adoptionis, & secundum primum modum, scilicet per gratiam vnionis, constat quod deus nouo reali modo est in creatura assumpta, & non solum effectus eius, qualiter autem sit nouo modo in creatura secundum aliũ modum ipse deus, & non solum eius effectus dictum fuit supra distinctio. 14.

14 Ad primum argumentum dicendũ quòd deus non dicitur esse in rebus per modum partis intrinsecè rem cõponentis imò est extra res, sed dicitur esse in eis per immediatam præsentiam quam habet ad quamlibet rem, non solum secundum extremũ rei vt sit per contactum, sed secundum quodlibet rei, quam præsentiam facit ordo non situs, vt dictum fuit.

15 Ad aliud dicendũ quòd facere rem præsentem esse quę prius omnino non fuit, vel conseruare iam factam, nõ arguit imperfectionem, vel limitationem potentię. Sed potius perfectionem dum absque eius præsentia cætera nec esse nec permanere possunt, secus autem est agere aliquo supposito, quia istud arguit quòd virtus causæ nõ extendit ad omnia, ex quo necessario aliquid supponit & istud est imperfectionis, adeo non est simile.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum deus sit vbique.

Thom. 1. q. 8. ar. 2.



SECVNDO quæritur vtrum deus sit vbique. Et arguitur quod nõ, quia sic se habent permanentia ad locum sicut successiua ad tempus, sed in successiuis vnũ indiuisibile nõ potest esse in diuersis temporibus simul, ergo nec indiuisibile permanens (vt deus) potest simul esse in diuersis locis, non est ergo vbique.

2 IN CONTRARIVM est quia deus est in omnibus rebus, sed quilibet locus est aliqua res ergo deus est in omni loco.

3 RESPONSIO. Locus potest considerari dupliciter. Vno modo prout est quædã res creata & sic deus est in omnibus locis sicut dictum est eum esse in omnibus rebus. Alio modo potest considerari secundum quòd est contentiuus locati. Et sic dicendum est quod deus secundum se nusquam est, & secundum effectus suos est vbique, secundum se nusquam est, quia à nullo continetur, sed potius omnia continet, & conseruat, secundum autem effectus suos est vbique, quia omnem locum replet effectibus suis, & secundum hunc modum propriũ dei est esse vbique, nihil enim replet omnem locum bonitatibus, & effectibus suis nisi deus.

4 Iuxta quod est notandum quòd magister in litera distinguit triplicem modum essendi in loco (scilicet) circunscriptiuè, & hic modus conuenit solis corporibus, quæ secundum sui vltimum commensurantur vltimo continentis quod est locus ea circunscribens. Item aliquid est in loco diffinitiuè & hic modus vt dicunt quidam conuenit substantiis spiritualibus creatis de quo statim inquiretur postea.

5 Et neuter istorum modorum essendi in loco, vel vbique deo conuenit. Cuius ratio est, quia primus modus arguit in eo quod dicitur esse in loco limitationem quantitatis corporeæ. Secundus verò modus arguit limitationem essentiæ & virtutis secũdum illos qui hunc modum ponunt. Vtrunque autem istorum deo repugnat. Item secundũ nullum istorum modorum potest aliquid esse in pluribus locis simul, & multo minus vbique, impediente hoc limitatione rei secundum quantitatem molis vel virtutis, vt dicunt qui ponunt spiritum loco diffiniri.

6 Tertius modus essendi in loco scilicet repletiuè cõuenit deo, non secundum se, sed secundum suos effectus (vt dictum est) & sic est proprium dei esse vbique, quia sola virtus diuina se extendit ad producendum omnes res existentes, vel possibiles esse in loco, & hoc (scilicet) replere locum suis effectibus, & sic esse vbique conuenit ei non ab æterno, sed ex tempore sicut & producere res quibus omnis locus repletur.

7 AD ARGVMENTVM primum dicendum quòd sicut est aliquid indiuisibile quod est aliquid successiuorum vt nunc vel mutatum esse, & istud non potest esse in pluribus partibus temporis, vel motus, aliud verò est quod non est de genere successiuorũ vt æternitas vel æuum & istud potest coëxistere toti successioni motus aut temporis. Sic est quoddam indiuisibile quod est aliquid quãtitatis vt punctus. Et istud nõ potest esse in pluribus partibus magnitudinis, vel in pluribus locis. Aliud est indiu

indiuiſibile quod eſt totaliter extra naturam quanti corporalis (vt deus) & de tali indiuiſibili nihil prohibet quin ſit præſens omnibus locis, & omnibus rebus.

Sententia huius literæ in generali.

CVMQVE diuina natura. Hæc eſt ſecunda pars principalis diſtinctionis prædictæ, vbi excludit à deo ea quæ cõſequuntur creaturam in loco exiſtentem, ſcilicet locabilitatem & motum. Et diuiditur in tres partes. Primò proponit quod intendit. Secundo oſtendit qualis imperfectio inuenitur in creaturis exiſtentibus in loco ibi, omne ergo corpus. Tertiò concludit imperfectionem deum non habere, ibi, fatemur itaque.

2 IN SPECIALI ſic procedit. Primò ponit quòd diuina natura ſic eſt in omni loco quòd non circumſcribitur vel diffinitur loco, vel aliquo modo, deinde oſtendit quòd hæc duplex imperfectio inuenitur in creatura, creatura enim corporalis loco diffinitur & circunſcribitur, ſpiritualis autem ſolum diffinitur. Item corporalis creatura per tempus & locũ mouetur, ſpiritualis autem per tempus ſolum. Mutari autem per tempus eſt per affectiones tempori ſubiacentes mutari. Poſtea inquirit vtrũ mutari per locum ſpiritui conueniat, & determinat quòd tranſire de loco ad locum, itaque diffiniatur & non circunſcribatur ſic conuenit ſpiritibus, ſed trãſire de loco ad locum circunſcriptiuè eis non conuenit. Deinde oſtendit quòd eſſe locale & circunſcriptibile, & diffinibile deo non conuenit, addit, quòd deus ſine ſui mutatione de nouo incipit, & deſinit eſſe in creatura. Vltimò determinata recapitulat, vt patet in litera. Hæc eſt, &c.

QVAESTIO PRIMA.
Vtrum angelus ſit in loco.

Thom. 1. q. 52. art. 1.

HIC PRIMO quæritur. Vtrum angelus ſit in loco. Et videtur quod non, quia ſi angelo competeret eſſe in loco, hoc eſſet ratione eſſentiæ, vel ratione virtutis, vel ratione operationis, non ratione eſſentiæ, quia ſecundum quod dicit Auic. & probat, corporalibus non competit locus ratione ſubſtantiæ, & multo minus ſpiritualibus, qualis eſt angelus. Nec ratiõe virtutis, quia virtus angeli, vel eſt eadem cum ſua eſſentia, vel non minus abſtracta à conditione quantitatis & loci, propter quod ſi ratione eſſentiæ nõ eſt in loco, videtur quod nec ratione virtutis, nec ratione operationis, tum quia contingit angelum nihil operari circa locũ, & tunc nuſquam eſſet, quia angelus non poteſt eſſe per operationem in loco, niſi quia corpus circa quod operatur eſt in loco, ſed corpus cœli, circa quod maximè verſatur operatio angeli, nõ eſt in loco iuxta illud 4. Phyſic. terra eſt in aqua, aqua in aere, aer in igne, ignis in cœlo, cœlũ autẽ nõ amplius in alio, ergo videtur quòd angelus propter talẽ operationẽ nõ ſit in loco.

2 Item ſecundum Boetium de Hebdo. communis conceptio eſt incorporalia non eſſe in loco, ſed angeli ponuntur incorporales, ergo non ſunt in loco.

3 IN CONTRARIVM eſt quod dicit Damaſcenus libro primo, cap. 16. quod incorporea natura eſt vbi operatur, ſed angelus operatur in loco, ergo eſt in loco.

4 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam ſic procedetur, quia primò ponetur id quod eſt de quæſtione clarum. Secundò inquiretur de hoc quod eſt dubium.

5 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſicut dicit Damaſcenus vbi ſuprà, locus eſt corporalis finis eius quod continet reſpectu eius quod continetur, & 4. Phyſ. dicitur quòd locus eſt vltimum corporis continentis, ex quo patet quòd propriè loquendo de eſſe in loco, illud ſolum dicitur eſſe in loco, quod ſic continetur loco, vt terminetur eo tanquam termino extrinſeco, & commenſuretur ei ſecundum ſui vltimum. Et iſtud eſt circunſcribi loco, & ſic nullus vnquam poſuit angelos eſſe in loco, niſi qui dixerunt eos eſſe corporeos. Alio modo poteſt accipi eſſe in loco largè pro eo quod eſt determinatè eſſe præſens huic, vel illi loco, & eſſe diſtans à loco remoto, quamuis à nullo circunſcribatur, quod aliqui vocant eſſe in ſitu, vel determinare ſibi ſitum magis quàm eſſe in loco. Et iſtud poteſt adhuc eſſe dupliciter, ſecundum quod eſt duplex ſitus, vel locus, ſcilicet mathematicus & naturalis, ſecundum quod duplex natura conſideratur in loco, quantitatiua, videlicet & qualitatiua, nam ſecundum primã vocatur mathematicus, ſed quoad ſecũdam vocatur naturalis, quia ratione eius corpora naturalia tendunt ad propria loca, & conſeruantur in eis, & corrumpuntur in contrariis, ergo quantum ad hunc ſecundum modum illud dicitur determinatè eſſe in loco naturali, quod ex natura ſua habet inclinationem ad talem locum, vt ſit in eo per naturam, nec ſit extra, niſi per violentiam, & ſic adhuc nullus dicit angelum eſſe in loco, quia ſecundum naturam non plus dependet ad vnum locum quàm ad alium, talis enim determinatio ad locum eſt propter connaturalitatem vnius ad alterum, ſicut conſeruantis ad conſeruatum, angelus autem tali conſeruatione non indiget.

6 Ad hunc tamẽ modum videtur accedere opinio illorum qui dicũt angelos ex ſua natura deputatos vel determinatos ad mouendum determinata corpora cœleſtia, ſic quod nõ poſſunt aliquid aliud mouere immediatè, vel alibi eſſe, quod quidẽ reputatur erroneũ, & eſt ſatis irrationabile, quia omne quod agit creatura ſpiritualis extra ſe agit libero arbitrio, & nõ ex neceſſitate naturę, propter quod nec ex natura ſua poteſt habere neceſſariã determinationem ad illud, quin poſſit non agere illud, quantũ eſt ex cõditione naturæ ſuæ, quicquid ſit ex diuina ordinatione, locum autem metaphyſicè ſumptũ determinat ſibi illud quod talem habitudinem habet ad locum, vt non ſit vbique nec nuſquam, ſed alicubi, nõ tamen magis hic quàm ibi, ſed indifferenter quantum eſt ex eius natura, tamen dum eſt hic non eſt alibi, vel in alio loco, ſed diſtat ab eo ſecundum diſtãtiam loci à loco, & ſic eſſet in loco corpus mathematicum ſi eſſet, quia non determinaret ſibi aliquem locum, neceſſariò tamẽ eſſet in aliquo loco, ſed circunſcriptiuè, quia quantum eſſet, ſed quia angelus nõ eſt quantus, ideo nõ ſibi poteſt determinare talem locum modo circunſcriptiuo, vt prius dictũ fuit, excluſa tamẽ circunſcriptione inquirendum eſt vtrum angelus ſit in aliquo loco tali modo quòd ex natura ſua nõ determinet ſibi magis vnum quàm aliũ, neceſſariò ſit tamen in aliquo & dum eſt in ipſo diſtet ab alio. Aliis ergo exiſtentibus manifeſtis de hoc reſtat diſcutiendum.

7 Eſt ergo intelligendum quod circa hoc ſunt quatuor opiniones, vna quæ ponit quod angelus iſto modo tam dicto determinat ſibi locum, in quo eſt diffinitiuè, & ratio eſſendi ſic in loco determinato eſt ſua eſſentia ex eo quod eſt finita & limitata, fulcitur autem hæc opinio tribus rationibus.

8 Prima ſumitur ex comparatione eſſentiæ angeli ad eſſentiam diuinam, ſecundum rationem finiti & infiniti, & eſt talis, ſicut ſe habet ſubſtantia vel eſſentia infinita ad eſſendum vbique, ſic ſe habet eſſentia finita ad eſſendum alicubi ſic quod non vbique, ſed deus propter infinitatem ſuæ eſſentiæ eſt vbique: ergo angelus propter finitatem & limitationem ſuæ eſſentiæ eſt alicubi determinatè.

9 Secunda ratio ſumitur ex operatione angeli, & eſt talis, prius ſecundum naturam eſt actiuum præſens paſſiuo quàm agat in ipſum (ſicut ignis ordine naturæ prius eſt præſens combuſtibili quàm comburat ipſum, & idem in omnibus actiuis & paſſiuis) quòd prius ſecũdum naturã oportet ea eſſe approximata, quàm agant, ſed angelus agit in locum determinatũ, vel in corpus exiſtens in determinato loco, & nõ vbiq; ſimul, ergo angelus ſecundum naturam ſuã prius eſt præſens loco quàm agat ibi aliquã actionem, ergo actio angeli circa locum nõ eſt ipſi ratio eſſendi in loco, quũ prius ſit ibi quàm agat, ſed ipſamet eſſentia angeli ſecundũ quam eſt præſens loco, eſt prius loco antequã agat ibi.

10 Tertia ratio ſumitur ex operatione angeli ad vniuerſum cuius eſt pars, & eſt talis, pars non eſt extra totum, ſed angelus eſt pars vniuerſi, ergo non eſt extra vniuerſum, ſed intra, non vbique, quia ſic æquaretur toti, ergo eſt alicubi determinatè.

11 Pro hac opinione videtur facere dictum Damaſ. lib. 2. cap. 2. vbi dicit quòd ſpiritus continentur à parietibus, ianuis, & clauſtris & ſignaculis, & ſimiliter articulus epiſcopalis, qui dicit ſic, quod angelus vel anima ſeparata (nuſquam eſt ſupple) error eſt, iſtud tamen quod nuſquam eſſet quandoque contingeret, niſi eſſentia eſſet eis ratio eſſendi in loco, quia contingit quod quãdoque nihil operentur circa locum, & tunc nihil poteſt eis eſſe ratio eſſendi in loco, niſi eſſentia vt videtur, quare &c.

12 Iſta opinio autem non videtur vera, ſicut & quidã alius articulus dicit in quo cõtinetur ſic, quòd angelus nuſquã eſt ſecũdũ ſubſtantiã eſt error, ſi intelligatur quod ſubſtãtia nõ ſit in loco, ſi autem intelligatur quòd ſubſtãtia nõ ſit ratio eſſendi in loco, verum eſt quod nuſquam eſt ſecundum ſuã ſubſtantiã, expreſsè dicit quòd eſſentia angeli non eſt ei ratio eſſendi in loco. Et hoc poſſumus probare eiſdem viis, ſcilicet, ex limitatione eſſentiæ angeli, & ex eius operatione, & ex eo quod eſt pars vniuerſi.

13 Prima via ſic patet, duplex eſt limitatio. Vna ſecundũ quidditatem & eſſentiam, ſecundum quam omnis creatura eſt contenta certis limitibus. Propter quod & diffinitio quæ eſt ſermo dicẽs quid eſt res, dicitur terminus quinto metaphyſicæ. Alia eſt limitatio ſecundum quantitatem molis, qua creatura eſt tanta quod non maior, & de hoc certũ eſt quòd res per eam neceſſariã habet habitudinem ad ſitum, vt neceſſe ſit eam eſſe alicubi, non nuſquam, neque vbique & dum eſt hic non eſt alibi, ſed diſtat ſecundum diſtantiam loci, hac autem limitatione caret angelus

cum

cùm non sit quantus quantitate molis, ideo ratione huius limitationis non potest competere angelo esse in loco. Nec ratione primæ, probatio quia si limitationi essentiæ responderet locus diffinitiuè, sicut limitationi quantitatis respondet locus circunscriptiuè, tunc sicut se habet quantum finitum ad locum vt ab eo circunscribatur, sic se habebit substantia finita ad locū vt ab eo diffinitur, sed quantum finitum sic se habet ad locum vt circunscribatur quòd circunscribitur à loco sibi æquali, non potest circūscribi à maiori vel minori, ergo sic se habebit essentia angelica quia finita, ad locū vt diffinitur solum à loco sibi æquali vel sic proportionato essentiæ suæ quòd nō potest diffiniri loco maiori vel minori, hoc autem est absurdū, quia essentiæ angeli nullus locus est æqualis vel inæqualis, cum quātitas loci & essentia angeli sint penitus diuersarū rationum, neque est aliqua proportio inter essentiam angeli & locum, vt tantus locus debeatur angelo, & non maior neque minor, nec aliquis doctor hoc ponit, ergo illud ex quo sequitur est falsum, scilicet, quòd limitationi essentiæ respondeat locus diffinitiuè. Et per eandem rationem dicendum est quòd non competit deo esse vbique, ita quòd infinitas suæ substantiæ sit ei ratio vbique essendi, sed est vbique solū ratione suorum effectuum (vt dictū fuit in præcedente quæstione) si enim competeret deo esse quocunque ratione suæ essentiæ infinitæ tunc competit ei esse necessario vbique vel in loco infinito, & nullo modo finito, sicut ecōtrario dicitur de angelo quòd ratione suæ essentiæ finitæ conuenit ei esse in loco finito, & nullo modo in infinito, esse autem vbique nō est esse in loco infinito, ergo infinitas diuinæ essentiæ non est ipsi ratio essendi vbique quod tamē assumebat prima ratio aliorū.

24 Et si dicatur quòd nō est simile de corpore quanto respectu loci circunscribentis, & de angelo respectu loci diffinientis & de deo respectu loci infiniti, quia deus & angelus sunt substantiæ liberæ & ideo ratione suæ libertatis angelus potest esse in maiori vel minori loco, finito tamen, deus autem & in infinito, si aliquis locus infinitus esset, & in finito, quia finitum continetur intra infinitum, non sic autem de quanto corporeo quod nō est talis libertatis, propter quod necessario est in loco sibi æquali nec potest esse in maiori vel minori.

25 Sed istud non valet, quia quamuis deus & angelus sint substantiæ liberæ, hoc tamen solum est respectu eorum quæ subiacent suæ operationi, & non respectu eorum quæ competunt eis circunscripta omni operatione, sed ea quæ competunt deo vel angelo ratione finitatis vel infinitatis substātiæ competunt eis circunscripta omni operatione, quia finitas vel infinitas essentiæ prior est omni operatione substantiæ, ergo in deo vel angelo non est libertas quod sint in maiori vel minori loco, finito vel infinito, si tamen finitas vel infinitas essentiæ est eis ratio essendi in loco. Et declaratur per simile, homo enim est quoddā quantum corporeum liberæ naturæ respectu multorū quæ subiacent suæ operationi, tamen sicut nō est in potestate eius quod sit maior vel minor quantitate molis, sic nō est in potestate eius quòd sit in loco maiori vel minori, sed necessario est in æquali, similiter licet deus & angelus sint substantiæ liberæ respectu exteriorum ad quę comparantur mediantibus suis operationibus, tamen sicut non est in potestate eorum quòd sint maioris vel minoris perfectionis in essentia, sic non est in potestate eorum quod sint in maiori loco, si tamen quantitas perfectionis essentialis est eius ratio essendi in loco.

19 Idem patet secunda via scilicet ea operatione sic, esse præsens immediatè alicui est in plus quàm esse rei propinquum secundū locum, quod patet quia nō conuertitur consequentia, nā rectè sequitur, istud est immediatè, propinquum alicui secundū locum, ergo est ei immediatè præsens: sed nō sequitur, istud est immediatè pręsens illi, ergo est ei propinquū secundum locum, anima enim est immediatè pręsens corpori & vniuersaliter forma materiæ, & tamen non sunt propinqua secundum locū, nec remota, quia alterius rationis est præsentia formæ ad materiā & accidentis ad subiectum quàm sit præsentia secundū locum & situm, nec eam includit, nam demus quod deus creasset aliquem angelū ante mundum corporeum, si iste angelus fuisset cōpositus ex materia & forma vt quidam ponunt forma fuisset præsens materiæ immediatè, & tamen non esset ei propinqua secundū situm, vel loquendo sine calumnia suū accidens quodcunque sit illud fuisset præsens subiecto immediatè absque propinquitate loci, vel situs, modo etiam in corporalibus forma & materia, subiectum & accidens, nec sunt propinqua propriè, nec remota, licet sunt indistincta secundū locum ratione quātitatis totius: sed hoc accidit præsentiæ materiæ ad formam cū præcedat omnem quantitatē. Ex hoc arguitur sic, ex eo quod est cōmunius non licet inferre minus commune, sed est fallacia cōsequētis, sed aliquid esse immediatè præsens alteri est in plus quā esse ei immediatè propinquum secundū locum (vt declaratum est) ergo ex immediata præsentia nō licet inferre immediatam propinquitatem secundum locum, sed solum requiritur quòd actiuum sit immediatè præsens passiuo ordine naturæ priusquā agat in ipsum, ergo nō licet inferre quòd oporteat ipsum prius esse propinquū secundum locū passiuo quàm agat in passiuū, non oportet ergo essentiam angeli antequam agat secundum se esse prius in loco, quadam quasi propinquitate ad hunc locū, & distantia ad alium vt alij ponunt, sed sufficit quòd sit ei immediatè præsens non situ, sed ordine vt magis infra declarabitur. Et in hoc patet solutio secundæ rationis aliorum.

17 Tertia via sumitur ex eo quòd angelus est pars vniuersi sic, vniuersum potest nominare vniuersitatem corporum & perfectionum corporalium tantum, vel vniuersitatem rerū, tam corporalium quàm spiritualium, accipiendo primo modo vniuersum quum omne corpus & omnis perfectio corporalis habeat habitudinem ad locum & situm, cuius differentiæ sunt intra & extra, necesse est quòd quęlibet pars huius vniuersi, sit intra vniuersum sed angelus non est pars huius vniuersi, propter quod non oportet quod sit intra hoc vniuersum secundū aliquem situm vel locum, & in hoc peccat tertia ratio aliorum, quæ procedebat acsi angelus esset pars vniuersi corporei. Si autē vniuersum accipiatur pro vniuersitate omnium rerum tam corporalium quàm spiritualium, sic angelus est pars vniuersi, sed ex hoc non potest argui quòd sit in aliquo loco diffinitiuè, imò potius oppositum, cuius ratio est, quia inconueniens est differentias vnius partis vniuersi extendi ad omnes, quia totum æquaretur parti, vel pars toti, sed extra & intra, propè & longè, sub & suprà, hic & ibi. & cōsimilia sunt propriæ differentiæ vniuersi corporei ratione quantitatis cui per se competit situs, ergo inconueniens est quòd extendantur ad omnes partes vniuersi simpliciter dicti, cuius pars est vniuersum corporeum. Non ergo extenduntur ad substantias incorporeas, cuiusmodi sunt angeli. Huic autem contradicit imaginatio quæ non transcendit quantum & continuum, secundum quam formamus nobis de angelis aliquod quantum subtilissimum: Sed in hoc non est rectum credere imaginationi, quia angeli abstrahunt secundum rem à quanto, sicut à quali, & ideo sicut non sunt albi aut nigri, calidi aut frigidi, & sic de cæteris qualitatibus corporalibus, sic non sunt magni vel parui, quia non sunt quanti, nec per consequens hic vel ibi ratione suæ essentiæ, quia hæc sunt proprietates quanti. Nec pro aliis dictum est Dam. prius allegatum, quia in nonnullis libris præponitur negatio sic, non continetur autem, &c. Vel dato quòd non sit ibi negatio, Dam. in eodem cap. exponit se (subdens) intellectus verò existentes in intellectualibus locis sunt. q.d. angeli intelligibiliter sunt in loco, quia ibi intelliguntur esse vbi operantur. Articulus etiam non est pro eis, quum exponatur per alium vt dictum est.

18 Secunda opinio est, quòd angelus non est in loco sic, quòd sua essentia sit ei ratio essendi in loco, sed operatio eius circa locum, vel circa corpus existens in loco, ita tamen quòd ipsi essentiæ angeli, & non tantum operationi conuenit esse in loco, sic quòd dum est in vno non est in alio, sed distat à loco distante, & est propinquus loco propinquo, ita quòd ipsi essentiæ angeli conuenit situs, & proprietates eius absque circunscriptione.

19 Circa autem hanc opinionem & sequentes nihil volo nunc asserere, sed solum procedere inquisitiuè. Posset ergo videri alicui quòd illa opinio nō haberet veritatem, quia quando dicitur quòd operatio angeli est ipsi ratio essendi in loco non intelligitur de operatione intramanēte, vt sunt intelligere & velle, quia talis operatio est æqualis abstractionis à situ, sicut essentia angeli. Oportet ergo quòd intelligatur de operatione transeunte in materiam exteriorem.

20 Sed probatio quòd talis non possit angelo esse ratio essendi in loco, quia sicut se habet quantitas ad corpus, vt sit ei ratio essendi in loco circunscriptiuè, sic se habet operatio ad angelū, vt sit ei ratio essendi in loco diffinitiuè, sed quantitas subiecto distincta à corpore non potest corpori esse ratio essendi in loco circūscriptiuè, ergo operatio subiecto distincta ab angelo, qualis est illa quæ transit ad materiam exteriorem, & est in re mota, non potest angelo esse ratio essendi in loco diffinitiuè. Maior patet ex positione aliorum. Minor autem est de se manifesta.

21 Item per hoc quòd corpus est quantum non tollitur ab eo quin se habeat ad aliud sicut mouens ad motum. Si ergo operatio in aliud transiens est alicui ratio essendi in loco diffinitiuè, sequeretur quòd corpus mouens aliud erit simul in duobus locis, scilicet in vno circunscriptiuè per propriā quantitatem, & in alio diffinitiuè per operationem vel motionem suam in aliud transeuntem, hoc autē vniuersaliter absurdū videtur, quare &c.

22 Ideo est tertia opinio, q̀ angelus neque per essentiā, neque per operationē, neque per quodcūque aliud est in loco, sic quòd ei cōueniat locus vel situs etiam diffinitiuè, aut differentiæ seu proprietates situs vel vbi, sicut esse propinquum alicui loco, vel esse distantem, sed solum dicitur esse in loco inquantum est in cor

In corpore locato, non secundũ se, sed secundum suum effectum quod est esse in aliquo, sicut est mouẽs in moto, vel sicut est causa immediata in suo effectu. Et qui tenent hanc viã, dicũt quòd ad hoc ꝙ angelus moueat corpus, nõ requiritur aliqua propinquitas angeli ad locũ secundum situm, nec omnino aliqua exhibitio realis suæ præsentiæ ad corpus locatũ, sed tantũ proportio inter ipsum & corpus mobile secundũ rationẽ mouẽtis & mobilis, qua existẽte angelus mouet corpus quãdo vult, quia liber est in mouẽdo, & quando mouet dicitur esse in loco modo iã dicto.

23 Sed istud non videtur esse verum, quia posita causa proxima & sufficiente alicuius actionis & non impedita oportet ponere actionem, sed nos videmus quòd posita proportione inter actiuum & passiuum, motiuũ & mobile, & excluso omni impedimento non sequitur motus vel actio, nisi actiuum sit realiter præsens passiuo & motiuum mobili, ergo sola proportio actiui cum passiuo, vel motiui cum mobili nõ est sufficiens ratio agendi vel mouẽdi, sed requiritur realis præsentia vnius cum altero. Maior de se patet, minor etiam conceditur ab eis in corporalibus, dicunt enim & de se clarũ est, quòd ad hoc quòd vnum corpus calefaciat, aliud requiritur præter proportionem calefactiui & calefactibilis, approximatio eorum, & textus Aristo. est de hoc primo de generatione. Istud tamen ipsi negant in his quæ non sunt quanta, nec video rationem quare debeat negari, nec ipsi assignant, sed simpliciter narrant, neque enim in corporalibus approximatio requiritur ad agendum, nisi quia facit actiuũ præsens passiuo, nec remotio impedit actionem, nisi quia actiuum absens est à passiuo, sicut enim quodlibet nõ agit in quodlibet, sed determinatum in determinatum, sic non quodlibet agit quolibet modo, sed determinato, quia non absens & in absens, sed præsens & in præsens, & istud est generaliter verum in omni actione, & motione quæ aliquid supponit.

24 Ad hoc autem posset aliquis dicere quòd in motione corporis per angelum requiritur præsentia angeli ad corpus quod mouet, sed illa non est realis sicut in corporalibus, sed tantum secũdum rationem, quia vt videtur ad mouendum sufficit quòd motiuum sit præsens mobili, secundum quod hoc est motiuum, & illud mobile, sed angelus est motiuus corporis per intellectum, & voluntatem, & ideo sicut videtur, sufficit quòd angelus sit ei præsens & econuerso in ratione cognoscentis & cogniti, volentis & voliti, quæ præsentia non est realis, sed corpus non mouet aliud corpus per intellectum & voluntatem, sed per aliquam formam in ipso existentem, secundum quam non potest esse præsens alij corpori, nisi reali propinquitate, & ideo in corporalibus solum est realis approximatio.

25 Sed istud non valet, quia dato quod eadem virtus esset in angelo, per quam intelligeret, vellet, & moueret, tamen vt intellectiua solum dirigeret ad motum, vt volitiua solum imperaret motum, vt motiua exequeretur, vel executiua actu moueret & immediatè. Et quia causam mediatam & remotam non oportet simul esse cum effectu, sed solum immediatam & proximã, ideo angelus quoad intelligere, & velle non requirit realem præsentiam corporis quod debet mouere, quia sic non est causa motus, nisi quasi remota, requirit tamẽ quoad mouere, quia sic est causa proxima. Vnde si calor esset volitiuus & calefactiuus ad volendum non requireret realem approximationem voliti, sed ad calefaciendum. Maior ergo propositio est intelligenda de immediata causa mouendi, sub quo sensu minor est falsa.

26 Quarta opinio est, quod essentia angeli nusquam est, neque ratione sui aut alicuius existentis in ipsa, neq; ratione operationis transeũtis extra, sic quòd ei debeatur locus vel situs diffinitiuè, & in hoc cõcordat cum præcedente opinione, sed in hoc discordat, quia ponit quòd sicut angelus nusquam est secundum situm, sic est præsens cuilibet corpori quod potest mouere præsentia ordinis, non situs, siue moueat corpus siue non. Sed quando mouet dicitur esse ibi specialiter vbi mouet secundum quãdam appropriationẽ, quia ibi manifestatur sua virtus, realis tamen præsentia angeli ad locũ præcedit operationem eius in loco. Et mouentur qui sic dicunt ex hoc quod motus & omnis actio quæ subiectum supponit præexigit præsentiam motiui ad mobile, & actiui ad passiuum, vt probatum est statim suprà, sed angelus potest agere in multa corpora simul vel successiuè, ergo antequam agat præsens est corpori cuilibet & simul, quia si primò esset præsens vni tantum, & postea alteri, difficile valde esset assignare, quare magis esset præsens isti quàm illi, cũ vt supponimus, nondum in aliquod eorũ agat, & si in aliquod ageret, eadem difficultas maneret, quia operatio non facit præsentiam agentis, sed supponit, & iterum si esset præsens vni sic quod non alteri, iam videretur diffiniri loco, quod ipsi negant. Adhuc si esset præsens vni & non alij nõ posset fieri præsens illi alij nisi per motum, vel ad alium modum. Dicere autem quòd angelus per essentiam suam moueatur non est bene intelligibile, & ideo secundum viam istam ponitur, quòd angelus sit sic simul præsens cuilibet corpori, quòd potest mouere antequam aliquod eorum moueat. Et posset hoc sic persuaderi, quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritualibus (secundũ Augustinum) sed videmus in corporalibus quòd corpus cœleste habens causalitatẽ super omnia generabilia, & corruptibilia præsens est omnibus secundum situm hoc modo vt agat in omnia, ergo angelus habẽs causalitatẽ super aliqua corpora quoad motum localem præsens est omnibus secundũ ordinem ita vt possit in omnia illa agere cùm voluerit, & si nõ semper agat ratione suæ libertatis, hoc tamen interest hic & ibi, quia præsentia corporis cœlestis ad omnia generabilia & corruptibilia, quum sit secũdum situm nõ est ad quodlibet corpus secundum se & immediatè, sed est ad vniuersitatem corporum contentorum, vt ad vnũ alterabile habens partes, quarum quædam sunt propinquiores cœlo, immediatæ secundum situm, quædã verò remotiores & mediatæ, acsi totum corpus contentum infra cœlum esset vnum continuum heterogeneum immediatè contactum cœlo secundum sui vltimum, & nõ secundum sui intimum, impediente hoc natura quãtitatis & situs in vtroque, ratione quorum quod est immediatum vni est mediatũ alteri, sed præsentia angeli ad quodlibet corpus mobile ab ipso, quum non sit secundum situm, non impeditur per vnum corpus, quin sit immediata ad quodlibet aliud, sicut ponendo animã rationalem non esse quantam, dicimus quod ipsa secundum se totam existens in vna parte corporis, puta in capite non impeditur quin sit immediatè tota in parte distante (scilicet in pede) & idem est de angelo, respectu cuiuslibet corporis quod potest mouere, nisi quòd angelus non est forma, & actus corporis sicut anima.

27 SED CIRCA hoc sunt quædam dubia. Primum est, quia si angelus est simul præsens omnibus corporibus quæ potest mouere, sequitur, vt videtur, quòd angelus sit vbique, sicut & deus, quod videtur inconueniens.

28 Secundum est, quia si angelus simul est præsens cuilibet corpori quod potest mouere, videtur quòd simul possit mouere omnia illa corpora, quia quantum se extendit essentia angeli ad coexistere tantum se extendit vt videtur eius virtus ad agere.

29 Tertium est, quia aliqua corpora quæ potest mouere vnus angelus, potest mouere quilibet alius, & tunc qua ratione vnus angelus erit præsens illis corporibus eadem ratione & alij, & sic plures angeli erunt simul vel etiam omnes, quod non dicitur.

30 Quartum est, quia si deus faceret alium mundum vnum vel plures absque angelis, aut angelus qui nunc est, esset præsens singulis corporibus cuiuslibet mundi ex natura sua, aut non, si dicatur quòd esset præsens per eandem rationem, si deus faceret infinitos mundos corporeos, quilibet angelus esset eis præsens, quod non est verum, nisi quilibet esset infinitus, si verò dicatur quòd non esset præsens, sequitur quòd angelus sit in hoc mundo diffinitiuè, cuius oppositum dictum est.

31 Quintum est, quia Damascenus dicit expressè libro 2. cap. 2. quòd angeli quando sunt in cœlo non sunt in terra, & quando sunt in terra non sunt in cœlo, quare patet quòd angelus nõ est simul præsens cuilibet corpori.

32 Sextum, quia anima separata non videtur habere ordinem, nisi ad corpus proprium quod non est, ad alia autem non, nec in ratione formæ (vt de se patet) nec in ratione mouentis, quia nõ ponitur posse mouere alia corpora, nec est facile fingere aliũ ordinem secũdum quem anima dicatur esse præsens alicui corpori, ergo saltẽ anima separata nusquã erit, quod videtur erroneũ.

33 ET DICENDVM ad primum, quod vel nullus angelus potest omnia corpora mouere localiter, vel si sit aliquis talis, ille non est vbique sicut deus, quia deus est vbique, sicut causa replens omnem locum suis effectibus. Et sicut causa cõseruans omnem locum, & omne locatum, & sicut causa, cuius prima operatio nõ supponit entitatẽ loci, vel locati, ad hoc vt agat, sed totum producit. Angelus verò nullo modorum istorum est vbiq; sed solũ sicut illud quod ex ordine naturæ habet habitudinẽ ad mouendũ quodlibet corpus, propter quod ex eodẽ ordine habet *Inf. in 2.* quòd sit cuilibet corpori præsens, quia sine præsentialitate non *d.3.q.8.* potest mouere. Deus autẽ & natura nõ deficiunt in necessariis. *& d.4.q.*

34 Ad secundum dicendum quòd de virtute angeli ad mouen- *2.* dum corpus parum possumus scire, quot & quanta possit simul mouere, non oportet tamen dicere, quòd angelus posset simul mouere omnia corpora, quibus potest simul esse præsens, sicut non oportet ꝙ homo possit simul mouere omnia corpora quibus simul est præsens secundum aliquem contactum corporalẽ, dato etiam quòd quodlibet eorum possit successiuè mouere, nec in hoc oportet virtutem mouendi proportionari naturæ rei.

35 Ad tertium dicendũ quòd non est inconueniens omnes, vel saltem aliquos angelos habere similẽ habitudinẽ præsentiæ ad omnia corpora, vt sic omnia sint plena diis quemadmodũ dixit. Hoc enim nullam confusionem ponit in angelis, nec quoad na- *Oppositũ* turas eorum, nec quoad situm, quum non sit præsentia situalis. *Th. ar.3.*

Ad quart

36 Ad quartum dicendū est quòd si deus faceret alium mundū corporeum vnum vel plures posset dici quòd quilibet angelus esset præsens cuilibet corpori cuiuslibet mundi præsentia ordinis non situs,& quòd dicitur vlterius si faceret infinitos mundos nunquid idem esset? Dicendum quòd secundū aliquos deus *Inf. 43.d. q.2.* non posset facere infinitum actu,quia implicat contradictionē, quod si verum est,non est ponendum cum nō solum sit impossibile quod potest poni,sed incompossibile,id est,contradictionem implicans,quod nullo modo potest poni,quia semper sequitur oppositum positi.

37 AD QVINTVM dicendum quòd verbum Damas. intelligendum est non de præsentia angeli ad locum absolutè,sic enim simul est in cœlo & in terra,sed de præsentia eius quo ad manifestationem quę fit per operationem,sicut enim dictū fuit non oportet quod angelus possit simul mouere omnia corpora quibus simul præsens est,sed dum mouet in vno loco nō mouet in alio & dicimr esse in vno loco & nō in alio,quia manifestatur sua præsentia per operationem sic hic quod non ibi.

38 AD SEXTVM dicendum quòd anima separata quantum est de natura sua posset dici esse nusquam,secundū tamen diuinam deputationem est alicubi scilicet in cœlo vel in inferno,vel vbi à deo deputatur iuxta merita vel demerita. Hęc autē omnia dicta sunt absque vlla assertione & affectione solum inquirēdo & dando occasionem peritioribus vlterius inquirendi.

39 AD PRIMVM argumentum dicendū quòd angelo cōuenit esse in loco ratione essentiæ,non quidem circunscriptiuè, quia nec sic conuenit substantiæ materiali (vt arguebatur)nec dirfinitiuè ita q̄ essentiæ competat determinatus situs,& propinquitas & distantia situalis,sed secundū ordinem qui dictus est conuenit etiam angelo esse in loco per operationem quo ad manifestationem,& hoc modo nihil prohibet quin quandoque sit nusquam quamuis quidam dicant quod angelus non potest non operari circa locū. Alioquin vniuersum non esset connexū, nisi spiritualia necterentur corporalibus,quod fit per solā operationem,operationem autem vocant non solū secundum locum,sed quemcunque contactum vel quamcunque applicationem virtutis ad locum. Istud autem est friuolum,quia angelus liberè operatur circa corpus,& ideo potest omnino non operari,nec propter hoc vniuersum esset non connexum,quia connexio vniuersi nō requirit actualem operationem cuiuslibet partis suæ,sed sufficit naturalis gradus & ordo partium,& si requireretur actualis operatio,sufficeret quod infimus angelus moueret corpus,& alij cōnecterentur cum ipso per alias operationes spirituales(vt sunt illuminationes,& huiusmodi)& tunc omnes angeli præter vnum nusquam essent per operationem. Quod vlterius dicunt quòd illa operatio non est mouere,mirū est qualis sit,quia omnis operatio transiens in materiam exteriorem est ad formam,vel ad locum,actio autem angeli circa corpus non potest esse ad formam nisi mediante motu locali, quare &c. Item qualis contactus potest esse angeli ad corpus sine motione,non video,nisi imaginemur angelum corporeum qui quasi semper teneat manum ad corpus mobile,licet non semper moueat ipsum quod est ridiculum.

40 AD SECVNDVM dicendum quòd Boëtius loquitur de esse in loco circunscriptiuè,sic enim est communis conceptio incorporalia non esse in loco,non autem alio modo.

41 AD ALIVD quod erat in oppositum patet ex dictis responsio,angeli enim sunt vbi operantur non solum per præsentiam suæ essentiæ,sed per manifestationem suæ præsentiæ.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum angelus moueatur localiter.

Thom.1.q.53.ar.1.

DEINDE quæritur vtrum angelus moueatur localiter. Et videtur quòd nō,quia nullum impartibile potest moueri vt probatur 6.physicorum,sed angelus est impartibilis,ergo non potest moueri.

2 IN CONTRARIVM est,quod dicit magister in litera.

3 RESPONSIO. Sicut alicui conuenit esse in loco,sic videndum est an ei competat moueri localiter,angelo autem nō competit esse in loco circunscriptiuè sicut corpori,& ideo non competit ei propriè motus localis qui competit corpori prout successiuè transfertur de loco in locum cōmensurando se par- *Alias cōmensurādo partes.* tibus magnitudinis. Item nec angelo secundum se competit locus diffinitiuè sic quòd ei determinetur situs,& eius proprietates,vt recitatiuè loquar,nō assertiuè,& ideo nec sic potest ei competere motus localis. Alio modo potest competere angelo esse in loco,scilicet secundum ordinem ad locum,& nec isto modo potest angelus moueri localiter,quia motus est ad nō habitum secundum totum,vel saltem secundum aliquam partem,possibile tamen haberi,sed angelus hoc modo dicitur esse in omni loco,in quo potest esse(vt prius recitatum est)& ita nullus est ab eo non habitus qui sit possibilis ab eo haberi,ergo secundū hunc modum essendi in loco non competit angelo moueri localiter. Alio modo dicitur angelus esse in loco quoad manifestationem,quod fit per operationem angeli circa locum,& hoc modo competit angelo moueri dupliciter,vno modo,vt motus corporis ab angelo dicatur motus angeli,quia est ab angelo,& hoc est satis impropriè dictum. Alio modo sic,quòd successio diuersorum motuū causatorum ab angelo vocetur motus angeli,quia per talem successionem operationum angeli circa diuersa corpora,& in diuersis locis manifestatur successiuè natura angeli in diuersis locis. Et primus quidem motus est continuus. Secundus autem non est,sed discretus,quia est successio diuersorum motuum consequenter se habentium,siue cum interpollatione temporis,siue non,neuter tamen istorum motuū est in angelo sicut in subiecto,sed solum sicut in principio effectiuo per effectum manifestato.

4 Hoc supposito patent duæ cōclusiones de motu angeli,vna *Tho.ar.3.* est quòd motus angeli nō potest esse in instanti,quod patet sic, motus angeli vel dicitur motus localis alicuius corporis localiter translati per angelum,vel successio duorum motuum,sed constat quod neutrum horum potest esse in instanti,ergo &c.

5 Secunda conclusio est,quòd motus angeli de loco ad locum *Th. ar.2.* potest esse pertranseundo medium,vel non pertranseundo. Si enim motus angeli dicatur successiua trāslatio corporis de loco ad locū,sic necesse est quòd pertranseatur medium quod est inter terminum à quo,& terminum ad quem,cū hoc sit de essentiali ratione continui motus. Si verò motus angeli vocetur successio diuersorum motuum causatorum ab angelo,sic angelus potest transire medium si vult,vel non pertransire. Tribus enim corporibus existentibus contactis a. & b. & c. angelus si vult potest primò mouere a. deinde b. & tertio c. & tunc non transit de a. in c. nisi per b. medium potest etiam si vult mouere primò a. deinde c. non moto b. & tunc non transit medium.

6 AD ARGVMENTVM dicendum quòd solum probat quòd motus nō competit angelo vt subiecto,quod concessum est,sed attribuitur ei vt principio effectiuo per effectū manifestato. Secundū hoc exponenda sunt dicta magistri in litera.

Sententia distinctionis XXXVIII. in generali & speciali.

NVNC verò ad propositum. Superius ostendit magister quorum sit scientia dei. Hic verò intendit inquirere quomodo se habeat scientia ad res scitas,& diuiditur in duas. Primò inquirit vtrum scientia dei sit causa scitorū. Secundò ostendit qualiter causa sit. Secunda ibi, Præterea quæri solet. Prima pars est principalis lectionis,& diuiditur in duas. Primò inquirit de causalitate diuinæ scientię, secūdo de infallibilitate. Secunda ibi,adhuc autem quod supra dictū est. Prima diuiditur in duas. Primò mouet quæstionem,& obiicit ad alteram partem. Secundò obiicit ad partem contrariam. Tertiò soluit. Secunda ibi,quod si ita est. Tertia ibi,hanc igitur quæ videtur. Secunda verò pars principalis in qua inquirit de infallibilitate diuinæ scientiæ diuiditur in duas. Primò ponit obiectionem probantem fallibilitatem diuinæ scientiæ. Secundo soluit. Secunda ibi,ad quod dicimus.

2 IN SPECIALI verò sic procedit,& quærit primò vtrum sciētia dei sit causa rerum,an econuerso,& probat primò quòd præscientia dei sit causa rerum etiā necessaria,quia nec aliqua futura essent,nisi ea deus præsciuisset,& impossibile est ea non euenire,& ad hoc adducit multas auctoritates Augusti. postea obiicit in contrarium. Probat enim primò,quòd scientia dei nō est causa rerū,quia sic esset causa malorum,quia scientia dei est tam malorū quàm bonorū,nec res sunt causæ scientiæ dei,quia sic temporale & creatum esset causa æterni. Inducit etiā auctoritates Origenis ad probandū quòd res scitæ sunt causa sciētiæ, postea soluit & dicit q̄ scientia simplicis notitiæ non est causa rerū,nisi fortè causa sine qua non,non enim deus quenquā cogit peccare,quia scit eum peccaturū,sed scientia beneplaciti bene est causa rerum,& quod dicit Origenes res esse causam sciētiæ dei,intelligendum est de causa sine qua non. Postea ostēdit quod scientia est fallibilis,quia res potest euenire aliter. Vnde quamuis deus sciat aliquem lecturum,potest nō legere. Item si nō potest aliter euenire quàm deus præsciuit,necessario cuncta

euen

eueniunt, & si posset aliter euenire sciētia dei falleretur. Postea soluit & dicit quòd quum dicitur impossibile est quòd deus præsciuit nō euenire, quòd in omnibus similibus distinguendū est, si enim intelligatur coniunctim, impossibile est quòd sit sciētia dei simul, & contrarius euentus rerum, si verò diuisim, possibile est quòd id quod scitur posset non euenire, & per hoc possunt solui omnes propositiones. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum scientia dei sit causa rerum.

Thom. 1. q. 14. art. 8.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum scientia dei sit causa rerum. Et videtur quòd nō, quia omnis causa habet aliquem actū per quem potest producere effectum si sit perfecta causa, vel cooperatur ad productionem effectus si sit imperfecta, sed scientia dei nullum actum habet quo possit producere vel cooperari ad productionem rerum, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia actus scientiæ non est nisi scire, sed scire diuinum principaliter se extendit ad ea quæ non sunt factibilia vt ad essentiam diuinam, & ea quæ sunt in essentia diuina, quàm ad creaturas, ergo scire non est actus operans, nec cooperans ad productionem rerum scitarum.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. 15. de trinita. quòd vniuersas creaturas corporales & spirituales, non quia sunt ideo nouit eas deus, sed ideo sunt, quia nouit.

3 RESPONSIO. Scientiam dei esse causam rerum nemo ambigit, qui ponit deum esse causam rerum, quum scientia dei sit essentialiter ipse deus, sed hoc nō intendit quærere quæstio, sed intendit quòd quum in omni causa sit dare rationem secundum quam causat, sicut ignis secundum quod est calidus calefacit, sic licet in deo omnia essentialia sint vnum secundum rem, differunt tamen secundum rationem, propter quod aliquid attribuitur deo ratione vnius, quod non attribuitur ei ratione alterius, dicimus enim quòd deus intelligit intellectu, & voluntate vult, non autem intelligit voluntate, nec vult intellectu, quamuis intellectus & voluntas sint vnum secundum rem in deo, & ideo quærit hæc quæstio, vtrum scientia dei sit ei ratio causandi res scitas.

4 Et dicendum quòd scientia dei est causa creaturarum per
1 modum dirigentis, Voluntas autem est causa per modum incli-
2 nantis & inducentis, Neutra autem est immediata causa, Po-
3 tentia verò est causa rerum, sicut exequens & immediatè mo-
4 uens, hæc autem patent. Primò propriis rationibus, deinde quadam ratione communi.

5 Prima conclusio patet sic, quia omnis habitus vel cognitio quæ habet rationem artis respectu aliquorum habet rationem dirigentis respectu factionis eorum, hoc patet ex ratione artis quæ ponitur 6. Ethi. quòd ars est recta ratio factibiliū, sed scientia dei habet rationem artis respectu creaturarum cùm sint à deo factibiles, propter quod dicitur Sa. 7. omnium est artifex, &c. ergo scientia dei habet rationem causæ dirigentis respectu creationis rerum, Nisi quòd notandum est quòd aliter dirigit in factione rerum scientia, & aliter idea. Idea enim dirigit solum per modum exemplaris, quod vt sic nihil est ipsius agentis, sed solum obiectiuè sese habet ad ipsum, sciētia verò vel ars dirigit vt habitus quo habetur vera & certa cognitio de exemplari & exemplato, & est aliquid ipsius operantis, & se habet ad ipsum subiectiuè secundum nostrum modum intelligendi.

6 Secunda conclusio sic patet, omne agens liberè mouet ad agendum per id quod est in eo summæ libertatis, sed deus agit res liberrimè, & non ex aliqua necessitate, ergo ad earum productionem mouet voluntas quæ est summæ libertatis.

7 Tertia conclusio patet, scilicet, quòd nec scientia nec voluntas sint immediata causa rerum, quia illi actus qui secundum suam propriam rationem æqualiter se habent ad creabilia & non creabilia non sunt secundum suam propriam rationē principium seu causa producendi aliquid, quia qua ratione essent ratio producendi creabilia, eadem ratione essent causa seu principium producendi non creabilia, cùm ad vtraque habeant similem habitudinem, sed actus intelligendi diuinus & volendi cōsiderari secundum suam propriam rationem æqualiter se habēt ad creabilia, & non creabilia, quia præcisè considerati secundum suas proprias rationes transeunt solū secundum rationē in hæc & in illa, & nō secundum rem. Non enim transeunt in hæc & in illa nisi tanquā in cognita & volita, & quātum præcisè pertinēt ad rationē cognoscendi & volendi nō transeunt aliter in ea, ergo prædicti actus considerati in deo secundum suas proprias rationes, non sunt ei ratio producendi immediatè aliquid.

8 Quarta conclusio patet sic, conuertendo rationem prius factam, illud cuius actus transit in alterum, potest esse immediata ratio producēdi alterum, sed inter illa de quibus nunc agitur, & quæ concurrunt ad productionē creaturæ quæ sunt scientia, voluntas, & potentia, sola potētia est illud cuius actus transit in alterum, ergo &c. Minor patet per diffinitionem potētiæ actiuæ, quam ponit Philo. 5. Meta. quòd potentia actiua est principium transmutandi alterum secundū quod alterū, sicut enim hæc diffinitio est propria potentiæ actiuæ creatæ, quæ supponit subiectū quod trāsmutat, sic ratio potētiæ actiuæ increatæ quæ nihil supponit est ratio producēdi alterum secundū quòd alterū. Hæc autem patent vnica ratione quę talis est, quem ordinem realem habent inter se & respectu actionis scientia, voluntas, & potentia, in illis in quibus differunt realiter, talem ordinem rationis habent inter se, & respectu actionis in deo, in quo solum differunt secundum rationem, sed in nobis in quibus tria prædicta differunt realiter, est talis ordo realis eorum respectu actionis, quòd scientia est solum dirigens respectu actionis, voluntas verò inclinat ad agendum. Sed neutrum horum immediatè elicit actionem per quam res producitur, sed hoc tantum facit potentia motiua & executiua, ergo similis ordo secundum rationem est inter ista tria vt sunt in deo, scilicet, quòd scientia est dirigēs, voluntas verò inclinans, & neutrum horum est immediata ratio producendi, sed solum potentia exequens.

9 AD ARGVMENTVM dicendum quòd eo modo quo aliquid est causa, habet actum quo operatur vel cooperatur ad producendū effectū, scientia autē nō est causa alicuius immediata, sed remota, & solum per modū dirigentis, & ideo actus eius qui est scire non operatur, nec cooperatur immediatè ad productionem alicuius rei, sed solum mediatè & directiuè, nec tamen oportet quòd respectu omniū scitorū sit directiuā practicè (hoc est ad operandum) sed eorum solum quæ subsunt voluntati inclinanti & potētiæ exequenti. Hæc enim tria cōcurrunt ad productionem cuiuslibet rei ab agente per intellectum, & liberè, essentia autem diuina & illa quæ sunt in ipsa non subsunt potentiæ diuinæ vt sint vel non sint, sed solum creaturæ, ideo &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum deus sciat enunciabilia.

Thom. 1. q. 14. art. 14.



SECVNDO quæritur vtrum deus sciat enunciabilia. Et videtur quòd non, quia intellectus componendo & diuidēdo format enunciationem, sed deus non intelligit componendo aut diuidendo, ergo non intelligit enunciabilia.

2 Item illa sola cognitio est attribuenda deo, in qua non est possibilis error, sed circa cognitionem enunciabilium est possibilis error, non autē circa cognitionem simplicem quidditatum (vt patet ex tertio de anima) ergo sola cognitio simplicium quidditatum est deo attribuenda.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicitur in psalmo, deus scit cogitationes hominum, quoniam vanæ, &c. Sed in cogitationibus hominum continentur multæ enunciationes, & multi syllogismi, ergo deus omnia talia nouit.

4 RESPONSIO. Dicēda sunt tria. Primum est, quòd deus habet cognitionem enunciabilium. Secundum est quod non habet eam componendo & diuidendo sicut nos, & ex hoc tertio ostendetur quòd scientia dei non est discursiua. Primum patet dupliciter. Primò sic, deus perfectissimè nouit omnes res & omnium rerum habitudines, sed in habitudinibus rerum consistit ratio enunciabilium, ex hoc enim quòd res est eadem rei per se vel per accidens consistit ratio enunciabilis secundum affirmationem, & ex eo quòd res est diuersa à re, & nullo modo eadem consistit ratio enunciabilis secundum negationem, ergo deus nouit omnia enunciabilia tam affirmatiua, quàm negatiua. Secondò sic, deus scit quicquid est in potestate intellectus nostri, sed formare enunciationem de enunciabilibus est in potestate intellectus nostri, ergo deus scit vtrunque (scilicet, enunciationes & enunciabilia.)

5 QVANTVM ad secundum considerandum est quid est intelligere componendo & diuidendo, & quæ est causa sic intelligendi, intelligere enim componendo & diuidendo nō est solū intelligere composita, aut diuisa, quia hæc deus intelligit, tamē nō intelligit per compositionem, aut diuisionem, oportet ergo hanc compositionē, aut diuisionem accipere ex parte intellectus ex quo non accipitur ex parte rei intellectæ: ex parte autem intellectus possumus hanc compositionem dupliciter intelligere, vno modo vt intellectus componens aliqua duo, vt animal cum asino, vel diuidens asinū ab homine vt hoc faciat duabus intellectionibus realiter à se differentibus, quæ per sui aggregationē constituant tertiā, sicut dicitur quod totum scutū habens varios colores in suis partibus simul videtur per vnā speciē aggregatam ex

tam ex multis, & hanc modum nō credo esse verum, quia plures visiones non possunt simul esse in oculo, nec plures intellectiones simul in intellectu nostro naturaliter, & si essent nō sufficerent ad cōponendum vel diuidendum inter aliqua, quia vt apparet ex secundo de anima cap. de sensu cōmuni, oportet q cōparatio quorumcunque secundum conuenientiā, aut differentiam fiat per indiuisibile animæ, & indiuisibili operatione, & indiuisibili tempore. Alio modo & probabilius potest intelligi cōpositio & diuisio ex parte intellectus, vt nō ponamus plures actus simul in intellectu facientes vnū per aggregationē, sed dicemus q intellectus intelligens, componendo & diuidendo intelligi ea quæ cōponit aut diuidit vno actu simplici per essentiā, qui tamē virtute cōtinet duos actus præcedentes, quibus seorsum intelligebamus hominē & seorsum animal vel asinum, propter quod talis actus dicitur compositus aut diuisus. Et ponitur simile. nos enim dicimus humidum & siccū esse qualitates simplices, molle autē qualitatem cōpositam, quæ tamen in essentia sua est æquè simplex vt sunt aliæ, sed pro tanto dicitur cōposita, quia aliquo modo continet virtualiter humidum & siccum. inquantū enim molle facile cedit, retinet naturā humidi, inquantū autem terminatur termino proprio retinet naturā sicci, & similiter in proposito, quia tertius actus continet virtualiter duos præcedentes, ideo dicitur cōpositus, quamuis sit simplex in essentia sua. Quocunque autem horum modorum dicatur intellectus intelligere cōponendo & diuidendo, constat quòd causa sic intelligendi est debilitas & imperfectio virtutis intellectualis, ex qua prouenit quòd intellectus non intelligit vno actu, & simul quæcunque rei conueniunt aut disconueniunt, sed intelligit diuersa intelligibilia diuersis actibus qui aggregantur ad constitutionem tertij, si ponatur primus modus intelligendi per compositionem & diuisionem, vel ex necessitate supponuntur tertio actui, qui eos virtualiter continet, & nisi illi præcessissent, iste tertius nō esset: Et hoc sic arguitur, intellectus qui vno actu & simul omnia intelligit, impossibile est q intelligat componendo & diuidendo, sed talis est intellectus diuinus, ergo &c. & sic patet secundum.

6 EX EODEM apparet tertium, scilicet quòd deus non intelligit discurrēdo, quia intellectus discurrēs nō simul omnia intelligit, sed ex noto venit in cognitionem ignoti. omnis enim discursus est propter non habitum, sed intellectus diuinus simul omnia intelligit, ergo non discurrit. Item actus intelligendi dis- *Tho. ar. 7* cursiuus supponit actum intelligendi cōponentem & diuidentem, sicut cōpositio & diuisio supponūt indiuisibiliū intelligentiam, cui ergo nō cōuenit intelligere cōponendo & diuidendo, ei nō conuenit intelligere discurrendo, sed deo non cōuenit intelligere cōponendo & diuidendo, vt probatum est, ergo &c.

7 AD PRIMVM argumētum patet solutio, solum enim probatur quòd deus non intelligit enunciabilia componendo & diuidendo, sicut intellectus noster, quod conuenit ei propter suam imperfectionem quæ à deo longè relegata est.

8 Ad secundum dicendum quòd omnium cognitio tam simplicium, quàm enunciabilium est deo attribuenda, quum hoc sit perfectionis, sed modi includentes imperfectionem sunt ab eo relegandi, & ille circa enunciabilia est intelligere componendo & diuidendo, ex quo prouenit error, quum hoc sit ex imperfectione virtutis intellectualis, quæ non statim perfectè attingit ad omnia quæ possunt conuenire rei, vel disconuenire, propter quod hic modus deo non conuenit.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum deus sciat futura contingentia.

Thom. 1. q. 14. art. 13.



TERTIO quæritur vtrum deus sciat futura contingētia. Et videtur quòd nō, quia omne scitum à deo ex necessitate eueniet, sed nullum futurum contingens de necessitate eueniet, ergo nullum futurum contingens est à deo scitum, minor patet ex propriis rationibus terminorum. probatio maioris, accipiamus aliquid futurum scitum à deo, puta quod sortes curret cras, aut ergo necessario curret, aut possibile erit eum non currere, si necessario curret habetur propositum, si non necessario, sed possibile est eum non currere, ponatur in esse, quia secundum regulam Aristotelis possibili posito in esse, quod sequitur non est impossibile: ponatur ergo in esse, quod sortes non curret, sed deus scit quod curret, ergo scientia dei fallitur, quod est impossibile.

2 Item omnis conditionalis, cuius antecedēs est necessarium, & consequentia necessaria, & ipsum consequens est necessarium, sed hæc est quædam conditionalis si deus præsciuit A fore A erit, cuius antecedens est necessarium, tum quia æternum, tum quia præteritum, & consequentia necessaria, quia oppositum consequentis non stat cum antecedēte, ergo cōsequens est necessariū, & eodē modo arguā de quolibet futuro cōtingente.

3 Item ex maiore de necessario, & minore de inesse sequitur conclusio de necessario, vt dicitur primo priorū. Vnde sic, omne scitum à deo, necessario est verum, sed A fore est scitum à deo, ergo necessario est verum, quòd A erit, & sic idem quod prius. Si dicatur quod hæc est duplex, scitum à deo necessario est verum, quia potest esse de dicto, & sic est vera & composita sub hoc sensu scitum à deo inquantum scitum necesse est esse verum, vel potest esse de re, & sic est diuisa & falsa sub hoc sensu, id quod est scitum à deo necesse est esse verum. Sed contra hoc arguitur sic, ista distinctio solum habet locum in formis separabilibus, sine quibus potest esse subiectum, non autem in formis inseparabilibus, nullus enim distinguit hanc, cygnum album possibile est esse nigrum, quia albedo non est separabilis à cygno, nisi secundum rationem, vnde quod non potest simul esse cum albo non potest simul esse cum cygno, sed esse præscitum est inseparabiliter conditio se habens ad omne futurum, ergo illa distinctio non habet hic locum.

4 IN CONTRARIVM est, quia illa quæ fiunt ab agente libero & habente dominium sui actus possunt non fieri (hæc enim est natura liberi arbitrij) sed multa fiunt ab agente libero, & habente dominium sui actus (vt merita & demerita nostra) ergo possunt non fieri, fiunt ergo contingenter, sed talium deus habet cognitionem, quum remuneret merita, & puniat demerita, & ab æterno cognoscit ea antequam fiant, alioquin scientiæ eius aliquid accresceret, ergo deus cognoscit futura contingentia.

5 RESPONSIO. ad solutionē huius quæstionis duo præmittenda sunt. Primum est, quid vocamus futurum cōtingens, & quot sunt modi futuri contingentis. Secundum est de modo cognoscendi contingens.

6 QVANTVM ad primum sciendum quòd antequam res sit in actu secundum esse suæ existentiæ, solum habet esse in causis suis, & dicitur futura. Causarū autem inuenitur triplex gradus, quædam enim sunt causæ necessariæ in se, & in ordine ad effectum, sicut est motus cœli in comparatione ad eclipses, & ad alios effectus, qui ex motu orbium necessario eueniunt, & effectus præexistentes in talibus causis sunt quidem futuri, sed non contingentes, imò sunt necessarij. Aliæ sunt causæ quæ nō sunt necessariæ saltem per comparationem ad effectus, vt eos necessario producant, imò possunt non producere, & effectus præexistentes in talibus causis sunt futuri, & contingentes. Et horum est triplex differentia, quia quædam causæ contingentes determinatæ sunt ad producendum suos effectus, vt frequenter, nec deficiunt nisi raro (vt quòd homo generetur cum quinque digitis solum) hoc enim euenit vt in pluribus, raro autem euenit vt generetur cum pluribus, vel paucioribus quàm quinque, effectus igitur talium causarum dum præexistunt in eis sunt futuri & contingentes, sed quidam eorum sunt contingentes frequenter, quidam verò raro, aliæ verò sunt causæ quæ de se nullam habent determinationem ad hunc effectum producendum vel non producendum, sed indifferenter sese habent ad vtrunque, sicut est liberum arbitrium, vt sortes potest currere, vel non currere, & effectus præexistentes in talibus causis sunt futuri & contingentes ad vtrumlibet, sunt ergo in vniuerso futura contingentia quædam frequenter, quædam raro, quædam ad vtrumlibet. Patet etiam quod cōtingens ad vtrumlibet nunquam dicitur per comparationem ad causam agentem ex necessitate naturæ, illa enim semper est determinata ad vnum, nisi impediatur quod fit vt raro, sed dicitur per comparationem ad causam agentem liberè, quæ potest agere & non agere, quæ vt sit nunquam aliquid producit, quum sit æquè indifferens ad opposita, propter quòd qua ratione produceret vnum & alterum. Quantum ad secundum, scilicet de modo cognoscēdi contingens, sciendum est quòd contingens & quælibet res alia potest cognosci dupliciter. Vno modo in causa sua. Alio modo in sua existētia. Alio enim modo cognosco de milite, quod debeat pugnare quando video eum armari, & alio modo quando video eum actu pugnare.

7 HIS SVPPOSITIS descendendum est ad quæstionē, circa quam primò inquiretur vtrum de futuris contingentibus possit haberi certa cognitio solum ex causis suis. Secūdo vtrum deus habeat cognitionem de futuris contingentibus secundum suam actualem & propriam existētiam. & tertio quomodo stat certitudo diuinæ scientiæ cum contingentia rerum.

8 Quantum ad primum dicunt quidam quòd de contingente non potest haberi certa cognitio per causam suam, sed solum coniecturalis, quod probant sic, quicunque cognoscit rem aliquam per talem causam qua posita effectus vel res illa potest poni, vel non poni, non habet de illa re certam cognitionem sed

fallibilem & coniecturalem, sed qui cognoscit futurum contingens solū per causam suam cognoscit ipsum solū per talem causam quæ posita adhuc contingens potest poni vel nō poni, cum sit impedibilis, ergo &c. Et idem dicitur ꝙ si deus haberet solum cognitionem de futuro contingente per causam suā contingentem & impedibilem, non haberet de eo certam cognitionem.

9 Sed istud non videtur, quia sicut ex causa necessaria sequitur effectus necessarius infallibiliter, sic ex causa impedibili determinata ad vnum si non sit impedita, sequitur effectus contingens infallibiliter, nisi quòd hæc infallibilitas est ex suppositione, prima autem est secundū se & absolutè, & eodē modo à causa indifferente & impedibili si determinetur & non impediatur sequitur suus proprius effectus infallibiliter, igitur sicut in causa necessaria præcognoscitur effectus necessarius certa cognitione, sic cognita causa impedibili, & omnibus quę eā impedire possunt, & insuper ea quę eā impedient, vel non impedient, certitudinaliter potest cognosci quis effectus eueniet vel non eueniet & similiter cognita causa indifferēte & impedibili si cum ea cognoscātur omnia quę eā determinare possunt & determinabūt, & omnia quæ eā impedire possunt & quæ impedient vel nō impedient, potest infallibiliter cognosci quis effectus eueniet. Nūc autem deus nō solū cognoscit causam contingentē in se & absolutè, quia sic in ea vel per eā non cognosceretur infallibiliter aliquis effectus nisi tātum cōiectura probabili (vt bene dicūt alij) sed cognoscit omnia quæ eā determinare possunt & quæ determinabūt, insup cognoscit omnia quę eā impedire possunt & quę impediēt vel nō impediēt, ergo deus in causa cōtingente sic cognita potest certitudinaliter cognoscere effectum futurum cōtingentē. itē deus non cognoscit alia à se nisi per cognitionē suę essentiæ, futura ergo cōtingentia si nouit, nouit per notitiā suæ essentiæ, aut ergo per hoc ꝙ essentia sua est eorū causa, aut per hoc ꝙ est eorū exemplar, non per hoc ꝙ est eorum exemplar, vt probatum fuit suprà dist. 35. ergo per hoc ꝙ est eorum causa, ergo prima imò tota cognitio quam habet deus de futuris contingentibus est per eorum causam, & sic patet primum.

21 QVANTVM ad secundum, scilicet vtrum deus cognoscat futura contingentia quantum ad eorum actualē existentiā. Sciēdum quòd potest habere duplicem intellectū, vnum vtrum deus cognoscat futura contingentia quantum ad suam actualē existentiā, id est, ea actu existere, & sic cōstat quòd nō, quia intellectus dicens esse quod nō est, est falsus, sed futura contingentia nondum sunt actu, alioqnin nō essent futura sed præsentia. ergo si deus intelligeret ea actu existere intellectus eius esset falsus, quod est impossibile, deus ergo non cognoscit futura contingētia quantum ad eorum actualem existentiam sic quod cognoscat ea actu existere. Alius potest esse intellectus, scilicet ꝙ deus cognoscat futura contingentia quantum ad suam actualem existentiam nō quòd deus cognoscat ea iam actu existere, sed quia deus ab æterno nouit illam propriam & distinctam & actualē existentiam quam habebunt processu temporis in seipsis, & hoc modo deus cognoscit futura contingentia quantum ad eorum actualem existentiam. Cuius ratio est, constat enim quòd deus cognoscit contingens dum est præsens puta sortem currere, alioquin ego cognoscerem illud quod deus ignoraret, si ergo non cognoscebat hoc prius quando fuit futurum, sequeretur quòd aliquid accreuisset suæ scientiæ quod est impossibile.

22 Quidam tamen dicunt quòd quantum ad istam cognitionem requiritur quòd res creatæ sint præsentes deo quantum ad suas proprias & actuales existentias, quia prima cognitio quæ est per causam, est vel esse potest rei absentis, ista autem secunda cognitio est rei tantum præsentis. Qualiter autē futura contingentia possint esse deo præsentia ab æterno, secundum suas proprias & actuales existentias declarant sic, æternitas est duratio indiuisibilis tota simul existens, & ideo quicquid coëxistit æternitati coexistit toti, cōstat autem quòd omnia quæ tēporaliter sunt, æternitati coexistūt eo quòd ipsa semper existit, propter quod quicquid quādoque existit coexistit æternitati, igitur quæcūque sunt per differentias temporū toti æternitati coexistunt, sed non coexisterent toti nisi ab æterno coexisterēt ei, ergo quæcunque sunt secundum differentias temporū, ab æterno coexistunt deo cuius esse & cognitio sunt in æternitate, & hoc est quod consuetum est dici, quòd æternitas tota simul existens ambit totū tempus, sic igitur dicunt quòd futura contingentia sunt ab æterno deo præsentia secūdū actualem suam existentiam, ac per hoc sunt ab eo determinatè cognita, quia vt actu sunt non sunt ad vtrumlibet, sed sunt determinata ad vnum.

23 Sed hic videtur esse duplex defectus. Vnus est de hoc quod dicitur quod futura sunt ab æterno deo præsentia secundū suū esse actuale, quia quod nihil est in se nulli potest realiter & actualiter coexistere. coexistere enim præsupponit existere, sed futura non solum cōtingentia, sed quæcunque generantur, ab æterno nihil fuerunt in se secundum esse actuale, sed solum in potentia dei creantis, ergo non potuerunt ab æterno deo coexistere secundum præsentialitatem suæ actualis existentiæ.

14 Item quæcunque coexistunt vni & eidem sic ꝙ nunquā est verū de vno eorū ꝙ coëxistat illi, quin sit verū de altero, illa necessario coëxistunt sibi, sed si omnia coexistūt deo ab æterno nō est verum dicere, ꝙ dies hodiernus coextiterit vel coexistat deo, quin illud idem sit verū de die hesterno, ergo dies hodiernus & hesternus simul sibi inuicem coextiterunt & coexistūt, hoc autē est impossibile, ergo & illud ex quo sequitur, scilicet ꝙ omnia ab æterno realiter coexistant deo. maior patet, quādo enim duo coexistunt tertio sic ꝙ vno eorū coexistente, aliud non coexistit, tunc non oportet quòd illa duo coexistentia sibi inuicem, sicut durationi meæ coextitit pascha & penthecostes, sed coexistente vno aliud nō coexistebat, & ideo nō oportet ꝙ sibi inuicē coexistant, sed si nunquā vnum coexisteret mihi, quin aliud similiter pro tunc mihi coexisteret, necesse esset ꝙ illa sibi inuicem simul coexisterent, & hæc fuit maior. minor autē de se manifesta est, si enim semper & ab æterno omnia coexistunt deo nunquam vnum coexistet, quin aliud coexistat, sequitur ergo conclusio.

15 Item simultas (cùm sit relatio) requirit extrema in actu, si sit actualis simultas, sed creaturæ nō fuerūt ab æterno in actuali existentia, ergo non fuerunt simul cum eo.

16 Alius defectus est, quia dato ꝙ futura hoc modo essent præsentia deo ab æterno, istud tamen nihil faceret ad hoc, vt determinatè & certitudinaliter cognoscerētur ab ipso, propter quod tamen illud ponitur, quia cognitio rerum à deo in nullo dependet ab existentia rerum, vnde dato ꝙ deus nihil produxisset aut ꝑducturus esset, nihilominus deus habuisset ita perfectā & determinatam cognitionem de rebus quantum ad earū quidditates, & quantum ad existentiam actualem quam habere posset sicut nunc habet, alioquin futuritio rerum secundum aliquam differentiam temporis esset causa distinctæ cognitionis in deo, quod est inconueniens, & tamen si nihil fuisset aut futurū esset res non essent deo præsentes ab æterno realiter secundum aliquod esse actuale, quia nullū habituræ essent in tempore, & illa præsentia non ponitur nisi quia æternitas ambit totū tempus, propter quod quicquid ponitur esse secundū aliquam differentiā temporis, ponitur semper esse præsens æternitati, cū igitur idem sit apud cognitionem diuinā, posita præsentia rerum, vel non posita, frustra ponuntur futura contingentia esse ab æterno deo præsentia ad hoc vt sint ab eo determinatè cognita.

17 Ad rationē in oppositū cùm dicitur quicquid coëxistit æternitati, coëxistit toti, & quicquid coëxistit toti, coëxistit ab æterno ei. Dicendū quòd cùm æternitas sit duratio nō habens partē & partem intra se, nec habens principiū & finē quibus claudatur, ideo totalitas æternitatis potest accipi dupliciter. Vno modo excludendo partē. Alio modo excludēdo principiū & finē. Et secundū hoc dupliciter dicitur aliquid coëxistere toti æternitati. Vno modo, quia non coëxistit vni parti tantū, & sic quicquid coëxistit æternitati, coëxistit toti. quia nō coëxistit parti tantū, eo ꝙ æternitas partes nō habet. Alio modo dicitur aliquid coëxistere toti æternitati, quia coëxistit ei, vt nō habet principium nec finem, & sic quicquid coëxistit toti æternitati, coëxistit ei ab æterno sine principio, & coëxistet in æternum sine fine, sed hoc modo nō quicquid coëxistit æternitati, coëxistit toti, quia temporalia quæ quandoque sunt, & pro tunc coëxistunt æternitati, quia sunt dum æternitas est, licet coëxistāt toti æternitati prout coëxistunt ei nō secundū partē, nō tamen coëxistunt ei toti, vt nō est habēs principiū nec finē, & ideo nō coëxistunt ei ab æterno.

18 Sic igitur patet qualiter deus cognoscit futura cōtingentia, quia cognoscit ea determinatè quātum ad suas proprias & determinatas actualitatēs quas habebunt, nec cognoscit eam per hoc quòd sint ei ab æterno præsentia realiter, sed per hoc quod essentia diuina, vt causa est sufficiens ratio repræsentandi intellectui diuino determinatè singula modo quo dictum fuit prius. De cæteris singularibus licet etiam essentia diuina sit prima & sufficiens ratio intelligendi ea, tamen nihil prohibet, quod deus ea cognoscat in causis creatis contingentibus, cognitio tamen vtrorunque dependet à cognitione diuinæ essentiæ. Sup. d. 35. q. 2. & 3.

19 QVANTVM ad tertium, scilicet an scientia dei imponat necessitatem rebus scitis. Notandum quòd sciētia dei comparatur ad res dupliciter. Vno modo, vt causa. Alio modo, vt cognitio infallibilis & certa, & neutro eorum modorum imponit necessitatē rebus. Quod non vt causa patet primò sic, aliqua futura dependent à solo deo sicut à causa, alia verò dependent ab ipso mediantibus causis secūdis, sed scientia diuina neutris imponit necessitatem, ergo &c. Minor probatur quantū ad vtranque partem, quòd enim scientia dei vt causa non imponat necessitatem futuris quæ dependent à solo deo, probatur sic, scientia dei non est causa entium quæ fiunt à deo, nisi mediante voluntate, vt patet ex supradictis, sed voluntas dei non necessario vult quicquid deus scit, sed liberè vult & potest non

velle

velle omne aliod ab ipso, ergo scientia dei, vt causa non imponit necessitatem rebus futuris, vnde cœlum & angeli qui inter omnes res creatas videntur esse effectus necessarij non sunt necessario producti, sed liberè, nisi fortè necessitate suppositionis, supposito enim quòd deus voluerit ea producere, necessarium est quòd producantur non necessitate absoluta, sed necessitate prædictæ suppositionis.

20 Item patet de his quæ producũtur à deo mediantibus causis secundis sic, omnis effectus futurus cōtingens & cōtingenter euenìens, cuius aliqua causa per se est impedibilis potest impediri, sed eorũ quæ fiunt à deo mediantibus causis secũdis multa sunt quæ præter scientiam diuinã habẽt causas impedibiles, vel per actionem contrarij, vel per dispositionẽ materiæ, ergo talia non obstante causalitate diuinæ scientiæ cōtingenter eueniunt. Minor de se patet, sed maior probatur, quia euenire contingenter est euenire cum possibilitate deficiendi, sed effectus qui dependet ex pluribus causis quacunque earũ existente impedibili, & ita ponente deficere potest nō euenire, & ita cum euenit, euenit cum possibilitate deficiendi, quare &c. Scientia igitur dei, vt causa non imponit rebus aliquam necessitatem.

21 Itẽ nec prout est cognitio, infallibilis & certa quod est difficilius, non enim videntur posse stare simul, ꝙ res possit aliter euenire, quàm præscita scit, & ꝙ præscientia nō possit falli, propter quod est intelligẽdum ꝙ in deo ponimus duplicem cognitionem. Vnam qua apprehendit absolutè rerum quidditates & essentias quæ potest vocari indiuisibilium intelligentia. Aliam qua apprehendit habitudines rerum, secũdum quas possunt adinuicem cōponi vel diuidi, & componuntur vel diuiduntur pro aliquo tempore, & hæ duæ cognitiones licet non differant ex parte dei, qui omnia vno simplici intuitu cognoscit, tamen differunt ex parte cognitorum, Prima autẽ harum cognitionum nulli rei necessitatẽ imponit, & tamen non potest falli, quia sub prima cognitione non cadit rem euenire vel nō euenire, sed solum natura rei quantum ad suum quod quid est, & ideo siue res eueniat, siue non, talis cognitio non fallitur.

22 Item nec secunda cognitione imponit necessitatem, nec fallitur. Cuius ratio est, quia circa eandem rem stant simul necessitas suppositionis, & cōtingentia simpliciter, sed de eo quod est necessariũ ex suppositione, potest haberi certa & infallibilis cognitio, ergo infallibilis & certa cognitio de aliqua re potest stare cum contingentia, cuius simpliciter. maior patet, quia sortem currere dum currit necessarium est ex suppositione, & vniuersaliter omne quod est quando est, necessario est non simpliciter, sed ex suppositione, sortem tamen currere est simpliciter cōtingens, liberè enim currit, ergo circa eãdem rem stant simul necessitas suppositionis & contingentia simpliciter, & hæc fuit maior. minor similiter patet, quia de cursu sortis dum est, potest haberi & determinata & infallibilis cognitio, quia necessarium est sortem currere supposito ꝙ currat, ita quòd pro illo tempore non potest nō currere, & sicut est de præsenti cursu sortis, ꝙ potest infallibiliter cognosci propter suam determinationẽ & necessitatem suppositionis, sic est de omni futuro quãtumcunque simpliciter cōtingente, si respectu eius possit inueniri aliqua necessitas suppositionis, inuenitur autẽ respectu cognitionis diuinæ, quia vt prius dictũ fuit à causa impedibili, & simpliciter quoad hoc contingente supposito, quòd non sit impedita, sequitur effectus infallibiliter & necessario necessitate prædictæ suppositionis, & similiter à causa indifferente & ad vtrumlibet (supposito quòd determinetur, & non impediatur) sequitur infallibiliter determinatus effectus, intellectus ergo cui notæ sunt prædictæ suppositiones potest infallibiliter quodcunque futurum cognoscere, sicut visus meus, qui videt sortem currere infallibiliter nouit cursum sortis, talis autem est intellectus diuinus, qui nō solum nouit causam futuri cōtingentis secundum se, sed nouit perfectè omnem cursum omniũ causarum quæ possunt impedire vel non, & quæ impedient vel non impedient, etiam quæ determinabunt liberum arbitriũ nostrum vt angeli, & quæ nō. propter quod infallibiliter cognoscit omne futurum.

23 Causa autem horum est vniuersalitas diuinæ cognitionis, quã nihil subterfugit, sicut enim est de causa vt deficiat in causando, sic est de cognitione vt fallatur in iudicãdo de productione effectus per causam suam. Causa antẽ cuius ordinẽ nihil subterfugit, non potest deficere vel impediri in causando, quia omnis causa quæ impeditur, impeditur per aliquid quod subterfugit ordinẽ suæ causalitatis. Et ideo vna causa particularis impedit aliam, sed nulla impedit causam vniuersalem, sub cuius ordine vtraque cōtinetur. Verbi gratia, ponamus ꝙ sit aliqua constellatio quæ facit istam herbam florere propter suam caliditatem, ex motu autem corporis cœlestis superuenit alia cōstellatio quæ sua frigiditate impedit herbã ne vltra floreat, sed potius vt flos decidat, hic vna causa particularis impedit aliam, quia vna non continetur sub alia. Sed nunquid propter hoc impeditur effectus corporis cœlestis, quod continet vtranque cōstellationem? non, sed impletur, quia effectus eius fuit, vt vsque ad hoc floreret, & postea decideret: & ideo adhibuit contrarias causas particulares, quarum vna aliam impediret, vtraque tamen subseruiret causæ vniuersali. Et est simile in agente à proposito. volo comburere medietatem alicuius ligni, & ideo adhibeo ignem, quantum est de se combureret totum lignum, nisi impediretur, sed quum iam combussit medietatem, appono aquam extinguentem ipsum, impeditur ergo effectus ignis, sed non meus, immò cōpletur omnino. sic est de qualibet causa, quòd nunquam potest impediri, nisi per illud quod subterfugit ordinẽ suæ causalitatis, & sicut est de causalitate in producendo effectum, sic est de cognitione in iudicando de productione effectus, quia si aliquis cognoscat particulariter & solum causam effectus futuri contingentis, potest decipi in iudicando de productione effectus, sicut causa impediri in producendo, & sic nos decipimur, sed intelligens qui nouit hanc & alias quæ impedire possunt, & vniuersaliter totum concursum causarum prouenientem ex ordine superioris causæ quæcunque sit illa, talis intellectus non potest decipi, sicut nec ordo ille impediri, & talis est intellectus diuinus respectu omnium generaliter, & fortè intellectus angelicus respectu omnium purè naturalium.

24 AD PRIMVM argumentũ cùm dicitur omne scitum à deo de necessitate eueniet. Dicendum ꝙ falsum est, loquendo de necessitate absoluta & simpliciter, immò sicut scitum est euenire, sic eueniet, & ideo quod scitum est euenire necessario, necessario eueniet, & quod scitum est euenire cōtingenter, eueniet contingenter, alioquin scientia dei falleretur, quæ nō solum est de euentu rerum, sed etiam de modo euentus. Et quod dicitur vlterius. si nō necessario euenit, potest nō euenire, ponatur ergo in esse. Dicẽdum ꝙ si ponatur in esse illo modo qui est possibile, non sequitur aliquod impossibile. est autẽ possibile, nō euenire loquendo simpliciter & absolutè, sed stante suppositione nō est possibile, & ideo sic non est ponendum. si enim præscitum est euenire, præuisus est ordo causarum talis, quo posito & stante non potest illud non euenire, sed necessario eueniet necessitate suppositionis prædictæ, quæ stat cum contingentia simpliciter, & est simile de contingente præsente, sortes enim dum currit, non necessario currit simpliciter & absolutè, immò liberè currit potens non currere, & tamen non potest poni in esse, quòd non currat stante suppositione quòd currat, alioquin contradictoria simul verificarentur de eodem, quod est impossibile. Inf. in 2. d. 3. q. 7.

25 Ad secundum, cùm dicitur ꝙ omnis cōditionalis cuius antecedens est necessariũ, & cōsequentia est necessaria, & consequẽs est necessariũ, cōcedatur, si tamen antecedens sit necessariũ simpliciter, & vt ex ipso infertur cōsequens, & cùm dicitur ꝙ hęc est necessaria deus præscinit A fore. Dicendum ꝙ est vt sic, & est vt nō, si enim est necessaria adiuncto modo necessitatis erit vera. dicendo sic, deus præsciuit necessario A fore. Hæc autem est duplex, quia si modus necessitatis determinaret cōpositionem verbi ad subiectũ, vera est & cōposita sub hoc sensu, necessarium est deum præscire A fore, & adhuc hæc necessitas nō est nisi ex supposicione, & non simpliciter, quia, vt infrà videbitur, deus potest nescire quod scit, & scire quod nescit, & ideo non necessario scit talia, sed liberè, sicut liberè vult ea fore vel nō fore, si autẽ determinet materiã verbi, scilicet A fore, sic est falsa & diuisa, sub hoc sensu, deus prę̨uidit A fore necessario, quod nō est verũ, immò prę̨uidit A fore contingenter, modo sic est ꝙ cōsequens nō infertur ex antecedente ratione cōpositionis verbi ad subiectũ, quæ est necessaria, sed solum ratione materiæ verbi, quæ est cōtingens. Quod patet, quia si separaretur materia verbi à cōpositione inferret cōsequens, ad A enim fore sequitur ꝙ A erit, sed cōpositio principalis sine materia verbi nō inferret consequens, nō enim sequitur deus scit A, ergo erit, scit enim nō solum quæ erunt, sed & multa quæ non erunt. Quum ergo cōsequens non inferatur ex antecedente vt est necessariũ, sed potius vt est contingens, nō oportet consequens esse necessarium, sed contingens. Vel dicendum secundũ præacceptа ꝙ hoc accedens deus præscinit A fore non est necessariũ simpliciter, sed contingens eo modo quo liberum arbitrium dicimus esse cōtingens. Quod patet, quia impossibile est illud esse simpliciter necessariũ quod coexigit contingens, sed deum præscire A fore coexigit deum velle A fore, quod est contingens (id est liberum) ergo illud antecedens non est simpliciter necessariem, quare nec consequens. d. 39. q. 2.

26 Ad tertiũ potest responderi sicut in argumentando respõsum est. Et quod obiicitur ꝙ illa distinctio non habet locum nisi in formis separabilibus. Dicendum quòd esse scitum non cōparatur ad rem scitam, sicut forma ad subiectũ, sed solũ sicut actus ad obiectũ, quia tamen omne quod denominat aliud quãdoque vocatur forma, ideo loquamur de scientia dei, tanquã de forma denominante rem scitam, & tunc possumus dicere quòd aliqua forma vel actus potest dici inseparabilis dupliciter. Vno modo

ex naturali & per se habitudine formæ vel actus ad rem, & econuerso, & sic anima est forma inseparabilis ab homine existente. Alio modo ex suppositione, sicut si poneremus quòd sortes quandiu viueret esset infirmus, infirmitas esset ab eo inseparabilis. Inseparabilitas ergo prima tollit prædictam distinctionem, sed secunda inseparabilitas, vel potius inseparatio quæ est ex suppositione non tollit quin absolutè oppositum potuerit inesse, vnde dato quòd sortes semper esset infirmus, adhuc ista esset distinguenda, sortẽ infirmum impossibile est esse sanum secundum sensum compositum & diuisum, & in sensu composito esset vera, sed in sensu diuiso esset falsa, quia significaret impossibilitatem sanitatis inesse sorti ex natura sua, quod non est verum, sed ex suppositione qua ponitur semper infirmus. Similiter in proposito: quia A fore & esse scitum nõ sunt inseparabilia nisi ex suppositione (absolutè enim A potuit nõ fore & nõ esse scitũ fore) sed supposito quòd sit scitum, impossibile est non esse scitum, & inseparabile est ab eo esse scitum ex suppositione iam dicta, & ideo adhuc in tali actu potest locum habere supradicta distinctio, sicut & in formis inseparabilibus ex suppositione.

27 Vel dicendum ad principalem rationem quòd si maior est de necessario simpliciter & absolutè, & minor de inesse, conclusio erit de necessario simpliciter & absolutè: si autem maior sit de necessario non absolute, sed ex suppositione, conclusio erit de necessario nõ simpliciter & absolutè, sed ex suppositione. Modo quum dicitur omne scitum à deo necessario est verum, si intelligatur de necessario simpliciter & absolutè non est verum. Necessarium enim ex suppositione quæ stat cum contingentia simpliciter potest esse scitum infallibiliter, non solum à deo, sed etiam à nobis, vt cùm scio sortem actu currere, vt prius satis deductum fuit, propter quod sequitur quòd conclusio ex maiore sit necessaria necessitate suppositionis solum, & non simpliciter, quod concessum est.

Sententia huius distinctionis XXXIX. in generali & speciali.



RAETEREA quæri solet. Superius determinauit magister de causalitate diuinæ scientiæ. Hic intendit aliqua inquirere circa modum causalitatis. Et diuiditur in duas. Primò enim determinat de ipsius scientiæ inuariabilitate. Secundò de eius vniuersalitate. Secunda ibi, Si verò quod prædictum est. Prima diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem & soluit. Secundò obiicit in contrarium & soluit. Tertiò ponit quorundam opinionem circa varietatem diuinæ scientiæ. Secunda ibi, Hic opponitur à quibusdam. Tertia ibi, Item à quibusdam. Secunda verò pars principalis, in qua inquirit de diuinæ scientiæ vniuersalitate, diuiditur in tres partes. Primò obiicit contra intentum. Secundò soluit. Tertiò recapitulat determinata. Secunda ibi, Ex tali nanque. Tertia ibi, Simul itaque. Et hæc est diuisio literæ & sententia in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit magister. Et quærit primò vtrum scientia dei possit augeri vel minui, vel mutari, & probat quòd sic, quia poterit deus facere multa quæ non faciet, & multa futura possunt nõ fieri quę deus faciet, sed sicut possunt res non fieri vel fieri, ita deus potest scire vel nõ scire, ergo scientia dei potest variari, & sic augeri vel minui. Postea respondet dicens quòd scientia dei idem est quod sua essentia quæ variari nõ potest: potest tamen aliquid variabile esse subiectum scientiæ dei sine aliqua mutatione facta in sciente: & sic potest deus scire quæ non scit, & nescire quæ scit. Deinde obiicit & dicit quòd si deus potest aliquid scire de nouo, ergo potest aliquid scire ex tempore. Et respõdet quod deus potest scire quæ nescit, & velle quæ non vult, non tamen quòd aliqua nouitas in eo fiat. Vnde propositio dicta potest dupliciter exponi vel intelligi, scilicet cõiunctim & diuisim. non enim potest esse simul quòd deus aliquid prius nesciat & postea sciat, sed diuisim intelligendo, & sic vera est quòd deus libertatẽ habet sicut habuit ab æterno sciendi vel non sciendi omnia, loquendo de notitia approbationis. Item res ipsa quantum est de se potest sciri vel non sciri. Postea subiungit quòd secundũ quosdam deus potest plura scire quàm sciat, non tamen aliqua mutatio fit in eius scientia, sed solum in rebus suis. Postea probat per auctoritatem Hieronymi, quod deus non sciat omnia, & quòd sua prouidentia nõ sit omnium. respondet quòd imò, non enim vult dicere Hieronymus quòd deus aliquid nesciat, sed quod non sciat particulatim & per interualla temporum, sicus res per interualla temporum oriuntur & desinunt, nec æqualiter prouidet rationabilibus & irrationabilibus. Vltimò concludit quod scientia dei extenditur ad plura. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus possit nescire quod scit. vel scire quod nescit.

Thom 1.q.14.art.15.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum deus possit nescire quod scit vel scire qđ nescit. Et videtur quod non, quia quicunque potest scire quod nescit, vel nescire quod scit scientia eius est augmentabilis & diminuibilis, sed scientia dei non potest augmentari vel minui, ergo non potest scire quod nescit, & nescire quod scit.

2 Secundò, deus scit ab æterno omnia etiã possibilia, sed præter hæc omnia nihil potest scire præter illud quod scit, & illa nõ potest obliuisci. ergo non potest nescire quod scit.

3 IN CONTRARIVM est quia deus nescit antichristum natum, sed quandoque sciet ipsum natũ, ergo quandoque sciet quod modo nescit. Similiter deus scit antichristum nasciturum, sed quandoque nesciet ipsum nasciturum (scilicet quando erit natus) ergo deus quandoque nesciet quod scit.

4 Item scit se operaturum quicquid operabitur, & nescit se operaturum quod nõ operabitur, sed deus posset operari quod nõ operabitur, & non operari quod operabitur, ergo posset scire quod nescit & nescire quod scit.

5 RESPONSIO. Primò ponetur quædam distinctio actuũ diuinorum, & deinde declarabitur propositum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd actus diuini inueniuntur in triplici differentia. Quidam enim sunt qui non transeunt in materiam exteriorem, nec dicunt aliquem respectum ad extra, vt sunt actus notionales, puta gignere & spirare, & quo ad hos actus non est in deo libertas vel potentia ad opposita, quia cũ isti actus sint in diuinis secundũ se sunt ibi ex summa necessitate immutabilitatis, ita quòd non est potentia ad opposita aliquo modo, alioquin poneretur mutabilitas in deo. Alij sunt actus diuini, quia sunt à deo effectiuè, sed sunt in creatura subiectiue (sicut creare) tales actus sunt temporales, & conueniunt deo ex tempore, & sequuntur leges temporis, nam primo sunt futuri postea præsentes, deinde præteriti, & respectu talium est in deo libertas & potestas ad opposita, & non solum potentia ad oppositos actus, sed actus positi vicissim deo attribuuntur, quandoque enim deus actu creat & quandoque non creat, nec mutatio talium actuum ponit mutationem in deo, cùm non sint in ipso subiectiuè vel intrinsecè, sed solum sunt ab ipso effectiuè.

7 Alij sunt actus modo intrinseco se habentes, quia sunt in deo intrinsecè, tamen connotant respectum vel habitudinem ad res extra obiectiuè vt scire & velle, scit enim deus & vult nõ solum se, sed etiam alia à se.

8 Hi ergo possunt considerari secundum id quod sunt, vel secundũ respectum quẽ habent ad obiectũ. Primo modo non est in deo libertas vel potentia ad opposita respectu talium actuũ, nullum enim intelligere aut velle est in deo quod possit vel potuerit non esse in eo etiam de potentia absoluta, nec aliquid ei deest quod possit vel potuerit ei inesse propter eandem rationẽ, propter quam nõ est libertas vel potentia ad opposita respectu actuum notionalium. Si verò considerentur secundum respectũ ab obiectum sic est distinguendum. Est enim duplex obiectum scientiæ & voluntatis diuinæ vnum primum & principale, quod est essentia diuina & bonitas diuina, & respectu huius obiecti non est in deo libertas vel potentia ad opposita, sed necessario scit essentiam & diligit bonitatem suam. Cuius ratio est primò de scientia, quia præsente intelligibili ipsi intellectui perfecto sub illa dispositione, qua hoc natum est intelligi & illud natum intelligere, impossibile est quòd hoc non intelligat & illud non intelligatur, sed essentia diuina presens est necessario & semper intellectui diuino sub illa dispositione sub qua nata est intelligi & intellectus intelligere, quia secundum id quod est per se intellectualis & intelligibilis, ergo &c.

9 De voluntate autem respectu bonitatis diuinæ, patet idem sic, vbi infallibiliter repræsentatur voluntati ratio perfecti boni & sibi necessarij absque admixtione cuiuscũque mali, ibi necessitatur voluntas necessitate immutabilitatis, sed per intellectũ diuinum repræsentatur voluntati diuinæ essentia diuina habẽs perfectam rationem boni, & boni necessarij cùm ipsa sit entitas & bonitas appetentis, & non habens aliquam admixtionem mali, ergo &c.

10 Aliud est obiectũ secundariũ scientiæ & voluntatis diuinæ (scilicet res creatæ) & respectu taliũ est duplex cognitio in deo, vt dictũ fuit supra, vna qua appræhendit quidditates rerũ existentiũ vel possibiliũ, & alia qua appræhendit habitudines rerum secundum compositionem & diuisionem quæ est scientia

enũa

enunciabilium. Et hæc est duplex. Vna qua res apprehenduntur secundum cõpositionem & diuisionẽ solum possibilem, alia qua apprehenduntur secũdum cõpositionem & diuisionẽ nõ solum possibilem sed vt deductã vel deducendam ad actum pro aliquo tempore, & hæc est per quã cognoscitur res esse vel fore, & pertinet ad scientiã visionis, de qua postea dicetur. Quantum ergo ad primam & secundam cognitionẽ dicendum ꝙ deus non potest nescire quod scit, vel scire quod nescit, sed quantum ad tertiam potest. Cuius ratio est, quia deus necessario scit non solum essentiam suam, sed omnia quæ necessario repræsentantur per ipsam, sed omnes res quãtũ ad suas quidditates & cõpositiones & diuisiones eis possibiles necessario repræsentantur per essentiam diuinã, non autem quantum ad actualem compositionem & diuisionem, quare &c. Maior de se est euidens, sed probatio minoris, quia vt patuit suprà, dist. 35. Essentia diuina est repræsentatiua rerũ, quatenus cõtinet virtualiter & causaliter omnes res, nunc est ita quod ipsa est necessario causa secundum potentiam, ita quòd non est in potestate eius quòd habeat vel non habeat potentiã causandi, sed non est necessario causans secũdum actum, imo potest causare vel non causare, ergo ipsa necessario continet res virtualiter, & repræsentat eas vt causabiles, licet nõ vt causatas vel causandas, & quia omnis quidditas cuiuscunque rei existentis vel possibilis secundum se & secundum ea quę sibi possunt inesse habet rationẽ causabilis, prout autẽ includit esse vel fore habet rationẽ causati vel causandi, ideo omnis quidditas cuiuscunque rei secundum se & secundũ ea quæ possunt sibi conuenire necessario repręsentatur ab essentia diuina, vt autem includit esse vel fore nõ necessario repræsentatur, sed liberè, & quantũ est de natura repræsentantis potest repræsentare vel nõ repręsentare. Repręsentatur enim res fore vel nõ fore per essentiam diuinã, nõ vt est solum essentia virtualiter omnẽ rem continens, sed vt est volens rem possibilem fore, & quia liberè vult rem fore, & quantũ est de natura voluntatis potest velle rem fore vel non fore, ideo eam fore vel nõ fore non necessario repræsentatur per essentiam diuinã, propter quod nec necessario scitur à deo, sed potest scire quod nescit, vel nescire quod scit.

11 Est tamen hic aduertendum quod quando dicimus deum liberè, & non necessario velle rem fore vel non fore, & per cõsequens non necessario scire rem fore vel non fore, intelligendum est hoc de necessitate absoluta, quia ex suppositione quod deus sciat aliquid fore, impossibile est quod nesciat ipsum fore, quia si esset possibile, aut hoc esset simul, aut successiuè, nõ simul, quia includit contradictionẽ, scilicet ꝙ simul sciat & nesciat, nec successiuè: quia importat mutationẽ, & ideo cõsueuit dici & bene, quòd prædictæ propositiones sunt veræ in sensu diuiso, qui accipitur ex natura potentiæ absolutæ, & ex natura obiecti, sed in sensu cõposito sunt falsæ, qui sensus accipitur ex suppositione ꝙ potentia lata fuerit in tale obiectum per aliquem actum.

12 AD RATIONES vtriusque partis respõdendum est. Ad primam cùm dicitur quòd quicũque potest scire quod nescit vel nescire quod scit, scientia eius est augmẽtabilis & diminuibilis. Dicendum quòd augmentũ & diminutio scientiæ possunt accipi dupliciter. Vno modo in natura scientiæ, & sic nõ augmẽtatur nec minuitur, nisi secundum modum aliarũ qualitatũ, scilicet per intentionẽ aut remissionẽ, etiã dato ꝙ esset quãdoque paucorum & quandoque plurium, quia in essentia cuiuscunque formæ nõ extensibilis nõ est possibile inuenire alio modo augmentum vel diminutionem, & ideo dato ꝙ deus prius quædam nesciret quæ postea sciret, nõ propter hoc scientia eius augmẽtaretur aut diminueretur hoc modo, nisi probaretur ꝙ sciendo quod prius nesciuit scientia eius intenderetur, & nesciẽdo quod sciuit sciẽtia eius remitteretur. Alio modo potest accipi augmẽtum & diminutio scientiæ extrinsecè (scilicet quod est plurium) & sic dicitur sciẽtia augeri extensiue, & hoc modo augetur scientia illius qui primò nescit aliquid, & postea scit illud, & minuitur econuerso, cùm primo scit, & postea nescit, sed hoc nos non ponimus in deo, imò nec potentiam ad hoc, quia iste est sensus cõpositus, in quo omnes prædictæ propositiones sunt falsæ, sed solum dicimus quòd deus potest scire aliquid fore vel nescire considerando solam habitudinem potentiæ ad tale obiectum, quæ non est necessaria, sed libera, iuxta quam ponimus sensum diuisum, & ita non oportet sciẽtiam diuinam esse aliquo modo augmentabilem vel diminuibilem.

13 Ad secundũ dicendum ꝙ deus scit omnia ab æterno quantum ad quidditates, & cõpositiones, & diuisiones rerum possibiles, & hoc scit necessario, vt suprà probatum est. scit etiam ab æterno omnes res quæ futuræ sunt in tempore, sed istas nescit necessario, imò absoluè loquẽdo potuit ab æterno nescire, supposito tamen quòd sciuerit impossibile est eum talia nescire: & sic procedit argumentũ in sensu cõposito, non autem in diuiso.

14 AD PRIMVM argumentum alterius partis quod videtur probare quòd etiam secundum sensum compositum deus potest scire quod nescit, quia nescit antichristum natum, postea tamen hoc sciet. Dicendum quòd deus ab æterno scit antichristum nasciturũ pro tali tempore, & nasci pro tali, & natum pro alio. Quod autem hæc propositio deus scit antichristum natum non verificetur nunc, sed potius sua contradictoria, scilicet deus nescit antichristum natum, non est propter principalem cõpositionem verbi cum subiecto, sed propter tempus cõnotatum in materia verbi, hoc enim quod est natum, includit tempus præteritum circa natiuitatem antichristi, quæ inclusio est falsa pro nunc, quia nunc non est præterita, & ideo hæc deus scit antichristum natum, dicitur esse falsa, non quia deus nescit natiuitatem antichristi præteritam pro tempore, pro quo erit præterita, sed quia implicatur falsè nunc esse præteritã, & ideo nihil sciet deus postea quod modo nesciat, nec econuerso, licet propositiones de scientia dei quædam verificentur modo & quædam postea, non propter variationem scientiæ dei, sed propter variam implicationem temporum circa materiam verbi.

15 Ad aliud patet solutio. Minor enim est vera loquendo de potentia absoluta secundum quam accipitur sensus diuisus, in quo prædictæ propositiones conceduntur, sed non est vera supposita maiore, scilicet quod deus sciat se aliquid operaturũ: hac enim suppositione stante deus non potest nõ operari quod operaturus est, nec scire se operaturum quod nescit se operaturum: & sic accipitur sensus compositus.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum deus cognoscat infinita.

Thom. 1. q. 14. art. 12.



SECVNDO quæritur vtrum deus cognoscat infinita. Et videtur quod non, quia sicut scientia nostra mensuratur à rebus, ita scientia dei est mensura rerum, sed cõtra rationem infiniti est esse mensuratum, ergo cõtra rationem infinitã est esse scitum à deo.

2 Item quicquid scitur scientia comprehenditur, vt dicitur 12. de ciuit. dei, sed infinitum non potest comprehendi, quia eius semper est aliquid extra, vt dicitur 3. physicorum, quare &c.

3 SED CONTRA. plus se extendit diuina scientia quàm potentia (scit enim mala quæ tamen nõ potest) sed potentia dei se extendit ad infinita, ergo fortiori ratione scientia.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam duo sunt facienda per ordinem. Quia primò distinguetur de infinito. Secundo soluetur quæstio ponendo duas opiniones & eliciendo probabiliorem.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd infinitum dicitur per priuationem finis. Finis autẽ dicitur dupliciter. Vno modo dicitur finis vltimum secundum quantitatem intra quod est tota rei quantitas & extra nihil. Alio modo dicitur finis generalius illud, scilicet quod includit totam rei essentiã, ita quod nihil eius est extra: & sic diffinitio dicitur terminus seu finis à Philosopho 5. met. & secundum hoc infinitũ dicitur dupliciter secundum substantiã & secundum quantitatẽ. De primo infinito soluta est quæstio suprà, dist. 35. vbi ostensum est ꝙ deus perfectè & cõprehensiuè cognoscit essentiam suam quę est infinita: & ideo de hoc nihil plus ad præsens. Infinitũ autem secundum quantitatẽ est duplex, videlicet secundum magnitudinẽ, & secundũ multitudinẽ, sicut est duplex quantitas cõtinua & discreta. Et vtrunque horum potest sumi, vel secundum actum simpliciter, vel secundum actum permixtum potentiæ: ad hos autẽ modos reducũtur omnes modi infiniti propriè accepti. Infinitũ autem diuisione vel appositione, prout de ipsis loquitur Philosophus 3. phys. reducitur ad infinitũ secundum multitudinem, nam continuũ quod diuiditur in infinitũ est quoddam quãtum actu finitũ, sed pro tanto dicitur infinitũ diuisione, quia susceptibile est infinitarũ diuisionũ secundum numerũ vel multitudinẽ, secundũ quod cõtinet infinitas partes numero vel multitudine partes dico nõ eiusdem quantitatis, sed eiusdẽ proportionis, similiter & continuũ cui tales partes apponuntur finitũ est secundum magnitudinẽ, nec per talem appositionẽ exceditur quælibet determinata magnitudo, vt ostẽditur 3. Phys. sed ex hoc solo dicitur infinitũ, quia ei apponũtur infinitæ partes secundum multitudinẽ. Infinitũ autẽ in tempore & in motu reducũtur ad infinitũ secundũ magnitudinẽ inquantũ tẽpus, & motus accedunt ad rationẽ quantitatis continuè nõ permanentis, sed successiuè, licet propriè loquendo nõ sint quãtitates, cùm nõ sint secundum se naturæ absolutæ, sed potius modi rerum. de hoc tamen nihil ad præsens. Cùm ergo omnes modi infiniti reducantur ad infinitũ secundum multitudinẽ, vel secundum magnitudinem, sufficit in his deducere quęstionem: & sic patet primum. quæst. 1.

6 Quantum ad secundum sciendum est quòd nõ est intentio quæstionis quærere, vtrũ deus cognoscat infinitum modo quo

cognoscuntur negationes, & non entia vel figmenta, vt chimera, sed verũ intelligatur positiuè sub aliqua ratione entis de quo modo dicit Auicenna, quòd qui non intelligit ens nihil intelligit, & sic non cognoscitur nisi quod habet vel habere potest naturam entis. Sic ergo accipiẽdo quæstionem aut quæritur de infinito secundum magnitudinem, aut de infinito secundum multitudinẽ, si de infinito secundum magnitudinẽ, sic adhuc distinguendum est de scientia dei, quia quædam est quæ dicitur scientia visionis, quæ est solum illorum quę fuerunt, sunt vel erunt & dicitur scientia visionis pro tanto, quia sicut illa quæ videntur corporaliter habent esse extra videntem, sic illa dicuntur pertinere ad scientiam visionis, quæ quandoque habent esse in actu in natura propria, & non solum in potentia diuina. Alia est sciẽtia quæ dicitur simplicis notitiæ qua cognoscuntur quidditates rerum & habitudines earum possibiles dato quòd nũquam debeant esse. Si loquamur de scientia visionis, sic clarum est quòd deus non nouit infinitum secundum magnitudinem, quia nunquam fuit, nec est, nec creditur quòd futurum sit aliquod vnum quantum infinitum, neque secundum actum simpliciter in cõtinuis permanentibus, nec secundum actum permixtum potẽtiæ, vt in successiuis, puta motu & tempore, nõ enim ponimus quòd tẽpus & motus fuerint ab æterno, aut debeãt durare in infinitum. Si autem loquamur de sciẽtia simplicis notitiæ quæ est omnium possibiliũ, sic deus cognoscit infinitum secundũ magnitudinem tam in cõtinuis permanentibus quàm in successiuis, & de successiuis clarum est quoad illos qui ponũt quòd motus potuit esse ab æterno. Constat enim quòd non potuit esse nisi infinitus à parte ante: deus autem cognoscit actu quicquid est possibile. Si verò motus non potuit esse ab æterno vt alij æstimant, poterit tamen in æternum esse in postea secundum opinionem omnium: Et de infinito secundum magnitudinem adhuc idem sequitur, vt videtur quibusdam, cuius ratio est, quia deus cognoscit actu illa quæ sunt in potentia, & simul illa quæ sunt successiuè sed infinitũ secundũ magnitudinẽ est in potentia vt fit secũdum actũ saltẽ successiuũ, ergo deus cognoscit actu & simul infinitum secundũ magnitudinẽ, assumptũ probatur, quia constat quòd motus & tẽpus, posset durare in infinitũ à parte post in succedẽdo tẽpus post tẽpus & motũ post motũ: similiter quocũq; quãto producto & permanẽte deus posset illud augmẽtare, vel saltẽ maius facere, posset enim maius facere cœlo, quia licet quãtitas in qua potest natura sit determinata, tamẽ potẽtia diuina potest in maiorẽ quacunq; data. Et ita patet quòd infinitũ secundũ magnitudinem est in potẽtia vt fit actu saltem secũdum actum successiuũ, & hæc fuit minor. sequitur ergo cõclusio, scilicet, quòd deus intelligit actu & simul infinitũ secundũ magnitudinẽ, quod sic intelligũt qui hoc ponũt, scilicet, quòd deus nõ solũ cognoscit infinitũ in magnitudine motu & tẽpore, cognoscẽdo, quòd dato quantocunq; finito possibile est dare maius, & sic semper quod est cognoscere infinitũ per partes suas inquantũ cognoscitur, quòd quacunq; parte data possibile est dare vlteriorẽ. Iuxta illud quod dicitur 3. Phy. quòd infinitũ est cuius quantitatẽ accipiẽtibus (quantũ ad partẽ quæ iam existit) semper est aliquid sumere extra, quantum ad partẽ quæ restat accipiẽda: sic enim nõ cognoscitur infinitũ nisi valde imperfectè, sed potius est ignotũ, vt dicitur 1. phy. quia quod cognoscitur de ipso vt acceptum, determinatũ est & determinatè cognoscitur, & secundum istud est finitũ: quod autem cognoscitur vt accipiendũ indeterminatum est, quia quocunq; dato adhuc possibile est aliud & ideo indeterminatè cognoscitur: quia solum in generali (scilicet, quòd possibile est plus accipi) sed in speciali ignoratur: & secundum hoc attenditur infinitas: & ideo infinitum secũdum quòd infinitũ dicit ignotum nobis, qui solum habemus talem modum cognoscendi ipsum.

In. 2. d. 1. q. 3.

7 Deus autem aliter cognoscit infinitum secundum istos: cognoscit enim totam possibilem successionem motus & temporis, vt carentem omni termino extra quam nihil est possibile accipere, sed in ea vel infra eã cõtinetur quicquid est possibile motus aut temporis, & ideo perfectè cognoscit infinitũ, secundum quod infinitum. Quod autem ita sit, patet cõsideranti virtutem rationis prius factæ: deus enim cognoscit simul quę sunt successiuè, & actu quæ sunt potentia, cognoscit ergo actu & simul totam successionem motus & temporis possibilem in posterum. hæc ergo cùm sit cognita, scilicet vt tota, aut caret omni termino, aut habet aliquem terminũ, si caret omni termino habetur propositũ, si verò habet aliquẽ terminũ, finita est: omne autem finitum in motu vel tempore transiretur tandem per decursum motus & temporis, si semper duraret: ergo illud quod esset cognitum à deo de motu aut de tempore quandoque transiretur, quod est impossibile, quia tunc deus non nosceret totũ decursum motus aut temporis, sed solum partem. assumptum est autem quòd nouit totam successionem, in qua impossibile est ponere terminum, licet in qualibet parte signata ponatur, quare &c.

8 De infinito autem secundum multitudinem dicunt quòd deus sic nouit infinita non solum scientia simplicis notitiæ secundum quam nouit ea quæ subiacent diuinæ potentiæ dato quòd nunquam fiant quæ non est dubium esse infinita, sed etiã scientia visionis, quia secundum hanc deus nouit cogitationes creaturę rationalis & quæ, & quot erũt, sed istæ succedent sibi in infinitum cùm creatura rationalis sit incorruptibilis, ergo &c. Et sicut dictum est de infinito secundum magnitudinẽ quòd intelligitur à deo non solum quia deus nouit quòd dato quantocunque finito possibile est dare maius, sed quia nouit totam successionẽ possibilem motus & temporis, vt carẽtem termino extra quam nihil est possibile accipere de motu aut de tẽpore, sed intra eam continetur quicquid est possibile motus aut temporis, sic nunc dicitur de infinito secundum multitudinem quod intelligitur à deo, nõ solum quia nouit quod dato quacunque multitudine finita in cogitationibus quæ erunt possibile est dare plures, sed quia nouit totam multitudinẽ cogitationũ quæ erunt, vt carentem omni finito numero extra quam non est possibile accipere aliquid de cogitationibus huius creaturę rationalis, sed intra illam multitudinem continetur quicquid est possibile in cogitationibus huius creaturæ. Ad hoc autem probandum oportet solum repetere rationem factam prius & mutare terminos.

9 Istud autem non videtur alius possibile, quia si deus nouit hoc modo infinitam multitudinem cogitationum, pari ratione nouit simili modo infinitam multitudinem diuisionum possibilium in continuo, sed istud non est verum vt probabitur, ergo nec illud. Probatio assumptæ, quia si deus nouit totam multitudinem diuisionum continui extra quam non est possibile accipere aliquam diuisionem possibilem in continuo & in qua cõtinetur omnis diuisio possibilis, sequitur quod per diuisiones quas deus intelligit, continuum intelligatur diuisum in indiuisibilia. Consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio cõsequentiæ, quia si per illas nõ intelligitur diuisum in indiuisibilia, sed in diuisibilia, sequitur quod intelligatur vel possit intelligi amplius diuisibile, ergo extra diuisiones cõtinui quas deus intelligit possibile est dare aliam vel alias, quod est oppositum antecedentis, ergo consequentia est bona. Falsitas autem consequentis patet, quia si cõtinuum intelligeretur diuisum in indiuisibilia sequeretur quòd esset compositum ex indiuisibilibus cuius oppositum demonstratur 6. physicorum, ergo deus non intelligit infinitam multitudinem sic sicut illi ponunt, sed solũ primo modo, quod credo verius.

10 Ad cuius intellectum sciendũ est quòd sicut præceptum est nihil intelligitur positiuè nisi secundũ quod aliquo modo participat rationem entis, infinitum autem secundũ magnitudinem in successiuis vt in motu & tempore, vel in permanentibus successiuo modo acceptis, vt si quãtum semper augeretur & in infinitum secundũ multitudinem accipiendo vnum post aliud nõ habet rationem entis vel possibilis vt quoddam totum extra quod nihil sit & intra quod cõtineretur quicquid de re est possibile, sed solũ habet rationẽ entis & possibilis per hoc quòd aliquid eius est acceptũ & aliquid restat semper accipiendũ, ergo infinitum solũ est intelligibile isto modo & non illo modo quo alij ponũt. Maior de se patet, minor similiter clara est, quia infinitũ sic sumptũ nec est, nec esse potest vt quoddã totũ continens quicquid de re est possibile, imò contra rationem eius est, cũ ratio eius sit in semper accipiendo & non aliter, quare &c. Vtrum autẽ possit esse aliquid infinitum secundũ magnitudinem vel multitudinem simul totum à deo producibile inquiretur inferius, quia si est possibile est à deo intelligibile, & si non, non. *d. 43. q. 2.*

11 Nec ratio alterius opinionis cogit, cùm enim dicitur quod deus nouit simul & actu totam successionẽ motus & temporis possibilem. Dicendũ quod verũ est eo modo quo cognosci potest, nõ potest autem cognosci vt quoddã totum cõprehendens in se omnes partes possibiles, quia nec sic est nec esse potest, imò sic omnis successio intellecta intelligitur vt finita, quia vt patebit in secũdo lib. in habentibus ordinem, impossibile est omnia claudi in vno toto cõtinuo vel discreto quin claudantur per aliquam vnam partem illius totius vltimo acceptam, talia autem non sunt infinita sed finita, quia habent vltimũ tale ergo totũ solum est intelligibile per intellectũ suarum partiũ inquantum intelligitur quod quacunq; parte accepta semper remanet potentia ad vlteriorem accipiendã, vnde nõ potest habere rationẽ totius simpliciter & perfecti sed potius habet rationem partis & imperfecti, vt dicitur 3. physicorũ: illud ergo quod deus intelligit de infinito caret termino non vt alij intelligunt, scilicet, quòd sit quoddam totum infinitum intra se claudens quicquid est possibile illius rei, sed quia intelligitur vt aliquid quod potest procedere vlterius, ideo ratio non concludit. *d. 1. q. 2.*

12 Et si dicatur, nõnne deus scit quot erunt cogitationes hominum? si non, videtur inconueniens, si sic, ergo nouit totam successionem vt quoddam totum comprehendens omnes partes possibiles, & sic idem quod prius. Et dicendum quòd deus non

nouit

nouit quot præcisæ erunt cogitationes hominum, quia nunquam erunt præcisæ tot quin aliæ addantur, nouit tamen pro qualibet determinata parte temporis quot præcisæ erunt, sed non pro tota successione, nec hoc est inconueniens, immò necessarium, quia natura rei oppositum non patitur.

13 Adhoc potest instari sicut prius, deus nouit simul omnes cogitationes futuras, aut ergo nouit finitas aut infinitas. Si infinitas habetur propositũ. Si finitas transibitur per progressum rerum illud quod est à deo cognitum, quod est impossibile. Et dicendum q̃ futuræ cogitationes et semper erũt finitæ in re, & sunt finitæ in diuina cogitatione, nec per progressum rerum trãsibitur quod est à deo cognitũ, quodlibet enim finitum significatũ transiri potest, puta mille millesies, & quodlibet aliud significatum quantumcunque maius secundum se & diuisim sumptum, sed finitũ absolutè sumptum pro qualibet sui parte coniunctim transiri non potest, quia si vna pars transitur, transitur per aliam finitam, & sic semper, propter quod semper finitum manet.

14 AD PRIMVM argumẽtum dicendum quòd scientia dei est mensura rerum, non semper quantitatiua, quia multa sunt quæ quantitate carent, hae etiã mensura carent infinita si essent, sed est mensura rerum quoad esse & veritatem naturæ: & sic mensurata essent infinita si essent, nam si esset multitudo infinita, quælibet eius pars esset limitata ad genus, & ad speciem, licet insimul non haberent mensurationẽ quantitatis discretæ, sed si etiam esset quantum infinitum (vt aër infinitus) mensuram & limitationem haberet ad genus & ad speciem.

15 Ad secundum dicendum quòd infinitũ actu si esset, posset cõprehendi à scientia dei, nec tamen finiretur, quia scientia est infinita. Quod autem comprehenditur ab infinito non oportet esse omni modo finitum. Nam & deus comprehendit seipsum (vt suprà dictum fuit) & tamen est infinitus: infinitum autẽ, vt ponitur à Philosopho cõprehenditur etiã à nobis. Quod patet, quia diffinitur à nobis, nouimus enim causam eius per se & sufficientem, vt naturam continui, quæ est sufficiens causa diuisibilitatis in infinitum. Et quod dicitur quòd non potest cõprehendi, quia eius est semper aliquid extra. Intelligendum est extra illud quod de seipso est actu in re, non autem extra illud quod est in mente. cõcipimus enim non solum de infinito illud quod est actu de ipso, sed etiam quod extra illud acceptũ, restat aliud accipiendum. illud ergo extra non respicit cõcipientem, sed existentiam rei actualem. Verum autem potentia dei se extendat
d.45. q.2. ad infinita, vt tangitur in alio argumento, inquiretur inferius.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum omnia subsint diuinæ prouidentiæ.

Thom. 1. q. 22. art. 2.



CONSEQVENTER quæritur de prouidentia dei, vtrum omnia subsint diuinæ prouidentiæ. Et videtur quòd non, quia quorum non est prudentia, non est prouidentia, quæ est pars prudentiæ, sed necessariorum non est prudentia, quæ est solum de cõtingentibus, de quibus est consilium & electio, vt patet ex 6. Ethic. Quum ergo in entibus multa sint necessaria, videtur q̃ nõ omniũ sit prouidentia.

2 Item ad prouidentiam pertinet remotio eorum quæ impediunt à consecutione finis, sed mala impediunt à fine, ergo ad prouidentiam dei pertinet amouere mala à rebus prouisis, sed constat quod in rebus sunt multa mala, ergo non omnium est prouidentia.

3 SED IN CONTRARIVM est quod dicitur Sapientiæ 12. quòd æqualiter est ei cura de omnibus, sed nomine curæ vel sollicitudinis significatur prouidentia, quare &c.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit prouidentia, & an deo conueniat. Secundum est vtrum prouidentia dei sit de omnibus. Tertium est vtrum sit de omnibus æqualiter.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd hæc ordine se consequuntur, scientia, dispositio, prouidentia, & gubernatio, quòd sic potest videri accipiendo, quod prouidentia ad prudentiam pertinet, sic autem est de deo respectu totius vniuersi, sicut est de duce respectu exercitus, vel de patrefamiliâs respectu domus, & primam quidem comparationem habemus ab Aristot. 12. meta. secundam autem accipere possumus ex eadem ratione (vt patebit) prudens autem dux exercitus primò ordinat singulos de exercitu vnumquenque collocans in gradu suo, & in alio ponit equitem, in alio verò peditem, & sic de aliis. Similiter & in domo bene ordinata paterfamiliâs primò ordinat personas domus quamlibet in gradu suo, & in alio ponit seruum, in alio vxorem, & in alio filium ordinans quod quisque agere debeat ad cõsequendum finem intentum, secundò sic ordinatis confert ea quæ sunt necessaria ad officia exequenda, & vtrunque horum supponit voluntatem & cognitionem finis, propter quem hæc ordinantur & fiunt.

6 Secundum hunc modum in toto vniuerso, est primò ordo partium secundum diuersos gradus naturarum, nam secũdum nobilitatem naturæ tenent res altiorem gradum, in entibus & ordinantur ad nobiliores operationes. Secundò est ibi collatio eorũ quæ necessaria sunt cuilibet naturæ ad cõsecutionem finis per illam operationem. Ratio autem vtriusque istorũ est apud deum ab æterno, sed executio est ex tempore. Ratio igitur primi existens apud deum, vocatur dispositio, quę respicit ordinem partium in toto. Sed ratio secundi vocatur prouidentia, quæ est eorum quæ expediunt rei ad operationem propter consecutionem finis. Prouidus enim dicitur qui bene coniecturat de cõferentibus ad finem. Executio autem primi est creatio, sed executio secundi vocatur gubernatio, sicut scriptum est Sapientiæ 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia. Ex quo patet quòd gubernatio supponit prouidentiã, sicut actus imperatus ab ea. Prouidentia autẽ dispositionẽ, quia prius est vnumquodque ordinare in suo gradu, quàm prouidere de necessariis ad exequẽdum officium suum. vtrunque autem horum supponit scientiam, per quam deus non solum cognoscit ea quæ ordinãtur inter se, & ad finem, sed etiam ipsum finem, propter quem istum ordinem instituit. Patet ergo quòd prouidentia per se & directè pertinet ad intellectũ practicum, sicut & prudẽtia: vnde & Boëtius 4. de consolatione dicit quòd prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, sed executio prouidentiæ nõ fit nisi mediante voluntate diuina quæ importat actus transeuntes in materiam exteriorem, & sic loquitur Damascen. lib. 2. cap. 29. quòd prouidentia est diuina voluntas, secundum quam omnia quæ sunt in finem, conuenientem deductionem accipiunt, sic ergo patet primum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd aliquid potest subesse prouidentiæ dupliciter. Vno modo sicut illud cui prouidetur, & hoc modo subsunt prouidentiæ sola subsistentia vel supposita. Cuius ratio est, quia illi soli cuius est agere & per actionem tendere in finem cõpetit quòd ei prouideatur de his quæ expediunt actioni & consecutioni finis, sed solis suppositis competit agere, & per actionem tendere in finem, ergo non omnia subsunt prouidentiæ vt eis prouideatur, sed solum supposita vel subsistentia. Alio modo potest aliquid subesse prouidentiæ, non sicut illud cui prouidetur, sed sicut illud de quo prouidetur, vel contra quod prouidetur. vtrunque enim cadit sub prouidentia, scilicet collectio expedientium, & remotio impedimentorum, & hoc modo dicendum est quòd omnia quæ sunt in creaturis subsunt diuinæ prouidentiæ.

8 Quod patet remouẽdo tria quæ videntur subterfugere diuinam prouidentiã quæ sunt casualia & fortuita, & mala cõtingentia. Casualia enim & fortuita vidẽtur subterfugere dei prouidentiã, quia quod nõ est præcognitũ non est prouisum, sed casualia non sunt præcognita cùm accidant præter intentionem agentis, ergo nõ sunt prouisa. Item mala videntur prouidentiã subterfugere, quia prouidentia videtur solum se extendere ad illa quorũ deus est causa, sed deus non est causa malorũ saltem culpæ, ergo &c. Item cõtingentia ad vtrumlibet eam videntur subterfugere, quia quod nõ est in se determinatũ, non est ordinatum ad determinatũ finẽ, sed cõtingens ad vtrumlibet nõ est in se determinatũ, ergo nec ordinatũ in determinatũ finem, sed omne prouisum est ordinatũ in determinatũ finem, ergo &c.

9 Primum istorũ non cogit, non enim ex hoc dicitur aliquid casuale vel fortuitũ, quia nullam habeat causam, dicẽte Boëtio 5. de consolatione, q̃ nihil est quod ex causis legitimis nõ oriatur, sed propter hoc quod euenit præter intentionem agentis, vnde fossio agri per se causam habet, & repertio thesauri similiter, ad concursus harum causarũ est per accidens, & non intentus ab aliqua dictarũ causarum, ideo fodiens à casu inuenit thesaurũ, si autem esset aliqua causa has duas connectens per se respectu illius non esset effectus casualis, sed intentus, cùm ergo omnis ordo & omnis causarũ connexio sit à diuina prouidentia, respectu eius nihil est à casu vel à fortuna, & hæc est via Boëtij quinto de consolatione, vbi dicit sic, licet casus sit inopinatus euentus ex confluentibus causis in his quæ propter aliquid geruntur concurrere atque confluere facit causas, ordo ille ex ineuitabili connexione procedens qui de prouidentiæ fonte descendens cuncta suis locis temporibúsque disponit.

10 Secundũ etiã nõ cogit, quia ad plura se extẽdit diuina sciẽtia quàm eius causalitas. Prouidentia autẽ ad scientiã pertinet, & ideo potest se extendere ad mala, ad quæ nõ se extẽdit causalitas diuina, vnde cadunt sub diuina prouidentia, vt illa cõtra quę prouidetur hominibus ne fiant, & si facta fuerint, ordinãtur per pœnã, & ex iis per diuinã prouidentiam multa bona eliciuntur. Vide sup. d. 35. q. 1. & 2.

11 Tertium ſimiliter nõ valet, nam & contingentia ad vtrumlibet licet ſint indeterminata in ſua cauſa particulari, ſecundum ſe conſiderata, tamen apud diuinam ſcientiam ſunt determinata, vt dictum fuit prius, quia deus non ſolum ſcit cauſas impedibiles ſecundum ſe, ſed omnia impedimenta quæ poſſunt euenire & quæ euenient, quibus ſcitis ſcitur quicunque effectus cõtingens ſecundum determinatum eſſe, & ideo contingentia ſic determinatè ſcita, prouidit deus ad determinatos fines, & ſic patet ſecundum. d.38.q.3.

12 QVANTVM ad tertium dicendum quòd deus non prouidet æqualiter omnibus. Quod patet dupliciter. Primò ſic, illa quæ non ordinantur ad æqualem finem non ſubſunt æqualiter prouidentiæ. Nam finis & ea quæ promouent in finem debent habere proportionem, prouidentia autem eſt eorum quæ conferunt ad conſecutionem finis, ſed non omnia ordinantur in æqualem finem, ſed quædam in ſupernaturalem, vt creatura rationalis, alia verò in finem purè naturalem, vt creatura irrationalis, ergo &c. Secundò ſic, executio prouidentiæ reſpectu aliquorum eſt à deo immediatè, ſcilicet reſpectu angelorum, & eorum quæ immediatè à deo producũtur, reſpectu autem aliorum eſt mediãtibus cauſis ſecundis, quare manifeſtum eſt quòd prouidentia dei non eſt æqualiter de omnibus. Hæc autem inæqualitas eſt ex parte rerum, & non ex parte dei, qui vna ratione ſimplici ſcit quod vnicuique rei expedit ad conſecutionem ſui finis.

13 AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd prouidentia humana non ſe extendit niſi ad contingentia, nec ad illa omnia, ſed ſolum ad illa quæ poſſunt per hominem fieri, vel impediri, & quia homo non eſt factor rerum naturalium & neceſſariarum, ideo ad hæc nõ extendit prouidentia humana, ſed quum deus ſit factor rerum quas neceſſarias dicimus, licet liberè & non neceſſariò productæ ſint à deo, ideo res neceſſariæ ſubſunt diuinæ prouidentiæ in quantum eis ſciens & liberè volens contulit ea quæ ſunt expedientia ad conſecutionem ſui finis.

14 Ad ſecundum dicendum quòd ad prouiſorem particularem pertinet remouere impedimenta finis particularis quem intendit, ad prouiſorem verò vniuerſalem pertinet amouere ea quæ impediunt conſecutionem finis vniuerſalis, propter quod negligit quandoque bonum particulare, mala autem particularia naturæ quæ ſunt mala pœnæ non impediunt bonum commune, imò promouent & neceſſaria ſunt, quia in ſphera generabilium & corruptibilium non poteſt ſaluari bonum totius ſine malo partis, quia generationes ſunt ibi neceſſariæ, generatio autem vnius nõ poteſt eſſe ſine corruptione alterius, & ideo mala pœnæ vel potius naturæ, vt defectus & corruptiones ſunt intenta à prouiſore vniuerſali. De malis verò culpæ quod non * habeãt ab vllo impediri, poteſt dupliciter dici. Vno modo quòd non poſſunt impediri ſine præiudicio boni vniuerſalis, quia nõ permitteretur creatura rationalis agere ſecundum proprium motum ſuæ libertatis. Alio modo quod ad prouiſorem pertinet remouere impedimenta, vel dare rei illa per quæ poſſit vitare illa quæ impediunt ipſam à conſecutione finis, & hoc eſt magis debitum his quæ conſequuntur finem ex merito ſuæ actionis. In hoc enim eſt magna pars meriti, quòd homo liberè caueat ab his quæ poſſunt eum impedire à conſecutione ſui finis. Deus autem omni creaturæ rationali contulit auxilia per quæ poteſt vitare mala culpæ, & impedimenta ſuæ ſalutis, ideo &c.

* aliàs debeant à deo.

15 QVOD autem dicitur Sapientiæ 12. quòd æqualiter eſt ei cura de omnibus pro tanto dicitur, quia inæqualitas eſt in rebus prouiſis, non autem in deo prouidente.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum prouidentia ſit idem quod fatum.

Thom. 1. q. 1. ar. 16.



DEINDE quæritur, vtrũ prouidentia ſit idem quod fatum. Et videtur quod ſic, quia comparatio alicuius ad diuerſa non pluraficat eius eſſentiam, ſed prouidentia & fatum non differunt, niſi ſecundum comparationem ad diuerſa, dicente Boetio 4. de conſolatione ſic, modus quo res geruntur cùm ad diuinam cognitionem referũtur, prouidentia dicitur. Cùm verò ad res ipſas quæ geruntur, fatum vocatur, quare &c.

2 IN CONTRARIVM eſt quod dicit Aug. 5. de ciu. dei. quòd nihil fato fieri dicimus, nihil autem fieri diuina prouidentia, eſt erroneum, ergo non ſunt idem fatum & prouidentia.

3 RESPONSIO. Fatum dupliciter accipitur. Vno modo pro vi ſyderum inconſiderata, vnde 5. de ciuit. dei dicitur quòd cùm homines fatum audiunt vſitata loquendi conſuetudine nõ intelligunt niſi vim poſitionis ſyderum. Alio modo dicitur fatum ordo cauſarum & earum connexio prout reducuntur in diuinam voluntatem & ſcientiam omnia ordinantem & connectentem, ſicut dicitur in eodem libro, cap. 4. Et iſte modus eſt magis proprius quàm primus. Fatum enim à fando dicitur. Illud autem quod diuina preſcientia ordinatum eſt quadam cauſarum connexione effatur, ſicut verbum vocale eſt quoddam effatum interioris conceptus.

4 Sic ergo accipiendo fatum, patet quòd differt in multis à prouidentia. Primò ex parte ſubiecti in quo eſt. Illa enim ſunt diuerſa quæ ſunt in diuerſis ſubiectis, ſed prouidentia & fatũ ſunt huiuſmodi, nam prouidentia eſt in deo, fatum autẽ in cauſis ſecundis, eſt enim ordo cauſarum reductus in deum, ordo autẽ eſt in ordinatis, quare &c. Secundò, quia fatum dependet ex prouidentia & in ipſam reducitur & non econuerſo. Tertiò, quia prouidentia eſt æterna, fatum autem temporale. quod enim deus ab æterno diſpoſuit & prouidit, fato temporaliter ſubminiſtrat. Quartò, quia nõ omnia ſubduntur fato, ſicut illa quæ immediatè à deo procedunt abſque ordine cauſarum ſecũdarum, & generaliter quanto aliqua ſunt viciniora deo, tanto minus ſubduntur fato, omnia autem ſubduntur diuinæ prouidentiæ, vt patuit prius, quare &c.

5 AD ARGVMENTVM in oppoſitũ dicendum quòd fatum & prouidentia nõ ſolum differũt penes diuerſos reſpectus, ſed penes multa alia vt viſum eſt. Quod autẽ dicit Boetius quòd modus quo res geruntur cùm ad diuinam cognitionem refertur &c. ſic accipiendum eſt ac ſi dixiſſet, quòd diuina cognitio reſpectu talium eſt prouidentia, ſed executio eſt per fatum. quæſt. præced.

6 QVOD autem dicit Augu. fato nihil fieri, verum eſt prout fatum dicebant aliqui eſſe vim ſyderum imponentem neceſſitatem his quæ fiunt à libero arbitrio, aliter non.

DISTINCTIO XL.

Sententia literæ magiſtri in generali & ſpeciali.



PRAEDESTINATIO verò. Superius determinauit magiſter de ſcientia dei in cõmuni, hic verò determinat de ea prout ſe habet ad ſaluãdos ſpecialiter, ſcilicet de prędeſtinatione. Et diuiditur in tres partes. Primo enim determinat de prædeſtinatione in ſe. Secũdò per cõparationem ad ſuam cauſam. Secũda in princ. 41. diſt. Si autem quærimus. Prima in tres partes diuiditur. Primò determinat quid ſit prædeſtinatio. Secũdò declarat prædeſtinationis certitudinem. Tertiò de prędeſtinatione in comparatione ad reprobationem. Secunda ibi, Prædeſtinatorum nullus. Tertia ibi, Cùmque prædeſtinationi. Secũda iſtarũ diuiditur in tres partes. Primò enim proponit quandã veritatem. Secundò obiicit in contrarium & ſoluit obiectionem. Tertio obiicit contra ſolutionem & ſoluit. Secunda incipit ibi, Ad hoc autem obiiciunt. Tertia ibi, Veruntamen adhuc hic inſtant. Hæc eſt diuiſio & ſententia generalis.

2 IN SPECIALI verò ſic procedit, & proponit primò quòd prædeſtinatio eſt præparatio gratiæ, & quòd prædeſtinatio nõ poteſt eſſe ſine præſcientia, præſcientia autẽ ſine prędeſtinatione poteſt bene eſſe. Poſtea ſubdit quòd prędeſtinatorum numerus eſt certus, nõ enim prędeſtinatus poteſt damnari, nec reprobatus ſaluari. Deinde obiicit contra hoc. Poteſt enim deus dare gratiã quibus nõ dat, & ſubſtrahere quibus nõ ſubtrahit, igitur poteſt augeri vel minui numerus electorum. Et reſpõdet quòd iſtæ propoſitiones, prædeſtinatus poteſt dãnari, reprobatus poteſt ſaluari, poſſunt intelligi diſtinctè, non enim poſſunt ſimul eſſe ſcilicet quòd prædeſtinatus ſit & dãnetur, quod preſcitus ſit & ſaluetur, ſed diuiſim veræ ſunt, in eo enim qui eſt prædeſtinatus eſt poſsibilitas ad vtrunq. innuit etiã aliam ſolutionem dicens, quod licet prædeſtinatus poſsit damnari, nõ tamen prædeſtinatus inquantũ prædeſtinatus eſt. hæc enim additio propoſitionẽ verã facit falſam, & falſam facit verã. Deinde obiicit contra hoc ſi prædeſtinatus inquantũ prædeſtinatus nõ poſſit damnari, & prædeſtinatus ab æterno nõ poteſt non eſſe prædeſtinatus, ergo ille qui eſt prędeſtinatus nullo modo poterit dãnari, & reſpondet quod cũ dicitur non poteſt nõ eſſe prædeſtinatus, poteſt dupliciter intelligi, vel coniunctim vt prius prædeſtinatus poſtea nõ ſit prædeſtinatus, vel diuiſim (vt ſit ſenſus) quod ſicut deus ab æterno potuit illũ non prædeſtinatum prædeſtinare, ita & modo poteſt, quia actus diuinus nõ tranſit in preteritum, & ſic ille qui eſt prędeſtinatus poteſt eſſe nõ prædeſtinatus ſicut ab æterno potuit prędeſtinari, vnde autẽ ſubdit quòd in actibus hominum qui tranſeunt in præteritũ talis diſtinctio locũ non habet. Poſtea cõparat prædeſtinationem & reprobationẽ adinuicem, vnde dicit quòd ſicut prędeſtinatio nominat electionem & prędeſcientiam & præparationem beneficiorum dei, ita reprobatio

dicit

dicit præscientiam iniquitatis & præparationem pœnæ, & sicut prædestinationis effectus est gratiæ applicatio, ita reprobationis effectus est obduratio, quæ nihil aliud est quàm substractio gratiæ dei. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum prædestinatio habeat certitudinem.

Thom. 1. q. 23. ar. 6.

CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus, scilicet de prædestinatione & reprobatione. Quantum ad primū quæritur vtrū prædestinatio habeat certitudinē. Et videtur quòd non, quia quicquid deus vnquam potuit nō potest, sed deus ab æterno potuit non prædestinare quem prædestinauit, ergo nunc potest eum non prædestinare, & sic prædestinatio non est omnino certa.

2 Item aliqui dicuntur deleri de libro vitæ, sed in libro vitæ non scribuntur nisi illi qui prædestinantur ad gloriā, ergo prædestinati possunt de libro vitæ deleri, & ita prædestinatio non est omnino certa.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Anselmus de concordātia prędestinationis & gratię, præscita de necessitate futura esse, sed quæ de necessitate eueniunt certitudinē habēt, ergo &c. Et iterū super illo verbo. Ro. 9. quos pręsciuit & prædestinauit &c. Dicit glosa, prædestinatio est præscientia & præparatio beneficiorū dei qua certissimè liberantur quicūque liberantur.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam tria sunt vidēda. Primum est quid sit prædestinatio & quare sic vocetur. Secūdum erit in quo differat à prouidentia. Tertiū erit qualem certitudinem habeat.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd omnia diriguntur in suos fines per diuinam prouidentiam, per quam confertur cuilibet rei illud quod expedit ad cōsecutionem sui finis. Finis autem ad quē res creatæ diriguntur est duplex. Vnus proportionatus naturæ ad quem res creata potest pertingere per virtutem propriæ naturæ & auxilia naturalia. Alius est qui excedit facultatē naturæ creatæ, & hic finis est vita æterna quę cō- *destin. 49. quæst. 4.* sistit in visione diuina, vt patebit lib. 4. Oportet ergo quòd ad hunc finem natura creata trāsmittatur ab alio dante sibi vnde possit ad talem finem pertingere, talis autem transmissio vocatur destinatio, sicut sagittam transmissam in signū à sagittante dicimus illuc destinatā, & quia rationes rerum præexistunt in deo antequā fiant, ideo ratio talis destinationis creaturæ in finē supernaturalem præexistēs in deo, propter antecessionem ad rem dicitur prædestinatio, sicut ratio ordinis rerū in finem absolutè loquendo dicitur prouidentia. Ex quo patet quòd solius dei est prædestinare, & solius creaturæ intellectualis est prædestinari: eius enim solius est prædestinare cuius est creaturā ordinare ad supernaturalem beatitudinē & conferre sufficienter promouētia in hunc finem, sed hoc est solius dei, ergo &c. Decet etiā eum *Tho. ar. 2.* aliquos prædestinare, quia ad prouisorem vniuersi pertinet cōferre aliquibus de vniuerso remedia vel auxilia quibus assequātur optimum finem quæ est in vniuerso, alioquin ille finis frustra esset possibilis creaturis, sed optimus finis qui est in vniuerso est vita æterna, ergo ad deum pertinet conferre aliquibus de vniuerso auxilia quibus assequantur vitam æternam, sed ratio talis collationis in deo præexistens vocatur prædestinatio, ergo &c. Sola etiam creatura intellectualis potest prædestinari, quia sola est capax illius finis, sic igitur patet primum.

6 SECVNDVM patet ex primo faciliter, prædestinatio enim & prouidentia differunt dupliciter. Vno modo secundum magis & minus cōmune, quia prouidentia est omnium rerū & respectu cuiuscunque finis, prædestinatio autem solum est creaturæ rationalis & respectu finis supernaturalis. Secundò quia prouidentia non includit consecutionem finis, sed solam rationem collationis eorum quæ expediunt ad eius consecutionem siue finis attingatur siue nō. Ex hoc enim solo quòd militi dantur arma, & clerico liber, & mercatori pecunia, sufficienter est eis prouisum dato quod miles non vincat, nec clericus addiscat, nec mercator lucretur. Prædestinatio autem requirit cōsecutionem finis, vnde est ratio collationis eorū quæ sufficiunt ad consequendū finem supernaturalem & ad ipsum perducunt, & hoc est quod quidam dicunt quod prædestinatio habet adiunctam voluntatem consequentem quæ semper impletur. Prouidentia autem habet adiunctam voluntatem antecedentem quæ non semper impletur, & hoc de secundo.

7 QVANTVM ad tertium dicendum est quòd prædestinatio habet infallibilē certitudinem, & in generali, scilicet quòd prædestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali qui & quot salua- *quæst. 2.* buntur. Quod patet per rationē adductā prius dist. 38. quæ talis est. Quicunq; scit de aliqua causa cōtingente & impedibili quæ sunt quæ possunt eam impedire & quæ impedient vel nō impedient, vel si sit indeterminata scit quæ sunt quę eam determinabunt, scit infallibiliter quid eueniet in merito, & quid reddetur pro præmio, sed deus scit infallibiliter quæ possunt determinare liberū arbitrium, & quæ determinabūt, & quæ possunt impedire quamcunq; causam impedibilē & quæ impedient, ergo scit infallibiliter de merito vniuscuiusq; & de præmio, & hoc sciēdo scit quis est prædestinatus & quis nō, quare &c. Hæc autē infallibilitas nō est necessitatis simpliciter, sed solū ex suppositione vt prius dictum fuit cùm ageretur de cognitione futurorū con- *d. 38. q. 3.* tingentiū, propter quod nō est concedendū simpliciter quòd prędestinatus necessario saluetur, sed sub conditione vel replicatione inquantū prædestinatus qui est sensus cōpositus, & hæc est necessitas consequentiæ nō consequentis nisi modo quo dictū est.

8 AD PRIMVM argumentū dicendum quod deus nunquā potuit non prædestinare quem prædestinauit, aut prædestinare quem non prædestinauit, accipiendo compositè, quia vt dictum fuit prius, hoc esset pro eodem tempore vel pro alio, quorū primum includit in re contradictionē, secundum autē ponit in deo mutabilitatem. Accipiēdo autem diuisim de potestate absoluta deus potest nunc verè prædestinare quem non prædestinauit, & nō prædestinare quem prædestinauit, hoc enim posse sonat solum libertatem dei respectu talis obiecti, ex hoc autē non tollitur certitudo prędestinationis quæ ponitur in sensu composito.

9 Ad secundum dicendū quòd liber vitæ dicitur dupliciter quo ad præsens. Vno modo dicitur cognitio diuina de illis quæ eliguntur ad habendum vitam æternam simpliciter & absolutè, & sic soli prædestinati scribuntur in libro vitæ, & qui sic scripti sunt in libro vitę nunquam delentur ex eo, sed infallibiliter saluabuntur. Alio modo dicitur liber vitæ cognitio diuina de illis qui ordinantur ad habendum vitam æternam, non simpliciter, sed secundū præsentem iustitiam: & sic scripti sunt in libro vitæ omnes qui quandoq; sunt in gratia, & qui sic sunt scripti delentur quandoque, & non scripti scribuntur, quia contingit habentem gratiam eam perdere, & non habentem postea habere, sed hoc in nullo est contra certitudinem prædestinationis quæ est illorum qui eliguntur simpliciter ad habendū vitam æternam.

10 AVCTORITATES adductæ pro alia parte quæ loquuntur de certitudine & necessitate prædestinationis sunt intelligendæ de necessitate suppositionis quæ non tollit contingentiam simpliciter, vt frequenter dictum est.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum ad deum pertineat aliquem reprobare.

Thom. 1. q. 23. ar. 3.

SECVNDO quæritur de reprobatione, vtrū ad deū pertineat aliquē reprobare. Et videtur quod nō, quia nulli debet imputari quod vitare nō potest, sed si quis est à deo reprobatus vitare non potest quin pereat: Eccle. 7. Considera opera dei quod nemo potest corrigere quē ille despexerit: ergo ei non est imputandum: sed hoc est inconueniens, ergo &c.

2 Item sicut se habet prædestinans ad prædestinatos sic reprobans ad reprobatos, sed deus prædestinans est causa salutis prędestinatorū, ergo si deus est aliquos reprobans erit causa damnationis eorum: sed hoc est falsum, dicente domino Osee 13. Perditio tua ex te Israël, tantummodo ex me auxilium tuum, ergo deus neminem reprobat.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Mal. pri. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Et arguitur per rationem, nauta qui per suam præsentiam est causa salutis nauis per sui absentiā est causa periclitationis eius, vt dicitur 2. physicorum, sed deus vt præsens alicui per continuatam gratiam ipsum prædestinat, ergo vt absens alicui per gratiam ipsum reprobat.

4 RESPONSIO. Videndum est primò quid sit reprobatio, & post hoc faciliùs patebit quod quæritur. Quantū ad primum videtur quòd reprobatio opponatur approbationi, sicut ipsa nomina declarant: approbare autē & reprobare potest dicere actū intellectus & actū voluntatis, dicimur enim approbare aliquod dictum quādo iudicamus illud esse verum, & reprobare quādo iudicamus illud esse falsum, & sic approbare & reprobare sunt actus intellectus tam speculatiui quàm practici: & sic loquitur Augu. quando dicit quòd error est approbare falsa pro veris. Dicimus etiam quādoque approbare quod acceptamus, & reprobare quod refutamus, ita quod approbatio & reprobatio sunt idem quod acceptatio & refutatio: & sic sunt actus voluntatis & partes electionis, eligens enim acceptat vnū aliis refutatis.

5 Accipiendo ergo primo modo approbationem & reprobationem, approbatio est iudicium vel sententia diuina de aptitudine

ordo prioris & posterioris secundum rem, sed tantum secundū rationem, nā vbicunque est ordo prioris & posterioris secundū rem ibi est realis distinctio, sed inter attributa diuina de quorū numero sunt electio & prædestinatio & omnes operationes intellectus voluntatis non est realis distinctio, ergo nō est ibi realis ordo, sed solum secundum rationem. & hunc debemus cōsiderare ex reali ordine quem habent actus tales in nobis in quibus differunt secundum rem, vt enim prius dictum fuit qualem ordinem realem habēt aliqua vbi sunt distincta realiter, talem ordinem rationis habent vbi sunt distincta secundū rationem.

7 Est ergo notandum quòd in nobis omnem actum voluntatis præcedit aliquis actus intellectus (dicente Aug. quod inuisa diligere possumus, incognita nequaquam,) actus autem voluntatis de fine præcedit actum intellectus practici quo * consiliatur de his quæ sunt ad finem, quia finis est principium ex quo in agibilibus ratiocinatur intellectus practicus de his quæ sunt ad finem. Hunc autem actum intellectus practici sequitur electio quæ est appetitus præconsiliati, contingit autem quòd illud cuius est electio sit finis quorundam aliorum, & ex illo rursus ratiocinatur intellectus practicus de his quæ sunt ad illum ad finē qui est finis sub fine, & tunc electio primi præcedit secundum actum intellectus practici, sed iste secundus actus præcedit secundam electionem, ergo talis ordo est in nobis secundū rem.

* Aliàs Ratiocinatur.

8 In deo autem est similis ordo secundum rationem, quantum enim spectat ad propositum nostrum deus primò scit suam beatitudinem vt possibilem nobis communicari, hanc notitiam sequitur voluntas communicandi eam aliquibus: ex hac voluntate quæ est finis ratiocinatur intellectus practicus quibus cōmunicabitur & quibus non, & hic actus vocatur consilium diuinū. Cuius conclusio habet duas partes. Vnam affirmatiuam, scilicet quòd talibus communicabitur quæ potest dici approbatio. Et aliam negatiuam, scilicet quòd talibus non communicabitur quæ potest dici reprobatio, hoc autem consilium sequitur electio, per quam quidā acceptantur, & alij refutantur, cuius partes possunt etiam dici approbatio & reprobatio, vt dictum fuit in præcedenti dist. possunt enim pertinere ad voluntatem secūdum quandā sui acceptionem, adhuc illud cuius est hæc electio habet rationem finis respectu eorum per quæ electus ad talem finem deducetur, & ideo ex hoc rursus * consiliatur intellectus practicus quæ sint conferenda electis vt cōsequantur finem ad quem eliguntur, conclusio autem huius consilij dicitur prædestinatio, quæ nō est aliud quàm ratio collationis eorum quæ promouent & perducunt electos ad beatitudinem, hoc autem consilium sequitur vltimò electio vel propositum conferendi talia auxilia, & hic terminatur processus interioris intentionis, & in hoc patet secundum quod fuerat propositum.

quæst. 2.

* Aliàs Ratiocinatur.

9 EX HIS patet tertium, scilicet quòd electio secundū rationem præcedit prædestinationem, quia actus intellectus practici supponit voluntatē finis ex quo syllogizat de his quæ sunt ad finem, siue sit finis vltimus, siue sit finis sub fine, sed electio est voluntas non quidem finis vltimi, sed finis sub fine: prædestinatio autem est conclusio intellectus practici syllogizantis ex tali fine, ergo prædestinatio supponit electionē. Maior de se patet, minor etiam patet ex iamdictis. Ratio enim collationis eorum quæ promouent in finem supernaturalem quæ est prædestinatio sumitur ex cōditione eius quod cadit sub electione sicut ex fine proximo, ex eo enim quòd creatura intellectualis eligitur ad consequendū beatitudinem, oportet quòd ei tribuantur auxilia supernaturalia eleuantia & perducentia ipsam ad huc finem, ideo &c. Iste ergo videtur esse processus secundum rationem in deo, quia primò vult beatitudinem communicare. Secundo consiliatur quibus communicabit eam, & per conclusionem cōsilij approbat quibus communicabit. Tertiò illos eligit. Quartò consiliatur quæ auxilia conferenda sunt electis ad consecutionem finis, & conclusio huius consilij est prædestinatio. Quinto & vltimò sequitur propositum conferendi talia auxilia.

10 AD PRIMVM argumentum dicendū quòd sicut patet ex dictis prædestinatio nō est de fine, sed est de promouentibus in finem, quorum ratio sumitur ex conditione eorum qui promouendi sunt, & hi sunt electi, ideo electio præcedit prædestinationem.

11 Ad secundum dicendum quòd electio non supponit diuersitatem gratiæ, sed naturæ, non in re, sed in diuina cognitione, & facit diuersitatem gratiæ per effectum sequentis prædestinationis.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum prædestinationis sit aliqua causa præter meram dei voluntatem.

Thom. 1. q. 23. ar. 5.

SECVNDO quæritur, vtrū prædestinationis sit aliqua causa præter meram dei voluntatē. Et videtur quòd sic, quia iniustū & irrationabile videtur dare inæqualiter æqualibus, sed homines sunt æquales ad susceptionem gratiæ & gloriæ nisi per aliqua opera ipsorū vel aliorum fiant inæquales, ergo iniustum & irrationabile est dare gratiam & gloriam quibusdam & non aliis, nisi propter differentiam operum, sed voluntas diuina non potest esse iniusta & irrationabilis, ergo diuersitas operum est causa prædestinationis aliquorum & reprobationis aliorum.

2 Item aliquis potest mereri alteri primam gratiam, ergo & finalem pari ratione, sed habere finalem gratiam est esse prædestinatum, ergo prædestinatio est sub merito.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. & magister in litera quòd prædestinatio est ex gratuita dei volūtate quam nulla merita aduocant.

4 RESPONSIO. Primò dabitur intellectus quæstionis. Deinde respondebitur secundum illum intellectum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd prædestinatio in vno consistit essentialiter & aliud habet adiunctum, essentialiter cōsistit prædestinatio in actu intellectus, est enim ratio collationis eorum quæ perducunt electos ad beatitudinē (vt prius dictum fuit) habet autem adiunctum, propositū conferendi talia auxilia. Cùm ergo quæritur de causa prædestinationis non quæritur de causa eius quod formaliter importatur per prædestinationē, quia hoc esset quærere de causa cognitionis diuinæ respectu futurorū contingentiū de quo satis dictum fuit supra. Sed quæritur de causa adiūcti, scilicet quare deus vult conferre electis talia auxilia, & hoc potest adhuc esse dupliciter, quia vel potest quæri causa actus voluntatis seu actus volendi, vel ipsius rei volitæ. Si quæratur causa actus volendi quo deus vult aliquid, nulla est quæstio, si modo intelligatur de causa secundum rem, quia cùm velle dei sit sua essentia, non potest habere causam secundum rem, potest tamen habere causam secundum rationem, quia sicut actus in nobis quo volumus ea quæ sunt ad finem aliquo modo causatur secundū rem ab actu quo volumus finem, sic est in deo secūdum rationem, quia propositū quo deus vult alicui dare auxilia perducentia ipsum ad beatitudinem aliquo modo causatur secundū rationem à velle quo elegit eum ad talem finem. Ratio enim vnius sumitur ab altero, vt dictū fuit in præcedente quæstione, loquendo ergo de causa secundum rem, recurrendū est ad rem volitam, & sic sub quæstione solum vertitur, vtrum effectus prædestinationis præter voluntatem dei liberam habeat in prædestinato aliquā causam, puta merita præcedentia vel sequentia, vel aliquid huiusmodi. In hoc ergo sensu deducatur quæstio, & hoc sit de primo.

q. præce.

d. 38. q. 3.

nume. 6.

6 QVANTVM ad secundum quod est principaliter quæsitum sic proceditur. Et primo ponetur illud in quo omnes communiter concordant, & videbitur qualiter sit verum. Et secundò ponentur illa in quibus discordant. Illud in quo omnes cōmuniter concordant est quod effectus prædestinationis potest dupliciter accipi. Vno modo secundum suas partes. Alio modo secundum suam totalitatem. Primo modo facile est assignare causam effectuū prædestinationis, sunt enim sibi inuicem causæ. Primus quidē posterioris in genere causæ meritoriæ, posterior autem prioris in genere causæ finalis, vt conatus ad bonū est causa meritoria de cōgruo, & dispositiua ad gratiā, & econuerso conatus habet gratiā pro causa finali proxima, similiter gratia ordinatur ad opus meritorium vt ad finem proximū, & opus meritorium elicitur à gratia vt à causa perficiente formaliter liberum arbitrium cuius est mereri, & eodem modo dicūt de gratia & opere meritorio respectu gloriæ, quia deus dat alicui gratiam vt finaliter consequatur gloriam, & dat ei gloriā, quia meruit per gratiam.

7 Si autem accipiatur effectus secundum suā totalitatem, adhuc hoc potest esse dupliciter, quia vel quæritur de causa eius in particulari, puta quare hunc prædestinat & illum nō, vel in vniuersali, puta quare quosdā prædestinat & quosdam non. Si quæratur causa in vniuersali solū adhuc potest reddi, nō quidem ex parte nostra, sed ex perfectione vniuersi, & ex manifestatione diuinæ bonitatis. Ex parte nostra nō, quia illud quod includitur in effectu prædestinationis vt pars eius non potest esse causa totius effectus prædestinationis, alioquin esset causa suiipsius, sed omne bonum quod fit ab aliquo vel fit pro eo vel quod iuuat eum qualitercunque ad cōsecutionem finis supernaturalis siue per causam, siue per occasionē cadit sub effectu prædestinationis vt pars eius, ergo nihil quod fit ex parte nostra potest esse causa totius effectus prædestinationis. Maior patet, sed minor declaratur, quia sub effectu prædestinationis cadit quicquid promouet ad beatitudinē (vt dictū fuit supra) hoc autem omne bonum quod aliquis facit vel quod pro eo fit, vel ipsum ad hoc

Tho. ad 3

dispo

disponit siue sit ex impressione cœli, siue ex occasione præscita exterius, siue ex inspiratione immissa interius, siue quocunque alio modo homo iuuetur ad tendendum in beatitudinem, ita quòd totum quod est ea parte nostra includitur in effectu prædestinationis: & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio quod ea parte nostra non potest reddi causa totalis effectus prædestinationis etiam in generali.

8 Potest tamen reddi ex perfectione vniuersi & ex repræsentatione diuinæ perfectionis. Ex perfectione vniuersi sic, ad perfectionem vniuersi pertinet quòd contineat non solum omnes gradus perfectionis in natura, sed etiam omnes gradus bonitatis & perfectionis in moribus, sed vniuersum non contineret omnes gradus bonitatis & perfectionis in moribus nisi deus quosdam ex misericordia saluaret, & alios ex iustitia puniret, si enim omnes saluaret deesset in vniuerso bonum iustitiæ punientis, igitur perfectio vniuersi requirit quod aliqui prædestinentur & saluentur: alij vero permittantur cadere & in casu manere, vt sic demum damnentur & puniantur.

9 Item patet ex repræsentatione diuinæ perfectionis, quia perfectius repræsentant diuinã perfectionem omnes effectus simul sumpti quàm aliquis eorum per se sumptus: & ideo in vniuerso sunt diuersi effectus, vt secundum alium & alium modum diuina perfectio repræsentetur, & sicut est de partibus vniuersi generaliter, sic est de creatura intellectuali specialiter, nam si omnes saluarentur, aut omnes damnarentur, nõ tot modis repræsentaretur diuina perfectio, quosdã ergo prædestinat repræsentando bonitatem suã per modum misericordiæ. Alios verò damnat repræsentando perfectionem suã per modum iustitiæ. Hãc viã tangit Aug. de prædestinatione sanctorum dicens, nõ potest tãtum iustus dici deus sed misericors: volens ergo deus ostendere misericordiã suã & suã iustitiã alios saluat, & alios damnat, sic ergo in vniuersali potest assignari causa prędestinationis: & hæc sunt in quibus communiter doctores concordant: de causa autẽ prædestinationis in particulari non ita cõcordant vt parebit postea.

10 NVNC ergo videamus qualiter hæc sint sane intelligenda, quod enim primo dicitur quòd si effectus prædestinationis accipiatur secundum suas partes, tunc vnus est causa alterius & econuerso, verum est, sed quod vltimò inducitur exemplificãdo de gratia & gloria non est ad propositum, quia gloria nõ est de effectibus prædestinationis. Quod patet, quia prædestinatio nõ est de fine, sed de mediis perueniẽdi ad finem, sed gloria seu beatitudo (quia nunc pro eodẽ accipitur) dicit finem & nõ medium perducens ad finem: ergo nõ cadit sub effectu prædestinationis.

11 Per idem patet qualiter secundum sit intelligendum quod totalis effectus prædestinationis non habeat causam ex parte nostra, quia si intelligatur quod nihil est in nobis & à nobis quod sit causa totalis effectus prædestinationis per modum meriti vel dispositionis de congruo vel de condigno, verũ est sicut probat ratio ad hoc adducta: si autẽ intelligatur quòd nihil omnino sit in nobis neque à nobis neque ab alio quod sit aliquo modo causa totalis effectus prædestinationis, falsum est, beatitudo enim nostra est causa finalis totius effectus prædestinationis, propter hoc enim quod deus elegit aliquem ad beatitudinẽ dat ei illa quæ perducunt ipsum ad eam, vt prius dictũ fuit, sub effectu enim prædestinationis non includitur beatitudo, sed ea quæ promouent ad beatitudinem quorum beatitudo est finis: & ideo totalis effectus prædestinationis potest reddi causa finalis, & nõ solum in generali, sed etiã in speciali. Causa enim quare aliquos prædestinat, vel istũ, scilicet Petrũ vel Paulum est, quia elegit eos ad beatitudinem, & hæc sunt intelligẽda de prædestinatione, & eius effectu strictè & propriè acceptis. Si enim accipiatur largè prædestinatio prout includit præscientiam & propositum diuinũ de toto processu salutis nostræ, scilicet voluntatem cõmunicandi beatitudinem & electionem illorum quibus est cõmunicanda, & propositum cõferendi auxilia perducẽtia cum actibus intellectus isti correspondentibus, sic non est possibile quòd ex parte nostra assignetur causa prædestinationis quantum ad totalẽ eius effectum, quia quicquid est in nobis siue sit finis, siue perducẽtia ad finem, totum clauditur sub effectu prædestinationis sic acceptæ. Et in hoc sensu loquuntur qui ponunt supradictam opinionem & verè (licet impropriè) in eodem sensu assignatur causa prædestinationis in generali ex perfectione vniuersi, & ex repræsentatione diuinæ perfectionis, & illud tolerari potest, licet non habeat magnam necessitatẽ, dicatur enim quòd illud quod est bonũ solum vt medicina non est absolutè bonum, nec pertinet ad perfectionẽ. Perfectior enim esset natura humana si nunquã infirmaretur, & nulla esset medicina, quàm cùm infirmatur & habet medicinã, sed iustitia puniens est solum bonum vt medicina propter morbum peccati: quia tolle peccatum iustitia puniens nõ est bona, ergo iustitia nõ pertinet ad perfectionẽ vniuersi, quia melius esset vniuersum sine culpa, & iustitia puniẽte quàm cũ eis, sicut natura sine morbo & medicina, quàm cũ eis.

12 DE CAVSA autẽ prædestinationis in speciali, scilicet quare istũ prædestinat, illum autẽ nõ, si accipiatur strictè prædestinatio potest reddi modo quo dictũ est prius, propter hoc enim hunc prædestinat, quia eũ elegit. Si autẽ accipiatur largius prædestinatio, scilicet pro salute huius & pro toto processu quo perducitur ad salutem in quo sensu deinceps accipietur, sic quidam voluerũt assignare causam prædestinationis ex operibus, & isti partiti sunt, quidã enim dixerunt causam huius esse merita præcedentia in alia vita, vt Orige. qui dicit animas humanas ab initio creatas & in alia vita fuisse cõuersatas, & secundum diuersitatem suorum operũ deus dedit vni gratiam & alij non: & vnã prædestinauit, aliam autem nõ. Hæc autem opinio non solũ est falsa in sua radice, quia ponit animas creatas ante corpora, & in alia vita conuersatas, sed etiam in conclusione contradicit sacræ scripturæ. Nam Apo. Ro. 9. loquens de prædestinatione Iacob & reprobatione Esau dicit sic: Cùm enim nondum fuissent nati, vt aliquid boni egissent, aut mali vt secundum electionem propositum dei maneret, nõ ex operibus, sed ex vocante dictũ est, quia maior seruiet minori, sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esau autẽ odio habui: ergo secundum hoc bona vel mala opera præcedentia non sunt causa quod aliquis prædestinetur, alius autem non. Et iterum nos quærimus causam totalis effectus prædestinationis, si autem in alia vita præcederent aliqua merita, illa caderẽt sub effectu prędestinationis, sicut & merita istius vitę, & ideo ex eis non posset assignari causa totalis effectus prædestinationis.

13 Alij dicunt quod opera sequentia sunt causa prædestinationis, vnde deus tribuit vni gratiã & alij non, quia scit eum bene vsurum, alium autem non, sicut rex dat equum militi quem scit bene vsurum equo. Sed istud est rudiũ dictum, tum quia nõ est simile, quia rex non dat militi bonum vsum equi, sed solum equum, deus autẽ nõ solum dat gratiã, sed bonũ vsum eius. Tum quia dato quod esset simile, tamẽ nihil ad propositũ, quia nõ assignatur causa nisi vnius partis effectus prędestinationis, scilicet gratiæ. Nos autem quærimus causam totalis effectus, ideo &c.

14 Ideo dicendum quòd non potest in particulari reddi causa prædestinationis, licet possit reddi in vniuersali modo superius expresso: non enim pertinet ad perfectionem vniuersi, vel repræsentationem perfectionis diuinæ magis quod iste saluetur & ille damnetur, quàm econuerso. Huius autem ponitur duplex exemplum, vnum in artificialibus, & aliud in naturalibus. In artificialibus enim videmus quod bene potest reddi ratio quare figulus de eadem massa facit quædam vasa in honorem (hoc est ad honorabiles vsus) alia autem facit in contumeliam & ad viles vsus, quia hoc requirit perfectio domus quę vtrisque indiget, sed nulla causa reddi potest, quare ex hac parte massæ facit vas in honorem & ex alia facit vas in contumeliam (cum tota massa secundum se sit similis & vniformis) nisi sola voluntas artificis. Similiter in naturalibus, quia perfectio vniuersi bene requirit quod aliqua pars materiæ sit sub forma aquæ, & alia sub forma aeris, alioquin ista elemẽta non essent, & tunc vniuersum nõ esset perfectum, sed nulla ratio reddi potest quare hæc pars materię sit sub forma aquæ, & illa pars determinata sit sub forma aeris, nisi sola voluntas dei creantis, & eodẽ modo potest in vniuersali reddi ratio quare deus quosdam ab æterno elegit & prædestinauit, quosdam autem non, quia hoc pertinet ad perfectionem vniuersi & ad pleniorem repræsentationẽ perfectionis diuinæ, quamuis istud etiam possit calumniari modo supradicto, sed in speciali quare istum elegit & prædestinauit, illum autem nõ, nulla potest reddi ratio præter meram voluntatem dei. Propter hoc Augu. retractans quædam verba quæ in litera ponuntur, dicit sic in libro de prædestinatione sanctorum, taceat humana lingua, nec prorsus de meritis extollatur, quia diuinæ voluntatis est hoc donum, non humanæ fragilitatis meritum.

15 AD PRIMVM argumentum cùm dicitur quòd iniustum & irrationabile videtur dare inæqualiter æqualibus. Dicendum quod verum est vbi aliquid redditur ex debito, vbi autem aliquid tribuitur ex sola liberalitate nõ est verum, ibi enim locum habet, quod dicitur Matthæi 20. an non licet mihi quod volo facere? an oculus nequam est, quia ego bonus sum? sic autem est in proposito, quia ex sola liberalitate dei est quod aliquos eligat & prædestinet, & ideo misericordiæ est quod istum prædestinet, sed nulla iniustitia est si illum non prædestinet.

16 Aliud argumentum solum probat quòd aliquis particularis effectus prædestinationis (puta prima gratia, vel finalis) potest habere causam, sed non totalis effectus, & hoc cõcessum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum.

Thom. 1. q. 23. ar. 8.

DEINDE

DEINDE quæritur, vtrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum. Et videtur quod non, quia prædestinatio totaliter dependet ex voluntate diuina, dicête Apostolo. Rom. 9. Cuius vult miseretur, & quê vult indurat, sed voluntas diuina nõ potest limitari cuiusquã precibus, ergo frustra pro prędestinatis vel nõ prędestinatis oratur.

2 Item oratio aut funditur pro omnibus vniuersaliter, aut pro quibusdã specialiter, si pro omnibus generaliter, frustra fit, nec exauditur, quia certũ est quòd non omnes saluabuntur, cũ scriptum sit Mat. 20. multi vocati, pauci verò electi. Et 25. Ibunt hi in suppliciũ æternũ, iusti autem in vitam æternã. Si autem pro quibusdã, aut istud est indiffinitè (scilicet vt aliqui saluentur) & hoc iterum fit frustra, quia certum est quòd aliqui saluabuntur, aut hoc est determinatè quòd iste Gulielmus vel Petrus saluetur, quod nõ videtur conueniens, quia istud non habet rationẽ, sed admirationem vt dictum fuit, ergo frustra fiunt orationes.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iacobi vltimo. Orate pro inuicem vt saluemini, sed nullus saluabitur nisi prædestinatus, ergo prædestinatio iuuatur precibus.

4 RESPONSIO. Prædestinationem iuuari precibus potest dupliciter intelligi. Vno modo quod preces iuuent ad hoc quòd aliquis nõ prædestinatus prædestinetur, & hoc non potest esse, quia vel hoc esset pro eodem tempore sic quòd simul esset quis nõ prædestinatus & prædestinatus, vel pro diuersis têporibus ita, ꝙ prius esset quis nõ prædestinatus & postea prædestinatus, sed neutrum istorũ potest esse, quia primũ importat contradictionem, secundũ autem importat in prędestinante mutabilitatem, quare &c. Alio modo potest intelligi ꝙ prædestinatio iuuetur nõ sic quòd non prædestinatus prædestinetur, sed ad hoc quòd prædestinatus consequatur effectũ prædestinationis, & tunc distinguendum est, quia vel loquimur de totali effectu prædestinationis, & sic dico quòd nõ iuuatur precibus cuiuscũque, quia in totali effectu prædestinationis includitur, quicquid iuuat aut promouet hominem ad salutem, siue preces propriæ siue alienæ, & ideo sicut idem non iuuat seipsum, sic totalis effectus prædestinationis nõ iuuatur precibus cuiuscunque. Vel potest accipi effectus prædestinationis, non secundũ sui totalitatẽ, sed secundũ aliquam sui partem quod est gratia vel salus huius, & sic prædestinatio iuuatur precibus sanctorũ. Cuius ratio est, quia omnis causa cuius operatione interueniente completur effectus prædestinationis dicitur iuuare prædestinationem, sed interuenientibus orationibus sanctorũ multi effectus prędestinationis complentur qui alio modo nõ complerentur, quia nec prædestinatũ est quòd alio modo cõpleantur, quare &c. Maior patet, sed minor probatur, quia cũ prædestinatio sit sub prouidentia, sicut deus prouidet rebus naturalibus mediantibus causis secundis, sic prædestinat salutem aliquorũ vel gratiam vt nõ eueniat nisi mediantibus causis secundis quæ ad hoc promouent, inter quas sunt orationes tam propriæ quàm alienæ, vnde prædestinatis conandum est ad orandum, & ad impetrandum aliorum orationes, & ad bene operandum, quia per hoc multi effectus prædestinationis implentur: propter quod dicitur 2. Petri 1. Satagite vt per bona opera &c. Certam vestram vocationem & electionem faciatis.

5 AD PRIMVM argumentũ dicendum est quòd esse prædestinatum totaliter dependet à voluntate diuina. Totalis etiã effectus prædestinationis ex parte nostra causam non habet, & ideo his duobus modis non iuuatur prædestinatio vt dictum fuit, aliquis tamen particularis effectus prædestinationis bene dependet ab aliquo quod est ex parte nostra, & talis bene iuuatur precibus propriis & alienis, & tunc non oramus vt diuina voluntas immutetur, sed vt diuinũ volitum per orationes nostras vel alienas tanquam per causas medias impleatur.

6 Ad secundum dicendũ quòd siue fiant orationes pro omnibus vniuersaliter, siue pro quibusdã in generali, non descendendo ad certas personas, siue fiant pro aliquibus singulariter non frustra fiunt, cùm enim oramus pro omnibus generaliter intelligendũ est pro illis quorum nomina iam scripta sunt in libro vitæ, & licet certum sit quòd hi saluabuntur, tamẽ salus eorum ordinata est euenire mediantibus orationibus. Idem dico quãdo fit oratio pro quibusdã in generali nõ descendendo ad certas personas. Quando autem fit pro certis personis fit vt aliquis effectus prædestinationis cõpleatur in eis mediantibus orationibus nostris, licet enim totalis effectus prędestinationis in quocunque nõ habeat causam nisi diuinã voluntatem, tamen multi particulares effectus causam habent mediante qua implentur.

DISTINCTIO XLII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

NVNC de omnipotentia dei. Superius magister determinauit de scientia dei. Hic verò determinat de potẽtia eius. Et diuiditur in partes duas. Primò enim determinat veritatem (s. vniuersalitatem diuinæ potentiæ.) Secundò ponit opinionem quorundã limitantiũ eam. Secunda incipit in princ. 43. dist. ibi, quædam verò de suo sensu. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primò mouet suã quæstionẽ. Secundò eam determinat. Tertiò obiicit per auctoritatẽ & determinat. Secunda ibi: quod enim deus omnia. Tertia ibi: ex quibusdam tamen auctoritatibus. Et hæc est sententia lectionis & diuisionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit. Et quæritur primò quare deus dicitur omnipotens, aut quia omnia potest, aut quia potest quicquid vult: postea respondet dicens quod deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, oppositũ tamen ostendit quod nõ omnia possit, quia non potest ambulare, loqui, & huiusmodi: & respondet quòd huiusmodi suam potentiã non euacuant, ista enim deus operatur in nobis, posse verò peccare vel corrũpi nõ sunt potentiæ, sed infirmitatis: & concludit quod deus dicatur omnipotens, quia potest omnia facere & nihil pati. Postea addit auctoritates per quas videtur probari quòd deus dicatur omnipotens, quia potest quicquid vult. Et respõdet quòd auctoritates inducuntur, ad ostendendum quòd voluntas dei nõ impediatur, nõ quòd in hoc solo sistat ratio omnipotentiæ. Et subdit quòd omnipotens dicitur, quia potest facere quicquid factibile est, nõ autem quicquid facere vult, quia sic est omnipotentia vera: nõ ergo beatus Petrus & alij sancti habent omnipotẽtiam sicut deus, quia licet possint quicquid volunt se posse & se facere, tamen non possunt facere quicquid volunt fieri, sed deus potest facere quicquid vult fieri, & quicquid vult se posse. Quicquid enim vult per se facit, vel per creaturã subiectã. Hanc etiã potentiam qua potest habet per suã naturam, nõ sic autem habet potentiã creatura: filius autem dei potentiã habet tam per se quàm per suã naturam, quamuis habeat eam à patre &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum potentia sit in deo.

Thom. 1. q. 25. ar. 5.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur vtrum potentia sit in deo. Et videtur quod non, quia si in deo est potẽtia vel est cõiuncta actui vel nõ, si non, cùm potentia perficiatur per actũ, potentia dei esset imperfecta quod est inconueniens. Si autem sic semper est actui coniuncta creaturæ fuissent ab æterno, quod similiter est inconueniens, quare &c.

2 Item secundum philoso. 9. metaphysicæ in bonis actus est melior potentia, sed deo solum est attribuendum id quod melius est, ergo deo debemus attribuere actum & non potentiam. *Cap. 10.*

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Lucæ primo, Fecit mihi magna qui potens est. Et arguitur quia omne quod agit, agit per aliquam potentiam actiuam, sed deus est causa agens respectu omnium rerum, ergo &c.

4 RESPONSIO. Potentia diuiditur ab Aristot. 5. metaphysicæ in actiuam & passiuam. Actiua est principiũ transmutandi aliud secundum quòd aliud. Passiua verò est principium trãsmutandi ab alio secundũ ꝙ aliud: & potentia quidẽ passiua non potest vniuersalius diffiniri si propriè sumatur, & positiuè vocando transmutationem deductionem alicuius de esse informi ad formatum: sed potẽtia actiua potest vniuersalius diffiniri sic quòd potentia actiua est principium producendi aliud secundum quod aliud. Quæ enim producuntur per simplicem emanationem nullo supposito, producuntur quidem per potẽtiam actiuam agentis, sed non per transmutationem alicuius præsuppositi, vnde in eis non est potentia passiua propriè positiuè accepta, sed tantum negatiuè, scilicet nõ prohibitio ad esse, propter quod non omni potentiæ actiuæ respondet potentia passiua propriè accepta, sed tantum potentiæ actiuæ naturali quam solam intendit diffinire philosophus. Ex quo patet quòd potentia actiua ordinatur ad influendum aliquid alteri, & non ad recipiendum aliquid in se. Potentia verò passiua econuerso ordinatur ad recipiendum aliquid in se, & non ad influendum aliquid alteri. *Cap. 22.*

5 Hoc supposito dicendum est quòd in deo est potentia actiua, non autẽ potentia passiua. Primũ patet sic, illud quod importat perfectionẽ simpliciter in entitate & actualitate est deo attribuendũ, sed habere potentiã actiuam importat perfectionem simpliciter in entitate & actualitate, ergo &c. Maior de se patet.

minor

minor declaratur,quia nihil agit niſi ſecũdum quòd eſt in actu, actus autem ille eſt perfectior & potior quo aliquid eſt in ſe formaliter, & continet aliud virtualiter quàm ille quo aliquid eſt in ſe formaliter,ſed nihil continet virtualiter,habens autem potentiam actiuam per illam eſt actu in ſe aliquid formaliter, & per eam continet aliud virtualiter:ergo habere potentiam actiuam importat perfectionẽ in entitate & actualitate, & hæc fuit minor. Item quod mouet nullo modo exiſtens mobile & agit nullo modo exiſtens agibile puriſsimè habet potentiam actiuam:nam quod mouet motum vel mobile & quod agit ab alio tamẽ actum illud cum potentia actiua per quam mouet & agit habet potentiam paſsiuam per quam mouetur & patitur, cùm ergo deus maneat ſummè immobilis exiſtens, & agat nihil omnino patiens,patet quòd in eo eſt puriſsimè potentia actiua.

6 Secundum ſic patet, conuertendo primam rationem, illud quod importat imperfectionem & diminutionem in actualitate & entitate non conuenit deo, ſed habere potentiam paſsiuã eſt huiuſmodi,ergo &c. Minor declaratur, quia eſſe in potentia ad recipiendum aliquid in ſe eſt ex defectu entitatis & actualitatis quam dat ei illud quod in ipſo recipitur: vnde talis potentia ſiue ſit ſeparata ab actu ſiue coniuncta actui de ſe eſt imperfecta & indigens perfici per aliud: & hæc fuit minor: ſequitur ergo concluſio. Ex quo patet quòd reſpectu actuum eſſentialiũ & intramanentium non eſt in deo potentia realiter,neque actiua neque paſsiua. Non actiua, quia actus eius tranſit in materiam exteriorem,intelligere autem & velle non tranſeunt. Nec paſsiua,quia illa omnino nõ eſt in deo, vt probatum eſt. Reſtat ergo quod in deo tantum ſit in potentia reſpectu actuum trãſeuntium in aliud,aliud dico,vel ſuppoſito tantum vt ſunt potentia generãdi & ſpirandi, vel aliud ſuppoſito & natura quod eſt propriè aliud,de qua ſolum nunc attendimus.

4 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd potentia actiua dei eſſentialiter accepta ad excludendum potentiam generandi & ſpirandi,de quibus nunc non loquimur (quia de eis ſatis dictum eſt in præcedentibus) non ſemper eſt coniuncta actui,quia tunc ſequeretur quòd res fuiſſent ab æterno,vt probatum fuit ſuprà diſt.38. Et quod dicitur quòd potentia non coniuncta actui eſt imperfecta. Dicendum eſt quòd verum eſt de potentia paſsiua quæ eſt ad recipiendum actum in ſe, non autem de potentia actiua quæ non eſt ad recipiendum aliquid in ſe,ſed ad influendum aliquid alteri, & ideo actus eius nõ perficit eam vel agens,ſed actum vel paſſum,quod non perficitur nec agitur niſi potentia agentis coniungatur ſuo actui. quæſt.1.

8 Per idem patet ad ſecundum,quia philoſophus loquitur ibi de potentia quæ ſe habet ad actum receptiuè, & hæc eſt paſsiua vel ad ipſam reducitur. Hanc autem non ponimus in deo, ſed actiuam tantum:ideo &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum potentia dei ſe extendat ad omnia quæ ſunt aliis poſsibilia.

Thom.1.q.25.ar.3.



SECVNDO quæritur, vtrum potentia dei ſe extendat ad omnia quæ ſunt aliis poſsibilia. Et videtur quod non,quia agere ſequitur & ſupponit eſſe, ſed deus non eſt quod alia ſunt, ergo non poteſt agere quod alia poſſunt.

2 Item deus non poteſt moueri,nec moti,nec peccare,& tamen creaturæ talia poſſunt, ergo deus non poteſt quicquid alia poſſunt.

3 SED CONTRA omnis potentia deriuatur à diuina (ſecundum illud Rom.13.) non eſt poteſtas niſi à deo,ſed quicquid eſt in effectu verius & perfectius eſt in cauſa, ergo quicquid poteſt quæcunq; potẽtia creata,verius poteſt illud potentia diuina.

4 Item videtur quòd deus poſsit non ſolum illa quæ ſunt creaturis poſsibilia, ſed etiam illa quæ ſunt eis impoſsibilia, quia deus poteſt facere quicquid poteſt dici (iuxta illud Luc.1. Non erit impoſsibile apud deum omne verbum) ſed ea quæ ſunt naturæ impoſsibilia poſſunt dici,ergo poſſunt à deo fieri.

5 RESPONSIO. Videnda ſunt duo quæ tãguntur in argumentis. Primũ eſt qualiter deus poſsit ea quæ ſunt naturæ poſsibilia. Secũdũ eſt qualiter poſsit ea quę ſunt naturę impoſsibilia.

6 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd cùm in deo non ſit potentia paſsiua,ſed tãtum actiua vt oſtenſum fuit,ideo poteſt deus facere quicquid reſpicit potentiam actiuam ſolum, quod autem reſpicit potentiam paſsiuam ſolum, vel ſimul cum actiua paſsiuam non eſt deo poſsibile.

7 Primum patet ſimili ratione vt prius,quia quicquid importat dignitatẽ & perfectionem totũ eſt deo attribuendũ, ſed creare actiuè quodcũque creabile pertinet ad dignitatẽ,& perfectionem (perfecti enim eſt agere)ergo iſtud eſt deo attribuendum.

8 Secũdum ſic patet,amota cauſa amouetur effectus,ſed à deo remouetur omnis potentia paſsiua,ergo ab eo remouetur omnis effectus vt reſpicit potentiam paſsiuam, ita quòd in ipſum non poteſt reduci vt in paſſum, igitur effectus qui requirunt in eo cui attribuuntur potentiam paſsiuam ſolum, vel cum actiua paſsiuam nõ poſſunt deo attribui vllo modo. Talia autem ſunt omnia quæ ſonant in tranſmutari,vel in acquiſitionem eſſe,aut amiſsionẽ. De his enim eſt idem iudicium,quia generatio vnius eſt corruptio alterius:Vnde deus non poteſt ambulare vel currere, quia iſta requirunt in eo in quo ſunt potentiam paſsiuam cum actiua,mouent enim ſeipſa, & ideo ſunt mouentia & mota,nec deus poteſt mori aut corrumpi,quia hæc importãt amiſsionem eſſe prius habiti, & ita tranſmutationẽ quæ eſt ſecundũ principium paſsiuũ,& ſic de ſimilibus. Hæc tamen licet non cõueniant deo ſubiectiuè ſunt tamen in aliis à deo effectiuè. Peccare autem cùm cõſiſtat in actu interiore, reſpectu cuius in deo nulla eſt realis potentia,vt probatum fuit, deo attribui non poteſt ratione alicuius potentiæ,nec ſecundum ſe,quia peccare eſt deficere à rectitudine rationis, defectus autem & imperfectiones non poſſunt deo attribui,ideo &c.& ſic patet primum.

9 ITEM QVANTVM ad ſecundũ,ſcilicet,vtrũ deus poſsit facere quæ ſunt naturæ impoſsibilia, accipienda eſt quædam diſtinctio poſsibilis quam ponit Philo.5.Met. & eſt quòd poſsibile dicitur dupliciter. Vno modo ſecundũ aliquã potentiã actiuam vel paſsiuã,ſicut dicimus ꝙ poſsibile eſt igni quòd calefaciat manũ,& poſsibile eſt manui ꝙ calefiat ab igne, quia in vno eſt potentia actiua, in alio autem eſt paſsiua, & per oppoſitum dicitur aliquid impoſsibile propter defectum talis potẽtiæ,ſicut impoſsibile eſt hominẽ volare. Alio modo dicitur aliquid poſsibile non ſecundum aliquã potentiam, ſed abſolutè ſecundũ habitudinem terminorum qui ſibi inuicem non repugnant, ſicut poſsibile eſt hominem eſſe animal,vel triangulum habere tres, & per oppoſitum dicitur aliquid impoſsibile ex repugnãtia terminorum,vt ternariũ eſſe parem,vel idẽ ſimul eſſe & nõ eſſe, & quæcunque ex natura terminorum contradictionẽ important.

10 Hoc ſuppoſito dicẽdum ꝙ deus poteſt quæcunque ſunt poſsibilia ſecundo modo quãuis ſint impoſsibilia primo modo, & impoſsibilia naturæ,quæ autẽ ſunt impoſsibilia ſecundo modo (ſcilicet quia cõtradictionẽ implicãt ex natura terminorum) nõ ſunt deo poſsibilia,nõ propter diminutionẽ, vel imperfectionẽ diuinæ potentiæ,ſed propter incompoſsibilitatem quæ eſt in re.

11 Primum patet,quia ſicut potentiæ limitatæ & contractæ ad certum genus & ad certam ſpeciem reſpõdet pro obiecto poſsibile limitatum & contractum ad certum genus & ad certã ſpeciẽ ſic potentiæ illimitatæ,nec contractæ ad genus aut ſpeciẽ reſpondet poſsibile illimitatũ nec cõtractum ad genus, aut ad ſpeciem,ſed potentia diuina nõ eſt limitata aut cõtracta ad genus aut ad ſpeciem,ergo nec poſsibile ei correſpondens,tale autem eſt poſsibile dictum ex habitudine terminorum. Iſtud enim ſub ſe cõprehendit primum poſsibile,& vltra hoc poteſt in omni genere & in omni ſpecie formari. Poſſe ergo diuinum ſe extendit ad poſsibile ſic dictum. Poſſe autem naturæ non, ſed tantum ad poſsibile contractum, ſic ergo deus poteſt facere illa quæ ſunt naturæ impoſsibilia,quæ tamen cõtradictionem non implicãt.

12 Secundũ patet, quia illa nõ ſunt factibilia ſimul quorũ poſitio vnius eſt remotio alterius,& ecõuerſo(alioquin ſimul idẽ poneretur & nõ poneretur,fieret & nõ fieret,)ſed illa quæ implicãt cõtradictionẽ ſunt huiuſmodi,quia negatio remouet affirmationẽ,& ecõuerſo,quare &c. Poteſt ergo deus quicquid cõtradictionẽ nõ implicat,& quia multa ſunt impoſsibilia naturæ, nõ ſolũ quo ad genus facti,vt hominẽ volare,ſed etiã quo ad modũ faciẽdi(vt immediatè de trũco fiat vitulus,vel ꝙ ſubito & in inſtãti de infirmo fiat ſanus)quæ tamẽ nõ implicãt cõtradictionẽ vel repugnãtiã intellectuũ,ideo omnia talia ſunt deo poſsibilia,& per eãdẽ rationẽ deus poteſt facere omnẽ effectũ ſine cauſis ſecũdis agẽtibus,quia cauſa ſecũda efficiẽs nõ eſt de intellectu effectus.

13 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd agere ſupponit eſſe nec ex hoc debet concludi niſi quòd deus prius intelligitur habere eſſe quàm alia producere ſi debita forma arguendi ſeruetur,ſi tamen forma quæ in argumento ponitur,toleraretur poteſt dici quòd deus eſt illud quod alia ſunt non formaliter, ſed virtualiter inquantum ſunt in eo omnium perfectiones,& hoc ſufficit ad hoc vt poſsit in omnium actiones quæ ſic ſunt quòd nullo modo ſunt defectus vel paſsiones.

14 Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis in corpore ſolutionis.

15 PRIMVM argumentum quod eſt ad alteram partem concedatur,quia pro nobis eſt.

16 Ad ſecundũ dicendum ꝙ illud quod implicat cõtradictionẽ nõ poteſt eſſe verbum, quia nullus intellectus poteſt concipere cõtradictoria ſimul eſſe,vt patet ex quarto met. verbum autem primò & per ſe pertinet ad intellectum, de aliis enim non dicitur niſi per comparationem ad verbum intellectuale:ideo &c.

Sententia

DISTINCTIO XLIII.

Sententia literæ in generali & speciali.

QVIDAM verò de suo sensu. Superius determinauit magister de vniuersalitate diuinæ potentiæ, hic verò excludit errorem limitantium diuinam potentiam, & primò quantum ad facienda: Secundo quantũ ad qualitatem faciendorũ. Secunda incipit in principio 44. dist. ibi, nunc restat. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primò ponit opinionem. Secũdo ponit confirmationem. Tertiò manifestat rationem. Secunda ibi, Itaque suam opinionem. Tertia ibi, fatemur itaque. Secunda istarum diuiditur in duas partes, primò confirmat illorum opinionem per rationes, illis rationibus respondet. Secundò per auctoritates, & illis respondet. Secunda ibi, His autem scrutatores illi. Et hęc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI autem sic procedit: & primò dicit quòd quidã limitare volunt dei potentiã eo quod non potest dimittere quin faciat ea quę facit. Postea dicit quod prædicti cõfirmant hanc multis rationibus, quarum prima est quod non potest deus facere nisi quod iustum & bonũ est fieri, sed non est bonum & iustum fieri nisi quod facit, ergo non potest facere nisi quod facit. Secunda autem ratio talis est, nõ potest deus aliquid facere nisi quod iustitia eius exigit, & iustitia eius non exigit, quòd faciat nisi quod facit: ergo &c. Et respõdet magister ad istas duas rationes, quòd propositiones istæ habent duplicem intellectũ, vel sensum, vnum vt iustum & iniustum referantur ad præsens tempus sub hoc sensu, nõ potest deus nisi quod iustũ est facere, vel quod iustitia eius exigeret si faceret. & sic sunt veræ, nec cõcludunt limitationẽ diuinæ potentiæ. Tertia ratio talis est, non potest deus facere vel dimittere nisi quod debet, sed non debet facere nisi quod facit, nec dimittere nisi quod dimittit, ergo &c. Et respondet magister quòd verbũ hoc debet, in diuinis nõ cadit propriè, quia nulli est debitor, si tamẽ sanè accipiatur distinguendæ sunt sicut & præmissæ. quia potest habere duplicem intentionem. Vno modo quod deus non potest facere nisi quod vult, & sic est falsa: vel sic quòd deus non potest facere nisi quod debitum (id est conueniens esset si faceret) & sic est vera. Quarta ratio talis est, deus non potest facere, vel dimittere, nisi quod facit, & dimittit, ergo &c. Et soluit dicens quòd distinguẽda est maior rationis huius, sicut & aliæ, quia possunt verba accipi, vel tempore determinato, vel confuso. Quinta ratio talis est, non potest deus facere nisi quod præscitur à deo, sed non præscit se facturũ nisi quod facit, ergo non potest facere nisi quod fecit. Et respondet magister quod per ea quæ dicta sunt de præscientia patet solutio rationis. Postea inducit auctoritates ad opinionẽ confirmandam per quas videtur probare quòd voluntas dei & potentia sunt æquales, ergo non potest nisi quod vult. Et respõdet quòd in deo idem sunt voluntas & potentia, & quantum ad hoc dici possunt æqualia, tamen plura subsunt potentiæ quàm voluntati. Vltimò cõcludit veritatem dicens quod non est ita limitata potentia dei quin possit multa facere quę nõ facit. Et ad hoc adducit multas auctoritates, sane tamẽ dicit hæc esse intelligenda, ita scilicet quòd nulla nouitas in deo intelligatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum potentia dei sit infinita.

Thom. 1. q. 25. ar. 2.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, Vtrum potentia dei sit infinita. Et videtur quòd non, quia illud quod est melius est deo attribuẽdum, sed finitum est melius infinito cùm dicat habitum, illud verò priuationem, ergo &c.

2 Itẽ omne quod ab alio exceditur est finitũ, sed potẽtia dei exceditur à scientia sua, plura enim scit quàm possit facere, scit enim mala, quæ tamen facere non potest, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod in psalmo dicitur, magnitudinis eius non est finis, in deo autem non est magnitudo molis, sed potentiæ vel virtutis, ergo &c.

4 RESPONSIO. Primò dabitur intellectus quæstionis, & secundò iuxta intellectum datum, inquiretur de quæstione.

5 QVANTVM ad primum sciendũ est quod quæstio non quærit de infinitate secundũ durationem, quia sic possunt esse infinita, vel infinitæ virtutis omnia intransmutabilia, ad hoc enim vt aliquid duret in infinitum sufficit quod sit natum semper permanere in eadem dispositione, talia autem sunt omnia intransmutabilia in quantũ huiusmodi, vt angeli, sol, cœlum, & huiusmodi, & fortiori ratione deus, intelligitur ergo de infinitate potentiæ in vigore quæ nõ reperitur in aliqua creatura (nõ enim est aliquis calor infinite intensus, nec aliqua virtus creata est infinite intensa) Hanc autem infinitatẽ potentiæ attribuunt deo, & Philo. 8. physicorum (vt quidam dicunt) & theologi, & hoc de primo.

6 QVANTVM ad secundum videndum est qualiter hæc conclusio in qua conueniunt probetur & de ratione quidã Phil. quam ponit 8. phy. scilicet quòd deus est infinitæ virtutis, quia mouet tempore infinito, clarum est quòd nihil valet, cùm secũdum ipsum angelus moueat cœlum tempore infinito cuius virtus non est infinita vigore, licet possit esse infinita duratione. Nos autem quærimus de infinitate vigoris, nisi forte quis diceret quod deus posset mouere corpus infinitũ, si esset, sed an infinitũ corpus sit possibile dubium est sicut de proposito, & si esset non probat Philo. quod posset moueri à deo, sed potius videtur innuere oppositum 3. physi. & primo cœli, & mundi.

7 Rationes autem quibus hoc probant aliqui moderni theologi sunt istæ. Prima talis est, illud quod non est limitatum ad genus, nec ad speciem, est illimitatum, & infinitum, sed potentia dei cùm sit sua essentia nõ est limitata ad genus, nec ad speciem, sed comprehendit omniũ generum & omniũ specierum perfectiones, ergo &c. Maior supponitur scilicet quòd omne limitatum est in certo genere & certa specie, & habet diffinitionem quæ à philosopho quinto metaphysicæ terminus dicitur. Minor declaratur, nam tunc dicitur aliquid limitari ad genus quando ei conuenit tantum id quod formaliter importat ratio generis, & non plus nisi aliquid ei addatur. Ex hoc enim aliqua essentia dicitur limitata ad genus substantiæ quia per eam habet aliquid tantum perfectionẽ substantiæ. & nihil plus nisi aliquid aliud addatur, puta quantitas, vel qualitas. Et similiter aliquid dicitur limitari ad speciem sub genere, quãdo per essentiã suam solum habet illud quod formaliter importatur in ratione speciei. Vnde si esset aliqua vna qualitas per quã homo bene se haberet & ad scire, & ad resistere passionibus timoris, talis nõ esset limitata nec ad speciem scientiæ, nec ad speciem fortitudinis. Ex hoc sic arguitur, illa essentia quæ vna existens includit quicquid perfectionis simpliciter est in quocũq; genere vel specie est illimitata ad genus & ad speciem: sed essentia diuina est huiusmodi, quia in ipsa nullo addito est quicquid perfectionis est in quocũq; genere, per ipsam enim deus est sciẽs, iustus, volẽs, & omnia alia quę simpliciter important perfectionẽ, quare &c.

8 Secunda ratio talis est, & sumitur ex modo agendi sic, potẽtia tanto maior est in vigore quanto minus supponit: sed deus in infinitum minus supponit quàm quęcunq; virtus creata, quia quælibet virtus creata supponit aliquid, deus autẽ nihil, aliquid autem & nihil distant in infinitum, ergo virtus dei est in infinitum maior in vigore quàm quæcunque alia virtus.

9 Tertia ratio talis est, sicut se habet particulare agens æquiuocũ ad finitatem sui particularis effectus, sic se habet vniuersale agens æquiuocum ad omnem limitationem, & finitationẽ existentem vel possibilem in quocunque effectu, sed agens particulare æquiuocum excedit finitatem sui effectus, & quantum ad hoc potest dici infinitum secundum quid, quia non clauditur intra limites speciei sui effectus sicut agens vniuocũ, ergo similiter agens vniuersale æquiuocum quod est deus, excedit sic omnem finitatem existentem & possibilẽ in quacunque re, quod potest verè dici simpliciter infinitum, quia non clauditur intra quodcunque genus aut speciem cuiuscunque generis.

10 Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istæ licet habeant probabilitatem, nullam tamen habent necessitatem, prima nõ, quia maior posset rationabiliter negari, non enim videtur necessarium quòd illud quod non est limitatum ad genus & ad speciem, sed continet omnium generũ atque etiam specierũ perfectiones, sit infinitũ simpliciter, quia quòd excedit aliquod finitum nõ oportet quòd sit infinitum, sed sufficit quòd sit finitum maius, nunc est ita quòd non solum illud quod continetur in vno genere finitum est, sed quicquid continetur in omnibus generibus, plura enim quæ sunt finita in numero, & quorum quodlibet est finitum in se non possunt constituere aliquod infinitum, talia autem sunt prædicamenta, quia quodlibet includit perfectionem finitam, sunt etiã finita numero, quia decem tantum, ergo quod includit omnium generum perfectiones nõ est infinitum sed potius finitum, & si eas contineret eminentius non concluditur nisi quòd sit finitum maius.

11 Secunda etiam ratio non videtur necessitatem habere, quia illud quod potest conuenire deo, & creaturæ non arguit infinitatem potentiæ (alioquin creatura posset esse infinitæ potẽtiæ) agere autem nullo supposito potest competere creaturæ vt patebit in secundo libro, ergo &c. Esto etiam quòd non posset cõmunicari creaturæ quòd ageret nullo supposito ex parte subiecti, adhuc argumentum non valet, quia nihil non est in infinitũ minus aliquo, quia ei quod nihil est, nõ potest competere quòd sit minus quocunque alio, nec ens & nihil distant in infinitum vt plenius deducetur in secundo libro. d. 1. q. 4.

12 Tertia ratio deficit in illo in quo & prima, quia sicut illud quod

quod excedit perfectionem huius speciei non est infinitum simpliciter, sic q excedit omnem perfectionem entem, & possibilẽ in omnibus generibus & speciebus, non oportet quòd sit infinitum simpliciter, sed sufficit q sit infinitum maius. Dicam enim q omne ens est finitum tam creatum quàm increatũ, sed increatum tanquã principium & causa æquiuoca excedit in perfectione quemlibet effectum per se sumptũ, & omnes simul sumptos.

13 Aliter ergo probanda est supradicta cõclusio sic, deus potest producere infinitum actu & simul, vel successiuè & in potentia, ergo potẽtia dei est infinita, probatio antecedentis & consequẽtiæ. Antecedens patet, quia deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, vt patet ex supradictis, sed infinitum esse actu & simul, vel saltem successiuè & in potentia vel in speciebus rerum, vel indiuiduis specierũ nõ implicat contradictionem, ergo &c. Minor patet de se quãtum ad vltimum mẽbrum, scilicet quòd processus rerum in infinitum successiuè & in potẽtia in indiuiduis specierum sit possibilis, hoc enim ponunt omnes, & necesse est ponere cùm cõcedatur ab omnibus, quòd deus posset conseruare mundum in infinitum sicut est, & in hoc probata est tota minor cùm sit disiunctiua, & nihilominus ostendetur in sequentibus quid veritatis habeant reliqua duo membra. (q. seq. & d. 44. q. 2.) Cõsequentia patet, si enim deus potest producere aliquid quod sit infinitum actu & simul, patet quòd potentia eius est infinita, quia illa potentia est maior in vigore quæ potest simul plura producere quàm illa quæ solum potest pauciora: ergo illa quæ potest infinita actu producere est in infinitum maior quacunque virtute creata, quæ non potest actu & simul nisi finita, si igitur potentia diuina se extendat ad hoc quòd possit producere infinita actu, & simul, patet quod ipsa est simpliciter infinita.

14 Patet ergo consequentia quantũ ad primum articulum antecedentis, patet etiã quãtum ad secundum, scilicet quòd si deus potest facere infinita successiuè & in potentia, q virtus eius est infinita: quia si processus rerũ in infinitũ est possibilis, vel ergo erit secundum gradus specie differentes, vel saltem secundũ numerum, sed vtroq; modo oportet q potẽtia dei sit infinita, ergo &c. Probatio minoris quãtũ ad duas eius partes: & primò quantum ad primam: si enim processus creaturarum est possibilis in infinitum secũdum diuersos gradus specificos, clarum est quòd potentia dei est infinita in vigore, quia quanto potẽtia potest in plura secundum speciem, tãto oportet quod sit maior & virtuosior, sicut est ascẽsus in perfectione specierum: si ergo processus rerum secundum speciem est possibilis in infinitũ, sequitur q potentia diuina sit infinita, alioquin haberet statum in producẽdo species, nec posset vltra perfectiorem producere: Si verò iste processus non sit possibilis, sed tantum ille qui est secundum numerum quem omnes concedunt, adhuc videtur idem sequi, quia aliquid esse causam infinitorũ numero successiuè potest esse dupliciter. Vno modo q aduenientibus posterioribus priora recedãt à sua causalitate. Et ad hoc sufficit potentia infinita duratione, dato q non sit infinita vigore. Pluralitas enim effectuum taliũ nõ arguit maiorem vigorem, sed eundẽ permanẽtem hoc enim modo sol esset causa infinitorum successiuè si motus semper duraret. Alio modo potest aliquid esse causa infinitorũ successiuè, sic q aduenientibus posterioribus priora maneant sub sua causalitate, & sic posse in plura requirit maiorem vigorem, quàm posse in pauciora. Ex hoc sic arguitur, illa virtus quæ potest in plura quotcunq; datis, sic q aduenientibus posterioribus priora non recedãt, est infinita in vigore. Hæc patet, quia sicut posse sic in plura arguit maiorem vigorem sic posse in plura quotcunq; datis arguit maiorẽ virtutẽ quacunq; finita data, & hæc necessario est infinita, sed virtus vel potẽtia dei est huiusmodi, ergo &c.

15 Contra autem rationem istã instatur dupliciter. Primò quia ista ratio vt videtur quibusdam non probat quòd potentia diuina secundum rationem potentiæ sit infinita simpliciter, sed solum secundum quid, nisi ponatur quòd deus possit producere infinita secundum speciem saltẽ in potentia & successiuè, quod probant sic, sicut essentia non esset infinita simpliciter secundũ rationem essentiæ, si esset determinata ad aliquam speciẽ dato quòd esset infinitè intensa in illa specie, vt si poneremus calorẽ infinitè intensum, sic nulla potentia esset infinita simpliciter secundum rationem potentiæ, nisi possit in infinita obiecta non solum secundum numerum, quia talia limitata sunt ad speciẽ, sed oportet quòd sint infinita secundum rationes specificas.

16 Sed istud non valet, quod patet accipiendo contrarium medium eius quod assumunt sic, sicut se habet infinitas essentię diuinæ ad perfectiones absolutas sic se habet infinitas potentiæ ad infinitatem possibilium vt ipsimet accipiunt, sed infinitas essentiæ diuinæ non requirit quod includat infinitas perfectiones absolutas secundum rationem specificam differentes, imo perfectiones quæ sunt in deo (illæ, scilicet quas simpliciter melius est habere quàm eis carere) sunt finitæ multitudine, sed ex hoc solo essentia diuina dicitur infinita, quia continet infinitè, vt sic loquimur omnes perfectiones absolutas possibiles, quamuis illæ sint finitæ secundum multitudinem, ergo similiter infinitas potentiæ diuinæ non requirit quòd possit in infinita possibilia specie differentia, sed sufficit quod possit in omnia possibilia dato quòd sint finita multitudine formali & specifica, dum tamen possit in ea infinito modo, quod est tamen* sub singulis speciebus multiplicabilibus, & non tantum sub vna vt arguebatur, (*aliàs cũ) potest infinita producere successiuè, sic quòd aduenientibus posterioribus priora non recedant à sua causalitate.

17 Ex quo patet responsio ad rationem eorum, quia qua ratione deus potest producere infinita actu in aliqua specie, eadẽ ratione & in qualibet multiplicabili: Propter quod sicut continet infinitè perfectionem vnius speciei, ita & cuiuslibet, non sic autem esset de calore si esset infinitè intensus, vel de essentia diuina si esset limitata & finita ad speciem, quia solum contineret perfectionem vnius speciei tantum: & iterum cùm deus vna simplici essentia contineat omnem perfectionem, & nõ secundum aliud si probatur infinitus in vna perfectione, probatur simpliciter infinitus in omni possibili. Ex hoc patet quòd prædicta instantia non valet.

18 Secundo potest sic instari, infinitas effectus arguit infinitatem causæ solum proportionabiliter, sed ponendo processum rerum possibilem in infinitum successiuè & in potentia, non ponitur in effectibus aliquid infinitum actu, sed solum in potentia hoc modo (scilicet quòd datis quotcunque possibile est dare plura) ergo vt videtur talis infinitas non arguit aliquam causam esse actu infinitam, sed solum quòd data quacunque causa finita possibile est dare perfectiorem, nunquam tamen deuenietur ad aliquam infinitam.

19 Et dicendum quod infinitas talis est ponenda in causa qualis potest concludi ex effectu, & non solum qualis est in effectu. In illo enim attenditur proportio inter causam & effectum, in hoc autem magis attenditur similitudo quàm proportio, ex infinitate autem successiua in effectibus qualem ponimus deo possibilem, sequitur deum esse actu & simpliciter infinitæ potentiæ: quare &c. Assumptum declaratur, quia licet in accipiendis quotcunque datis possibile sit dare plura, quæ tamen si dentur non erunt infinita, nihilominus si in causis acceptis est dare aliquid cui nihil possit æquari in virtute quantumcunque procedatur in accipiendo sub ipsa, vna post aliam, necessario ipsa est actu infinita natura. Et idem esset in effectibus, si enim esset dare aliquam multitudinem actu ad quam non posset deueniri accipiendo numerum post numerum, necessario ipsa esset infinita, omne enim finitum transitur accepto aliquotiẽs aliquo finito. Causalitas autem virtutis diuinæ non potest attingi quantumcunque ponatur causalitas creata excrescere in producẽdo multa. Propter quod necessario sequitur quod ipsa sit infinita.

20 AD PRIMVM argumentum dicendum quod duplex est infinitum scilicet priuatiuè quod natum est finiri, & nõdum habet finem, sicut motus cœli potest dici infinitus, & omnis motus citra terminum, & tale infinitum est possibile & imperfectum, nec potest deo attribui, & de hoc procedit argumentum. Alio modo dicitur infinitum negatiuè, quia caret omni limitatione quæ competit rebus creatis, & hoc modo perfectius est esse infinitum quàm finitum, perfectior enim est negatio imperfectionis saltem ratione naturæ subtractæ quàm sit affirmatio: Et hoc modo infinitum competit deo.

21 Ad secundum dicendum est quòd potentia non exceditur à sciẽtia, nec econuerso cùm sint idem, licet obiectum excedatur ab obiecto, vtriusq; tamen obiectũ est infinitum in potentia respectu actus successiui, & in talibus vnum potest excedere alterũ.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum deus possit facere aliquod infinitum actu.

Thom. 1. q. 7. ar. 3. & 4.



CCASIONE eius quod dictum est, Quæritur, vtrum deus possit facere aliquod infinitum actu. (q. prece. num. 13.) Et videtur quòd non, quia de ratione infiniti est quod non possit pertransiri neque à finito, neque ab infinito, vt probatur 6. Physi. sed si infinitum esset productum quodammodo esset pertransitum, ergo &c.

2 Item impossibile est effectum æquari suæ causæ æquiuocè, sed si deus produceret effectum infinitum ille adæquaretur suæ causæ æquiuocè (scilicet deo) quia infinito nihil est maius, non solum secundum quantitatem molis, sed etiam secundum quãtitatem virtutis, quia in magnitudine infinita non potest esse virtutis finita, vt probatur 8. Phy. sic ergo &c.

3 Item infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid sumere extra, vt dicitur 3. Physi. sed si infinitum esset actu, nihil eius esset sumere extra, ergo contra rationem infiniti est esse actu, & sic idem quod prius.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia deus potest sub qualibet specie producere aliquod indiuiduum, sed si sub qualibet specie figuræ esset producta aliqua figura, illæ figuræ essent actu infinitæ, ergo &c.

5 Itẽ deus potest facere quicquid nõ repugnat rationi rei, sed rationi quãtitatis nõ repugnat infinitũ, imò finitum & infinitũ quantitati conueniunt, vt dicitur primo physicor. ergo &c.

6 RESPONSIO. Quæstio ista nõ intelligitur de infinito secundum essentiam (vtrum deus possit aliquod tale infinitum producere) cùm constet omnem creaturam necessario limitari ad certum genus & ad certam speciem, intelligitur ergo de infinito secundum quantitatẽ quod est duplex, scilicet secundum magnitudinem, & secundũ multitudinẽ, sicut est duplex quãtitas, cõtinua videlicet & discreta. Primò ergo videamus, vtrũ repugnet naturæ rei creatæ infinitas secundum multitudinem: & secundò an repugnet ei infinitas secundũ magnitudinẽ. Adhuc circa primum primò ponetur illud, quod est clarũ, & ab omnibus concessum: & secundò inquiretur de eo quod est dubium.

7 QVANTVM ad primũ sciendum est, q conceditur ab omnibus, q in ordinatis p se & essentialiter impossibile est dare multitudinẽ infinitã actu, cuius ratio est, quia si in ordinatis per se & essentialiter esset multitudo actu infinita in illa multitudine esset aliqua species virtutis vel perfectionis infinitæ, consequens est falsum, ergo & antecedens: falsitas cõsequentis patet, quia infinita perfectio nõ potest cõpetere nisi deo, cõsequentia probatur, qa in ordinatis essentialiter semper vnũ est perfectius altero, nec est dare duo in æquali gradu perfectionis, necesse est ergo in tota multitudine ordinatorũ essentialiter q vnũ sit perfectius cæteris omnibus. cùm igitur in multitudine infinita sit perfectio infinita, oportet q similis sit in aliquo vno illius multitudinis. Alia autẽ sunt quæ ordinãtur accidẽtaliter sicut indiuidua sub vna specie, & talia possunt produci dupliciter, successiuè, vel simul, si successiuè, impossibile est q inchoando ab vno, vel à quocũq; (dum tamẽ finitis) deueniatur aliquãdo ad multitudinẽ actu infinitã: cuius ratio est, quia de ratione infiniti est q quãtacunq; eius pars accipiatur, & quotiescunque, q semper restet aliquid accipiendũ. Propter quod cõtra rationẽ eius est, q in accipiẽdo partẽ post partẽ, ipsum fit vnquam actu acceptũ, & quia illud nõ potest fieri, quod est contra rationem rei, ideo isto modo non possunt produci actu infinita, nec solum est hoc verũ in rerum productione, sed etiã in earũ cognitione, si enim deus cognosceret vnum post aliud, non cognosceret actu infinita.

8 Si verò indiuidua sub specie simul producantur sic dubium est, an deus possit infinita actu producere, puta infinitas animas, & est hic duplex modus dicendi, vnus est q deus potest infinita producere actu. Quod pbatur dupliciter. Primò sic, deus potest simul & actu tot producere quot potest producere in potentia successiuè, nisi natura rei requirat successionẽ, & hoc patet statim, quia vbi non est repugnantia ex parte rei non est defectus ex parte dei, si ergo natura rei nõ requirat successionem, sed patiatur simultatem, deus potest in talibus tot producere simul quot successiuè, sed natura animarum quæ possunt à deo produci, nõ requirit successionem, ergo deus potest tot animas simul producere quot potest producere successiuè, si autẽ essent tot productæ necessario essent infinitæ, ergo &c. Quod essent infinitæ patet, quia si essent finitæ tunc per productionem successiuam animarum transiretur illud quod esset actu productũ (omne enim finitum transitur per continuam acceptionem alicuius finiti) & sic deus non potuisset producere tot simul quot successiuè, cuius oppositum probatum est.

9 Secunda ratio talis est, deus potest simul tot animas producere quot possunt participare naturã animæ, hoc patet, quia nõ habent inter se oppositionem, nec successionis necessarium ordinem, sed si tot essent productæ necessario essent infinitæ, ergo deus potest animas infinitas actu producere. Minor probatur, si enim animæ sic productæ essent in numero finito vltra illũ numerum deus non posset aliquam animã producere cùm ponatur quòd tot sunt productæ quot possunt naturam animæ participare. Hoc tamen est absurdum, (scilicet q deus sit limitatus ad producendum certum numerũ animarũ vltra quem nullam posset producere) ergo oportet dicere q illæ essent infinitæ. Sic igitur dicũt isti quòd deus potest hoc modo producere infinita. Huius opinionis quæ est satis probabilis fuerunt Auicẽna, Agazel, & quidam alij: Et mihi ipsi visum est aliquando.

10 Alius modus est qui videtur probabilior, videlicet q deus non potest facere infinita actu, non propter impotentiã sui, sed propter repugnantiam rei: & ad probandum istam conclusionẽ primo ponentur rationes per quas aliqui eam probant, & videbitur quantum concludant, & deinde adducentur quædam aliæ rationes quæ videntur efficaciores.

11 Rationes per quas aliqui probant prędictã conclusionẽ sunt duæ. Prima talis est, quia oportet omnem multitudinem esse in aliqua specie multitudinis, species autẽ multitudinis sunt secundum species numerorũ, nulla autem species numeri potest esse infinita, cùm numerus sit multitudo mensurata per vnum, ergo impossibile est aliquã multitudinẽ esse actu infinitam. Secundò, quia omne creatũ comprehenditur sub aliqua certa intentione creantis, sed infinita multitudo si esset nõ posset cõprehendi sub certa intentione, sicut nec sub certo numero, quare &c.

12 Sed istæ rationes parũ cõcludunt, cùm enim primò dicitur q omnem multitudinẽ oportet esse in aliqua specie multitudinis, potest dici q multitudo, vel totum discretũ non est aliquid vnum secundum rem, sed multa quorum quodlibet est aliquod indiuiduũ alicuius speciei sub aliquo genere, & sic esset de infinitis hominibus si essent, nam quilibet eorũ esset in specie humana, sed nũquid oportet ipsam multitudinẽ qua numeramus esse in aliqua specie sicut res numeratas? fortè diceret aliquis & probabiliter quòd nõ: quia licet vnitas generis, & speciei sit vnitas rationis, tamen vnitas suppositi vel indiuidui sub specie est vnitas rei, intellectus enim non facit singularitatẽ in rebus sicut vniuersalitatẽ, & ideo cùm nulla multitudo sit vnum secundum rem, ipsa nõ est indiuiduum alicuius speciei, nec debeo quærere ipsius aliquã speciem. Adhuc multitudo nihil reale addit super res quæ multæ dicuntur, sicut nec vnitas, vt prius dictum fuit, ad quid ergo ipsius multitudinis secundũ se oportet quærere aliquã speciem præter speciẽ rerum quæ multæ dicuntur, cùm ipsa multitudo nihil reale addit super ipsas? sed esto q oporteat, nã & numerorũ dicimus esse diuersas species. Et ad id quod postea addis, q species multitudinis sunt secundũ species numerorum. Potest dici quòd cùm multitudo sit in plus quàm numerus (est enim de trãseuntibus) nõ quicquid est de ratione numeri est de ratione multitudinis. Propter quod cùm de ratione numeri sit esse mensurabile, vel numerabile, & ideo nulla species numeri posset esse infinita, tamen nõn oportet quòd hoc sit de ratione multitudinis quin possit aliqua species eius esse infinita.

13 Ad secundum dicendum quòd multitudo quantũ ad illud quod importatur formaliter per ipsam nõ est aliquid creatum, præter res ipsas quæ multæ dicuntur, quarum quælibet est aliquid creatum, & cadit sub certa intentione creantis, & non solum quælibet secundum se, sed omnes simul, nec propter hoc oportet eas esse in certo numero, cùm illa quorum non est numerus certitudinaliter sciantur ab illo, cuius scientiæ nõ est numerus, & ideo certitudinaliter intendi possunt.

14 Aliter potest ergo prædicta cõclusio efficacius probari dupliciter. Primo sic, sicut infinito secundum magnitudinem non potest aliquid esse maius, sic infinito secundum multitudinem non potest esse plus, sed quocunque producto à deo potest aliquid esse plus, ergo infinitũ actu non potest esse secundum multitudinem à deo actu productum. Maior patet, quia sicut se habet maius & minus ad magnitudinẽ, sic plus & minus ad multitudinem. Minor patet, productis enim quotcunque sub vna specie deus potest alia producere. Alioquin potentia esset exhausta, quod est inconueniens.

15 Ad hanc rationẽ respondetur q deus potest producto infinito secundum multitudinem adhuc plura producere, ita vt fiat additio illius quod de nouo producitur ad infinitum prius productum, nec tamen propter hoc erit aliquid plus infinito.

16 Quod declaratur sic, quamuis infinito secũdum q infinitũ est, nõ possit fieri additio, nihil tamen prohibet quin infinito ex ea parte qua nõ est infinitũ fiat additio. Verbi gratia, si poneremus columnam infinitã secundũ longitudinem, & non secundũ latitudinem, secundũ longitudinem nihil posset ei addi, sed secundum latitudinẽ posset: similiter, Si poneremus eam infinitã ex vno latere, (puta versus orientem) finitam verò ex alio latere, scilicet versus occidentem, ex parte occidentis posset ei fieri additio, quamuis non ex parte orientis, iuxta quem modum dicũt illi qui ponunt q motus potest esse ab æterno, quòd à parte antè nulla potuisset fieri additio, neque secundum extensionẽ, neque secundum multitudinem reuolutionum, cùm in illa parte motus fuisset infinitus, sed ex altera parte quæ nunc est, posset fieri additio, & secundum extensionem motus, & secundum multitudinem reuolutionum, quia ex hac parte finitus esset, si autem poneremus corpus omniquaque infinitum, nihil omnino posset ei addi, modo vt dicunt aliud est indiuiduum de toto cõtinuo, & de toto discreto. Totum enim continuum vnum est simpliciter. Totum autem discretum nõ est vnum, sed plura (vt iam dictum fuit) continet enim plures partes, quarum quælibet habet propriam actualitatem discretam ab actualitate alterius. Ob hoc igitur non potest fieri additio toti cõtinuo, quin fiat toti per se & primò, partibus autem per accidens & ex cõsequenti: sed toti discreto possibile est fieri additionem cùm secundum se nullam habet vnitatem, sed fit primò & per se additio parti, & per cõsequens toti, cùm igitur infinito secundum q infinitũ non possit fieri additio, ideo corpori omniquaq; infinito nullo modo po-

teſt fieri additio, nec ratione totius, quia infinitũ, nec ratione partium, quia partibus non fit additio niſi per additionem factã primo & per ſe ad totum. Infinito autẽ ſecundum multitudinẽ ſemper poteſt fieri additio, quia vel nõ eſt infinitũ omniquaque, ſed ex vna parte tantũ ſicut eſſet de multitudine reuolutionum cœli ſi motus fuiſſet ab æterno: vel dato quòd eſſet infinitũ omniquaq; (cùm nõ eſſet ens nec vnũ ſimpliciter) ei nõ fieret per ſe additio, ſed partibus eius quarũ quęlibet ſecundũ ſe eſt finita: & poteſt recipere additionẽ quæ redundat in totũ (licet per accidẽs) ſic igitur nihil prohibet infinitũ ſecundũ multitudinẽ recipere additionẽ. Hæc tamẽ additio (vt dicunt) non facit aliquid plus, quia plus & minus dicuntur per comparationẽ ad cõmunẽ menſuram quam impoſsibile eſt dare infinito. Et ideo per talem additionẽ infinitũ nõ efficitur maius, nec prius erat minus.

17 Sed iſtud non eſt bene dictum, quia omne quod cõtinet aliquid cum alio addito eſt plus illo, nec oppoſitum eſt intelligibile cùm implicet cõtradictionẽ, ſi ergo infinito ſecundũ multitudinem poteſt fieri additio neceſſe eſt quòd facta additione illud ſit plus primo, continet enim ipſum, & aliquid additũ & ita aliquid erit plus infinito, & quod dicitur quòd plus & minus dicuntur per comparationem ad cõmunem menſuram, cõcedatur, & ideo impoſsibile eſt illud attribuere infinito cui nõ cõpetit menſura, ad quod ex neceſsitate ſequitur quòd vnum infinitum ſit plus vel minus altero. Hoc autẽ fit cùm dicitur quòd infinito poteſt fieri additio vt demonſtratũ eſt, ergo illud eſt impoſsibile.

18 Quòd etiam patet ex alio, quia ſicut infinitum in potentia, quia habet rationem partis ſemper poteſt recipere additionem (imò neceſſario recipit additionem) eſt enim tale infinitum cuius ſemper eſt aliquid ſumere extra vt dicitur 3. Phyſi. ſic infinitum in actu cum habeat rationem totius & accepti nunquam poteſt recipere additionem, eſt enim tale infinitum cuius quantitatem accipientibus nihil eſt ſumere extra, ſed quicquid ipſius eſt poſsibile, totum eſt acceptum, propter quod ſi ſit aliquid infinitum actu nullo modo poteſt ſibi fieri additio, neque ſecundum ſe, neq; ſecundũ partẽ, quia & ſi parti per ſe ſumptæ poſſet aliquid addi (quia præter ipſam ſemper eſt aliud ſumere) tamen parti ſumptæ in toto infinito actu nihil penitus poteſt addi, quia præter ipſam cũ aliis ſumptis nõ eſt poſsibile aliquid aliud ſumi.

19 Secunda ratio talis eſt, totum æquari parti implicat cõtradictionẽ, cùm omne totum ſit maius ſua parte, & hoc ſit de primis principiis, ſed hoc ſequeretur ſi eſſet dare multitudinẽ actu infinitam, ergo &c. Probatio minoris, binarius eſt pars ternarij, vel quaternarij, ſed in multitudine infinita tot eſſent quaternarij quot binarij, ſcilicet vtrobiq; infiniti, ergo ibi pars æquaretur toti, & totũ parti, quod eſt impoſsibile, vt dictum eſt, quare &c.

20 Ad hoc reſpondetur per modum qui dictus eſt prius, ſcilicet quòd in multitudine infinita binarij non æquantur quaternariis, nec tamen ſunt plures, vel pauciores hi quàm illi, quia inæqualitas plus & minus habent ſolum locum in illis quibus eſt communis menſura. Accipiendo ergo de multitudine infinita quemcunque binarium & quaternarium, Maior eſt quaternarius binario ſicut totum maius eſt ſua parte, ſed accipiendo totam multitudinẽ nõ ſunt plures binarij quàm ternarij, nec pauciores nec æquales, quia non habent communem menſuram.

21 Iſtud non valet, quia illud quod dicitur de cõmuni menſura falſum eſt (vt deductũ fuit) tum quia ſicut ſe habet pars ad partem, ſic totum ad totum, ſi ergo in infinita multitudine quaternarius aliquis, maior eſt binario, & plures ſint binarij in quaternario, neceſſe eſt quòd infinitum cõſtans ex quaternariis ſit plus infinito cõſtante ex binariis, & quòd in eodẽ infinito ſint plures binarij quaternariis, ſic igitur patet primum ſcilicet quòd nõ eſt poſsibile aliquid eſſe actu infinitum ſecundum multitudinem.

22 QVANTVM ad ſecundum ſcilicet vtrũ deus poſſet facere aliquid actu infinitũ ſecundum magnitudinẽ, tenetur cõmuniter ꝙ non. Hoc autẽ probant aliqui ſic, corpus ſumitur dupliciter, naturaliter & mathematicè. Naturaliter prout dicit cõpoſitum ex materia & forma naturali cum accidentibus concomitantibus, mathematicè prout dicit ſolã quantitatẽ tripliciter dimenſionatã, ꝙ autẽ corpus ſumptũ naturaliter non poſsit eſſe actu infinitũ probatur ſic, omnis determinata forma neceſſario requirit determinata accidentia, ſed omne corpus naturale habet neceſſario determinatam formã, ergo omne corpus naturale requirit neceſſario determinata accidẽtia, ſed inter accidẽtia numeratur quãtitas, ergo omne corpus naturale neceſſario habet determinatã quãtitatẽ, impoſsibile eſt ergo ꝙ habeat infinitã. Idem probatur ſecundò de corpore mathe. quia in corpore mathematico ſunt idem penitus quantitas, & eſſentia, ſi ergo corpus mathematicũ eſſet infinitum ſecundum quantitatem, ſequeretur ꝙ eſſet infinitum ſecundum eſſentiam. Hoc autem eſt impoſsibile, quia nihil poteſt eſſe tale præter deum, quare &c. Item impoſsibile eſt eſſe corpus mathematicum abſque figura, quia figura forma eſt quantitatis, ſed omne figuratũ neceſſario eſt finitum, quia figura eſt quæ termino, vel terminis clauditur, ergo omne quantum neceſſario eſt finitum.

23 Quicquid ſit de cõcluſione, rationes tamen iſtæ nõ valent, quod enim primò dicitur, ꝙ determinata forma neceſſario requirit determinata accidentia, diſtinguendum eſt de determinatione, eſt enim quædam determinatio ad certum genus & ad ſpeciem, & hanc determinationẽ in accidẽtibus requirit omnis forma naturalis, forma enim corui requirit nigredinẽ, & forma cygni albedinem, & hoc modo quãtitas etiam infinita eſt accidens determinatũ ad certum genus, & ad certam ſpeciem. Alia eſt determinatio intra genus & ſpeciem quæ attenditur ſecundum intenſum & remiſſum in qualitatibus, vel ſecundũ extenſionẽ in quãtitatibus, & hoc modo calor ſi eſſet infinitè intenſus non eſſet determinatus, & quantitas ſi eſſet infinitè extenſa nõ eſſet determinata, & talis indeterminatio fortè nõ eſt poſsibilis in qualitatibus propter rationẽ quæ tacta fuit ſuprà, diſt.17. in quæſt. 9. illa quæſtione, vtrũ charitas poſsit augeri in infinitũ, imò quælibet qualitas determinata eſt ad ſupremũ & infimum gradum intentionis & remiſsionis ſibi poſsibilem, propter quod omnis qualitas in quacunque re ſit, habet hanc determinationem, ſed quantitas nõ habet talem determinationẽ, neq; in maius, neq; in minus, vt ibidẽ dictũ fuit, nec eam requirit omnis forma naturalis (maximè forma corporis ſimplicis & homogenei, vt forma aëris) nõ enim videtur requirere tantã quantitatẽ determinatè quin poſsit indifferenter eſſe ſub quãtacunque, etiã ſi eſſet infinita, nec video repugnantiã aliquam ex parte talis formæ.

24 Secunda etiam ratio non valet, quia infinitas eſſentiæ quę includit perfectiones omnium generum repugnat creaturæ, & cõuenit ſoli deo, & hanc infinitatem eſſentiæ non haberet quãtitas infinita, ſed ſolum haberet infinitatem extenſionis intra genus ſuum, quæ nõ eſt infinitas eſſentiæ quæ ſoli deo attribuitur, & ab omni creatura negatur, propter quod itur in æquiuoco de infinitate eſſentiæ intra genus & extra.

25 Tertia ratio minus valet, quia figura non eſt forma eſſentialis & intrinſeca quantitati. Alioquin quãtitas eſſet compoſita ex aliquo tanquam materia, & ex figura tanquam forma, ſed eſt forma accidentalis & extrinſeca, pertinet enim ad aliud genus, ſcilicet ad genus qualitatis, quælibet autem res poteſt priuari omni tali forma ſaltem virtute diuina.

26 Aliter poteſt probari eadem concluſio ſic, in omni natura habente gradus, ſupremum & infimum ſibi inuicem correſpõdent, ita quòd ſi eſſet poſsibile dare vnum & reliquum, ſi non, non, ſed in quantitate non eſt poſsibile dare infimum vel minimum quo non poſsit minus dari, ergo in ea nõ eſt poſsibile dare ſupremum vel maximum, quo non poſsit maius dari, ſed ſi eſſet poſsibile quòd quantum eſſet actu infinitum non poſſet dari maius in illo, ergo &c.

27 Et ſi dicatur quòd in numeris eſt dare infimũ, ſcilicet, dualitatem, & nõ ſupremum: & ita non videtur quod hæc adinuicẽ ſibi correſpondeant. Dicendum quòd nõ valet, primò, quia numerus ſecundum ſe non eſt aliqua natura, vt dictum fuit prius, diſt. 17. Nos autem agimus de natura rei in ſe habente gradus. Secundò quia dato quòd numerus eſſet ſecundum ſe aliqua natura, tamen gradus in numeris non attenduntur ſecundũ eandem naturam ſpecificam, ſed ſecundũ diuerſas. Nos autem loquimur de gradibus in eadẽ natura ſpecifica: propter quod inſtantia non eſt ad propoſitũ. Prima tamen reſponſio melior eſt.

28 AD PRIMAM rationem in oppoſitum dicendũ, quòd ſub qualibet ſpecie figurarum diuiſim accepta poteſt deus producere aliquod indiuiduum, ſed ſub omnibus ſpeciebus cõiunctim acceptis non, quia ſpecies figurarum procedunt ſicut ſpecies numerorum, vt trigonum, tetragonũ, & ſic de aliis: ſpecies autem numerorum non poſſunt ſimul omnes accipi, cùm cauſentur ex diuiſione continui quæ procedit in infinitum ſucceſsiuè & in potentia tantum.

29 Ad aliud dicendum, quòd rationi quantitatis non repugnat finitum, & infinitum appoſitione, & diuiſione ſucceſsiuè, & in potentia modo quo determinat philoſ. 3. phyſic. ſed infinitum actu repugnat, non quantitati, ſed cuilibet entitati creatæ, propter quod nullo modo eſt producibile.

30 RATIONES ante oppoſitum concedantur rationi concluſionis.

31 Secunda tamen ratio quæ videtur probare quòd non poſsit eſſe aliquod corpus infinitum ſecundũ magnitudinem nõ concludit. Minor enim eſt falſa, infinitũ enim ſecundũ magnitudinem nõ æquaretur deo ſecundũ virtutem, tum quia in magnitudine infinita nõ oportet eſſe virtutẽ infinitam intenſione, ſed ſolum extenſione, & hoc ſolũ quantum ad illas formas quæ extenduntur extenſione ſubiecti, quãuis Ariſtoteles inſufficienter ſentiat contrariũ 8. phyſi. tum etiã quia ſi eſſet infinita intenſione hoc eſſet intra certũ genus & nõ ſecundum perfectionem omnis generis, propter quod non æquaretur perfectioni diuinæ.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum omnipotentia posſit communicari creaturæ.

DEINDE quæritur, vtrum omnipotẽtia poſſit communicari creaturæ. Et videtur quòd ſic, quia ad plura ſe extendit ſcientia quàm potentia (deus enim aliqua ſcit quæ non poteſt, puta mala) ſed omnis ſcientia poteſt communicari creaturæ. Et videtur fuiſſe cõmunicata animæ Chriſti: ergo & omnipotentia poteſt communicari.

2 IN CONTRARIVM arguitur quaſi ex ſimili, quia animæ Chriſti cõmunicatum fuit quicquid ei potuit communicari, ſed omnipotentia non fuit ei cõmunicata, vt dicitur 3. lib. ergo omnipotentia non eſt communicabilis creaturæ. d. 41.

3 RESPONSIO. Abſolutè dicendum eſt quòd omnipotentia non poteſt creaturæ cõmunicari, quod patet primò, quia virtus quæ innititur alteri, & ab ea dependet non poteſt habere rationem omnipotentiæ, in hoc enim quod innititur alteri potentiæ, & ab ea dependet deficit ab omnipotentia: omnipotentia enim nõ eſt quæ deficere poteſt, quod autẽ alteri innititur, & ab eo depẽdet, deficere poteſt per ſubſtractionẽ influentiæ eius. Omnis autẽ virtus cõmunicabilis creaturæ innititur alteri virtuti ſaltem diuinæ, & ab ea dependet: ergo nõ poteſt habere rationem omnipotentiæ. Secundo patet idem ſic, omnipotentia ſe extẽdit ad producendũ omne poſsibile, ſed nulla virtus creaturæ poteſt ſe extendere ad producendũ omne poſsibile, Alioquin cùm omnis creatura ſit de numero poſsibiliũ (ſolus enim deus eſt neceſſe eſſe) ſequeretur ꝙ creatura poſſet ſup ſe ipſam in producendo ſe, quod eſt impoſsibile, vt dicitur 2. de trin. quare &c.

4 AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicẽdum quòd minor eſt falſa: ſcientia enim animæ Chriſti non æquiparatur ſcientiæ dei, nec quo ad limpiditatẽ ſciendi, nec quo ad multitudinem ſcitorũ (ſaltem illorũ quæ pertinent ad ſcientiã ſimplicis intelligentiæ) dato etiam ꝙ omnis ſcientia quo ad numerũ ſcitorum eſſet cõmunicabilis, nõ tamen omnipotentia, quia ſcientia habetur per ſolam præſentiam ſcibilis ad ſcientem (ſiue ſecundum ſe, ſiue ſecundum aliquid ipſum repræſentans) nullum autem inconueniens eſt, ſi intellectui beato videnti diuinam eſſentiam repræſententur in ea omnia creata, & creabilia, & ideo non omnino videtur impoſsibile quin intellectus creatus habeat ſcientiam omnium, ſed potentia dicit exceſſum ſuper poſsibile, & omnipotentia ſuper omne poſsibile, & ideo nihil poſsibile (qualis eſt omnis creatura) poteſt habere omnipotentiam: Alioquin excederet ſeipſam.

Confer cũ ijs quæ dicturus eſt 3. d. 14. q. 3. 4. & 5. & 4. diſt. 49.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum deus agat ex neceſsitate naturæ.

Thom. 1. q. 19. art. 3.



ONSEQVENTER quæritur de modo actionis diuinæ. Et primò, vtrum deus agat ex neceſsitate naturæ. Et videtur quòd ſic, quia illud quod in agendo ſic eſt determinatum quod non poteſt non agere, videtur agere ex neceſsitate naturæ, quia poteſtates rationales ſunt ad oppoſita, naturales verò non, ſed deus eſt ſic determinatus ad agendum quod agit, quòd non poteſt illud nõ agere, ergo &c. Maior patet, ſed minor probatur, quia deus producit res per voluntatẽ, ſed deus de neceſsitate vult quicquid vult, nec poteſt nõ velle, quare &c. Minor huius proſyllogiſmi adhuc probatur, quia ſi illa quæ deus vult non vellet de neceſsitate, ſed poſſet ea non velle, ſequeretur ꝙ voluntas eius poſſet eſſe indifferens ad velle & nolle. Hoc autem eſt inconueniens, quia tunc oporteret quòd determinaretur ab alio, & etiam quod actus eius differret realiter ab ipſa, quare &c.

2 Item Dionyſius 4. cap. de diu. no. aſsimilat diuinam actionem illuminationi dicens, quòd ſicut ſol non ratiocinans neque eligens radios ſuos diffundit, ſic diuina voluntas ſe diffundit in omnia entia, ſed agere ſine ratiocinatione & electione eſt agere ex neceſsitate naturæ, ergo &c.

3 SED CONTRA. illud quod agit ex neceſsitate naturæ ſtatim cum eſt producit effectum ſuum, niſi ſua virtus ſit imperfecta, vel ſua actio ſucceſsiua, ſed virtus diuina eſt ab æterno perfecta. Actio autem qua producit res eſt ſubita, & non ſucceſsiua, ergo ſi deus ageret ex neceſsitate naturæ, ab æterno produxiſſet res, quod falſum eſt.

4 RESPONSIO. Deum agere ex neceſsitate naturæ poteſt dupliciter intelligi ſecundũ duo in quibus differt agens naturale ab agente per artem ſeu à propoſito, vnũ eſt quod agens per artem præcognoſcit quod agit, naturalem vero non. Aliud eſt quòd agens per naturam quantum eſt de ſe non poteſt non agere, agẽs verò per artem, ſiue à propoſito agit liberè, & poteſt non agere. Si ergo intelligatur quæſtio quo ad primũ modum, ſcilicet an deus producat res ex neceſsitate naturæ, ſic ꝙ natura eius ſit principium producendi res ſecundum ſe non vt præcognoſcens eas, ſic dicendum eſt quod non, imo quicquid producit præcognoſcit, & eius præcognitio per ſe præexigitur ad productionem creaturarum. Et quia illud fuit ſufficienter probatum prius diſt. 35. Ideo ad præſens nihil plus dicetur de hoc.

5 Si autem quæſtio intelligatur quo ad ſecundum modum, ſcilicet, vtrum deus producat res ex neceſsitate naturæ nõ quidem abſque præcognitione & volitione, ſed quia vult ex neceſsitate eas producere, nec poteſt non velle producere. Hoc modo poſuerunt aliqui philoſophi deum producere res ex neceſsitate naturæ, quia quicquid vult, vult de neceſsitate abſoluta. nõ ſolum bonitatem ſuam, ſed alia propter ipſam.

6 Iſtud autem non videtur verum, nec eſt fidei cõſonum, quia ſi deus vult de neceſsitate alia à ſe, aut vult ea tanquam finem, aut propter alium finem, non poteſt dici quòd velit ea tanquam finem, quia ſicut dei potentia eſt primum principium omnium entium, ſic diuina bonitas eſt omniũ finis, vt patebit lib. 2. Item nec vult ea de neceſsitate propter bonitatem ſuam, cuius ratio eſt. quia volentem aliquem finem non eſt neceſſe velle illa ſine quibus ille finis poteſt haberi, & habitus conſeruari, ſed ſine rebus cauſatis diuina bonitas perfectiſsimè, & pleniſsimè habetur, & habita conſeruatur, creaturę enim ſolum ſunt manifeſtatiuæ condecentiæ bonitatis diuinæ: ergo deum volentem bonitatem ſuam nõ eſt neceſſe velle alia propter ipſam, ſed liberè vult, & poteſt ea non velle. d. 1. q. 6.

7 AD PRIMVM argumentũ dicẽdum per interemptionem minoris, tam ſyllogiſmi principalis, quàm proſyllogiſmi, quia deus poteſt non facere & non velle quod vult, ita quod voluntas ſua eſt indifferẽs ad velle & nolle quodcunque aliud à ſe, niſi quòd diſtinguendum eſt de indifferẽtia, quia aliquid poteſt eſſe indifferens ad aliqua dupliciter. Vno modo ſic, quod nõ eſt in actu alicuius eorũ, ſed eſt merè in potentia contingenter ad vtrunq;, vt ſortes ſtans eſt merè in potẽtia ad ſedendum vel currendum. Alio modo aliquid eſt indifferens ad plura ſic, ꝙ eſt ſub vno eorũ, ſed quia ſibi ſecundum ſe & abſolutè conſiderato non repugnat oppoſitum, ideo dicitur ſecundum ſe indifferens ad vtrũque, & iſtud poteſt eſſe dupliciter. Vno modo ſicut ſubiectũ ad actus oppoſitos realiter ab ipſo differẽtes, ſicut ſortes eſt indifferẽs de ſe ad ſedere vel currere, dato quòd actu ſit ſub altero eorum, & hoc modo voluntas diuina nõ eſt indifferens ad velle & nolle cùm ipſa ſit realiter ſuus * actus. Alio modo eſt aliquid indifferens ad plura nõ per modum ſubiecti ad actus ſibi inhærentes, ſed per modum potentiæ reſpectu obiectorũ in quæ poteſt per actum ſuum tendere vel non tendere quantũ eſt de ſe, licet actus tendat in vnum eorum determinatè, & hoc modo voluntas diuina, & ſuum velle quod eſt idem cum ea, eſt indifferẽs ad omnia volita creata. Et quod dicitur contra hoc, quia illud quod eſt indifferens ad plura, indiget determinari per aliud, & ſi eſt indifferens ad plures actus, differt realiter ab vtroque. Dicendum quòd illud quod eſt indifferens ad plura quorũ neutrũ habet, indiget determinari ad alterũ, ſed ſi habeat alterũ ipſorũ actu ſi tamen indifferens ſit per modum ſubiecti ad actus differentes à ſubiecto, licet tale non indigeat determinari, quia iam alterũ habet determinatè, tamen tale habet cauſam inhærentiæ illius actus differẽtis. Si verò indifferẽs ſit ad plura quorũ vnum actu habetur, ſed non repugnat ei ſecundum ſe & abſolutè oppoſitum, nec eſt indifferẽtia per modum ſubiecti ad actus inhærentes, ſed per modum potẽtiæ, vel actus ad diuerſa obiecta, tale non indiget determinari, quia iam determinatũ eſt, nec habet cauſam alicuius ſibi inhærẽtis, quia nihil ſibi inhæret, & talis eſt indifferẽtia voluntatis diuinæ ad diuerſa volita, quia ab æterno vult vnum determinatè, & liberè, propter quod oppoſitum non repugnat, nec eſt indifferentia voluntatis ad actus differẽtes ſibi inhærentes, vt ſubiecto: ſed eſt indifferẽtia potentiæ & actus indifferentis ab ea ad diuerſa obiecta, & ideo non indiget determinari ab alio, nec habet cauſam alicuius ſibi inhærentis.

* Alias ſuus.

8 Ad ſecundum dicendum, quòd nõ eſt intentio Dionyſij aſsimilare diuinã actionem illuminationi quantũ ad neceſsitatẽ, ſed quantum ad vniuerſalitatem: vnde ly ſic nõ reduplicat illud quod dixerat, non ratiocinans, neq; eligens, ſed aſsimilat in hoc quòd bonitas dei diffundit ſeipſam, quia ipſa tendit in omnia, ſicut lux ſolis in omnia ſenſibilia ſibi ſuppoſita, ideo non valet.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum deus agat ex neceſsitate iuſtitiæ.

Thom. 1. q. 21. art. 1.



POSTEA quæritur, vtrum deus agat ex necessitate iustitiæ. Et videtur quòd sic, quia vt dicitur primæ Timoth. 2. deus seipsum negare non potest, sed seipsum negaret si secundum iustitiam nõ ageret cum ipse sit iustitia, ergo solum potest agere quod iustum est.

2 IN CONTRARIVM est, quia si deus ageret ex necessitate iustitiæ non posset gratis ex misericordia alicui condonare totam pœnam ei debitam. Hoc autem est inconueniens, ergo &c.

3 RESPONSIO. Deum agere ex necessitate iustitiæ potest dupliciter intelligi. Vno modo quòd nihil possit fieri quin si factum esset, iustum esset, vel potest intelligi quòd ex iustitia sua sic determinetur ad aliquid faciẽdum quod non possit illud omittere, vel facere oppositum. Si primo modo, adhuc distinguẽdum est de iustitia, quia vel sumitur large pro condecentia, & iustum pro eo quòd decet, vel strictè prout respicit debitũ obligationis. Si primo modo sic deus operatur ex necessitate iustitiæ, quia nihil potest facere quin si faceret, esset iustum (hoc est condecens.) Cuius ratio est quia illud quod fit secundum conuenientiã finis ad quẽ est, fit iuste (id est, decẽter) sed quicquid deus potest facere si fieret, secundum quod fieret cõgruit bonitati diuinæ ad quam ordinaretur vt ad finẽ, nam bonitas diuina est regula omnium quæ deus agit sicut in omnibus operabilibus finis est principium (vt dicitur 2. Phy.) ergo quicquid deus potest facere si fieret iustum esset, hoc est condecens. Si verò iustitia accipiatur strictè prout includit debitum obligationis, sic deus nihil agit ex necessitate iustitiæ, quia in deo nulla est obligatio ad creaturas, neque ad producendum eas (vt essent) neque ad conseruandum eas.

4 Si autem quæstio intelligatur secundo modo scilicet quòd deus ex iustitia sic determinetur ad aliquid faciendum quod nõ possit illud omittere, vel facere oppositum, sic dicẽdum est quod deus nõ operatur ex necessitate iustitiæ, quia vt prius visum est vel iustitia accipitur strictè prout includit debitum obligationis, & sic constat quod deus non determinatur ex iustitia ad aliquid faciendum, imò nihil facit hoc modo iustum, quia non est obligatus ad aliquid faciendum. Vel accipiatur iustitia pro condecẽtia, & iustum pro eo quod decet, & sic quicquid deus potest facere si fieret esset iustum (hoc est condecens) tamen ex iustitia sic accepta nõ necessitatur ad aliquid faciendum quin possit illud omittere. Cuius ratio est quia ista decentia attenditur ex cõuenientia rei ad suum finem vt dictum est, sed deus volendo bonitatem suam nõ necessario vult alia quæ ordinantur ad ipsam tanquam ad finem vt probatum fuit supra, ergo decentia rei ad finem non necessitat deum ad aliquid volendum, vel faciendum, quin possit illud nolle & omittere. Similiter pro parte respondendum est ad illud vtrum deus possit facere quæ non facit, vel quæ non vult, quia deus nihil potest facere quin si faceret, esset ab eo factum & volitum, deus tamen potest facere multo plura quàm sint illa quæ facit aut quæ vult facere, & intelligo illud de potentia absoluta qua deus potest facere quæcunque contradictionem non implicant. Th. 1. q. 25. ar. 5.

5 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd quicquid deus facit totum facit secundum iustitiam, quæ est quædam condecentia, & hoc modo iustus est, quia non facit nisi quod condecet, & sic seipsum non negat, sed nihil facit secundum iustitiam quæ importat debitum obligationis, quia vt sic iustus nõ est, eo quòd nulli est obligatus, neutro ergo modo necessitatur ad agendum secundum iustitiam.

DISTINCTIO XLIIII.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.



NVNC restat. Superius determinauit magister errorem limitantium potentiam diuinam quantum ad facienda. Hic excludit errorem eorum quorum ad qualitatem faciendorum. Et diuiditur in tres. Primo excludit errorem ponentium quòd deus non potest facere meliora quàm facit. Secundo determinat verũ meliori modo possit facere quàm facit. Tertiò determinat siue remouet quendam alium errorem incidentem. Secũda ibi, post hæc sciendum. Tertia ibi, præterea solet quæri. Prima diuiditur in duas. Primò ponit rationem errorum. Secundò obiicit in contrarium pro veritate. Secunda ibi, verum hoc habemus ab eis. Et hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 In speciali vero sic procedit, & proponit primo quòd quibusdam videtur deum non posse facere res meliores quàm facit, quia si posset, & non faceret, inuidus esset. Et videtur argumentum sequi, quia supra arguit Aug. de deo patre, quod si potuit generare filium sibi æqualem & nõ generauit, inuidus fuit. Et magister respondet ꝙ non est similis ratio vel argumẽtatio, filius enim est de substantia patris, nõ autẽ creatura. Postea probat ꝙ deus possit facere res meliores quàm sunt, quia si non potest, aut ideo est, quia creatura est summe bona (quod falsum est) quia sic creatura creatori æquaretur, aut quia creatura non est capax talis bonitatis, & hoc nõ obstat, quia potest ei maiorẽ capacitatem dare, & ita potest meliora facere quàm facit. Postea quæri, vtrũ deus possit meliori modo facere quæ facit: & dicit ꝙ si modus ad sapientiã referatur, non potest deus meliori modo facere, si verò modus faciendi ad rem ipsam referatur, maiori & æquè bono modo & minus bono modo potest deus facere res. Postea quærit, vtrũ deus possit quicquid potuit: & ostendit quòd non, quia potuit incarnari & nasci, modo autẽ nõ potest. Et respondet ꝙ sicut omnem sciẽtiam quam habuit habet modo, nõ tamẽ eodem modo respectu rerũ scitarũ, propter earum variationem, ita omnem potentiam quam habuit, habet modo, non tamen possibile eodem modo se habet. Vnde potentia dei semper se extẽdit ad assumptionem, tamen quod semel assumptum est, non potest iterũ de nouo assumere, sed per eandem potentiã per quam potuit incarnari potest modo incarnatus fuisse, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum deus potuerit facere aliquã vnã & eandem creaturam meliorem quàm fecerit.

Thom. 1. q. 25. art. 6.



CIRCA distinctionem istam quærũtur tria. Primum est, vtrũ deus potuerit facere aliquam vnã & eandem creaturam meliorem quàm fecerit. Secundum est, vtrum data quacunque creatura deus possit facere aliam perfectiorem secundũ speciem (ita vt non sit status in perfectionibus specificis, sed sit processus in infinitum.) Tertiũ est vtrum deus possit facere vniuersum melius quam fecerit. Ad primũ sic proceditur. Et arguitur quòd deus non potuerit facere vnã & eandem creaturã secundum numerũ meliorem quàm fecerit, quia effectus qui producitur ab aliqua causa secundũ totam virtutẽ causæ nõ potest ab ipsa meliorari, sed quælibet creatura producitur à deo secundum totam suam virtutem, nam secundũ partem produci non potest (cùm partem non habeat) ergo &c.

2 Item quod est optimum meliorari nõ potest, sed quæ deus facit sunt optima Gen. 1. Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona: ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia quicquid potest natura, potest & deus, & adhuc amplius, sed opere naturę res meliorantur sicut homo de pueritia mutatur in melius, scilicet in iuuentutem: ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd cùm sit duplex bonitas rei, sicut est duplex entitas, scilicet essentialis & accidentalis, loquendo de bonitate accidentali deus potest facere multas creaturas meliores quàm sint. Cuius ratio est, quia deus potest facere quodcunque, quod nõ repugnat naturæ rei, sed multis rebus nõ repugnat habere plures perfectiones accidentales quàm habeant, istas etiam quas habẽt possunt habere intensiori modo: ergo deus potest multas creaturas meliorare accidentaliter.

5 Si autem loquamur de bonitate essentiali, aut loquimur de creatura propriè dicta, quæ est substantia completa per se sumpta, aut de creatura largè sumpta quæ includit omnem naturã creatã, siue sit substãtia, siue sit accidens. Primo modo accipiendo creaturã s. pro substantia cõpleta, & per se subsistente: Dicendũ quòd talis non potest meliorari quantũ ad bonitatem essentialem & intrinsecam, quod patet, quia si deus posset facere aliquam creaturã meliorem quàm sit quantũ ad bonitatem essentialem, hoc esset vel addendo nouam perfectionem, aut intendendo præexistentem, nõ addendo nouam perfectionẽ, quia sicut dicitur 8. meta. species rerũ sunt sicut numeri, in quibus addita vel substracta vnitate mutatur species, sic addita vel substracta quacũque perfectione essentiali à re variatur necessario species rei, nec melioratur res præexistens, sed fit noua res & præexistens corrũpitur. Vnde sicut non potest fieri quòd ternarius manens ternarius habeat plures vel pauciores vnitates quã tres, sic nõ potest fieri ꝙ res aliqua manens eadẽ habeat successiuè plures vel pauciores perfectiones essentiales, igitur nulla substantia potest meliorari per additionẽ nouæ formæ, vel perfectionis essentialis. Item nec per intensionẽ perfectionis præexistentis, quia formæ substantiales nõ possunt intendi, vel remitti, vt dictum fuit supra, distinctione decimaseptima. (Alioquin ad has posset esse motus) quod negat Philos. 5. physi. quæst. 5.

6 Si verò accipiatur creatura largè pro omni re creata naturaliter tunc aliqua creatura potest meliorari essentialiter, scilicet omnis forma quę suscipit magis & minus, quia potest deduci de gradu imperfectiori ad perfectiorem, & hi gradus attenduntur

secun

d.17.q.5. secundum essentiam ipsius formæ, vt patuit supra, cū ageretur de charitate.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd effectus qui producitur ex aliqua causa secundum eius totam virtutem nō potest ab ea meliorari si agat ex necessitate naturæ, nisi fortè melioratio proueniret ex melioratione subiecti, sed si omnino agat liberè & non ex necessitate potest effectum suum meliorare, quia non oportuit quòd à principio produceret ipsum secundum summum perfectionis sibi possibilis, talis autē causa est deus, quia non agit ex necessitate, sed liberè.

8 Ad secundum dicendum, quòd vnaquæque res facta à deo bona est secundum se, nō autem optima, imò meliorari potest, sed omnia simul dicuntur optima in comparatione ad vniuersum quod constituunt, talia enim producta sunt, sicut optimè congruebat vniuerso quod deus volebat producere: & ex ipsis constituere, sic enim optimi est optima producere secundum Dionysium: & nihilominus deus potuit producere omnia meliora ad constitutionem melioris vniuersi si sic ordinasset.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum data quacunque creatura deus posit facere aliam perfectiorem secūdum speciem, ita vt nō sit status in perfectionibus specificis, sed sit processus in infinitum.

Thom. vbi supra.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd deus posit facere quacunque specie data perfectiorem, quia res procedunt à deo sicut numeri ab vnitate (secundum Dionysium) sed ab vnitate procedunt numeri in infinitum, ita quòd data quantacūque specie numeri adhoc potest maior dari, ergo similiter res procedunt sic à deo ꝙ nata quacunque specie, quantumcūque perfecta, adhuc poterit perfectior inueniri, & sic semper: igitur deus potest facere creaturam meliorem quàm fecerit procedendo in infinitum.

2 Item deus potest facere omne illud quod non implicat contradictionem, sed infinitas species esse (saltem in potētia & successiuè) non implicat contradictionem, sicut dictum fuit prius
d.43.q.2. num. 28. de speciebus figurarum, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia deus fecit aliquā rem qua nulla potest esse vilior, vel inferior (vt est materia prima) ergo fecit aliquā aliam qua nulla potest esse nobilior, vel superior, nō potest ergo facere aliquam meliorem quàm illa sit.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam duplex est opinio. Vna quorundam dicentium quòd talis processus in infinitum est possibilis, non sic quod sit quandoque deuentum ad infinitas species actu, sed quia nunquam est dare ita perfectam quin possibile sit dare perfectiorem.

5 Cōfirmatur hæc opinio. Primo, quia potētia dei est infinita, nō solum vt essentia, sed vt potētia: sed nō esset infinita vt potētia, nisi posset producere infinita secundū pfectiones specificas,
Idē arg. factū est sup. d.43. q.1. nu.15 ergo, &c. Maior cōceditur ab omnibus, minor probatur, quia potentia vt potentia includit respectū ad obiectū possibile, & ideo nō est infinita sub ratione potētię, nisi posit in infinita obiecta, nec sufficit ꝙ illa sint infinita secundū multitudinē numeralem, quia sicut essentia nō esset infinita simpliciter secūdum rationē essentiæ, si esset determinata ad aliquā speciem, dato ꝙ esset infinitè intensa in illa specie (vt si poneremus calorē infinitè intensum) sic nulla potentia est infinita simpliciter secundū rationem potentiæ, si obiectum eius sit infinitū solum secundum numerū & limitatū ad speciem, sed oportet ꝙ sit infinitū secundum perfectiones specificas: & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

6 Secūdò cōfirmatur eadem cōclusio sic: deus potest quicquid nō implicat cōtradictionē. sed posse fieri nobiliorem creaturam (quacunque data) non implicat contradictionē, ergo &c. Minor probatur, quia illud quod nō ponit infinitatem in rebus creatis nō implicat contradictionē. sed ponere ꝙ data quacunque creatura adhuc posit dari nobilior, non ponit aliquā infinitatē, quia cùm illa quam tu das sit finita poterit excedi ab alia finita, ergo istud nō implicat aliquā contradictionē, est ergo deo possibile.

7 Tertiò probatur idem sic: deus producit species rerum secūdum rationes ideales, sed infinitæ ideæ sunt in deo, ergo deus potest producere infinitas species: minor probatur, quia essentia diuina vt imitabilis à creatura habet rationem ideæ, sed cum ipsa sit infinitæ perfectionis, est etiam infinitæ imitabilitatis, ergo habet rationem infinitarum idearum, ergo &c.

8 QVICQVID sit de conclusione, rationes tamen istæ nō cogunt, cùm enim primò dicitur quòd potentia dei est infinita, non solum sub ratione essentiæ, sed sub ratione potentiæ, posset dici probabiliter quòd non, quia licet ea quæ insunt deo secundum se & absolutè, sint infinita saltem intensiuè non solum sub ratione essentiæ, sed sub ratione propria, tamen illa quę non insunt deo, nisi in habitudine ad creaturas, & quibus correspōdet correlatiuè aliquid in creaturis non possunt esse infinita sub sua propria ratione, sicut dicimus de ideis, quia enim essentia diuina non habet rationem ideæ, nisi prout est imitabilis à creaturis: ideo sicut nulla creatura est infinita, sic nulla idea in deo est infinita sub propria ratione ideæ, correspondent enim sibi inuicem imitabile & imitatū, & vnum ponitur in ratione alterius,
cùm igitur potentia propriè dicta, de qua loquimur non insit deo, nisi in habitudine ad creaturas, quæ solæ propriæ dicuntur possibiles (personæ enim diuinæ sunt necessariæ) ideo nō oportet dato ꝙ essentia diuina sit infinita, quòd potentia sub ratione potentiæ sit infinita, cum nec aliqua creatura, nec omnes simul sint infinitæ, vel esto ꝙ maior propositio concedatur, tunc dicendum est ad minorem per interemptionem, quia nō oportet ad hoc quòd potentia sub ratione potentiæ sit infinita quòd posit producere infinita secundum perfectiones specificas. De hoc latius supra d.42.q.1.

9 Quod patet contrario medio illius quod illi faciunt, quia sicut se habet infinitas essentię diuinæ ad perfectiones absolutas, sic se habet infinitas potentiæ ad infinitatem possibiliū (vt ipsimet accipiunt) sed infinitas essentiæ diuinæ non requirit quod includat infinitas perfectiones absolutas secundum rationem specificam differentes, imò perfectiones quę sunt in deo (scilicet quas simpliciter melius est habere quàm eis carere) sunt finitæ multitudine, sed ex hoc solo sola essentia diuina dicitur infinita, quia continet infinitè secundum intensionē, vt sic loquar, omnes perfectiones absolutas possibiles, quamuis illæ sint multitudine finitæ, ergo similiter infinitas potētiæ diuinę non requirit quòd posit in infinita possibilia specie differentia, sed sufficit quòd posit in omnia possibilia dato quòd sint finita multitudine formali, & specifice dum tamen posit in ea infinito modo, quod fit dum sub singulis speciebus multiplicabilibus, & non tantum in vna vt arguebatur, potest infinita indiuidua successiuè producere, sic quod aduenientibus posterioribus priora non recedant ab eius causalitate, vt dictum fuit in præcedente distinct. Idem d.43.q.1. quest.1.

10 Ad secundam rationem dicendum ꝙ ipsa petit principium cùm assumit quòd omne finitum potest excedi à finito, quia hoc non est verum, nisi ponatur possibilis processus in infinitum, si enim est status, tunc est dare supremum finitum quod nō poterit excedi, nisi ab infinito, & quia de processu in infinitum quæritur, ideo illud assumere est petere quod erat in principio.

11 Vel dicēdum clarius quod dicere quodlibet finitum ratione qua finitum absolutè posit excedi à finito non implicat contradictionem, sed dicere quòd supremum finitum posit excedi ab aliquo finito implicat contradictionem, quia si excederetur ab alio finito iam non esset supremum inter finita, qui autem ponit statum in gradibus rerum ponit supremū, & ideo secundum ipsum est clara cōtradictio dicere quòd quodlibet finitum posit excedi ab alio finito. & præter hoc petitio principij, quia quęstio de processu rerum in infinitum est quæstio, an sit in eis dare supremum an non, propter quod assumere quòd non sit dare supremum, sicut rectè assumitur cùm dicitur quòd quodlibet finitum potest excedi ab alio finito, est assumere quod petitur.

12 Ad tertium dicendū ꝙ licet essentia diuina sit infinitæ perfectionis in se, tamen non est infinitæ imitabilitatis à creaturis, quia secundum se totam, & totaliter nō est imitabilis, nisi poneretur ꝙ deus posset facere aliū deū, quod est impossibile. Vnde nullo modo sunt in deo infinitę ideæ specierū, vt magis patebit.

13 ALIVS modus dicendi est ꝙ in perfectionibus specificis creaturarū non est possibilis processus in infinitum, sed est data vel dari potest creatura, ita perfecta quòd non potest dari perfectior. Hoc autem probatur primo sic: cuilibet speciei possibili in rebus creatis respondet aliqua idea in deo, sed in deo nec sunt, nec esse possunt infinitæ ideæ simul, nec simul nec successiuè, ergo in rebus creatis, nec sunt nec esse possunt infinitæ species, nec successiuè. Maior patet: sed minor probatur dupliciter, Primò, quia in habentibus per se ordinem, in superiori cōtinetur perfectio inferioris (vt in sensitiuo vegetatiuū, & in intellectiuo sensitiuum) sed inter ideas specierū est per se ordo secundum rationem, sicut est ordo secundū rem inter species rerū, ergo omniū idearum quæ sunt actu in deo vna cōtinet omniū aliarum perfectiōes, si ergo essent actu infinitæ ideæ vna earū esset infinitæ perfectionis, quod est impossibile, quia secundum talem ideam posset producere aliquā speciem infinitæ perfectionis (etiā aliis nō productis) nō enim est necessariū ꝙ deus prius producat speciem minus perfectā, q̄ magis perfectam, potuisset enim produxisse angelū ante mūdū corporeū, esse autē in rebus creatis aliquam speciē infinitæ perfectionis est impossibile, quare &c.

14 Secundò probatur eadem minor sic, in per se ordinatis in quibus est dare perfectissimū & imperfectissimū tanquā terminos omnia claudētes impossibile est esse processum in infinitū, sed in ideis diuinis quæ sunt actu in deo est per se ordo rationis

(vt dictum est) est etiam in eis dare perfectissimam, & imperfectissimam tanquam terminos omnes alias claudētes, ergo impossibile est quod sint infinitæ. Maior patet, quia contra rationē infiniti est claudi terminis. Minor probatur, quia ideæ sicut & species rerum differunt secundum gradum maioris & minoris perfectionis, ita quòd nunquā duæ possunt esse in eodem gradu perfectionis, ergo inter ideas, quę sunt actu in deo est aliqua imperfectissima respectu omniū aliarū, & aliqua perfectissima respectu omniū, semper enim in datis est aliqua quæ cōtinet omniū perfectiones, & hæc est perfectissima, & alia quæ deficit ab omniū aliarū perfectionibus, & hęc est imperfectissima, & inter has oēs aliæ cōtinētur tanquā mediæ inter terminos, quare &c.

14 Sed diceret aliquis quod licet inter duos terminos finitè distantes non possunt esse media infinita, tamen bene possunt, esse inter terminos infinitè distantes, idea autem imperfectissima distat in infinitum ab idea perfectissima, cùm illa ponatur infinita, & finitum distat ab infinito infinitè, quare inter illas duas ideas possunt esse mediæ infinitæ.

15 Et dicendum quòd hoc non valet. Primo modo, quia si poneretur idea infinita possibile esset dare in rebus speciē infinitā. Sed illa dari nō potest nullominus in substantia quàm in quantitate continua, vel discreta, quare &c. Secundo, quia dato quòd illa esset infinita, tamē inter alias aliqua esset immediata secundum actum, quia inter omnes est ordo, tunc quæreremus de illa si est finita, an infinita, si finita inter ipsam & imperfectissimā est finita distantia, & sic inter ipsas non poterunt esse infinita media, nec per consequens prius erit infinita inter perfectissimā & imperfectissimā, quia quicquid continetur actu intra primā distantiam continetur intra secundam, excepta vna quæ ponitur terminus, cuius additio non potest facere de finito infinitum.

Vt supra probatum d. 43. q. 2.

16 Si verò dicatur esse infinita: Contra. sicut infinito secundum quantitatem non potest esse maius quantum, & infinito secundum multitudinem non potest esse maior multitudo, sic infinito in genere substantiæ non potest esse aliquid maius vel perfectius intra genus substantiæ, sed suprema species est perfectior quàm illa quæ ponitur ei immediata, ergo illa non potest esse infinita, quod autem dictum est de speciebus rerum si essent, intelligendum est de ideis specierum quæ sunt in deo, non sunt ergo ideæ specierum actu infinitæ, & simul.

17 Item nec possunt esse infinitæ successiue & in potentia, quia ideæ quæ actu sunt in deo non solum sunt specierum quæ nunc sunt, sed omnium quæ esse possunt, vt enim patuit supra, distin. 39. deus scit ex necessitate naturæ habitudines rerum inter se & ad deum secundum omnem compositionem & diuisionem possibilem, & ideo scit ab æterno necessario necessitate absoluta, & non solum ex suppositione quæ & quot species possunt imitari essentiam suam sub ratione ideæ, propter quod necessario habet omnes ideas quas aliquo modo potest habere: probata est ergo perfectè minor, sequitur ergo conclusio.

18 Itē sicut deus probatur esse prima causa ex ordine causarū per se, ita probatur esse primū & summè perfectū ex ordine perfectionum specificarū: sed prima probatio nulla esset, si in causis efficiētibus esset processus in infinitum: ergo nec secūda si sit in perfectionibus specificis possibilis processus in infinitū, & ita videtur quod nō possunt esse species rerū infinitæ, etiā successiuè.

19 AD RATIONES in oppositum respondendum est: Et ad primū argumētum quod probat processum in infinitum esse possibilem in gradibus specierū, quia species sunt sicut numeri. Dicendum quod similitudo nō est ad propositū, quia processus in infinitum in numeris nō est per accessum ad vnitatem cùm sit dare numerum propinquissimū vnitati (scilicet dualitatem.) sed est per recessum à dualitate, econtrario processus qui ponitur in infinitū in speciebus rerum non est per recessum eorum à deo, cùm sit dare infimam speciem maximè distantem à deo, sed ponitur per accessum ad deū. Propter quod in nullo est propositū. Dictum ergo Dionysij non est intelligendum quantum ad infinitatē, sed quantum ad cōpositionem, quia sicut numeri quāto plus distant ab vnitate, tanto incidunt in maiorem cōpositionem. Si verò ex alio sumeretur argumētum (scilicet quòd quia species numerorū & figurarum procedunt in infinitum, sic potest esse in speciebus substantiæ, & aliorū generum) nō valet, quia figurę & numeri non dicunt secundum se aliquam naturā, sed modos rerum qui variari possunt in infinitū absque variatione rerum secundum speciem, vt numeri variantur per solam plurificationem indiuiduorum sub specie & figuræ per variam positionem partium. Figura enim non est aliud quàm talis vel talis positio partiū in toto, nec dicit aliquā rem secundum se, nisi modum rei qui est ordo partium qui variari potest in infinitum nulla natura specifica variata. & ideo processus figurarū in infinitum non arguit processum naturarū specificarum in infinitū.

20 Et per hoc patet ad secundum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum deus possit facere vniuersum melius quàm fecerit.

Thom. ibidem ad tertium.

TERTIO quæritur vtrum deus possit facere vniuersum melius quàm fecerit. Et videtur quòd non, quia omni bono nihil potest esse melius (quia qui omne dicit nihil excipit) sed vniuersum includit omne bonum, ergo vniuerso nihil potest esse melius, quia nec aliud.

2 Item bonitas eorum quæ sunt ad finem pensatur ex fine, sed vniuersum ordinatur ad finem quo non potest esse melior, scilicet ad deum, ergo similiter vniuerso nihil potest esse melius.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia bonitas totius dependet ex bonitate partium, sed partes vniuersi possunt esse meliores quàm sint, & extensiuè quia plures, & intensiuè quantum ad bonitates accidentales, ergo &c.

4 RESPONSIO. Vniuersum potest accipi tripliciter. Vno modo prout includit omne ens increatum, & creatum, quod est actu, & quod in potentia, & sic non loquimur nunc de vniuerso, quia constat quòd tali vniuerso nihil potest esse melius, quia includit omne bonum quod est, & quod esse potest, & de hoc procedit primum argumentum. Alio modo accipitur vniuersum, prout includit omne ens, actu increatum, & creatum.

5 Et sic dicunt aliqui quòd vniuerso sic accepto nihil potest esse melius, quia in eo includitur deus, qui cum mille mūdis, vel cū mundo meliorato nō est aliquid melius se solo, quod probatur primò, quia maior est comparatio puncti ad lineam quàm bonitatis cuiusque creaturæ entis & possibilis ad bonitatem diuinam, sed linea & punctus simul non sunt aliquid maius quàm sola linea, ergo bonitas diuina cum in omni bonitate creabili, & creata non est aliquid melius seipsa sola. Secundo quia hoc videtur dicere scriptura Exod. 33. ostendam tibi omne bonum, quod non esset si alia connumerata cum ipso constituerent aliquod totum melius, quare &c.

6 Istud autem videtur mirabile, licet enim bonitas diuina nō melioretur, nec deterioretur bonitate creaturarum addita, vel substracta, tamē omnino videtur quòd duo bona, vel plura bona sint aliquid melius saltem extensiuè, quā vnū illorū, maximè quando in vno nō includitur alterū formaliter sicut in homine includitur rationale, propter quod homo & rationale non sunt plura entia, nec plura bona quàm solus homo, sed bonū diuinū, & bonū creatū sunt plura bona sicut plura entia, nec bonū creatum includitur in bono increato formaliter & in actu, sed solū causaliter & in potentia, ergo vt videtur bonū diuinū & bonū creatū sunt aliquid melius saltē extensiuè quā solū bonū diuinū, nec aliquis sanę mētis potest cōcipere quòd duo nō sint plura vno.

7 Primum argumentū de linea & puncto nihil valet, quia aut punctus est sola priuatio vlterioris cōtinuationis in linea & ita nihil ponit super lineā, aut si punctus sit aliquid positiuum non tamen est quantus. Propter quod nihil quantitatis addit super lineam, & ideo non est mirum si linea cū puncto non est maior, quia linea & punctus nō sunt plura quanta, sed res creata quoddam bonū est. Alioquin deus creādo mundū nihil boni fecisset, nec scriptura dixisset Geñ. 1. Vidit deus quod esset bonū, & ait faciamus &c. Propter quod bonū creatum additum bono diuino sunt aliquid melius extensiuè, altero solo. Ad aliud dicendū quòd deus ostendendo se beatis ostendit alia in se, & ideo ostēdit omne bonū creatum & increatum, & non se solum.

8 Tertio modo accipitur vniuersum prout solū includit omne ens creatum quod est actu, & creabile, quod est in potentia & sic quæstio potest dupliciter intelligi. Vno modo verū deus possit facere vniuersum omnino diuersum specie ab hoc mūdo quod sit isto melius. Alio modo vtrum deus possit facere vniuersum quod nunc est, melius quàm modo sit.

9 Primo modo intelligendo quæstionē dicendum est quòd non. Cuius ratio est quia quæcunque incidunt in vnū ordinem per se, pertinent ad vnū vniuersum. Vniuersum enim dicit vnum per aggregationem omnium habentium inter se, & per se ordinē, sed omnes species existentes, & possibiles habent inter se ordinem quare &c. Minor probatur quia sicut species numerorum necessario habent inter se ordinem, sic & species rerum, vnde si esset possibile quòd deus produceret nouas species super supremum angelum, vel aliquas corporeas præter eas quæ nunc sunt si illæ quæ nūc sunt nō se habeant immediatè necessario inciderent in eundem ordinem cū illis quæ nunc sunt & pertinerent ad idem vniuersum. Ex quo patet quòd, licet deus posset facere plures mundos, solos numero differentes, non tamen specie, quia omnes species in vnum ordinem coincidunt.

10 Si vero quæstio intelligatur secundo modo, scilicet vtrum deus possit facere vniuersum quod nunc est melius, vel simile secundum speciē melius quàm istud sit, quia eadem quæstio est. Sic dicendum est quòd cum vniuersum sit vnum aggregatione, continens plures partes habentes ordinem inter se, & ad finem (quemadmodum exercitus, vt dicitur in fine 12. Metaphysicæ) bonitas eius consistit in tribus, scilicet in bonitate partium, & ex bono ordine earum inter se, & ex bono ordine earum ad finem. Et de his tribus dicetur, & primò de bonitate partium, hæc enim potest meliorari extensiuè productione plurium partium, vel intensiuè perfectione præexistentium. extensiuè productione plurium partium, quantum ad indiuidua secundum omnes, sed quia indiuidua non sunt principales partes vniuersi, ideo de hac melioratione non intendunt mouentes hanc quæstionem, sed quantum ad productionē nouarum specierū non bene constat an possit meliorari, quia cum species rerum possibiles sint finitæ, vt patet ex præcedente quęstione, incertum est an omnes sint productæ an non, quia si omnes sint productæ, vt est satis probabile, quia nulla ratio est quare quædam essent productæ & aliæ non, tunc nō potest meliorari vniuersum per productionem nouarum partium. Si verò non omnes sint productæ, tunc productione earū posset meliorari vniuersum, sed melioratum se haberet ad seipsum vt nunc est, sicut totum ad partem.

11 Si verò agatur de melioratione per intensionem bonitatis partium nunc existentium, sic meliorari non potest quo ad bonitatem substantialem, vt patet ex præcedentibus: sed quo ad bonitatē accidentalem, cōstat quòd partes meliorari possunt, & per consequens totum. Et hic quidam dicunt oportere omnes partes proportionaliter meliorari, quia alioqui (vt illi aiunt) si quædam meliorentur & quædam non: vel omnes sed non proportionabiliter, non remaneret harmonia inter partes quantam requirit bonitas vniuersi.

q. 2. huius dist.

12 Istud autem non intelligo nisi ista proportio habeat valde magnam latitudinem, quia constat quòd tota natura humana in statu innocentiæ in quo instituta fuit, fuit melior accidentaliter, & quo ad corpus, & quo ad animam quàm nunc sit, & tamen cæteræ partes vniuersi nō fuerunt proportionabiliter meliores quàm nunc sint: cælum enim & planetæ, etiam stellæ non fuerunt melioris conditionis quàm nunc, nec omnia elementa saltem ignis & aqua, & ita fortè est de multis mixtis: ergo vel tunc non erat proportio inter partes vniuersi, vel non est nunc, & ita vel mundus non fuit bene institutus, vel nunc nō bene procedit, quia nō proportionabiliter nec harmonicè, quorum neutrum est verū. Non ergo requirit bonitas vniuersi quòd omnes species eius semper se habeant in eadem proportione quo ad bonitates accidentales: Alioquin si tota vna species quæ fortè reperitur tantum in vna parte mundi, alteraretur in melius, vel in peius, sicut fortè frequenter fit, oporteret omnes alias consimiliter alterari, vel solueretur frequenter proportio & bonitas vniuersi, quod est absurdum.

13 Dicēdum ergo quòd deus potest meliorare vniuersum meliorando partes eius omnes, vel quasdam solum, vel vnam tantum, nec propter hoc soluitur harmonia vniuersi, quæ principaliter consistit in gradu & proportione bonitatum essentialium quæ variari non possunt. Secundario autem consistit quantū ad esse naturæ, in cursu & habitudine quam habent res inferiores inter se secundum impressionem corporum cælestium, & hæc habitudo nunquam mutatur secundum naturam, quia licet varientur impressiones cæli respectu diuersarū partiū mundi propter motum solis & planetarum in circulo obliquo, tamen hoc nunquā mutatur secundum naturā quin inferiora regantur & ordinentur secundum superiora, ea tamen quæ bene se habent secundū hunc modum per potentiā diuinam meliora esse possunt omnia simul, vel quędam solum, vel vnum tantum, & quicquid horū fieret melioraretur vniuersum quo ad bonitatē accidentalem partiū, quia illa secundaria bonitas potest recipere intensionē, & alterius bonitatis accidentalis additionē, nec tamen propter hoc periret prima bonitas, & si periret recōpensaretur per aliquid melius, quia deus potest facere sine causis secundis quicquid facit cum eis, & adhuc amplius, & sic patet qualiter vniuersum potest meliorari melioratione partiū secundum se.

14 Verum autem possit meliorari quantū ad ordinem partiū inter se, patet quòd non, loquendo de ordine quem habent quantū ad gradus substantiales & specificos qui nō recipiunt intentionem, nec remissionem, nec additionem vel subtractionē intrinsecam, quicquid sit de additione extrinseca nouarum specierū, de qua dictum est prius. loquendo autē de ordine quem habent in accidentibus secundum impressionē superiorum corporum (vtpote) quòd grauia tendunt deorsum, & leuia sursum & ibidem conseruantur, sic videtur quòd talis ordo, vel habitudo possit meliorari, possent enim grauia efficacius & perfectius conseruari deorsum, & leuia sursum, & similiter est in habitudinibus aliarum rerum.

15 Quantum autem ad ordinem rerum in finem, bonitas huius ordinis consistit in fine, & in efficacia assequendi finē, quantum ad finem ipsum ordo ille meliorari nō potest, quia vniuersum ad meliorem finem ordinari nō potest quàm ad deum, sed quantū ad efficaciam assequendi finem illum (cùm assecutio finis quo ad creaturas irrationales sit repræsentatio diuinæ bonitatis, & quo ad rationales sit participatio diuinæ bonitatis per cognitionem & amorem) non video quare meliorari non possit, melioratis enim rebus in naturalibus perfectius repræsentaretur diuina bonitas, & melioratis creaturis rationalibus in gratuitis, perfectius cognosceretur diuina maiestas, & amaretur diuina bonitas: ideo &c.

16 Tamen contra illud quod dictū est de melioratione ordinis partium inter se arguunt quidam sic, bonitas ordinis partiū consistit in proportione earum: sed proportio non potest meliorari vel deteriorari cùm consistat in indiuisibili, ita vt quocūque addito vel remoto destruatur proportio: ergo bonitas ordinis partium non potest meliorari. Et dicendum ad hoc quòd si bonitas ordinis partium vniuersi consisteret in proportione mathematica, vel eam requireret: argumentum bene concluderet quòd talis proportio in quacunque materia reperiatur, non variatur variatione materię: proportio enim dupla æquè bona est duorum canum ad vnum, sicut duorum hominum ad vnum loquendo formaliter de ipsa proportione non de proportionatis, & æquè bona est proportio duorum hominum ad vnum, sicut decem ad quinque: sed nō video quod bonitas ordinis partium vniuersi cōsistat in tali proportione, aut eam requirat, nisi quod fortè progressus specierum, quantū ad formas specificas est aliquo modo sicut progressus numerorū, & hæc meliorari non potest, vt dictū fuit: sed in cæteris perfectionibus accidentalibus nō est facile assignare aliquā proportionem matemathicam, neq; duplam, neq; sesquialteram, aut quamcunque aliam: & si in aliquibus sic accidit: cōsistit ergo bonitas ordinis partium vniuersi in proportione naturali secundum quam vnū natum est agere & aliud pati: vnum conseruare & aliud conseruari, & sic de cæteris: & hæc proportio recipit magis & minus, & potest meliorari & deteriorari cùm non consistat in indiuisibili. *Num. 4.*

17 Ad primum argumentum patet responsio ex prædictis.

18 Ad secundum dicendum quod bonitas eorum quæ sunt ad finem pensatur non solum ex fine, quia bonus, sed ex efficacia assequendi finem: & licet finis extrinsecus vniuersi non posset meliorari, res tamen creatæ possunt ipsum efficacius assequi, *Num. 15.* vt declaratum fuit, & quo ad hoc possent meliorari, & in ipsis vniuersum.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum deus potuerit facere aliquid melius beata virgine: & vtrum deus potuerit facere aliquid melius humanitate Christi: & vtrum deus modo possit quicquid vnquam potuit.

Thom. ibidem ad quartum.



ONSVEVIT autem quæri, vtrum Deus potuerit facere aliquid melius beata virgine: & vtrum deus potuerit facere aliquid melius humanitate Christi: & vtrum modo possit quicquid vnquam potuit.

QVANTVM ad primum dicendum quòd deus potuit facere & fecit aliquid melius beata virgine, & quātum ad gradum naturæ, vt angelum, & quantum ad dona gratiæ, vt humanitatem Christi: nō potuit tamen facere quòd ipsa vel alia esset mater melioris filij quo ad suppositum, quia de natura statim dicetur.

2 QVANTVM ad secundum dicendum quòd deus potuit facere, & fecit aliquid melius humanitate Christi quantum ad gradum naturæ (scilicet angelum) & quantum ad dona gratiæ gratis datæ, ipsammet meliorauit in resurrectione Christi quātum ad corpus, & quantum ad animam secundum inferiores vires, sed nec ipsam, nec aliam naturam potuit vnire meliori supposito, propter quod gratia vnionis illius humanitatis fuit tanta quòd maior ea esse non potest.

3 QVANTVM ad tertium, scilicet vtrum deus nunc possit quicquid olim potuit, dicēdum quòd ad hoc quòd agens possit aliquid facere requiruntur duo. Vnum ex parte agentis, scilicet quòd habeat potentiam actiuam, & aliud ex parte effectus, scilicet quòd subsit potentia passiua positiua, si sit agens requirens materiam vel potentiam non includens repugnantiam ad

esse, si agens non requirat materiam, vt est deus.

4 Ad propositum ergo dicendum quòd hoc quòd deus non possit nunc facere quod olim potuit, non potest esse ex defectu potentiæ ex parte agentis, quia eadem potentia & æquè perfecta quæ ab æterno fuit in deo adhuc est & semper erit in eo, nec ex defectu potentiæ passiuæ positiuè: quia deus non necessario talem requirit, si ergo deus non possit nunc quicquid olim potuit, hoc est solum, quia illud quod olim habuit rationem possibilis non implicantis contradictionem, vel repugnantiam ad esse, nunc habet rationem possibilis, quia talem repugnantiam vel contradictionem implicat, sicut me non legere modo dum lego implicat contradictionem, & ideo non potest fieri à deo: prius tamen, antequam legerem potuit deus facere quòd modo non legerem, quia hoc non implicabat contradictionem, potentia tamen eadem manet in deo, manente, vel mutato possibili, & sic deus potuit olim aliqua facere, quæ modo non potest, non propter amissionem alicuius potentiæ, sed propter mutationem possibilis ad impossibile.

Sententia XLV. distinctionis in generali & speciali.

IAM DE voluntate dei. Superius determinauit magister de scientia & potentia dei, hic determinat de voluntate. Et diuiditur in partes tres. Primò enim determinat de voluntate diuina. Secundò de eius impletione. Tertiò de conformitate voluntatis nostræ ad ipsum. Secunda incipit in principio 46. dist. ibi, Hic oritur quæstio. Tertia in principio 48. ibi, sciendum quoque. Prima pars est principalis lectionis. Et diuiditur in partes tres. Primò determinat de voluntate dei in se. Secundò de voluntatis causalitate respectu creaturatum. Tertiò comparat multitudinem voluntatis quantum ad acceptionẽ nominis. Secũda ibi, hoc itaq; summè. Tertia ibi, hoc nõ est prætermittendum. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit, & proponit primò quòd voluntas dei idem est quod diuina essentia different ab ipsa solum ratione sicut & scientia, propter quam diuersitatem attribuuntur voluntati dei quæ non attribuuntur scientiæ dei. Postea dicit quòd voluntatis dei causa nõ est quærenda, quia sic ipsa non esset causa prima & haberet aliquid maius se, est enim causa vniuersalis omnium quæ sunt, non solum secundum cursum naturæ, sed supernaturaliter. Postea dicit quòd voluntas dei multipliciter nominatur, & aliquando accipitur propriè secundum quòd ipsa est diuina essentia, aliquando verò pro præcepto, prohibitione, & consilio, permissione, & operatione voluntatis diuinæ, quæ omnia dicuntur voluntas dei, quia sunt signa voluntatis, non tamen illa sunt signa quòd deus omnia illa velit fieri, & subdit quòd prima voluntas dicitur voluntas simpliciter, aliæ voluntates dicuntur voluntates signi, & differunt in hoc quod volũtas beneplaciti est æterna, reliquæ verò sunt temporales. Item voluntas beneplaciti semper impletur, reliquæ vero non. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum deus velit alia à se.

Thom. 1. q. 19. ar. 2.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum deus velit alia à se. Et videtur quòd nõ, quia cuicunque volenti sufficit aliquod volitũ, tale nihil vult præter illud, sed deo sufficit sua bonitas. (Alioquin fuisset indigẽs ante mũdi creationem) ergo deus nihil vult aliud à se.

2 Itẽ omnis actus voluntatis est desideriũ, vel delectatio, sed nullũ istorũ potest habere deus respectu creaturæ, ergo &c. Maior patet, quia desideriũ est rei nõ habitæ, delectatio autẽ rei habitæ, oportet autẽ rem volitã esse habitã vel nõ habitam, quare respectu eius necessariũ est actũ voluntatis esse desideriũ, vel delectationẽ. Minor probatur, quia desideriũ rei non habitæ pœnam habet quæ non potest esse in deo: delectatio autem rei de nouo habitæ noua est, quæ etiã non potest esse in deo, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Sap. 10. Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorũ quę fecisti: diligere autẽ est actus voluntatis, ergo deus vult alia à se, ea scilicet quæ fecit.

4 RESPONSIO. Quæstio ista vnum supponit (scilicet quòd in deo sit voluntas) & aliud quærit, scilicet vtrum deus velit se solum, an & alia à se.

5 QVANTVM ad primum patet faciliter voluntatẽ esse

Tho. ar. 1 in deo. Primò, quia illud quod pertinet ad perfectionem, & integritatem naturæ intellectualis est deo attribuendum, sed voluntas pertinet ad perfectionem & integritatem naturæ intellectualis, ergo &c. Minor probatur, quia sicut ad perfectionẽ & integritatem naturæ non cognoscentis pertinet appetitus, qui dicitur naturalis, & ad perfectionem naturæ sensitiuæ pertinet appetitus sensitiuus, sic ad perfectionẽ naturę intellectualis pertinet appetitus intellectualis, qui dicitur volũtas. Secundò, quia felicitas perfecta non est sine delectatione (vt habetur ea primo & quarto Ethicorũ) sed omnes cõfitentur deum esse felicissimũ, ergo in deo est delectatio, sed hæc in ipso est actus voluntatis cum in eo esse non possit actus appetitus sensitiui, ergo &c.

6 QVANTVM ad secundum quod quærit quæstio, dicendum quòd deus non solum vult se, sed & alia à se, quod patet primò ex comparatione potentiæ ad obiectum sic, communitas obiecti non excedit latitudinem potentiæ, sed bonum quod est obiectum voluntatis extendit se ad bonum diuinum & ad bona creata, ergo ad omnia hæc extendit se voluntas in quocunque sit siue in deo, siue in creatura.

7 Secundo patet idem ex operatione diuina circa res creatas, quia omne quod agit libere, agit per voluntatem in qua est formaliter cõditio libertatis, sed deus produxit, & cõseruat creaturas liberè, vt probatũ fuit supra dist. 35.) ergo produxit & cõseruat eas per voluntatẽ, nõ ergo vult solum se, sed & alia à se. Harum autẽ rationũ prima solum probat q; deus potest velle aliã à se, & non quòd actu velit, quia nõ oportet omnem potentiam semper actu ferri in omnia quæ continentur sub communitate sui obiecti, sed secunda probat quòd etiam actu velit alia à se. q. 1. 2. & 3.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd aliquid potest esse volitum dupliciter. Vno modo quia est commodum volenti, & tale velle oritur ex indigentia volentis vera vel æstimata, sicut esuriens vult cibum, & auarus pecuniam, & tale velle pertinet ad amorem concupiscentiæ. Alio modo est aliquid volitum, non quia sit commodum volenti sed alij, decet tamen volentem, sicut liberalis vult dare pecuniam. Primo modo deus non vult alia à se, quia bonorum nostrorum nõ indiget. Sed secundo modo vult, quia decet bonitatem diuinam communicari rebus creatis & manifestari in eis. Ad formam argumenti dicendum est quòd cuicunque sufficit aliquod volitum tale, nihil aliud vult tanquam suũ commodum, quia nullo indiget, potest tamẽ aliud velle propter commodum alterius, & propter suam decentiam, & sic est de deo, vt dictum est.

9 Ad secundum dicendum quòd non omnis actus voluntatis est desideriũ vel delectatio, sed solum ille qui pertinet ad amorem cõcupiscentiæ, qui est amor commodi præsentis vel absentis, habiti vel non habiti, de quo procedit argumentum, sed in deo non ponimus hunc amorem, nec talem actum voluntatis respectu creaturarum, sed solum amorem quo vult eis bonum propter decentiam suam, non quin aliter decentia sua saluaretur, sed quia sic manifestatur.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum deus immediatius agat per intellectum quàm per voluntatem, an econuerso.

Non est apud Thomam specialis hæc de re quæstio. Sed vide quæ dicuntur 1. q. 14. ar. 4. & q. 19. ar. 4.

SECVNDO quæritur, vtrũ deus immediatius agat per intellectum, quàm per voluntatem an econuerso. Et videtur quod per intellectũ, quia res opposito modo comparantur ad deum & ad nos, quia scientia dei est causa rerum, sed nostra causatur à rebus, sed in nobis est motus à rebus ad intellectũ, & mediante intellectu ad voluntatem, ergo cõtrario debet esse in deo, vt in ipso sit secundum nostrũ modum intelligendi: primò motus à voluntate in intellectum, & deinde ab intellectu ad res, si sic tunc deus agit immediatius per intellectum quàm per voluntatem.

2 Item per illud vnumquodque immediatius agit per quod magis assimilatur effectui, vel effectus ipsi, quia vnumquodque agit sibi simile quantum potest, sed deus magis assimilatur rebus vel potius res deo quantum ad intellectum quàm quantum ad voluntatem, quare &c. Probatio minoris, quia res creatę potissime assimilantur deo quantum ad rationes ideales, quę pertinent ad intellectum, & non ad voluntatem, quare &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia ille actus magis de propinquo se habet ad productionem rerum quo posito ponitur rerum productio, quàm ille quo posito nõ ponitur rerum productio. Sed primus est actus voluntatis, secundus autem est actus intellectus, ergo &c. Probatio minoris, quia sequitur, deus vult aliquid producere, ergo illud producetur sicut est volitum produci. Sed nõ sequitur deus scit aliquid producere, ergo illud produceretur (multa enim scit quæ non faciet) quare &c.

RESPON

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam est duplex modus dicendi. Vnus est quòd deus vel angelus immediatius attingunt effectũ per intellectum quàm voluntatem, quod declaratur sic. Duplex est exemplar. Vnum quod est exemplar tantum sicut imago quæ est in pariete respectu imaginis quæ ad eius similitudinem fit in ære. Aliud est exemplar, quod est simul exẽplar & principiũ factiuum, sicut est figura sigilli respectu figuræ per sigillum impressæ in cera. Et hoc interest inter talia exẽplaria, quia respectu effectus immediatius se habet manus artificis quàm primũ exemplar, sicut ad imaginem sculptam in ære immediatius se habet manus artificis imaginem sculpẽtis, quàm imago parietis ad cuius similitudinem alia sculpitur, sed secundum exemplar quod est factiuũ immediatius se habet ad effectum, quàm manus artificis, sicut figura ceræ immediatius fit à sigillo, quàm à manu artificis applicantis sigillum.

5 Ex hoc sic arguitur, exemplar factiuum immediatius attingit effectũ, quã quodcunque applicans ipsum, sed idea existens in intellectu diuino est exemplar factiuum, ergo immediatius attingit effectum quàm voluntas diuina, quæ quodam modo quasi manus applicat ipsam, sed si idea immediatius attingit quàm voluntas, idea autẽ pertinet ad intellectũ, patet quòd intellectus immediatius se habet ad effectũ quàm volũtas. Maior patet, minor probatur: quia exemplar nõ factiuum prius imprimit suã similitudinem in oculis artificis quàm imprimatur eius similitudo in materia exteriori (vt patet in exẽplo posito) nũquã enim similitudo imaginis existentis in pariete fieret per artificẽ in ære nisi primo imprimeretur in oculis, vel in mente artificis. Vnde artifex cæcus nunquã faceret imaginẽ in sigillo ad similitudinem imaginis in pariete, sed idea diuina non prius imprimitur artifici quã effectui, quia intellectus diuinus qui est quasi diuinus oculus nullam impressionem recipit, nec ab intellectu diuino imprimitur in voluntate, quia voluntas non est talis impressionis susceptiua, ergo ipsa non est exemplar tantum, sed exemplar factiuum, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

6 Hic autẽ est multiplex defectus. Primus est quia hæc opinio non solum nititur probare quod intellectus se habeat magis de propinquo ad productionem rerum quàm voluntas, sed etiam quòd per actum intellectus res immediate producantur, accipit enim quòd sicut per applicationem sigilli immediate efficitur figura eius in cera, sic per applicationem ideæ ad intellectũ per- quæst. 1. tinentis efficitur res extra: ostensum est autem dist. 38. quod neque per actum intellectus, neque per actum voluntatis aliquid extra producitur immediate.

7 Secundus defectus est, quia distinctio quam ponit de exemplari nulla est, nullũ enim exemplar manens sub ratione exemplaris potest esse factiuũ vel impressiuum: cuius ratio est, quia omne illud quo agens agit, non vt instrumento, sed vt ratione agendi, est in agente subiectiue vel intrinsecè saltem, & non solum se habet ad ipsum obiectiuè & extrinsece, sicut agit ignis per calorem & securis per acutiem, & sic de cæteris, sed exẽplar retentum sub ratione exemplaris, solum se habet ad artificem obiectiuè (est enim illud ad quod artifex inspiciens operatur, vt quæst. 3. dictum fuit supra, dist. 36. quum ageretur de ideis,) ergo nullũ exemplar retentum sub ratione exemplaris potest esse principium factiuum, sicut illud quo agens formaliter agit.

8 Quod autem dicitur de figura sigilli, quod habet rationem exemplaris factiui respectu figuræ, quę mediante sigillo imprimitur ceræ, nõ est verum, in tali enim impressione figura sigilli nullo modo habet rationem exemplaris, quia ad figurã sigilli non oportet inspicere sigillantem, imo si sigillum casu caderet in aquam, ipsa cõfiguraretur sigillo, & cæcus qui omnino ignoraret, an esset aliqua figura in sigillo æquè bene sigillaret sicut videns, nõ est ergo exemplar, quũ ad ipsam artifex operans non inspiciat, sed est merè principium factiuũ, sicut acuties in securi, de qua nullus diceret quòd esset exemplar in secando, falsa est ergo illa distinctio, & per cõsequens falsa est maior propositio, quæ in hoc fundatur. Minor etiam falsa est, quia idea diuina vt idea non vt essentia diuina (quia sic omnia absoluta sunt idem cum potentia, quæ est principium factiuum,) sed retenta sub ratione ideæ est tantum exemplar, & quum dicitur quod nõ, quia quod est exemplar tantum, prius imprimit similitudinem suã artifici quàm materiæ exteriori, verũ est solum vbi artifex talis est, quod oportet eum accipere cognitionem rei fiendæ ab extrinseco. Deus autẽ qui ex se omnia nouit habet apud se omniũ rerum exemplaria absque hoc quòd ipsi aliquid imprimatur.

9 Alius est modus dicendi quem credo veriorẽ, quòd in omni agente à proposito creato vel increato, voluntas magis de prope se habet ad productionem rei, quàm intellectus, vel secũdum rem, vbi intellectus & voluntas realiter differunt, vel secundum rationem, vbi differũt solum secundũ rationem, vt in deo, quod patet primo, quia in habentibus ordinem plus distant extrema ab inuicem, quàm distet medium ab extremis, sed in agente à proposito siue liberè, hæc se habent per ordinem, scire, velle, & operari, ita quod scire & operari sunt extrema inter quæ mediũ est velle, ergo magis de prope se habet velle ad operari quàm scire. Maior de se patet, probatio minoris, quòd enim operari sit vltimum supponens scire & velle, patet: quia aliter nõ esset opus à nostro proposito. Item constat quòd velle supponit scire: ergo velle est medium inter scire & operari.

10 Secundo patet idẽ sic, qualem ordinem realem habẽt actus voluntatis, & intellectus in illis, in quibus differunt realiter, talem ordinem rationis habent in illis in quibus differunt solum secundum rationem, sed in nobis, in quibus differunt realiter habent talem ordinem realem quod actus volũtatis immediatius se habet ad operationẽ artis, quàm actus intellectus etiam secundum istos, ergo in deo in quo actus intellectus & voluntatis solum differunt secundum rationem, talis est ordo rationis, quod actus voluntatis immediatius se habet ad productionem rerum creatarum quæ producuntur per artem diuinam, quàm actus intellectus.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd opposito modo comparantur res ad nos, & ad deum quoad scire, quia scientia nostra causatur à rebus, scientia autem dei est causa rerum, sed supposito scire, simili modo se habet deus ad producendum res creatas, sicut nos ad producendum res artificiales quantum ad hoc quòd vtrobique immediatius se habet ad productionem rerum voluntas, quàm intellectus.

12 AD SECVNDVM quum dicitur quòd per illud agit Vide Caie. immediatius, per quod magis assimilatur effectui, vel effectus 1. q. 19 ipsi. Dicendum quòd hoc non habet veritatem in his quæ fiunt art. 2. per artem, quia artifex non assimilat sibi, vel alicui quod in ipso sit principium agendi effectum quem facit: sed exemplari vel ei quod concipit (quod idem est) exemplar autem nihil est ipsius artificis, nisi per accidens inquantum posset contingere quod aliquis vellet seipsum depingere vtens seipso vt exemplari, sed ea quæ sunt per accidens non cadunt sub arte. Vnde actio artis non est vniuoca: & per assimilationem artificiati ad artificem, vel ad aliquid quod in ipso sit principiũ agendi, sed est per assimilationem artificiati ad exemplar quod artifex inspicit, vel concipit, quia exemplar inquantum huius nullo modo est principium factiuum. quum ergo deus perducat res per artem nulla est quærenda assimilatio rerum ad deum secundũ id quo agit, sed secundum exemplar quod inspicit, & illud est idea quæ primò & principaliter pertinet ad intellectum, non vt principiũ quo agit, sed solum vt exemplar quod inspicit. In naturalibus etiam maior propositio nõ habet veritatem, quia sicut effectus magis assimilatur principali agenti, quàm instrumentali, sicut filius plus assimilatur patri, quàm semini, licet instrumentum immediatius se habeat ad effectum quàm principale agens, sic effectus magis assimilatur principali principio agendi, licet sit remotius, quàm minus principali, licet sit propinquius: vnde in nulla materia maior propositio habet vniuersaliter veritatem. Posset etiam dici ad minorem, quòd res non magis assimilatur deo quantum ad intellectum, quàm quantum ad voluntatem, quia idea ad quam est assimilatio nihil est ipsius intellectus nisi obiectiuè, secundum quem modum ipsa se habet (licet secundario) ad voluntatem: sicut enim intellectus diuinus apprehendit essentiam suam vt imitabilem à creaturis, sic voluntas diuina vult eam imitari à creaturis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum voluntas congruè distinguatur in voluntatem signi & beneplaciti.

Thom. 1. q. 19. ar. 11.

TERTIO quæritur vtrum voluntas congruè distinguatur in voluntatem signi & beneplaciti. Et videtur quòd non, quia deus nihil operatur nisi volens, omnis ergo operatio dei pertinet ad voluntatem beneplaciti, sed voluntas signi distinguitur cõtra voluntatem beneplaciti, ergo operatio non pertinet ad voluntatem signi, cuius oppositum dicitur in litera.

2 Item aut illud quod deus vult voluntate signi, vult voluntate beneplaciti, aut non, si non, falsa sunt signa quibus signatum non concordat. si sic frustra distinguitur vna contra alteram.

3 IN CONTRARIVM est commune dictum: & magister in litera.

4 RESPONSIO. Communiter dicitur quòd distinctio voluntatis diuinæ in voluntatem beneplaciti, & in voluntatem signi est distinctio voluntatis in voluntatem propriè dictam, & metaphoricè, nam voluntas beneplaciti est voluntas propriè dicta

cta, vel actus suus volendi quo aliquid sibi placet, sed voluntas signi dicitur metaphorice voluntas dei, eo modo quo signum nominatur metaphoricè nomine rei cuius est signum, vt imago Herculis vocatur Hercules.

5 Et hoc potest esse dupliciter, vno modo ratione similitudinis inter signum & signatum, vt in exemplo iam posito. Alio modo ratione proportionis quasi arguendo, quod sicut se habent signum & signatum in vno, sic se habeant in alio. Et sic est in proposito nostro. Quia enim in nobis ille qui præcipit, vel consulit aliquid fieri, videtur illud velle: similiter qui prohibet aliquid fieri videtur velle illud non fieri: qui autem aliquid facit, vult illud fieri, qui verò permittit aliquid fieri, cùm possit impedire, videtur illud velle. Ideo in deo idem ponitur, scilicet, quòd præceptum, consilium, prohibitio, operatio, & permissio sunt vel dicuntur voluntas diuina propter dictam similitudinē vel magis proportionem.

6 Sufficientia autem signorum vel voluntatum signi (quod idem est) dupliciter accipitur. Vno modo ex parte volitorum. Alio modo ex parte volentis. Ex parte volitorum sic, quia signū aut est respectu boni, aut mali: si respectu mali, aut negatiuè, & sic est prohibitio, aut affirmatiuè, & sic est permissio. Si respectu boni, aut boni præsentis, & sic est operatio, aut futuri, & sic sunt præceptum & consilium: præceptum quidem respectu boni necessarij ad salutem, consilium verò respectu boni supererogationis. Ex parte verò volētis sic, quia signum voluntatis diuinæ aut significat id quod deus vult facere per seipsum, aut per alium. Si per seipsum aut directè tāquam per se agens, & sic est operatio, aut interpretatiuè, & sic est permissio, sicut dicimus illum facere, qui permittit quum possit impedire. Si vero sit signum eius quod vult facere per alium, aut hoc est respectu boni faciendi, aut mali vitandi, si respectu boni faciendi, vel est respectu boni necessarij ad salutem, vel respectu boni supererogationis. Si respectu boni necessarij ad salutem, sic est præceptum, si respectu boni supererogationis, sic est consilium, si verò sit respectu mali vitandi, sic est prohibitio. Et sic in vniuerso voluntas signi in quinque diuiditur, In præceptum, consilium, prohibitionem, operationem, & permissionem, quæ in hoc versu continentur, Præcipit & prohibet, permittit, consulit, implet.

7 Vel aliter sic, quod quum duplex sit voluntas diuina, scilicet
g.t.an.12 antecedens & consequens (vt patebit sequente distinctione) quædam sunt signa voluntatis antecedentis, & quædam consequentis: signa autem voluntatis antecedentis aut sunt respectu boni prosequendi, aut respectu mali fugiendi. Si respectu boni prosequendi aut respectu boni necessarij ad salutem, & sic est præceptum, aut respectu boni supererogationis, & sic est consilium: Si vero sint respectu mali fugiendi, sic est prohibitio. Sunt autem duo signa respectu boni, & vnum tantum respectu mali, quia nullum malum licitum est fieri, propter quod omne malum est prohibitum. Sed bonorum quoddam est, quod non potest licitè omitti, & de hoc est præceptum. Aliud verò potest licitè omitti, & de hoc est consilium. Signum autem voluntatis consequentis aut est respectu boni quod fit, & sic est operatio, vel respectu mali quod fit, & sic est permissio.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd voluntas signi, quę est operatio non distinguitur à voluntate beneplaciti, quasi nō sint vniformiter de eodem, sed quia voluntas beneplaciti est voluntas propriè, & operatio nō dicitur voluntas dei nisi metaphoricè sicut signum, quēadmodum vrina dicitur sana.

9 Ad secundum dicendum quòd illud quod deus vult voluntate signi quandoque vult voluntate beneplaciti, nec tamen propter hoc frustra distinguitur vna contra alteram, quia non secundam eandem rationem conuenit nomen voluntatis vtriq; vt dictum est, quandoque verò non vult deus voluntate beneplaciti quod dicitur velle voluntate signi, nec tamen propter hoc signa dicenda sunt falsa, quia non sumuntur propriè, sed metaphoricè, vt quia sic est in nobis, similiter attribuimus deo, non quidem intendentes illud idē esse in deo, sed aliquid correspondens, prout naturæ diuinæ conuenit quemadmodum deo attribuimus esse iratum (metaphoricè quidem) sed non falsè.

DISTINCTIO XLVI.

Sententia literæ huius distinctionis in generali & speciali.

HIC ORITVR quæstio. Superius determinauit magister de voluntate diuina in se, hic determinat de eius impletione. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat de quibusdam quæ videntur impedire impletionem diuinæ voluntatis. Secundo probat eam efficacem in omnibus. Secunda incipit in principio 47. dist. voluntas quippe dei. prima est principalis lectionis. Et diuiditur in duas secundum duas quæstiones quas mouet. Primò enim quærit vtrum omne quod vult deus, fiat. Secūdò vtrum aliquid fiat quod deus non vult fieri. Secunda ibi, Ideoque cum constet. Secunda istarū diuiditur in tres partes. Primò mouet quæstionem. Secundò tangit super hoc diuersas opiniones. Tertiò prosequitur. Secunda ibi, Super hoc diuersi. Tertia ibi, Qui enim dicunt deum. Hæc vltima diuiditur in tres partes. Primò enim prosequitur opinionem primam. Secundò istam. Tertiò elicit alteram istarum. Secunda ibi, Illi vero. Tertia ibi, Hæc igitur & alia. Secūda istarum diuiditur in tres partes. Primò enim secundum opinionem illā respondet ad rationes alterius partis. Secundò confirmat opinionem istam. Tertiò determinat quoddam dubium. Secunda ibi, Si quis igitur diligenter. Tertia ibi, Iam sufficienter dictum est. Et hæc est diuisio lectionis & sententia in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit. Et proponit primò quòd voluntas beneplaciti cassari nō potest. Deinde quærit verū deus aliquid voluerit quod factum non fuerit, & probat quòd sic, quia vult omnes homines saluos fieri non tamen saluantur. Voluitque congregare omnes filios Hierusalem, qui tamen non fuerunt congregati. Et respondet magister quod omnino quæcunque vult fiunt: illa autem de quibus obiectum est non simpliciter voluit, sed magis quòd verba illa proferantur ad denotādum quòd quicunque saluantur & congregantur sola dei volūtate saluantur & congregantur sicut dicitur Ioan. pri. Illuminat omnē hominem venientem in hunc mundum, non quia omnes illuminentur à vero lumine gratiæ, sed quia non illuminantur nisi ab ipso. Postea quærit vtrum mala fiant ipso volente. Postea ponit opiniones iuxta hoc dicens, quod quidam dicunt quòd sic vult deus mala esse vel fieri, quidā verò dicunt contrarium, vtrique tamen in hoc concordant quòd deus non vult mala. Postea inducit tres rationes per quas prima opinio confirmatur. Quarum prima est potentiæ omnipotentis resisti non potest, sed si deus vellet mala non fieri cum tamen fiant, voluntas dei non impleretur, sed ei resisteretur, quod est inconueniens: vult ergo deus mala fieri. Secunda ratio talis est, aut deus vult mala fieri aut nō fieri, sed non vult non fieri, ergo fieri vult. Minor patet, scilicet hoc quod non vult non fieri, quia si vellet non fieri, nunquam fierent, voluntati enim eius nihil resistit. Tertia ratio talis est, deus vult omne bonum, sed bonū est mala fieri, nisi enim esset bonum, nō permitterentur fieri, ergo deus vult fieri mala. Postea ponit responsiones eorum quæ sunt de altera opinione. Ad istas rationes, respondet autem ad duas primas, quia non est cōcedendum quòd deus velit fieri mala, quia sic esset iniquus, nec quòd vult non fieri, quia sic nunquam fierent: sed est dicendum quòd non vult ea fieri, & quòd arguitur tertiò, quòd mala fieri est bonum. Dicendum quòd non est bonum simpliciter, sed est bonum inquantum ex malis possunt elici bona: & etiam incidēter dicitur quod aliquid est bonum in se, & facienti. & ei cui fit, vt prædicare fidelibus veritatē propter deum. Aliud est bonum in se & ei cui fit, sed non facienti, vt dare eleemosynam pauperi, non propter deum. Aliquid est in se malum & facienti, sed ex eo proueniunt aliqua bona, vt mala quæ faciunt ad pulchritudinē vniuersi & perfectum peccantis, ex malis enim penè multa bona proueniunt. Postea confirmat hanc opinionem, scilicet quòd deus non velit mala fieri, quod probat per hoc quòd si deo volēte fierent mala, fierent deo auctore: ergo deus est auctor, quòd homo fit deterior, quod inconueniens esset de quolibet sapiente. Item probat expressè per auctoritatem Augustini, quòd deus non est auctor, quòd homo fit deterior vel peccator. Item deus non est causa tendendi in non esse, malum tendit ad non esse, ergo deo auctore non fiunt mala. Postea secundo arguit quòd secundum quosdam verum est à deo, sed mala fieri est verum, ergo ipso facto malum est à deo. Et respondet quod ipsa res dicta (scilicet malum) non est à deo, sed locutio quæ est vera. Vltimò probat magister primum, scilicet quòd deus non vult mala fieri. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum voluntas dei semper efficaciter impleatur.

Thom. 1. q. 19. art. 6.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum dei voluntas semper efficaciter impleatur. Et videtur quòd non, quia omnis effectus quorum est causa quæ impediri non potest, est necessarius, sed non omnia quæ sunt à deo sunt necessaria, ergo voluntas dei mediante qua producit quicquid producit, potest impediri, non ergo semper efficaciter impletur.

2 Item primæ ad Timo. 2. dicitur quòd deus vult omnes homines

nes saluos fieri,non saluantur,ergo voluntas dei non semper impletur.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Sapientiæ 12. subest enim tibi quũ volueris posse,sed voluntas cui subest potestas,efficaciter impletur,ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo.Primum est quòd voluntas dei semper infallibiliter impletur,loquendo de voluntate beneplaciti,non signi.Secundum est,quòd licet infallibiliter impleatur,tamen non imponit necessitatem rebus.

5 PRIMVM patet sic,illa voluntas quæ agit per talem potentiam,quæ impediri non potest,nec in se,nec in mediis per quæ agit,semper infallibiliter producit suum effectum,sed voluntas diuina agit per talem potentiam quæ impediri non potest,nec in se,nec in mediis per quæ agit,ergo semper & infallibiliter producit suum effectũ.Maior est clara de se,sed minor probatur,quia voluntas diuina agit per potentiam diuinã exequentem illud quod scientia dictat,& voluntas imperat,vt dictũ q.1.nu.4. fuit suprà,dist.38.potentia autem diuina nõ potest impediri in se(nõ enim potest deficere omnino,sicut ignis potest extingui,nec minui,sicut calor vel alia qualitas potest remitti in tantũ,vt non possit in effectũ in quem aliàs posset)nec potest impediri in mediis per quę agit,tum quia sine quocunq; medio agẽte,potẽtia diuina producere potest omne producibile quod nõ implicat contradictionem,in productione etiam rerũ non supponit necessario subiectũ,tum quia si quandoque agat mediãte alio,& supposito subiecto,tamen excludere potest omne impedimentum incidens circa mediũ per quod agit,vel circa subiectum in quod agit;Nam deus potest omne quod nõ implicat d.24.q.2 contradictionem(vt dictũ fuit suprà)sed nõ potest velle aliquid quod implicet contradictionẽ,quia illud non potest habere rationẽ entis aut boni,ergo nihil quod deus velit fieri,potest habere impedimentũ cuius amotio implicet cõtradictionẽ,potest ergo omne tale impedimentum per diuinam potentiam amoueri,& sic impediri non potest,nec in se,nec in mediis per quæ agit,nec per subiectũ in quod agit:& hoc est quod dicit Arist.9.met.quòd volens & eligens statim agit ea,quorũ habet potentiã,nec oportet addere si non aliquid impediat,quia potentia simpliciter excludit omne impedimentum.& sic patet primũ.

6 QVANTVM ad secundum (.s.quòd voluntas dei nullã necessitatem imponit rebus volitis)sciendũ quod loquendo de necessitate simpliciter,voluntas diuina,nec imponit,nec imponere potest rebus necessitatem,nec res creatæ sunt capaces talis necessitatis.Cuius ratio est.Primò ex parte voluntatis diuinæ,quia agens liberè,per actionem liberam nõ potest tribuere rei productæ,quòd non possit non esse simpliciter & absolutè quocũque agente,sed voluntas diuina liberè producit res creatas(vt probatũ fuit suprà)ergo nõ potest conferre rebus creatis,quòd non possint nõ esse simpliciter & absolutè quocunque agente. Minor iam patet,sed maior probatur,quia hæc est natura agẽtis liberè,quòd agens quantũ est de se potest agere & nõ agere,& per consequens res potest esse & non esse,propter quod per talem actionem nunquam potest habere absolutam necessitatem.Per idem patet quòd res creatæ non sunt capaces talis necessitatis,quia illud quod secundum se totum dependet ab alio in fieri & in esse nõ potest esse necessarium simpliciter & absolutè,nisi illud à quo depẽdet influat in ipsum ex necessitate,sed res creatæ totaliter dependent à deo in fieri,& in esse,ergo non possunt esse necessariæ,nisi dicatur quòd deus influat in eas ex necessitate:quod non est verum:solum ergo illa sunt necessaria simpliciter & absolutè,ad quæ est actio diuina ex necessitate,& tales sunt solæ personæ diuinæ.

7 Si verò loquamur de necessitate quam res creatæ habere possunt sub libertate diuina per causas medias.Sic dicendũ est quòd non omnes res de necessitate eueniunt,sed quædam sic,& quædam non.Cuius ratio est,quia agens per intellectum & voluntatem producit effectum,nõ qualis est ipse,sed qualem præconcipit & vult producere,alias non ageret per intellectũ & voluntatem,sed deus qui est agens per intellectum & voluntatem eadem scientia & voluntate potest præconcipere,& velle quędã euenire mediantibus causis necessariis,& hæc vocãtur inter res creatas necessaria,& alia euenire mediantibus causis cõtingentibus,& hæc dicuntur contingentia,ergo voluntas diuina non imponit omnibus rebus volitis necessitatem:sed quibusdã imponit necessitatem,qualem capere possunt res creatæ,& permittit libertas voluntatis diuinæ,aliis autem imponit contingentiam duplicem,vnam respectu sui(quia liberè vult)& hæc est communis omnibus creatis,aliam respectu causarum mediarum,quæ est quibusdam specialis.

8 Ex quo patent duo.Primũ est,quod non bene dicunt illi qui dicunt quòd omnia de necessitate eueniunt per cõparationem ad voluntatem diuinã,quia vt visum est,omnia respectu voluntatis diuinæ eueniunt liberè,& ideo absolutè loquendo possunt non euenire quamuis(stante suppositione quòd sint volita)nõ possunt non euenire,sed hæc est necessitas suppositionis tantũ.

9 Secundum est quòd necessitas & cõtingentia quæ est in rebus per comparationem ad causas medias est intenta & ordinata à voluntate diuina,propter quod male dicunt qui eam reducunt solum in causas medias,sequeretur enim quòd nõ esset intenta,sed casualis,quod non est verum.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non omnis effectus qui est à causa quæ impediri nõ potest est necessarius,nisi causa illa agat ex necessitate naturæ,si vero agat liberè non est verum,quia quod agit liberè potest non agere,& per consequens effectus potest non esse,talis autem est voluntas diuina(vt declaratum est,)quare &c.

11 Ad secundum dicendũ quòd verbum apostoli propter quod facta introducta est quæstio tripliciter exponitur.Vno modo ab Aug.in fine enchiridij sic,quòd talis modus loquẽdi est in dicto apostoli sicut si in vna ciuitate esset tantum vnus magister qui doceret pueros,tũc enim posset dici quod ille magister doceret omnes pueros ciuitatis,nõ quia omnes docerẽtur,sed quia nullus doceretur nisi per eum.Simili modo dicit Apostolus q. deus vult omnes homines saluos fieri,non quia omnes velit saluari,sed quia nullus saluatur nisi per eius voluntatẽ.Secundo modo exponitur ab eodẽ ibidẽ(scilicet quòd ibi fit distributio pro generibus singulorũ & non pro singulis generũ)vt sit sensus quod de singulis generibus hominum vult deus aliquos saluos fieri. Tertio modo exponitur à Damasceno lib.1.cap.vltimo & penultimo,vbi distinguit voluntatẽ dei in antecedentem & consequentem,& dicit q. deus vult omnes homines saluos fieri voluntate antecedente,non autẽ voluntate cõsequente.Quid autẽ vocetur secundũ ipsum voluntas antecedens & consequens,notandũ quòd in voluntate diuina cũ sit summe simplex nõ potest diuersitas inueniri,ratione tamen voliti nihil prohibet eam diuersimode considerari,secundũ diuersas conditiones volitorũ. Volitum autẽ de quo nũc loquimur est creatura rationalis quæ est ordinabilis in beatitudinẽ in qua est duo cõsiderare,scilicet id quod ordinatur,& auxilia quibus iuuatur ad consequendum finem ad quem ordinatur:& secundũ vtrumque istorum accipi potest distinctio volũtatis in antecedentem & cõsequentem,in eo enim quòd ordinatur ad beatitudinẽ est considerare naturã & personã,quantũ ad naturã deus vult omnes homines saluos fieri inquantũ dedit omnibus naturã capacem beatitudinis,& ordinabilem ad beatitudinem.Quantũ verò ad personam non vult omnes homines saluos fieri.Actiones autem sunt personæ & suppositi,& quia multi deuiant à finę vltimo per suas actiones prauas,ideo quantum ad ea quæ sunt personæ nõ vult deus omnes saluos fieri.Prima autẽ voluntas dicitur antecedens.Secunda cõsequens,quia prius est considerare naturam ordinabilem in finẽ quàm actiones personæ quibus finem cõsequitur vel ab ipso deuiat,& sic patet quod quantum ad id quod in finẽ vltimũ ordinatur,deus voluntate antecedente vult omnes saluos fieri:& nõ voluntate consequente,patet item quod sit ibi volũtas antecedens & consequens.Item secũdo quantum ad auxilia quibus creatura iuuatur,potest eadem distinctio voluntatis sumi,sunt enim quædam cõmunia auxilia quæ dantur omnibus vt salui fiant,scilicet liberum arbitriũ,præcepta,cõsilia & huiusmodi quibus omnes possunt dirigi in his quę pertinent ad salutem sunt nihilominus quædã specialia,vt gratia,virtutes,perseuerantia in bono & huiusmodi quę dantur quibusdã specialiter & singulariter.Quia autem cõmune præcedit ordine naturæ id quod est speciale,volũtas diuina prout respectu cõmunia dicitur antecedẽs pro vt specialia dicitur cõsequens,& isto modo vult deus omnes homines saluos fieri volũtate antecedente non autẽ voluntate consequente.Voluntas autem antecedens nõ semper impletur,quia non est voluntas simpliciter,nec volitum voluntate antecedente solũ,est volitum simpliciter,sed secundũ quid.Nam voluntas de salute alicuius est voluntas practica quæ necessario respicit conditiones particulares suppositorum quorũ sunt actiones,hoc autem nõ facit antecedens sed consequens,& ideo quæ vult deus voluntate antecedente solũ,non simpliciter vult propter quod non oportet impleri.

Inf.d.47 q.3.nu.4.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum deus velit mala fieri.

Tho.1.q.19.art.9.

SECVNDVM quæritur verũ deus velit mala fieri. Et videtur quòd sic,quia deus vult omne bonum,& omne quod confert ad perfectionem vniuersi quã principaliter intendit,sed mala fieri est bonũ,confert etiam ad perfectionem vniuersi,ergo &c. Minor probatur per August.in enchiridio vbi dicit sic,Quamuis ea quæ mala sunt inquantum mala

mala ſunt non ſint bona, tamen vt non ſolum bona, ſed etiam ſine malis bonum eſt. Et rurſus Augu. in Enchiridio dicit quod illud quod dicitur malum bene ordinatum & loco ſuo poſitum eminentius commendat bona vt magis placeant & laudabiliora exiſtant. Malum etiam confert ad perfectionem vniuerſi (dicente Diony. 4. de diui. no.) malum erit ad omnes, id eſt, quod vniuerſi perfectionem conferens.

2 Item ſicut deus eſt auctor gratiæ ita & naturæ, ſed deus vult mala pœnæ fieri, quæ tamen priuant bonum naturæ, ergo vult ſimiliter fieri mala culpæ, quæ priuant bonum gratiæ.

3 IN CONTRARIVM eſt, quia voluntas dei ſequitur ſolam notitiam approbationis, ſed per notitiam approbationis deus neſcit mala fieri, iuxta illud Abachuc primo, Mundi ſunt oculi tui, ne videant malum, & ad iniquitatem reſpicere non poteris, ergo voluntas dei non poteſt eſſe malorum, vt fiant.

4 RESPONSIO. Quum omnis motus & actio ſortiatur rationem ex termino, mala autem facere vel fieri nominet actionem, vel motum ſeu paſsionem tendentem in malum tanquam in terminum, clarum eſt quòd mala facere vel fieri eſt malum, propter quod ſicut mala poſſunt eſſe à deo volita, ſic mala fieri poteſt eſſe volitum à deo, aliter non. Dicenda ſunt ergo tria ad quæſtionem propoſitam. Primum eſt, quòd nullum malum culpæ vel pœnæ, poteſt eſſe per ſe volitum à deo ſeu quocunque alio. Secundum eſt, quòd mala pœnæ vel naturæ poſſunt eſſe volita à deo per accidens. Tertium eſt, quòd mala culpæ non poſſunt eſſe volita à deo, nec per ſe, nec per accidens.

5 PRIMVM patet, ſcilicet quòd mala culpæ vel pœnæ, non poſſunt eſſe per ſe volita à quocunque, quia malum eſſe per ſe volitum, eſt malum eſſe volitum ſub ratione mali, ſic enim malum per ſe ſumitur, & non aliter, ſed malum eſſe volitum ſub ratione mali implicat contradictionem, quum omne volitum ſit volitum ſub ratione boni quæ eſt communis & formalis ratio obiecti voluntatis, ergo nullum malum poteſt eſſe à quocunque per ſe volitum. Huic concordat dictum Dionyſ. 4. de di. no. quòd nullus aſpiciens ad malum operatur, quod tamen eſſet poſsibile, ſi malum poſſet eſſe volitum per ſe, quia ad velle ſequitur operari.

6 SECVNDVM patet, ſcilicet quòd mala pœnæ vel naturæ poſſunt eſſe volita à deo per accidens, quia omne quod poteſt habere rationem boni ſecundum iudicium rectæ rationis poteſt habere rationem rectè voliti, ſed malum naturæ & pœnæ poteſt habere rationem boni per accidens ſecundum iudicium rectæ rationis, ergo talia poſſunt per accidens eſſe volita. Maior patet, ſed minor declaratur, quia malum ex quo maius bonum ſequitur quàm ſit bonum, quod per ipſum priuatur, habet rationem boni ſaltem per accidens, ſi tamen vtrunque bonum non poſsit ſimul haberi, bonum enim eſt propter maius bonum dimittere minus bonum, quando ſimul vtrunque haberi non poteſt, ſed ex malo naturæ & pœnæ, ſequitur maius bonum, quàm ſit illud quod per talia mala priuatur: ergo malum naturæ vel pœnæ habet vel habere poteſt rationem boni. Adhuc minor iſtius proſyllogiſmi probatur, quia niſi elementa quantum ad aliquid corrumperentur mixta non generarentur, & ſic perirent multæ ſpecies vniuerſi, niſi etiam multa ex mixtis corrumperentur viuentia (vt iumenta & homines) non permanerent, nutriuntur enim ex eis, & ſic ex corruptione talium ſequitur maius bonum quàm priuetur. Similiter per malum pœnæ puniuntur culpæ, & ſic ordinantur ad bonum iuſtitiæ, multo autem magis bonum eſt bonum iuſtitiæ cõmunis, quod reſultat ex malo pœnæ, quo culpa punitur, quàm ſit bonum naturæ in perſona ſingulari quod per pœnam priuatur, & ſic patet minor: ſequitur ergo concluſio, ſcilicet, quod mala naturæ & pœnæ poſſunt eſſe volita à deo per accidens.

7 TERTIVM patet, ſcilicet quod mala culpæ non poſſunt eſſe à deo volita, nec per ſe, nec per accidens, & idem eſt de quacunque voluntate ſequente rectam rationem: Quod non per ſe, patet iam ex dictis: Quod nec per accidens probatur ſic, ſicut ſe habet appetitus ſenſitiuus ad malum, quod non eſt conueniens ſecundum ſenſum, ſic ſe habet voluntas ad malum, quod non eſt conueniens ſecundum intellectum, & voluntas recta ad malum, quod non eſt conueniens ſecundum intellectum rectum, ſed appetitus ſenſitiuus nullo modo poteſt appetere illud quod non iudicatur conueniens ſecundum ſenſum, nec voluntas abſolutè poteſt velle illud quod ab intellectu non iudicatur conueniens: ergo nec voluntas recta poteſt rectè velle illud quod non iudicatur conueniens ſecundum intellectum rectum, ſed malum culpæ non poteſt iudicari conueniens intellectui recto, quia ſicut malum pœnæ ſenſibilis conſiſtit in hoc quod eſt eſſe repugnans ſenſui, ita malum culpæ conſiſtit in hoc quod eſt eſſe repugnans rectæ rationi, propter quod impoſsibile eſt & contradictionem implicans quod malum culpæ ſit conſonum rectæ rationi, quum oppoſitum ſit de ratione eius, ergo voluntas bona non poteſt velle malum culpæ, & ſic patet tertium.

8 AD RATIONES in oppoſitum dicendum. Ad primam concedendo maiorem, ſed negando minorem, & quum probatur per Auguſtinum in Enchiridio, qui videtur innuere quod mala eſſe vel fieri ſit bonum: & pertinet ad perfectionem vniuerſi. Dicendum quòd illud primum eſt intelligendum per accidens, & non per ſe, & ſolum de malo naturæ & pœnæ, non autem de malo culpæ: Quod autem mala poſita iuxta bona reddant ea commendabiliora, verum eſt ſecundum apparentiam, non autem ſecundum exiſtentiam, & illud non eſt tantum bonum ſicut eſt illud quod per culpam priuatur: & ideo propter illud bonum apparens malum culpæ non eſt licitum, nec eligendum. Quod autem dicit Dionyſ. quod malum erit ad omnes, id eſt, ad vniuerſi perfectionem conferens, non dicit aſſerendo, ſed ducendo ad inconueniens, vnde & habet pro inconuenienti, quod malum ſit de perfectione vniuerſi.

9 Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de malo pœnæ quod priuat bonum naturæ, & de malo culpæ quod priuat bonum gratiæ, quia bonum naturæ, quod priuatur per malum pœnæ, poteſt recompenſari per maius bonum naturæ vel gratiæ: poteſt etiam eſſe conſonum rectæ rationi, & ſic habere rationem boni, ſed bonum gratiæ quod priuatur per malum culpæ non poteſt recompenſari per maius bonum naturæ, nec poteſt eſſe conſonum rectæ rationi (vt declaratum eſt) propter num. 7.
quod nunquam poteſt habere rationem boni, nec rectè volitum.

DISTINCTIO XLVII.

Sententia literæ huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

VOLVNTAS quippe dei. Superius magiſter remouit ea quæ videntur effectum voluntatis diuinæ impedire, hic verò determinat quomodo ipſa voluntas efficaciter impleatur. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat ſuum intentum. Secundò excludit dubitationem incidentem circa determinata. Secunda ibi, Sed attendendum. Hæc ſecunda diuiditur in tres. Primò mouet dubitationem. Secundò ſoluit. Tertiò ex ſolutione concludit ſuum principale intentum. Secunda ibi, Vnum vt ſuprà diximus. Tertia ibi, Ex prædictis liquet. Et hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò ſic procedit, & proponit primò quòd voluntas dei eſt efficax, & nihil ſit contra eam, multa tamen fiunt præter eam, & dicit quod voluntas dei ſemper impletur quando bene facit creatura, aut quando de mala faciente ordinat deus vt vult. Poſtea mouet dubitationem, quomodo poſſet aliquid fieri contra voluntatem dei, quum dictum ſit quod voluntati eius nihil reſiſtat. Item quomodo quod eſt contra voluntatem, non eſt præter eam. Poſtea reſpondet, dicens quod ſolutio apparet diſtinguendo voluntatem, voluntas enim aliquando nominat ipſam diuinam eſſentiam, aliquando præcepta vel prohibitiones, aliquando autem eius permiſsionem. contra ipſam voluntatem nihil fit, contra præcepta vel prohibitiones quæ ſunt ſigna voluntatis, bene poteſt aliquid fieri, præter voluntatem tamen quæ deus eſt, aliquid fit vt mala, ſed non præter eius permiſsionem. Oſtendit enim per auctoritates, quòd mala voluntati diuinæ reſiſtentia ei obſequuntur. Vltimò recapitulat determinata. Et oſtendit quòd non omnia quæ deus præcepit, voluit, vel quæ prohibuit, noluit ita fieri, ſed ex alia ratione, quia ad illa ſe habuit ad modum volentis. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliquid poſsit fieri præter voluntatem diuinam.

Nihil Thom.

CIRCA diſtinctionem iſtam primò quæritur, vtrum aliquid poſsit fieri præter voluntatem diuinam. Et videtur quòd non, quia nullus effectus poteſt ſubterfugere cauſalitatem cauſæ vniuerſaliſsimæ, ſed voluntas diuina eſt cauſa vniuerſaliſsima, ergo nullus effectus poteſt eius cauſalitatem ſubterfugere: nihil ergo poteſt fieri præter eam.

2 Item nihil poteſt fieri contra voluntatẽ diuinam (alioquin ipſa nõ ſemper impleretur cuius oppoſitum prius probatũ eſt) d. 46. q. 2.

sed quod fit præter eam, fit contra eam, secundum illud Matt. 12. Qui non est mecum, contra me est, ergo nihil potest fieri præter eam.

3 IN CONTRARIVM est, quia idem est fieri deo volente & deo auctore, sed multa fiunt quæ deus non facit, vt mala culpæ, ergo illa non vult, fiunt ergo præter voluntatem dei.

4 RESPONSIO. Videndum est primò quid est fieri contra voluntatem dei vel præter eam, & tunc applicabitur ad quæstionem. Sciendum ergo quòd sicut est in naturalibus, sic aliquo modo est in proposito nostro. In naturalibus autem sic est quòd illud dicitur esse vel fieri secundum naturam quod est vel fit secundum inclinationem naturæ, vt quòd graue, puta lapis, moueatur deorsum, sed contra naturam fit quod fit contra inclinationem naturæ, vt lapis moueatur sursum, sed præter naturam fit quod nec fit secundum inclinationem naturæ, nec contra, eo quòd natura nullam inclinationem habet ad hoc vel ad suum oppositum, sicut cum ex ligno fit statua. Similiter est circa voluntatem, quia illud dicitur fieri secundū voluntatem quod fit secundum inclinationem voluntatis, & cum inclinatio voluntatis sit finis actus volendi, omne quod fit secundum voluntatem, est volitum fieri, illud autem fit contra voluntatem, quod fit contra inclinationem voluntatis quādo aliquid fit quod voluntas vult non fieri, sed præter voluntatem fit id de quo nō est inchoatio voluntatis vt fiat vel non fiat.

5 Modo ad propositum voluntas diuina distinguitur in voluntatem beneplaciti & in voluntatem signi & rursus voluntas beneplaciti distinguitur in antecedentem, quæ est solum quædam velleitas, & consequentem quæ est voluntas simpliciter. Si ergo loquamur de voluntate antecedente, sic multa fiunt præter eam & contra eam. Cuius ratio est, quia potentia ad vnum oppositorum stat cum actu alterius, posse enim nō currere stat cum hoc quod est actu sedere, sed voluntas antecedens est de euentu rerum solum in vniuersali & in potentia, sicut deus dicitur velle omnes homines saluos fieri, quatenus dedit omnibus naturam ordinabilem in beatitudinem, & omnibus quantum in ipso est præbet auxilia communia quibus possunt ad beatitudinem dirigi & eam mereri, ergo talis voluntas potest stare cum actuali euentu opposito, vtpote quòd iste non saluetur.

6 Si verò loquamur de voluntate consequente sic nihil fit nec fieri potest contra eam, quia illud quod est volitum voluntate consequente est volitum simpliciter quod semper impletur, vt patuit in præcedenti dist. sed nihil dicitur fieri contra voluntatem nisi quando non impletur quod est volitum fieri vel nō fieri

quæst. 1. (vt expositum est) ergo nihil potest fieri cōtra voluntatem con-
hic. nu. 4. sequentem, potest tamen aliquid fieri præter eam: quia aliqua sunt de quibus nullo modo est voluntas consequens vt fiant vel nō fiant, sicut sunt mala culpæ. Non enim vult deus talia mala fieri, quia iam esset auctor malorum. Nec rursus vult non fieri, quia nullo modo fierent, & ideo nullo modo talia fiunt secundum voluntatem diuinam, neque cōtra voluntatem, sed præter voluntatem. Et idem forte diceret aliquis de quibusdam bonis quæ fiunt merè à libero arbitrio, sed nō de omnibus, quia bona quæ fiunt à prædestinatis & eos quocunque modo iuuant ad salutem, cadunt sub voluntate dei, sicut sub prædestinatione (quem-
d. 41. ar. 2 admodum dictū fuit prius) sed de bonis purè moralibus & non meritoriis in nō prædestinatis, quòd hæc sint volita à deo, ratio naturalis nō habet, nec fides cogit ad hoc quin respectu talium & malorum oppositorum voluntas diuina possit se habere per indifferentiam vt non sit plus de vno quàm de alio, & de malis quidem omnes concordant, de bonis vero pauci sic loquuntur.

7 Loquendo autem de voluntate signi cū sint quædam signa voluntatis antecedentis, & quædam voluntatis consequentis contra signa voluntatis antecedentis, & præter ea multa fiunt,
hic. nu. 5. quemadmodum dictū est de voluntate antecedēte. Multa enim fiunt contra præceptum, prohibitionem & consilium, & etiam præter ea, quia nullum eorum, est de omnibus. Signa verò voluntatis consequentis sunt operatio & permissio, contra operationem nihil potest fieri, quia contradictionem implicat quòd aliquid sit operatum & nō sit factū, multa tamen fiunt præter eam quia operatio vt est signū voluntatis diuinæ prout nunc loqui-
d. 45. q. 3. mur, aut est solum eorū quæ deus facit per se & immediatè (vt
num. 6. dictum fuit supra, aut solum eorum quę facit per se, vel inspirat fieri per alterum, sed constat quòd præter hæc fiunt omnia mala & forte aliqua bona, ergo præter operationem vt sumitur tanquam signum voluntatis diuinæ multa fiunt.

8 De permissione verò clarū est quod nihil potest fieri contra eam, quia nihil potest fieri quod deus velit impedire, permittit ergo fieri quicquid fit. Sed verū aliquid possit fieri præter permissionē: patet quòd si accipiatur permissio secundū generalē rationē nominis (prout permitti dicit quicquid non impeditur) sic præter permissionem nihil posset fieri: non enim potest fieri nisi quod non impeditur fieri. Sed non videtur permissio vt distinguitur contra alia signa voluntatis diuinæ ita generaliter accipi, sed solū accipitur pro eo quod non est impedire malum, & sic omnia bona fiunt præter permissionem diuinam.

9 AD RATIONES dicendum est. Ad primam cùm dicitur quòd nullus affectus, potest subterfugere causalitatem causæ vniuersalissimæ, concedatur, multi tamen defectus possunt eam subterfugere, mala autem culpæ inquantū sunt mala, important solum defectū, & sic solum subterfugiunt causalitatem diuinæ voluntatis. Vel aliter quòd nullus effectus potest subterfugere causalitatē vniuersalissimæ causæ, quin subsit ei aliquo modo mediatè vel immediatè, modo sic est, quòd volūtas diuina est causa omniū naturarum, & mediantibus naturis est causa omnium actionū, sed differenter, quia actiones rerum naturalium quum sint determinatæ ad vnum, & sequantur naturas, necessario posito obiecto, & excluso omni impedimento sunt volitæ à deo, sicut naturæ: actiones verò liberi arbitrij quū non sint determinatæ ad vnū, nec necessario sequantur liberum arbitriū, etiam præsente obiecto, & excluso omni impedimento, non oportet quod obiecto volito à libero arbitrio sint volitæ à deo, nisi sicut existunt in ipsa natura liberi arbitrij, præexistunt autem in ea solū in potentia, & secundū indeterminationem, & ideo sic sunt volitæ à deo (scilicet in vniuersali & in potentia, & secundum indeterminationem) & hæc videtur esse volūtas permissionis secundū generalem rationem nominis, præter quam nihil potest fieri, sed præter voluntatem antecedentem & consequentem multa fiunt.

10 AD SECVNDVM dicendum quòd illud Matth. 12. qui non est mecum, contra me est, intelligitur in materia præceptorū, in qua quicquid fit præter voluntatem antecedentem, fit contra eam, non tamen contra voluntatem consequentem, nec præter permissionem.

11 AD ALIVD in oppositum patet solutio.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum illud quod fit præter voluntatem diuinam, vel contra eam obsequatur voluntati diuinæ.

Thom. nihil.

SECVNDO quæritur vtrum illud quod fit præter voluntatem diuinam vel cōtra eam obsequatur voluntati diuinæ. Et arguitur quòd non, quia quicunque obsequitur deo vel voluntati eius conformat voluntatem suam voluntati diuinæ, sed qui facit præter voluntatem dei vel contra eam non conformat voluntatem suā voluntati eius, ergo non obsequitur ei.

2 IN CONTRARIVM est quod habetur in litera.

3 RESPONSIO. Aliquid potest obsequi voluntati diuinæ dupliciter. Vno modo, vt materia de qua vel circa quam fit voluntas diuina, secundum quem modum lapides dicuntur obsequi ædificanti de lapidibus. Alio modo vt agens secundarium, cuius actio tendit ad illud quod dictat, & vult principale agens, secundum quem modum manuartifices obsequuntur voluntati principalis agentis.

4 QVANTVM ad primum modum, dicendum quòd illud quod fit præter vel contra voluntatem dei antecedentem, obsequitur voluntati diuinæ consequenti, vt materia de qua vel circa quam fit voluntas diuina, quia sicut deus vult voluntate consequente saluare perseuerantes in bono, sic vult per iustitiam punire peccantes, & in peccato perseuerantes, sed peccantes, vel in peccato perseuerantes faciunt cōtra voluntatem antecedentem: dum autem puniuntur, fit de eis voluntas cōsequens, ergo quod fit contra voluntatem antecedentem obsequitur voluntati consequenti, sicut materia de qua vel circa quam fit voluntas consequens.

5 QVANTVM ad secundum modum, quo scilicet aliquid dicitur obsequi alteri, vt agens secundarium principali, sic agēs contra voluntatem antecedentem quoad genus operis non potest obsequi voluntati consequenti. Cuius ratio est, quia nihil est contra voluntatem antecedentem quoad genus operis, nisi opus malum ex genere, sed tale non potest esse volitum voluntate consequente, ergo agens cōtra voluntatem antecedentem quoad genus operis nō obsequitur voluntati consequenti. Agēs tamen contra voluntatem antecedentem nō quoad genus operis, sed quoad aliquam circunstantiam operantis, bene obsequitur voluntati consequenti, potest enim deus aliquid velle fieri bona voluntate, quod homo vult facere mala voluntate, quemadmodum deus voluit bona voluntate, quòd Iudęi captiuarentur, captiuantes tamen eos, hoc fecerunt mala voluntate, & in

hoc

hoc obsequuti sunt diuinæ voluntati, quoad genus operis, faciẽtes contra voluntatem antecedentem ratione malę intentionis: & hoc habetur expressè Esaiæ decimo, vbi dicitur sic, væ assur virga furoris mei, & baculus ipse est in manu eorum indignatio mea, &c. Postea sequitur, ipse autem non sic arbitrabitur, & cor eius non ita existimabit, sed ad conterendū erit cor eius, &c. Veruntamen nō propriè obsequitur aliquis voluntati alterius per modum agentis, nisi quando ex intẽtione facit aliquid quod credit voluntati alterius placere, & reuera placet, & hoc faciẽs non egit contra voluntatẽ antecedentem, nec præter eam, sed secundum eā: & hoc modo fit voluntas diuina à nobis, sed primo modo fit solum de nobis, vt Aug. dicit in Ench. & habetur in litera.

6 ARGVMENTVM in oppositum procedit de eo, qui ex intentione obsequitur voluntati diuinæ per modum agentis, talis enim non agit contra voluntatem diuinam, sed conformat se ei, sed aliis duobus modis potest aliquis facere contra voluntatem antecedentem, & obsequi voluntati consequenti, per modum materiæ, vel agentis, vt declaratum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum deus possit præcipere quòd non vult.

Thom. nihil.



TERTIO quæritur, vtrum deus possit præcipere quod non vult. Et videtur quod non, quia præceptum indicat voluntatem præcipientis, sed quicunque indicat se velle quod non vult, fictus est: quod non potest conuenire deo, ergo deus nihil præcipit nisi quod vult.

2 IN CONTRARIVM est, quia præcipit Abrahæ quòd immolaret filium, Gen. 22. sed noluit immolationem eius (vt patebit ibidem) ergo &c.

3 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi. Primus est, quod potest præcipere, & quandoque præcipit aliquid quod non vult, nec voluntate antecedente, nec voluntate consequente, sicut fuit de immolatione Isaac: non enim fuit volita voluntate consequente, quia illa semper impletur, nec voluntate antecedente. Quod patet tripliciter. Primò quia quum voluntas antecedens & consequens non sint oppositæ, non possunt esse de oppositis, sed oppositum immolationis Isaac fuit volitum voluntate consequente, ergo immolatio quæ fuit præcepta, non fuit volita voluntate antecedente.

4 Secundò, quia voluntas antecedens respicit ordinẽ creaturæ rationalis in finẽ: voluntas autem consequens respicit executionem ordinis, sed ordo & executio ordinis nō possunt esse de oppositis, imo quod deuiat ab ordine, deuiat ab ordinis executione, & quod contrariatur executioni, cōtrarietur ordini: ergo impossibile est quòd oppositum illius, quod est volitum voluntate consequẽte, sit volitū voluntate antecedẽte, & sic idẽ quod prius.

5 Tertiò quia si voluntas consequens posset esse de opposito eius quod est volitum voluntate antecedente, quum deus voluntate antecedente velit peccata non fieri, posset voluntate consequente velle ea fieri, quod est falsum, quum ergo voluntas cōsequens fuerit de non immolando Isaac, voluntas antecedens nō potuit esse de eius immolatione, quæ tamen fuit præcepta: & ita potest deus præcipere, & iam præcepit illud quod non vult, nec voluntate antecedente, nec consequente.

6 ET RESPONDENT ad primum argumentum, dicentes quòd non propter hoc oportet ponere fictionem in deo, quia sicut est in his quæ pertinent ad intellectum, sic in his quæ pertinent ad voluntatem, nunc est ita, quòd ad hoc quòd signa intellectus sint vera, non oportet quòd sint vera, quantum ad illa quæ principaliter importantur per signa, sed sufficit quod sint vera, quantū ad illa propter quæ dicuntur, sicut est in omnibus sermonibus parabolicis, vt Iudicum 9. dicitur, quòd ierunt ligna vt vngerent sibi regem, quod non fuit verum, quātum ad illud quòd principaliter significabatur, sed solum quantum ad illud, pro quo figuratiuè dicebatur (scilicet pro Abimelech & viris Sichen, & eodem modo est in parabolis euangelicis (vt quum dicitur de decem virginibus & pluribus aliis) similiter in præceptis quæ sunt signa voluntatis, non oportet quòd præcipiens velit illud quod præcipitur, sed sufficit quòd velit illud pro quo præcipitur, & sic fuit in præcepto de immolatione Isaac, quia deus noluit quod præcepit (scilicet immolationem Isaac,) sed volebat illud pro quo præcipiebatur (scilicet quòd obedientia Abrahæ manifestaretur).

7 ALIVS est modus totaliter contrarius, quantum ad tria quæ ponit prima opinio: ponit enim primo, quod deus aliquid præcipit, quod nullo modo vult, nec voluntate antecedente, nec voluntate consequente. Secundò assumit ad probandum principale propositum, quod deus non potest velle voluntate consequente oppositum eius quod vult voluntate antecedente. Tertio dicit quod in sic præcipiendo non est fictio.

8 Sed contra hæc tria quæ ponit prima opinio, arguunt isti de secundo modo. Cōtra primum quidẽ, quod est principale dupliciter. Primo sic deus dicitur velle voluntate antecedente omne illud ad quod aliquẽ ordinat, sed quicunque præcipit aliquid alicui, ipso facto ordinat illū cui præcipit, ad illud quod præcipitur, ergo ex ipso quod deus aliquid præcipit, vult illud voluntate antecedente. Secundo sic, constat quòd deus vult voluntate antecedente omnes homines saluos fieri, sed impossibile est aliquem saluū fieri, nisi velit implere quod ei à deo præcipitur, ergo deus vult voluntate antecedente, quòd ille cui aliquid præcipitur, velit facere id quod ei præcipitur, sed quicquid deus vult nos velle aliquo modo vult, ergo deus vult aliquo modo qcquid præcipit.

9 Contra secundum verò sic, deus vult voluntate antecedente omnes homines saluos fieri, vt dicitur 1. ad Tim. 2. Sed constat quod voluntate consequente vult multos nō saluari, sed potius damnari, ergo deus vult voluntate consequente oppositum eius quod vult voluntate antecedente, cuius contrariū primi dicunt.

10 Contra tertium autem, scilicet quòd non sit fictio, quando aliquis præcipit quod nō vult arguunt sic, ex eadẽ maiore cum primæ opinionis assertoribus. Sicut est in signis intellectus, sic est in præceptis respectu voluntatis, sed signa intellectus non sunt vera, nisi sic sit in re, sicut dicitur, quia eo quòd res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa, ergo similiter præcepta sunt ficta, nisi præcipiens aliquo modo velit illud quod præcipitur. Quòd autem inducitur de illa parabola libri iudicū, & de consimilibus respondent, quod aliquid dupliciter significatur propriè & metaphoricè: in parabola ergo illa de lignis & rhamno verba accipiuntur, non pro eo quod significant propriè, sed pro eo quod significatur metaphoricè, scilicet malos electores, & malū electū, & in hoc sermo verificatur, pro eo quod dicitur figuratiuè, non propriè, quia quòd figuratiuè significatur, vel dicitur, non est solum id pro quo dicitur (vt alij accipiunt) sed est illud quod dicitur.

11 Ad primam rationem aliorum respondent isti, quòd voluntates quæ sunt de oppositis nō sunt oppositę, nisi sint simpliciter de illis: si autẽ vna sit de vno cōditionaliter, alia verò sit de opposito simpliciter, nō oportet quòd sint cōtrariæ: nunc est ita, quod voluntas antecedẽs nō est simplex voluntas, sed cōditionata (vtpote quòd omnes saluentur (intelligendum est si agant ea quæ congruunt ordini naturæ in finẽ, voluntas autẽ consequens est voluntas simpliciter (scilicet quod saluetur iste qui hoc fecit, & dānetur ille qui nō fecit) quæ bene stat cū prima, vt de se patet.

12 Ad secundum respondent, quod voluntas consequens non solum est de executione ordinis pertinentis ad voluntatem antecedentem, sed est de omni eo quod iustè euenit, & istud potest contrariari voluntati antecedenti, quia non solum iustè euenit, quod boni saluentur (quod consonat voluntati antecedenti) sed etiam quòd mali damnentur, quod non pertinet ad executionem ordinis spectantis ad voluntatem antecedentem.

13 Ad tertium argumētum respondetur, quòd hoc solum probat, quod non est verum vniuersaliter, quòd deus possit velle voluntate consequente omne oppositum eius quod vult voluntate antecedente, quia sic sequeretur quòd posset velle mala fieri, tamen non probat quin in aliquo casu possit velle voluntate cōsequente, oppositum eius quod vult voluntate antecedente, & si ex vno concludatur omne, est fallacia consequentis: sequitur enim, istud non potest fieri, ergo non omne, sed non econuerso. Non enim sequitur, non omne potest fieri, ergo non istud.

14 Istæ sunt opiniones, quarum secunda videtur magis accedere ad veritatẽ, licet in aliquo deficiat. Ad quod sciendum, considerandum est quòd distinctio voluntatis diuinæ per antecedẽtem & consequentẽ nō est ex parte ipsius voluntatis, sed potius ex parte volitorum. Dicitur enim aliquid volitum voluntate cōsequente quādo est volitum in se, ita quòd super illud fertur voluntas diuina, sed dicitur volitum voluntate antecedente, quando non est volitum in se, ita quòd super ipsum feratur voluntas, sed super suum antecedens, ad quod natum est consequi, licet non ex necessitate. Sicut quia deus vult simpliciter homini dare talem naturā (scilicet rationalem) ad quem sequuntur vel natæ sunt consequi tales operationes, per quas potest acquirere beatitudinem, ideo deus volendo antecedens simpliciter dicitur in ipso antecedente velle cætera quæ nata sunt cōsequi ad illud antecedens secundum conuenientiam, licet non ex necessitate. Similiter cùm deus præcipit aliquid vel omnibus generaliter, vel alicui specialiter, vult quidem ipsum præceptum simpliciter & in se, & in ipso præcepto, quasi in quodam antecedente, vult voluntate antecedente quicquid natum est conuenienter sequi ad præceptum, licet non semper & ex necessitate sequatur,

quia

quia ergo ad præceptũ dei sequi debet obedientia hominis subditi in executione præcepti: ideo deus præcipiendo quodcũque & cuicunque vult voluntate antecedente obedientiã & executionem rei quæ præcipitur, nisi quòd distinguendũ est de præcepto, quia aut proponitur vt præceptũ, & sic verum est quod statim dictũ est, aut proponitur vt documentum solũ, & hoc præcipitur ab eo cui fit præceptũ, & tunc præcipiens nõ vult aliquo modo rem quæ præcipitur, nec in se, nec in suo antecedẽte, quia non proponitur vt præceptum, antecedens ad executionem, sed vt documentum ad aliorũ instructionem, & tale fuit præceptũ domini, Marci 7. qui postquam sanauerat surdum & mutum, præcepit ne cui dicerent, quanto autem magis eis præcipiebat, tanto magis prędicabant, nec tamen peccauerunt vt transgressores præcepti, quia illud proponebatur magis vt documentũ, quàm vt præceptum, vt patet ex glosa Augustini: per hoc enim instruuntur benefacientes, vt non quærant gloriã mundi, & beneficiati vt nõ sint ingrati, nec tamen est in tali modo loquendi fictio, quia sic loquendo figurabat Christus in se, & in illis quibus loquebatur, membra ecclesiæ, in quibus debet esse fuga propriæ gloriæ, quantum ad benefacientes, & fuga ingratitudinis quantum ad beneficiatos, quæ duo figurabantur in illo facto, vt dictum est, propter quod verus est sermo figuratiuo modo: puto etiam quòd nõ esset falsitas, nec fictio in præceptis diuinis per modũ præcepti sumptis, dato quòd deus nullo modo vellet voluntate cõsequente illud quod præcipitur, præceptũ enim nõ est directè & semper signũ, quòd præcipiens velit rem præceptam fieri, sed solum quòd velit subditum obligare, ad faciendum illud quod præcipitur. Et hoc clarum est in præceptis diuinis, per quę deus vult simpliciter nos obligare, sed non vult simpliciter rem præceptam fieri, alioqui n semper fieret.

15 Similiter in præceptis humanis. Prælatus enim religiosis, quãdoque præcipit subdito aliquid graue, volens eum per præceptum ligare, & tamen nec vult, nec intendit, quod res quam præcipit, fiat. vnde quando subditus parat se ad exequendũ præceptum, prælatus reuocat, ita quòd præceptum est directè signũ voluntatis præcipientis, quod velit obligare subditum ad exequendum præceptum, sed nõ est directè signum, quod velit rem præceptam impleri: talia enim præcepta sunt vel ad sumendũ experimentum de obedientia subditi, vel ad ostendendum pluribus obedientiam vnius, quasi pro exemplo.

16 AD PRIMVM argumentum patet solutio ex eo quod statim dictũ est, quòd præceptum nõ semper indicat voluntatẽ præcipientis, quia præcipiens velit rem præceptã fieri, sed illam qua præcipiens vult obligare illum cui præcipit ad faciendum quod præcipitur. & hoc est semper. Vel dicendũ ratione materiæ, quod deus nihil præcipit quin velit illud fieri (saltem voluntate antecedente.) Ad illud in oppositum per idem, quia immolatio Isaac fuit volita voluntate antecedente, non consequente.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum deus possit præcipere malum fieri.

Nihil Thom.

QVARTO quæritur vtrum deus possit præcipere malum fieri. Et videtur quòd sic, quia occisio innocentis est mala, similiter cõcubitus fornicarius, & spoliare alienum re sua, sed omnia hæc inueniuntur præcepta à deo, primum Geñ. 22. de occisione Isaac. Secundum Osee 1. accipe mulierem fornicariam, &c. Tertium Exodi 11. ergo deus potest præcipere mala fieri.

2 CONTRA. nullus obediens diuinis præceptis malè facit, si ergo deus posset præcipere mala fieri, tunc malè faciens obediret diuinis præceptis, & ita non male faceret, quod implicat cõtradictionem, s. quòd malè faciens non male faciat, quare &c.

3 RESPONSIO. Quæstio ista non intelligitur de malo pœnæ, cõstat enim quod illud cadit sub præcepto diuino & humano, vt illud Exod. 22. maleficos non patietis viuere, humano, vt illud idem secundum leges ciuiles in multis casibus: intelligitur ergo de malo culpæ, & de hoc dicendũ quòd aut quæritur de malo culpæ coniunctim (hoc est, remanente sub conditione mali) aut diuisim. Si coniunctim dicendum quòd nõ, quia sicut est in naturalibus, sic suo modo est in moralibus, sed in naturalibus, sic est quòd bonitas & perfectio rei naturalis cõsistit, & conseruatur in sequendo motum sibi inditum à natura superiore (vt patet in motibus grauium, & leuium, & aliarum rerũ naturalium) ergo similiter est in moralibus, quòd bonitas moralis nostræ voluntatis consistit in sequendo motum sibi inditum à superiore voluntate diuina: hic autem motus est secundum præceptum naturale nobis diuinitus inditum, vel aliud superadditum, ergo voluntas nostra sequens vel faciens secundum præceptum diuinum non malè facit, nõ præcepit ergo nec præcipere potest deus mala fieri coniunctim, accipiendo scilicet quod remaneant sub conditione mali.

4 Si vero intelligatur diuisim an deus possit præcipere aliquid non quod sit malum fieri dum præcipitur, sed quod esset malũ fieri, nisi à deo præciperetur. sic quæstio ista est eadem cum illa qua quæritur, VTRVM DEVS POSSIT DISPENSARE IN PRAECEPTIS DECALOGI. quia cùm dispensatio faciat de illicito licitũ, & quæ sunt contra præcepta sint illicita & mala, si deus potest dispensare in præceptis, tunc deus potest facere de malis & illicitis bona & licita, & tunc potest ea præcipere, & sic deus posset præcipere mala fieri: non quæ tunc essent mala, sed quæ essent mala exclusa dispensatione diuina, aliàs non posset præcipere mala fieri. Th. 1. 2. q. 100. ar. 8.

5 CIRCA Quæstionem ergo istam tria videbuntur. Primũ est quid sit dispensatio. Secundum erit quæ præcepta sint dispẽsabilia & quæ non, loquendo in generali. Tertium erit specialiter an in præceptis decalogi cadat dispensatio, & ex his patebit quod quæritur, scilicet vtrum deus possit præcipere mala fieri diuisim modo prius exposito.

6 QVANTVM ad primum sciendũ est quòd hæc tria differunt, interpretatio præcepti, dispensatio & reuocatio. Interpretari enim præceptum est dare rationabilem intellectũ præcipientis & præcepti non tollendo obligationem in aliquo, sicut interpretamur quòd ieiunium quadragesimæ nõ obligat pueros impuberes, nec grauiter infirmos, nec propter hoc tollitur aliqua obligatio ab illis qui huic præcepto subduntur, & talem interpretationem potest quælibet facere in valde manifestis, vt in casu iam dicto de grauiter infirmis, & de pueris quòd nõ tenentur ieiunare, sed in dubiis pertinet ad illum solum qui cõdidit, aut ad parem vel superiorem. Dispensatio verò & reuocatio important amotionem obligationis præcepti, sed differenter, quia dispensatio importat amotionem obligationis præcepti in casu & quo ad aliquid vel aliquos, non autem quo ad omnes, sed reuocatio absoluta importat amotionẽ obligationis quo ad omnes, amota autem obligatione siue quo ad aliquem specialiter per dispensationem, siue quo ad omnes generaliter per absolutam reuocationẽ efficitur licitum quod prius fuisset illicitum, & sic habemus tria circa præceptũ, scilicet reuocationem quæ tollit obligationem simpliciter quo ad omnes, sicut si papa reuocaret ieiuniũ quadragesimæ, nullus obligaretur tunc ad ieiunandum, habemus etiã dispensationem quæ tollit obligationem quo ad aliquem vel aliquos solum, sicut si dispensaretur cũ aliquo quòd non ieiunaret in quadragesima. Habemus tertio interpretationem quæ nõ tollit aliquam obligationem, sed declarat solũ intentionem præcipientis & præcepti, ista tamen declaratio quandoque vocatur dispensatio, nõ quia tollat aliquam obligationem præcepti secundum rem, sed solum secundum apparentiam inquantum conscientia dubitantis est ligata quousque fiat declaratio, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum notandum quod præceptorum quædam sunt affirmatiua & quædã negatiua quæ vocantur prohibitiones, & sunt de malis de quibus prius dicemus. Horum enim præceptorum quędam sunt in talibus malis quæ nõ essent mala nisi essent prohibita, sicut comedere carnes feria sexta non esset malum nisi esset ab ecclesia prohibitũ. Alia sunt de talibus malis quę secundũ se sunt mala, & ideo prohibentur sicut furtum & similia. De primis pręceptis quæ sunt de talibus malis quæ non essent mala nisi essent prohibita. Tenendum est generaliter quòd omnia sunt dispensabilia, cuius ratio est, quia illa à quibus potest amoueri conditio ponens totam rationem illiciti sunt dispensabilia, sed ab illis quæ solum sunt mala, quia prohibita potest amoueri cõditio ponens totam rationem illiciti, ergo omnia illa quæ solum sunt mala, quia prohibita sunt dispensabilia. Maior apparet ex dictis, quia dispẽsatio est amotio obligationis per quam aliquid fieri erat illicitum quantum ad præcepta negatiua de quibus loquimur. Minor probatur, quia in illis quæ solũ sunt mala (quia prohibita) tota ratio illiciti est prohibitio, sed prohibitionem potest amouere qui fecit, deus videlicet vel homo secundũ varietatem præceptorũ diuinorũ vel humanorum, ergo ab omnibus quæ solum sunt mala, quia prohibita deus vel homo potest amouere conditionẽ quæ ponit totã rationẽ illiciti, omnia ergo talia sunt dispensabilia.

8 De illis autem præceptis quibus prohibentur ea quæ sunt mala secundum se, & nõ solum, quia prohibita hoc tenendũ est in generali, quod si ab illis potest amoueri ratio mali ipsa sunt dispensabilia per rationem iam factam. Si verò conditio apponens rationem mali nõ possit à talibus amoueri ipsa non sunt dispensabilia, talia autem videntur cõmunia præcepta iuris naturalis vtpote quòd non est iniustè agendum, & debitum nõ est subtrahendum & consimilia, quia enim hæc cõtinent formali-

tez

ter ipsam rationē iusti & deb'iti, oppositum nō potest habere rationem liciti, sed habet se per rationem iniusti & indebiti, propter quod deus non potest dispensare quòd iniustè agēdum sit.

9 Similiter dicendum est de præceptis affirmatiuis, quia quædam sunt quibus præcipiuntur talia bona quæ non sunt necessaria fieri, nisi quia sunt præcepta sicut dicere tales psalmos in ecclesia, vel extra, & hæc sunt dispensabilia per eandem rationem, per quam & præcepta negatiua quæ prohibent illa quæ nō sunt secundum se mala, quia sicut in illis tota ratio mali est ex prohibitione, sic in istis tota ratio boni necessarij est ex præceptione, propter quod sicut amota prohibitione ab illis possunt fieri licitè, sic in istis amota præceptione possunt omitti licitè.

10 Alia verò sunt præcepta quibus præcipiuntur talia bona, quæ secundum se sunt necessaria vel debita fieri semper, vel loco & tempore, vt iustè agere, diligere deum, honorare parentes, & consimilia, & inter hæc si qua sint talia, à quibus possit amoueri ratio debiti, illa sunt dispensabilia, si qua verò sint talia, à quibus non possit amoueri ratio debiti, illa non sunt dispensabilia: Et talia sunt vniuersalia præcepta iuris naturalis, vtpote quòd est iustè agendum. Sicut enim opposita principiorum vniuersalium in speculatiuis non possunt esse vera, nec ea potest concedere aliquis sanus mente, vt dicitur 4. Metaphy. sic opposita principiorum vniuersalium, in practitia non possunt esse bona aut licita, nec eis tanquam bonis potest assentire aliquis sanus mente. De specialibus autem præceptis patebit in sequenti articulo, sic igitur patet secundum.

Vide Th. & Caiet. vbi suprà. 11 Quantum ad tertium, scilicet vtrum præcepta decalogi sint dispensabilia. Dicunt quidam quòd non, quantum ad illa quæ primo & per se, & directè pertinent ad talia præcepta, sed solum quantum ad illa quæ pertinent ad ea secundario, & per quandā deductionem. Quod declarant sic, quia præcepta decalogi quantum ad ea de quibus sunt primò & directè, non sunt quod ad talem habeatur talis ordo, puta ad parentes ordo secundum honorem, & ad innocentem ordo in non inferendo nocumentum, occidendo, furando, & sic de aliis, sed sunt de hoc, quòd manente debito talis ordinis, homo non se habeat inordinatè vel indebitè subtrahendo alicui bonum quod debet impendere, vel inferendo malum vel nocumentum quod debet non inferre, & constat quòd hoc non est dispensabile, eo quod oppositum per se habet rationem mali, & illiciti, & non potest habere rationem boni vel liciti, quòd enim homo sa habeat indebitè vel inordinatè, siue subtrahendo bonum debitum, siue inferendo nocumentum indebitum, semper est malum & illicitum.

12 Alia autem pertinent ad dicta præcepta secundario, & per quandam deductionem, illa scilicet quæ determinant & applicant ad specialem materiam prædictam rationem iusti, & debiti, iniusti & indebiti: Verbi gratia, ad præceptum decalogi affirmatiuum directè pertinet, quòd debitū exhibeatur manente ratione debiti, sed quod tali personæ debeatur hoc debitum (puta parentibus honor) est quædam deductio ex illo præcepto. Similiter ad præceptum negatiuum decalogi pertinet directè quòd nihil iniustum vel indebitum fiat, quòd autem occisio innocentis sit iniusta, est quædam deductio ex illo præcepto, & talia pertinent ad præcepta decalogi secundario, & sunt dispensabilia, quia eorum opposita possunt esse in casu bona propter aliquid magnum manifestādum, circa statum gratiæ, sicut fuit de acceptione mulieris fornicariæ, & potuit esse de immolatione Isaac. Causa autem est, quia à materia talium præceptorum maximè secundæ tabulæ, quæ ordinant hominem ad proximum, separabilis est (saltem virtute diuina) ratio debiti, quoad præcepta affirmatiua, vt quòd filius nō debeat honorare parentes, vel ratio indebiti quoad præcepta negatiua, vt quòd nō sit indebitū, quòd iste interficiat illum innocentem, vel quòd accedat ad mulierem præter legem matrimonij, & sic de aliis præceptis secundæ tabulæ, propter quod omnia talia sunt dispensabilia. Sed à materia præceptorum primæ tabulæ quæ ordinant hominē ad deum nō potest amoueri ratio debiti, quoad personas inter quas attenditur talis ordo, licet possit amoueri quantū ad ea secundum quæ attenditur ille ordo, vt sunt determinata sacrificia, vel alij ritus seu cærimoniæ (vt postea plus patebit) & ideo hæc præcepta nō sunt dispēsabilia quantū ad primū, sed solū quantū ad secundū.

13 Sed illud non videtur bene dictum, quia aut isti intendunt quòd ad præcepta decalogi non pertinent directè, nisi vt debitus ordo seruetur stante debito habendi absque determinatione ad specialem materiam, aut intendunt quòd ad præceptum decalogi nihil potest pertinere nisi prout includit rationem talis debiti. Si intendant primo modo, sicut & videntur intendere (vt apparet ex verbis eorum) malè dicunt, quia secundum hoc solum essent duo præcepta decalogi, vnum affirmatiuum, scilicet quòd homo se habeat iustè, ordinatè & debitè ad illos ad quos tenetur sic se habere, & aliud negatiuum, scilicet quòd homo nō se habeat iniustè, inordinatè, & indebitè ad illos ad quos tenetur opposito modo se habere. In his enim duobus tota ratio debiti ordinis seruatur. Istud autem est expressè contra intentionem scripturæ, Exod. 22. vbi ponuntur decem præcepta decalogi applicata ad specialem materiam, à quorum numero decalogus nominatur. Est etiam contra opinionem illius, cuius opinionem dicunt se sequi.

14 Si verò intelligāt secundo modo, scilicet quòd nihil pertinet directè ad præcepta decalogi, nisi vt stat sub ratione prędicti debiti. Istud non sufficit ad hoc quòd sint indispensabilia, nisi plus dicatur. cuius ratio est, quia nihil potest pertinere ad quodcunq; præceptum, vt materia illius præcepti, nisi prout stat sub ratione debiti fieri vel non fieri quoad præceptum affirmatiuum vel negatiuum, alioquin nulla obligatio esset in præcepto, si ergo illa præcepta essent indispensabilia, quia materia eorum includit rationem debiti, qua stante oppositum necessario est indebitum & illicitum, sequitur quòd omnia præcepta de mundo essent indispensabilia, quia omnia idē includunt, hoc autē est absurdum.

15 Item dispensatio importat amotionem debiti & obligationis à præcepto in quo dispensatur (vt dictum fuit prius). Ex hoc *Nume. 6.* sic arguitur, oppositorum oppositæ sunt causæ, sed causa dispensabilitatis est, quia à materia præcepti est separabilis ratio debiti vel obligationis, ergo causa indispensabilitatis est, quia à materia præcepti non potest separari ratio debiti vel obligationis, & non quia materia præcepti includat rationem debiti. Hoc enim commune est omni præcepto dispensabili & indispēsabili.

16 Dicendum est ergo aliter consequenter his quæ dicta sunt prius, quòd aliqua præcepta decalogi sunt indispensabilia, alia verò non. Cuius ratio est, quia illud præceptum est indispensabile, cuius materia includit intrinsecè vel inseparabiliter rationē debiti (si sit affirmatiuum) vel indebiti si sit negatiuum, ista apparet ex ratione indispensationis prius dicta: propter hoc etiam dictum est quòd vniuersalia principia iuris naturalia sunt indispensabilia, sed quædam præcepta decalogi sunt talia, quædā verò non, ergo &c. Minor declaratur, quia proxima & immediata materia illorum trium præceptorū nominata mox inuoluta est cum malo (vt furari, mœchari, mentiri) quæ sunt proxima & immediata materia illorum trium præceptorum, nō mœchaberis, non furtum facies, non falsum testimonium dices. Furari enim est accipere rem alienā inuito domino. Mœchari est accedere ad mulierem non suam. Mentiri est asserere vel negare aliquid cuius oppositum mente tenetur. Qui enim vtitur re nō sua, vt sua, manente hac conditione abutitur re illa. Et idem est de muliere non sua. Qui etiam insinuat voce se tenere mente quod non tenet abutitur voce, vt est signum conceptus mentis, ita quòd manente tali natura, & tali conditione rerum, ipse actus includit abusum ex ratione terminorum, & ideo ratio indebiti inseparabilis est à proxima materia istorum præceptorum ea manente, propter quod omnino sunt indispensabilia.

17 Idem est de illo præcepto negatiuo primæ tabulæ, non periurabis in nomine meo, quia periurium includit mendacium, & præter hoc irreuerentiam diuinam, quæ non potest habere rationem liciti, vt statim dicetur.

18 De alio autem præcepto secundæ tabulæ, scilicet, non occides, non est ita clarum, quod materia eius contineat inseparabiliter rationem indebiti, imò clarum est, quòd si sumatur generaliter secundum rationem nominis non est sic licitum occidere quin in multis casibus sit licitum, & secundum legem diuinā, quæ dicit Exod. 22. maleficos non patieris viuere, & secundum leges humanas, quæ idem dicunt in pluribus casibus, ergo non pertinet ad præceptum decalogi non occidere secundum generalem rationem nominis, nec vt quidam dicunt sub hac additione, non occides iniustè, quia quum præcepta decalogi negatiua prohibeant ea quæ sunt mala secundum se, oportet quòd materia præcepti secundum se includat rationem iniusti vel mali, & nō solum generali & extrinseca additione, quia similis additio potest fieri circa quamcunque materiam, quę non est de se illicita, vtpote si dicatur, non ibis per campum iniustè, vel non equitabis equum alterius iniustè, & sic erunt tot præcepta decalogi, quot erunt actus qui possunt iniustè fieri, quod est absurdū.

19 Restat ergo quòd illud præceptum, non occides (vt pertinet ad decalogum) aut intelligatur de occisione innocentis (vt lex videtur exponere dum excipit maleficos) & sic illud præceptum potest capere dispensationē non hominis, sed dei, qui cùm sit dominus vitæ & mortis, eius auctoritate potest licitè occidi nocens & innocens, aut oportet quòd intelligatur de occisione quę fit auctoritate priuata, quod etiā videtur haberi ex lege quę excipit occisionem quæ fit auctoritate publica, quando dicitur, maleficos non patieris viuere Exod. 22. Ibi enim loquitur de iudiciis, quorum executio pertinet ad personas fungentes auctoritate publica, & sic non est dispensabile, quia nunquam licet auctoritate priuata hominē occidere, & si de mandato diuino aliquis alium occidat, non dispensatur in præcepto, quia non occidit

dit auctoritate priuata, quod prohibetur solum per illud praeceptum non occides, sed occidit auctoritate publica dei qui est vniuersalis iudex & dominus, & sic patet de praeceptis negatiuis an sint dispensabilia an non.

20 Alia enim duo scilicet non concupisces rem proximi tui, non vxorem &c. Sunt eiusdem rationis quo ad dispensabilitatem vel non dispensabilitatem, sicut illa duo, non moechaberis, & non furtum facies, quia non differũt nisi secundum actum interiorem & exteriorem.

21 De praeceptis autem affirmatiuis dicendum quod quaedam ordinant hominem ad deum, vt illa quae sunt primae tabulae, & vnum ordinat hominem ad proximum, & pertinet ad secũdam tabulam, scilicet honora patrem & matrem, & vtrobique materia praecepti habet annexam rationem debiti, debitum enim est vt homo credat in deum vnum & verum quod pertinet ad primum praeceptũ quod quandoque proponitur negatiuè, vt Exod. 20. Non habebis deos alienos, quandoque verò affirmatiuè, vt Deut. 6. Audi Israël dominus deus tuus vnus est &c. Et recitatur à domino. Matt. 12. Debitum etiam est vt homo honoret deum quod pertinet ad tertium praeceptum illud scilicet memento vt diem sabbati sanctifices. debitum etiam est vt filius honoret parentes. Veruntamen ratio debiti differenter annexa est materiae praeceptorum quae ordinant nos ad deum, & materiae illius praecepti quod ordinat hominem ad proximum, quia primis praeceptis annexa est ratio debiti inseparabiliter, alij autem praecepto non. Cuius ratio est, quia sicut est in esse naturali rerum sic est in esse morali, nunc est ita quòd in esse naturali rerum dependentia quam res habent ad causam primam inseparabilis est à rebus, dependentia autem quam res habent ad se inuicem separabilis est ab eis, saltem virtute diuina, potest enim deus facere accidens sine subiecto, quod tamen secundum naturam dependet ad subiectum, & effectum causae secundae sine causa secunda, ergo similiter est in moralibus quòd ordo debitus creaturae rationalis ad deum est inseparabilis à creatura. sed ordo debitus creaturae ad creaturam separabilis est ab ea (saltem auctoritate diuina) & ideo nulla auctoritate potest debitè fieri quòd non credatur in deum, vel quòd deus non honoretur, quia opposita horum includunt inseparabiliter rationem debiti, sed bene potest fieri quòd pater non honoretur aliquo modo, quia debitum filij ad patrem separari potest auctoritate diuina non humana, sicut solus deus potest tollere naturales rerum dependentias, propter eandem rationem potest licitè fieri quòd innocens occidatur auctoritate dei (vt prius dictũ fuit) & idem posses dici de omnibus praeceptis secundae tabulae si materia eorum non includeret intrinsecè rationem indebiti, sed solum extrinsecè quemadmodum materia iam dictorum praeceptorum, vt magis patebit in solutione argumenti.

22 Ex his patet illud quod proponitur in titulo quaestionis, scilicet quòd deus potest praecipere, quaedam mala fieri non coniunctim, sed diuisim, quia quaedam quae alias essent mala & illicita ex praecepto diuino fiunt bona & licita, non autem est hoc verum vniuersaliter de omnibus malis, & causa dicta est.

23 AD ARGVMENTVM in oppositũ dicendum quòd occisio innocẽtis nõ sic est mala quin ratio mali sit ab ea separabilis auctoritate dei, qui est plenus dominus vitae & mortis, & ideo potuit à deo praecipi. De concubitu autẽ fornicario, & ablatione rei alienae dicẽdum est quod nunquam fuerunt praecepta à domino cùm includant intrinsecè & inseparabiliter rationẽ indebiti, sed deus potest mutare naturas & conditiones rerum, potuit ergo facere quòd mulier quae nõ erat Oseae per perpetuum vinculum matrimonij esset eius ad temporaneũ vsum, & sic accessit ad suam, nec est fornicatus, quia fornicari est accedere ad non suam, similiter potuit deus facere quod res quae erant Aegyptiorum fierent Hebraeorum, vel ex mero dono dei qui est dominus omnium, vel in recõpensationem laboris & seruitij quod impenderant Hebraei Aegyptiis, & sic Hebraei non abstulerunt rem alienam, sed suam, & ideo non sunt furati. Nullo ergo modo facta est dispẽsatio in illis praeceptis non moechaberis, & non furtum facies, quia non est factum quod à mechia & furto manentibus in natura sua sit ablata ratio illiciti quod pertinet ad dispensationem, sed solum mutata est natura vel conditio rei vt iam in ea non habeant locũ mechia & furtum, nec est ibi aliqua dispensatio, si enim alicui esset prohibitum bibere vinum, & vinum ipsi oblatũ mutaretur in aquam, certe posset bibere illud vinũ conuersum in aquam absque dispensatione. Semper enim dispensatio fit quando manente materia praecepti in sua natura & cõditione amouetur ab ea ratio obligationis vel illiciti. Hoc autem amoueri non potest à materia illorum praeceptorũ, quia includitur in ea intrinsecè, vt dictum est. Si autem forma praecepti esset talis non accedas ad hanc mulierem, vel non accipias hanc ouem, licet in veritate mulier sit non tua, & ouis non tua, quia tamen in materia praecepti non includuntur intrinsecè, sed sunt conditiones extrinsecae in talibus praeceptis, posset cadere dispensatio per hoc quòd de non tuo efficeretur tuum, quia tunc non esset mutatio materiae praecepti, sed ablatio conditionis adiunctae, quae ponebat rationem illiciti.

24 ARGVMENTVM adductũ pro altera parte solum probat, quòd deus non potest praecipere mala fieri coniunctim (scilicet quòd remaneãt sub cõditione mali) quod cõcessum est.

DISTINCTIO XLVIII.

Sententia literae magistri in generali & speciali.



SCIENDVM quoque est. Superius determinauit magister de causalitate diuinae volũtatis, hic verò determinat quomodo se habeat voluntas nostra in conformitate ad diuinam. Et diuiditur prima pars in duas. Primo determinat intentum. Secũdo excludit quasdam obiectiones. Secunda ibi, Ex quo soluitur. Prima diuiditur in tres. Primo ostendit quòd voluntas nostra bona non semper conformatur voluntati diuinae in volito. Secundo quòd voluntas diuina per voluntatem nostram malam adimpletur. Tertio mouet contra hoc obiectionem, & soluit. Secunda ibi, Illud quoq;. Tertia ibi, Sed adhuc opponitur. Haec est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primo quòd aliquando est mala voluntas hominis idem volentis quod deus vult, sicut mali filij volũt mortem patris quam deus vult. Postea dicit quòd bona voluntas dei per malas hominũ voluntates adimpletur, sicut fuit in morte Christi: volebat enim deus Christum mortem sustinere, sed non Iudaeos inferre. Postea mouet circa hoc obiectionem, & soluit, vt patet in litera. Postea excludit quasdam obiectiones, & dicit quòd passio Christi placebat sanctis, non inquantum fuit poenalis, sed inquantum fuit salutifera, & quòd passiones sanctorum diuersis causis possunt sanctis placere. In fine verò epilogat imponens finem primo. Et in hoc terminatur sententia lectionis, & per consequens conclusionis primi libri sententiarum.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum voluntas nostra posit conformari voluntati diuinae.

Nihil Thom.



CIRCA distinctionem istam duo quaeruntur. Primum est, vtrum voluntas nostra posit conformari voluntati diuinae. Secũdum est vtrum omnes teneantur ad conformandum voluntatem suam diuinae voluntati, maximè quantum ad volitum. Ad primum sic proceditur. Et videtur quòd voluntas nostra non posit conformari voluntati diuinae, quia conformitas est conuenientia duorũ in vna forma, sed voluntas diuina & nostra nõ possunt in aliqua forma vna conuenire, neq; secundum speciem, neque secundum genus, ergo non potest inter eas esse aliqua conformitas.

2 Item relatiua aequiparentiae ad conuertentiam ducuntur, sed cõformitas est relatio aequiparentiae, ergo si voluntas nostra diceretur conformari voluntati diuinae, sequeretur ꝙ voluntas diuina posset dici cõformari voluntati nostrae, quod nõ dicimus.

3 IN CONTRARIVM est, quia volũtas verè obediẽs cõformat volũtati praecipiẽtis, sed multi sunt verè obediẽtes diuinis praeceptis, ergo voluntas multorũ cõformat volũtati diuinae.

4 RESPONSIO. Cùm quaerimus de cõformitate voluntatis nostrae ad diuinam, aut quaerimus de cõformitate earum secundum esse reale vel in essendo, prout quaelibet est quaedam res secũdum se, aut quaerimus de conformitate earũ secundum tendentiam in obiectũ. Primo modo, quaelibet voluntas creata cõformatur voluntati diuinae. Cuius ratio est, quia omnis imago est aliquo modo cõformis rei, cuius est imago, sed omnis voluntas creata est imago voluntatis diuinae, ergo est aliquo modo ei conformis. haec autem conformitas nõ est participando eandem naturam specificam, sed in participãdo aliam, speciei tamen demonstratiuam, sicut expositum fuit supra, dist. 3. lib. 2. dis. 16. Sed de hac conformitate non quaerimus nunc. sed de illa quae est secundum tendentiam in obiectum, secundum quam sortitur esse morale secundum quod dicitur bona vel mala moraliter. Circa quã considerandum est ꝙ talis conformitas plurium voluntatũ semper attenditur secundum aliquid vnum: illud autem vnum aut se habet ad vtranque voluntatem consimiliter, vtpote quando duo volunt idem, vel propter idem, vel secundum eundem habitum, aut se habet dissimiliter, sed tamen correspondenter (sicut quum aliquis vult aliquam rem, alius autem non vult eam)

q. 1. art. 8. partis secunda.
q. 1. art. 4.

vult tamen & placet ei quòd primus eam velit, sicut Abraham voluit occidere filium, deus autem hoc non voluit simpliciter, tamen voluit quòd Abraham illud vellet.

5 Quantū ad primum modū attenditur triplex conformitas, vna quantū ad obiectum, quando idem est volitum, quę vocatur conformitas secundum causam materialē, vocando materiā, nō in qua fit actus voluntatis, sed circa quam est obiectiuè. Secunda conformitas est, quantū ad habitū, quando duo eodē habitu aliquid volunt, puta iustitia vel charitate, & hæc vocatur cōformitas secundū causam formalem, quatenus habitus est quædā forma potentiæ dans modū actui. Tertia est secundum causam finalem, vt quum plures volunt aliquid propter eundē finem. Cōformitas autem quæ attenditur penes secundum modum vocatur à quibusdam conformitas secundum causam efficientē, scilicet quando aliquis vult illud quod alius vult eum velle & istud est verum, vbi velle vnius est causa mouens & inclinans voluntatem alterius, quia tūc vnum velle est aliquo modo causa efficiēs alterius, vbi autem non est sic, locum non habet quod dicitur.

6 Ex his patet quod quæritur, scilicet quòd volūtas nostra potest conformari voluntati diuinæ, primo modo, scilicet quoad volitum, potest enim homo idē velle quod deus vult, vt de se patet, sed secūdo modo propriè nō potest, quia nō potest esse in deo & homine habitus vnius rationis, secundū analogiā tamē dicitur in deo charitas & in nobis. Quantum autē ad tertium modum, possibilis est conformitas inter nos & deum, quia sicut deus vult omnia propter se, & nos possumus velle eadem vel etiam alia propter deum. De quarto autē modo, scilicet quòd velimus illud quod deus vult nos velle clarū est, quod est possibile, quia si loquamur de voluntate antecedēte, illa innotescit nobis per præcepta iuris naturalis vel diuini. Constat autem quòd possumus velle ea quæ deus nobis præcepit, non enim præcipit impossibile ad faciendum, & multo minus ad volendū. Si verò loquamur de voluntate consequente, clarius est quòd possimus ei conformari, quia quicquid deus vult tali volūtate totum fit. Patet ergo qualiter possibilis est conformitas voluntatis nostræ ad diuinā.

7 AD PRIMVM argumentū dicendū quòd non omnis cōformitas est secundū participationem eiusdem formæ specificæ inhærentis vel nō inhærentis, sed secundum plures alios modos qui tacti sunt in corpore solutionis.

8 Ad secundum dicendum quòd conformari plus importat, quàm esse conforme, quia conformari dicitur solum illud quod habet quasi rationem imaginis, vel effectus proportionati respectu alterius, quia conformari est fieri quasi ad alterius formam, & istud non potest competere voluntati diuinæ respectu voluntatis nostræ, sed econuerso, propter quod voluntas nostra dicitur conformari voluntati diuinæ, & non econuerso, sed esse conforme dicit absolutè participationem vel proportionem plurium in vno, & sic voluntas nostra dicitur conformis voluntati diuinæ, & econuerso, quamuis hoc quidam negant accipientes pro eodem esse conformem & conformari, quæ tamen non sunt idem, sicut nec esse simile, & assimilari.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum omnes teneantur ad conformandum voluntatem suam diuinæ voluntati.

Nihil Tom.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd nō omnes teneantur ad conformandū voluntatē suā voluntati diuinæ, maximè quantum ad volitū, quia sicut se habet intellectus ad intellectum, sic voluntas ad voluntatem, sed nos non tenemur conformare intellectum nostrum intellectui diuino, alioquin omnis homo habens opinionem falsam peccaret, quod non est verum, ergo non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ.

2 Item nullus tenetur ad impossibile, sed impossibile est quandoque conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ, ergo &c. Minor probatur, obstinati enim vel damnati hoc nō possunt facere propter conditionē sui status: nūc etiam ignoramus quid deus vult in multis quæ occurrunt facienda. finis etiam ad quē deus singula opera ordinat, latet nos, & ideo in talibus non possumus conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ.

3 Item deus vult damnationem multorum, sed nullus tenetur velle suam damnationem, ergo &c. Probatio minoris, quicquid est volitum, est volitum vt finis aut propter finem, sed nullus potest rectè velle damnationē suam vt finem, quia non habet rationem boni secundum se nec propter alium finem, quia damnatio est opposita debito fini creaturæ rationalis.

4 IN CONTRARIVM est, quia amicorū est cōformis volūtas, sed omnes tenentur esse amici dei, ergo omnes tenētur ad cōformandū voluntatem suā voluntati diuinæ. Itē super illud, quod non adhæsit mihi cor prauum, dicit glosa. Prauum cor habet, qui non vult quod deus vult, sed quilibet tenetur non habere cor prauum, ergo quilibet tenetur velle illud quod deus vult, & hæc est conformitas in volito.

5 RESPONSIO. Dicēda sunt duo. Primùm est, an omnes teneantur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ. Secundum est, secundum quos modos teneamur ad hanc conformitatem.

6 QVANTVM ad primū dicendū est quòd omnes tenentur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ in aliquo. Cuius ratio est, quia nihil est rectum, nisi conformetur suæ regulæ, sed voluntas diuina est regula voluntatis nostræ, ergo voluntas nostra non est recta, nisi conformetur voluntati diuinæ, quatenus est eius regula. Maior de se patet. sed minor declaratur, quia si lex quæcunque naturalis vel diuina est regula voluntatis, fortiori ratione volūtas diuina, à qua pro libito deriuata est omnis lex, sicut enim voluntas diuina pro libito naturam instituit, ita pro libito leges quascunque naturæ dedit, propter quod ipsa est prima regula omnium, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundū, scilicet de modis cōformitatum. Dicendum quòd tenemur ad conformitatem, quæ est secundum genus causæ efficientis, vt scilicet velimus illud quod deus vult nos velle quando nobis innotescit. cuius ratio est, quia secundum illud potissimè debet voluntas nostra conformari diuinæ, secundum quod ipsa est potissimè regula voluntatis nostræ, sed voluntas diuina est regula voluntatis nostræ inquantum vult nos aliquid velle, ergo secundum hoc potissimè debemus voluntatem nostram conformare diuinæ. Maior patet ex dictis, quia tenemur conformare voluntatem nostram diuinæ, quatenus illa est regula voluntatis nostræ, ergo maximè tenemur secundum illud quod est maximè regula. Minor probatur, quia in habentibus cognitionem & libertatem vnum nō regulat aliud, nisi quatenus proponit vel imponit quid & qualiter agat, sed voluntas diuina in hoc quod vult nos aliquid velle, & illud nobis innotescit, imponit nobis quid velimus, ergo secundum hoc voluntas diuina est potissimè regula nostræ voluntatis, imo nullo alio modo est regula, quia quicquid deus velit, & qualitercunque, & propter quemcunque finem, nisi velit nos illud velle, nō propter hoc regulat voluntatem nostram, sed si vellet nos aliquid velle, dato quòd ipse illud nollet in se, nihilominus voluntas nostra ex solo primo regulam haberet. regulans enim voluntatem est dictans & imperans quid sit volendum: & hoc expresse dicit Anselmus de lib. ar. cap. 6. dicens sic, nulla est iusta voluntas, nisi quę vult quod deus vult illam velle, tenemur ergo potissimè cōformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in hoc quod vult nos velle, quando nobis innotescit. Innotescit autem hoc nobis per præcepta & prohibitiones quæ sunt signa voluntatis antecedentis. per consilium autem, quod similiter est signum voluntatis antecedentis, innotescit nobis nō quid velle teneamur, sed quid expedientius est ad profectum, propter quod non tenemur velle illud quod est consilij, sicut illud quod est præcepti vel prohibitionis, sicut ergo est de illis quæ deus vult nos velle voluntate antecedente, idem est de his quæ deus vult nos velle voluntate consequente, si nobis innotescant per reuelationem, vel per quamcunque inspirationem, alium enim modum non video. Per operationem enim diuinam bene innotescit nobis, quòd deus velit tale quid facere, sed nō quòd velit nos illud velle. Quando autem non innotescit nobis quid deus velit nos velle voluntate consequente, tunc quidem nō tenemur, quia voluntas non obligatur nisi ad cognita, & nihilominus illud volumus quod deus vult nos velle, quia illa voluntas semper impletur, siue scientibus nobis, siue nescientibus.

8 Ad conformitatem autem quæ est secundum genus causæ formalis, non tenemur absolutè, sed ex suppositione scilicet si volumus mereri vitam æternam. Primum patet, quia ad illud dicitur aliquis simpliciter & absolutè teneri, quod si non facit, incurrit peccatum, sed si non facimus ex charitate quicquid facimus, non propter hoc peccamus, existens enim in peccato mortali, & honorans parentes vel dans eleemosynam ex naturali d. 28. q. 2.
pietate non peccat, vt patebit. 2. lib. & tamen non operatur ex charitate, ergo &c.

9 Secundum patet, quia omne meritum dependet ex charitate, vt patet 1. ad Cor. 13. si ergo aliquis vult mereri vitam æternam oportet quòd operetur ex charitate, & tunc conformat voluntatem suam voluntati diuinæ quantum ad causam formalem, licet valde impropriè, vt dictum fuit suprà. Idem penitus videtur esse dicendum de conformitate secundum causam finalē, q. præced.
quia ad illam nō tenemur simpliciter & absolutè, sed solum ex num. 6.
suppositione, scilicet, si volumus mereri vitam æternā. Primū patet. quia opus virtutis moralis debitè circunstantionatū prout virtus exigit, est boni, vt patet ex diffinitione virtutis, sed per virtutem

tutem purè moralem opus non ordinatur in gloriam dei ex intentione operantis, ad quam tamen deus ordinat quicquid vult, & operatur, ergo non oportet omnem voluntatem bonam conformari voluntati diuinæ quantum ad finem, propter quem aliquid vult.

10 Secundum patet eodem medio quo suprà, quia ad merendum requiritur quòd opus ordinetur in deum per fidem & charitatem. Iuxta dictum Apostoli 1. ad Corinth. 10. Omnia in gloriam dei facite. Et est hîc notandum quòd ad has duas conformitates secundum causam formalem & finalem, non tenemur etiam ex suppositione, nisi quatenus includunt illam quæ est secundum causam efficientem, cuius signũ est, quia sicut illa quæ deus vult nos velle absolutè innotescunt nobis per præceptum conditionatum: vnde Matt. 19. dictum est cuidam, si vis ad vitam ingredi, serua mandata, quod intelligitur non solum de obseruantia quantum ad substantiam operis, sed quantum ad modum & finem charitatis.

11 De conformitate autem quæ attenditur quantum ad obiectum volitum, quæ dicitur cõformitas secundum causam materialem est maior difficultas, vtrum ad eam semper teneamur. Et dicendum ad hoc, quòd in nobis est duplex voluntas, extendendo nomen voluntatis ad appetitum sensitiuum, sicut tertio Ethicorum dicitur, quòd bruta voluntariè agunt, hoc est, spõte. Est ergo in nobis voluntas sequens cognitionem sensitiuam, & voluntas sequens cognitionem intellectiuam, & hæc est duplex, vna naturalis, & alia deliberatiua, nec sunt duæ potẽtiæ, sed vna dupliciter dicta secundum duplicem eius actum. Dicitur enim voluntas naturalis, qua appetimus absolutè, & secundum se aliquod bonum conueniens naturæ, deliberatiua autem, quæ consertur in aliud, quod est deliberatum esse bonum ex fine & circunstantiis: & hæc voluntas contrariatur quandoque in volito appetitui sensitiuo & voluntati naturali, sicut secari propter sanitatem est tristabile secundum sensum, nec secũdum se bonum est, sed tantum ex fine, & ideo sectionem sola voluntas deliberatiua eligit, sed voluntas naturalis, & appetitus sensitiuus refugiunt.

12 Tunc ad propositũ, si loquamur de voluntate naturali vel appetitu sensitiuo. Dicendum quòd non tenemur nec possumus semper conformare voluntatem talem voluntati diuinæ, quia voluntas diuina potest esse de eo quod non cadit sub apprehensione sensus, nec est secundum se naturæ conueniens, sed appetitus sensitiuus non potest ferri, nisi in illud quod iudicatur conueniens per sensum, nec voluntas naturalis potest ferri, nisi in illud quod est secundum se naturæ conueniens, ergo impossibile est quòd appetitus sensitiuus, vel voluntas naturalis respectu voliti talis, conformetur voluntati diuinæ.

13 De voluntate autem deliberatiua secus est, quia secundum quosdam, si innotescat nobis diuinum volitum, tenemur illud velle voluntate deliberatiua, sed differenter viatores & comprehensores, quia enim in viatoribus retardatur motus voluntatis ex motibus inferioribus, ideo sufficit non repugnare diuinæ ordinationi vel voluntati, & de ea nõ tristari, nec oportet gaudium experiri de hoc, sicut philosophus dicit tertio Ethicorũ de forti, quòd sufficit eum non tristari in periculis mortis, quamuis non gaudeat, sed in beatis est motus voluntatis deliberatiuæ integer & perfectus, nec in aliquo retardatur seu impeditur: & ideo videndo id quod deus vult, ipsi volunt illud, & gaudent secũdum illud Psalmistæ, Lætabitur iustus quum viderit vindictam.

14 Alia est opinio, quòd non semper tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ, quãtum ad volitum, etiam si nobis innotescat: & ista pars videtur probabilior, propter duas rationes. Prima est, quia si tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ quantum ad rem volitam, hoc est, aut ex natura rei volitæ, aut ex præcepto dei, sicut enim nihil est malum, nisi secundum se, & ex natura rei, vel ex prohibitione superioris, sic nihil est bonum necessarium fieri vel necessariò volitum, nisi ex natura rei, vel ex præcepto superioris, & in proposito ex præcepto dei, sed rem volitam à deo nõ semper tenemur velle ex natura rei, puta damnationem patris, quia tunc teneremur eam velle, etiam si deus eam non vellet, quod nullus diceret, nec ex præcepto dei, quia nusquam legimus tale præceptum, ergo non semper tenemũr cõformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito, etiam si nobis innotescat.

15 Secunda, quia sicut tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ, sic subditus tenetur conformare voluntatem suam voluntati prælati, in illis, in quibus est ei subditus vice dei, sed subditus non tenetur cõformare voluntatem suam voluntati prælati, de aliquo faciendo quod prælatus vult fieri, ex hoc solo quòd prælatus vult illud fieri, sed ex hoc quòd vult subditum illud velle & facere: nõ enim si prælatus dicat coram subdito, volo quòd illud fiat, ex hoc obligatur subditus ad volendum vel faciendum, nisi prælatus insinuet quod vult subditum hoc velle vel facere: ergo similiter est de voluntate nostra respectu dei. non tenemur ergo velle quicquid deus vult, etiam si nobis innotescat, nisi deus velit nos illud velle, & hæc est conformitas secundum causam efficientem, sine qua (vt patet ex deductione prius facta) non tenemur conformare in aliquo voluntatem nostram voluntati diuinæ, & fortè ab hoc non discordat secundum rem, illud quod dicit opinio præcedens, scilicet quòd viatori sufficit non repugnare diuinæ ordinationi, & nõ tristari de ea, quia non repugnare vel non tristari non important conformitatem in volito, quamuis non contrarientur.

16 AD RATIONES vtriusque partis respondendum est. Ad primam, quum dicitur quòd sicut se habet intellectus &c. Dicendum quòd non est simile de intellectu, quia defectus intellectus non est in potestate nostra, cogimur enim quandoque rationibus ad assentiendum falso, & ideo non peccamus, sed voluntas deliberatiua est in potestate nostra, & ideo peccamus, nisi eam cõformemus voluntati diuinæ, prout & in quibus tenemur conformare. De intellectu etiam quantum ad ea quæ sunt fidei, & necessaria ad salutem, oportet quòd conformetur intellectui diuino, quia illud est in potestate nostra, alioquin peccamus.

17 Ad secundam rationem dicendum, quod obstinati simpliciter (vt damnati) non tenentur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ, & ideo non merentur, nec de nouo peccant, sed in peccatu, in quo mortui sunt, perseuerant: nos etiam pro statu viæ non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ, nisi prout & quantum nobis innotescit, siue quoad volitum, siue quoad finem, & modis quibus dictum est.

18 Ad tertium dicendum quòd in tali volito sicut est damnatio propria, non tenetur quis conformare voluntatem suam voluntati diuinæ, aut quia si reuelaretur alicui sua damnatio, deberet accipi illud dictum secundum comminationem, & non secundum præscientiã, aut si constaret esse dictum secundum præscientiam, non decet tamen aliquem hoc velle, nec deus vult nos hoc velle, quum velle oppositum, scilicet beatitudinem, sit finis, propter quem debemus velle omne aliud volitum.

19 AD PRIMAM rationem alterius partis dicendum est quòd amicorum est conformis voluntas in illis solum, in quibus decet vtrunque idem velle, & in hoc casu tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ quando congruit nos velle illud quod deus vult, tunc enim deus vult voluntate antecedente nos illud velle, quia voluntas antecedens est de his quæ nobis congruunt.

20 Per idem patet ad illam glosam super psalmum, quia prauum cor habet, qui non vult illud quod deus vult, scilicet eum velle. Deus enim qui summè bonus est, non vult aliquem velle, nisi quod necessarium est ad salutem, aut quod promouet ad salutem, & primum præcipit, secundum consulit, qui à primo discordat, peccat: & de hoc intelligitur prædicta auctoritas, qui autem secundo non acquiescit (licet non peccet) tamen minus appropinquat ad illum qui summè bonus est, qui est deus benedictus in secula seculorum. Amen.

Explicit scriptum super primum sententiarum compilatum per fratrem Durandum de sancto Portiano Episcopum Aniciensem, & doctorem sacræ Theologiæ.

RESOLVTISSIMI PATRIS, ET VERITATVM THEOLOGICARVM SOLERT SECTATORIS

Magistri Durãdi de sancto Portiano, Liber secundus sententiarum incipit.



EST DEVS in cœlo reuelans mysteria. Sicut dictum fuit à principio nomine cœli designatur causa finalis sacræ scripturæ generaliter & specialiter materia secũdi libri sententiarũ, quod potest sic videri. In secundo enim libro agitur de tribus principaliter, scilicet de creaturarũ productione, de earum distinctione, & de aliquarũ deuiatione, seu exorbitatione per culpam. Et hæc conuenienter signantur nomine cœli, secundum tria quæ in cœlo possumus considerare, habet enim cœlum capacitatem præ omnibus, diuersitatem in partibus, difformitatem in motibus. Generalis capacitas facit, vt cœli productio significet vniuersorum productionem. Nomine enim continentis sæpe significantur cõtenta. Partium diuersitas repræsentat creaturarum distinctionem. Sed motuum diuersitas aliquarum significat deuiationem. Dico primò quòd cœlum habet capacitatem præ omnibus. Nihil enim in corporalibus est cœlo capacius. Continet enim omnia, quod innuit Salomon 2. Paral. 6. arguens à maiori sic. Si cœlum & cœli cœlorum te capere non possunt, quæ tamen sunt summæ capacitatis, quantò magis domus hæc? Et ideo per productionem cœli omnia continentis & ambientis vniuersorum productio designatur. De hoc Hester 13. Tu fecisti cœlum, & quicquid cœli ambitu cõtinetur. Secundò cœlum habet diuersitatem in partibus. Est enim quædam pars ipsius totaliter lucens (vt sol) quædam omnino nõ lucens (vt pars cœli nõ stellata) Quædam partim lucens, & partim non lucens (vt luna quæ nunquam secũdum se totam lucet) Sic in vniuersitate creaturarũ est quędam creatura purè spiritualis, & hæc est quasi omnino lucens. Nomen enim lucis ad cognitionem transfertur, & talis est angelus. Est & alia purè corporalis, quasi nihil lucens, eo quòd caret cognitione. Et est alia partim corporalis, & partim spiritualis, quasi secundum quid lucens, & secundum quid non lucens, vt homo. De prima agit magister à secunda distinctione vsq; ad duodecimam. De secunda à duodecima vsq; ad sexdecimam. De tertia à sexdecima vsq; ad finem. Et sicut pulchritudo cœli resultat ex diuersitate istarũ partium, sicut apparet intuenti cœlum. Suspice enim cœlum & intuere. Iob 35. Sic pulchritudo vniuersi resultat ex supradictarum creaturarum distinctione, ad cõmendationem & gloriam creatoris. Sic enim cœli enarrant gloriam dei, vt in psalmo dicitur. Nunquid ergo nosti ordinem cœli? Iob 38. Ecce magister docet hunc ordinem & distinctionem. Tertiò, cœlum habet difformitatem, vt in motibus, est enim ad præsens duplex motus in cœlo. Vnus regularissimus, qui est diurnus, & alius quasi oppositus huic, & respectu ipsius obliquus. Per hos autem duos motus significatur conuersio, & auersio creaturæ. Per primum enim, qui est regularissimus, significatur conuersio bonorum angelorum, ad deum ex qua fuerunt illuminati, & cõfirmati in gloria. De quo Eccles. 43. Species cœli in visione gloriæ. Per secũdum, qui est obliquus, significatur deuiatio angelorum & hominum à deo, ratione cuius obtenebrati sunt secundum illud Hieremię 4. Aspexi cœlos, & nõ erat lux in eis. Et iterum Iohelis 2. dicitur, Moti sunt cœli (homines, scilicet, & angeli) per electionem. Sol & luna obtenebrati sunt, sol quantum ad angelicam naturam, luna quoad naturam humanã. Et de vtroque agit magister, scilicet, de peccato angelorum, & de peccato primorum hominum, & occasione horum de omni peccato generaliter. Et quia peccatum hominum fuit remediatum per gratiam, ideo incidentaliter agit magister de gratia, per quam spiritus sanctus cœlum obtenebratum illuminauit, de quo potest intelligi illud Iob 26. Spiritus eius ornauit cœlos, in pręsenti quidem per gratiam, sed in futuro ornabit per gloriam, quam nobis concedat &c.

Sententia literæ magistri sententiarũ in generali & speciali valde ingeniosa & vtilis, & primò in primam distinctionem.



CREATIONEM rerum insinuans, scriptura &c. In hoc secundo libro principalis intentio magistri circa tria versatur, scilicet circa rerũ creationem, creationem creaturarum, dotationem siue perfectionem, & creaturæ sic dotatæ conuersionem, siue auersionem. Et secundum hoc iste liber diuiditur in tres partes. Primò enim determinat de creaturarum productione. Secundò spiritualiter de creaturæ rationabilis dotatione. Tertiò de eius auersione. Secunda pars incipit ibi in principio 29. dist. Solent quæri plura de hominis statu ante peccatũ. Tertia in princ. 21. dist. videns igitur diabolus hominem. Prima igitur diuiditur in duas. Primò determinat quædam pertinentia ad rerum omniũ creationem in generali. Secũdò prosequitur de quibusdã creaturis in speciali. Secũda incipit ibi in principio dist. 2. De angelica itaq; natura. Prima diuiditur in duas Primò inquirit creationis principium. Secundò creationis motiuum. Secũda ibi, Credamus igitur rerum creatarũ. Prima diuiditur in partes tres. Primò confirmat auctoritate scripturæ creationẽ rerum habuisse principium. Secundò ostendit ex illa auctoritate plures errores elidi. Tertiò ostẽsum cõcludit. Secunda incipit ibi, his etenim verbis. Tertia, horum igitur & similiũ. Secunda istarũ diuiditur in tres partes. Primò enim excludit errorẽ Pla. Secondò remouet quandã dubitationẽ. Tertiò excludit errorẽ Arist. Secũda pars incipit ibi, verũtamen. Tertia, Arist. verò duo principia. Tunc sequitur illa pars, Credamus igitur rerũ. Superius magister determinauit de creationis principio, Hic verò determinat de creationis motiuo, & secundum hoc ista pars diuiditur in duas partes. Primò enim determinat de motiuo creationis. Secũdò ex illo motiuo ostendit rerum distinctionem. Secunda pars incipit ibi, & quia nõ habet. Hæc secũda diuiditur in partes tres. Primò ostendit causam distinctionis rerum. Secundò mouet quandam incidentem quæstionem & ponit eius triplicem solutionẽ. Tertiò epilogat circa determinata. Secũda incipit ibi, solem esset quæri. Tertia ibi, ex præmissis apparet prima istarũ diuiditur in quattuor partes. Primò ponit rerum distinctionẽ. Secundò ex hoc ostendit causam productionis creaturæ rationalis. Tertiò addit aliqua & determinat ostẽsum. Quartò remouet quoddam dubiũ. Secũda pars incipit ibi. Ideoq; si quęrẽ. Tertia ibi, cũ igitur quæritur. Quarta ibi, de homine quoque. Et hæc est diuisio lectionis in generali.

2 IN speciali sic procedit mag. & proponit quòd ex auctor. Gen. qua dicitur in principio &c. Probatur creatio rerũ in principio temporis nõ ab æterno esse facta. Deinde ostendit quòd ex hoc eodem error est elisus ponentiũ plura principia, quorũ fuit vnus ipse Plato qui plura principia posuit ab æterno increata, & sine principio, nec concedit rerum creationẽ, sed potius dicit ex materia factam. Quam positionẽ siue errorem excludit mag. ex verbo creandi, siue creare. Et ex hoc verbo faciendi siue facere. Nam dicit quòd creare est aliquid de nihilo facere, facere verò non de nihilo, sed de materia. Deinde ne aliquis posset credere creationẽ tẽporalem aliquam mutationẽ in deo ponere, dicit quòd verba tẽporalia dicta de deo nullam mutationẽ ponunt in ipso, siue nouitatem, sed solum nouum effectũ in creatura. Vnde eius operatio, factio, vel actio non dicitur propriè actio, quia per eam nõ agitur aliqua nouitas in agente, licet sine dei mutatione aliqua nouitas sequatur in effectu, sicut ex calore solis sequitur aliqua nouitas in effectibus inferioribus (vt puta aliqua nebula generatur nulla mutatione facta in sua causa, scilicet in sole.) Postea excludit opinionẽ seu errorem Aristotelis, qui ponit prima principia rerum materiã & formam, qui etiam mundum ponit esse ab æterno. Vltimo cõcludit magister, & dicit quòd istorũ phylosophorũ opinionem siue errorem scriptura euacuat, quæ dicit creationem rerum initiũ temporis habuisse. Vnde & subdit quòd temporalis effectus non ponit mutationẽ in deo, quia à sola voluntate eiusdem dependet. Cõsequenter in illa parte, Credamus, proponit quòd causa creationis rerum est sola bonitas creatoris cõmunicari volens, & potens, etiã diminui non valens. Deinde dicit quod quia perfecta bonitas in creatura est vt ei perfectè adiungaretur, ideo fecit deus rationalem creaturã, & sic distinxit vt pars corpori vniretur, & alia pars, scilicet angelica in sua puritate non vnita remaneret. Deinde ostendit quòd homo, & vniuersaliter omnis creatura facta est propter dei bonitatẽ. Vnde etiã subdit quòd bonitas dei est causa existendi creaturis, & quòd ex ea sequitur bonitas creaturarũ. Creauit enim deus hominem ad se laudandum & sibi seruiendum ex qua laude & seruitio homo potest perficere & perfici habet. Postea concludendo determinat quòd creatura rationalis facta est propter dei bonitatẽ & sui vtilitatem. Vbi etiã addit quòd mundus creatus est propter hominem, quia multa vtilitas ex rebus aliis prouenit homini. Addit etiam quòd nõ solum creaturæ corporales, sed etiã ipsi angeli ad hominis perpetuũ profectum faciũt. Deinde quia alicubi legitur in scriptura quòd homo creatus sit propter ruinas angelorũ, propter

hoc subdit quòd illa non fuit tota causa sed cõcausa. Postea quærit qualiter anima sit coniuncta corpori, & dat de hoc causam triplicem. Primò quia sic deo placuit. Secundò in signum futuræ beatitudinis (vnio enim spiritus cum carne repræsentat possibilem fore vnionem animæ ad deum) Tertiò propter animæ meritum, vt scilicet in corpore mortali maius meritum acquireret. Vltimò concludit quòd circa omne genus creaturæ vertitur sua intentio, scilicet circa spiritualem creaturam non vnitam corpori, & circa corpoream porò. Et circa spiritualem corpori vnitam. Et in hoc terminatur sententia &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum creatio sit possibilis.

Th. 1. q. 45. ar. 1. & 2.

CIRCA principium secundi libri sententiarũ, Quæritur primò de tribus in generali. Primũ est de possibilitate creationis. Secundum est de eius communicabilitate. Tertium est de actione, & de intentione creantis. Adhuc circa primum quæruntur tria. Primum est de possibilitate creationis absolutæ. Secundum vtrum creatura habẽs esse permanens potuerit ab æterno produci. Tertium vtrum aliquid successiuum puta motus potuerit esse ab æterno, vel aliqua creatura sub motu. Ad primũ sic proceditur, & arguitur quòd creatio non sit possibilis, quia actio essentialiùs respicit subiectum quàm terminum dicente auctore 6. priu. quòd actio non requirit quid agat, sed in quid agat. Est autem impossibile, & contradictionem implicans quòd aliqua actio sit sine termino (Alioquin actio esset vbi nihil ageretur) ergo impossibile est aliquã actionem esse sine subiecto. Cùm igitur creatio dicatur esse sine subiecto, videtur quòd creatio non sit possibilis.

2 Item creatio videtur esse aliquid mediũ inter deum creantem, & ipsam creaturam, sed constat quòd nõ est substantia, ergo est accidens. Omne autẽ accidens requirit subiectũ, igitur &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Mach. 7. Peto nate vt aspicias in coelum & terrã, & inspicias vel intelligas quòd ex nihilo creauit ea deus.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam primò videndum est quid importatur per nomen creationis, quo viso respõdebitur ad quæstionem.

5 QVANTVM ad primum intelligendum est quòd per creationem, secundum quòd nomen creationis cõmuniter accipitur importatur actio per quam aliquid producitur ex nihilo. Hoc autem potest intelligi tripliciter, vno modo materialiter, scilicet quòd nihil sit materia rei productæ quod esse nõ potest, quia quod nihil est, nullius potest esse materia. Inest enim materia rei factæ tanquã pars eius. Est enim materia ex qua aliquid fit cùm insit vt dicitur primo physicorum. Alio modo ordinabiliter vt sit sensus creaturas fieri ex nihilo, id est, post nihil, ita vt maneat ordo affirmatiuus à nihilo tanquam à termino à quo.

6 Quem sensum licet quandoq; doctores accipiant tanquam verum imaginantes quoquo modo licet impropriè loquẽdo ens & nihil esse terminos creationis, tamen propriè loquendo istud non est verum, propterea quòd nõ est possibile ponere terminos in actione in qua non est subiectum commune vtrique termino nisi vterque terminus sit positiuus (quod dico propter transubstantiationem panis in corpore Christi) Cuius ratio est, quia necesse est in omni actione habẽte terminos quòd termini sint incompossibiles: & quòd vnus necessariò præcedat alium (videlicet terminus à quo terminum ad quem) sed negatio vel priuatio non potest secundum se præcedere habitum natura vel duratione, cum secundum se & in se non sit aliqua natura, nec durationem habeat, ergo si aliquo modo præcedit, hoc est ratione alicuius naturæ sibi subiectæ, igitur in actione non habente cõmune subiectum sicut est creatio, ens & nihil non possunt esse termini, cum terminorum alter sit pura negatio.

7 Item oportet quòd virtus agentis in omni actione attingat vtrunq; terminũ, vnus enim abiicitur & alter acquiritur, & vtrũque sit virtute agentis, & ideo oportet quòd virtus agentis vtrũque attingat, vterque autem potest attingi, quando vterq; est positiuus, sed quando alter est positiuus & alter est negatiuus, cùm illud quod nihil est attingi non possit secundum se oportet quòd attingatur ratione alicuius substrati quemadmodum fit in illuminatione aëris, cùm de non illuminato fit illuminatus, & vbicunq; alter terminorũ est priuatio, alter vero forma, nunquam enim attingi potest terminus negatus nisi ratione substrati subiecti à quo expellitur priuatio per introductionẽ habitus. Cũ igitur in creatione nõ supponatur subiectũ cõmune impossibile est quod propriè loquendo demus ei duos terminos, s. ens & nihil.

8 Relinquitur igitur tertiũ, scilicet, quòd creatio dicitur esse de nihilo, solum negatiuè, quia non est de aliquo nec in ratione subiecti, nec in ratione termini. Vnde sicut non habet subiectũ, sic neque terminum ex quo, vel à quo sit. Non enim est motus vel mutatio quæ sunt, à quodam in quoddam.

9 HOC VISO dicendũ est ꝙ creatio est possibilis, hoc est, productio alicuius de nihilo modo quo expositũ est. Quod probatur dupliciter. Primo modo sic, materia est aliquid productũ, sed hoc non potest esse, nisi per creationem, igitur &c. Minor patet quia materia est vltimũ subiectũ, propter quod ad eius productionem non potest aliquid prius subiici. Probo maiorem, omne quod sibi derelictum esset non ens habet causam deducentem ipsum de non esse ad esse (Alioquin nunquam esset ens, sed semper non ens) sed materia prima si sibi derelinqueretur, esset non ens, ergo habet causam deducentem ipsam de non esse ad esse. Talis autem est sola causa agens, ergo &c. Maior iam patet, minor satis est clara, quia materia prima non potest esse sine forma, igitur &c. Si dicatur quòd imò virtute diuina, habetur propositum, quia si non potest esse sine forma, nisi deo hoc faciente, ergo sibi derelicta non esset ens.

10 Secundo sic, nulla productio supponit subiectum, nisi quatenus terminus productionis non potest esse sine subiecto. Fieri enim ordinatur ad esse, sed deus potest facere quòd accidens sit sine subiecto (vt in sacramento altaris) ergo potest facere quòd accidens fiat sine subiecto, sed tunc esset vera creatio, ergo &c. Et ratio hæc partim innititur fidei, & sic patet primum.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum est per inter- *Inf. q. 4.*
emptionem maioris. Omnis enim actio realis est eadem cum *num. 33.*
suo termino, vel saltem illa quæ est sine motu, qualis est creatio. Et ideo essentialiorem ordinem habet ad suum terminũ, quàm ad subiectum. Quod autem dicit author. 6. principiorum. quod actio non requirit quid agat, sed in quid agat. intelligendum est sic, quòd actio naturalis de qua loquimur, quæ habet subiectum & terminum supponit subiectũ, tanquam aliquid præexistens, non autem supponit terminum, sed producit.

12 Ad secundum est dicendum quòd creatio non est aliquid medium inter deum & creaturam, sed est ipsamet creatura sub respectu vel denominatione respectiua ad dantem esse. Est enim creari idem quod habere esse ab alio secundum se totum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum creatura habens esse fixum & permanens potuerit ab æterno produci.

Th. 1. q. 46. ar. 2. Henr. quod. 1. q. 7. & quod. 9. q. 17. Halens. 2. q. 2. ar. 5. vide hìc Scotum.

AD SECVNDVM sic proceditur, Et arguitur quòd creatura habens esse fixum & permanens nõ potuerit ab æterno produci. Omnis duratio inclusa inter duo nunc, necessario est finita, sicut omnis linea quæ est inter duo puncta, necessario est finita, sed omnis duratio creaturę necessario clauditur inter duo nunc, ergo &c. Minor probatur. Creatio enim cuiuslibet creaturæ, necessario est in aliquo nunc. Non est enim in tempore, quum sit subita, modo etiam est accipere aliqua duo nunc, inter quæ duo nunc tota duratio creaturæ clauditur, ergo &c.

2 Item creatura aut simul fit & facta est, aut prius fit, & posterius facta est. Si dicatur quòd prius fit & posterius facta est, æterna esse nõ potest, quia haberet aliquid prius se duratione. Si vero simul fit & facta est, aut hoc erit verum pro quolibet instanti, aut pro vno tantum. Non pro quolibet, quia nunc esset verũ dicere quòd mundus fit & factus est, creatur, & creatus est, quod videtur incõueniens. Si pro vno nunc tantum, quum nullum nunc transiens, quemadmodum est nunc mensurans creationem, quæ transit, sit æternum, impossibile est creaturam esse ab æterno.

3 Item secundum philosophum 1. peri hermenias. Omne quod est quãdo est necesse esse, sicut sortem sedere quando sedet, ita ꝙ pro tempore illo quo est, non est potentia vt non sit, nec ex parte rei, nec ex parte alicuius agentis. Et similiter quod fuit quando fuit, necessario fuit. Quod autem est necessario isto modo non est necessario absolutè, quia erat potẽtia in tempore præcedẽti, per quã ille actus potuit impediri. Ex hoc sic arguitur quod aliquando fuit, nec erat potentia pręcedens, per quã potuit impediri, tale necessario fuit necessitate absoluta, ita quòd nulla est potentia, nec ex parte dei, nec ex parte rei quòd illud non esset. Sed si ponatur creatura fuisse ab æterno, nunquã fuit duratio pręcedẽs, ratione cuius existẽtia eius posset impediri, ergo ipsa fuit necessario necessitate absoluta, ita ꝙ nec ex parte dei, nec ex parte rei fuit possibile eam nõ esse. hoc autẽ est hæreticũ, quare &c.

4 Itẽ omnis creatura habet de se nõ esse, si ergo ab alio habeat esse, aut simul habebit vtrunq. (s. esse & nõ esse) aut prius non esse, quàm esse. Non simul, quia implicat contradictionem, ergo

prius

prius habet non esse quàm esse. Aut ergo natura aut duratione. Si duratione habetur propositum, scilicet quòd nō fuit ab æterno. Si natura solum, ergo simul duratione, & pro eodem instanti, habet esse & non esse, quod est impossibile.

5 Item versio in nihilum opponitur creationi quæ est ex nihilo, sed omne annihilatum habet non esse post esse duratione, ergo omne creatum habet esse post non esse duratione, sed tale non potest esse æternum, quare &c.

6 Item natura & duratio sunt idem in deo, sed deus necessariò præcedit res naturaliter, ergo duratione. Sed nihil habens aliquid prius duratione potest esse æternum, ergo &c.

7 Ad idem est Dama. lib. 4. cap. 9. qui dicit, non aptum natum est, quod ex non esse ad esse deducitur, coæternum esse ei quod est sine principio & semper est.

8 Et Hug. de sanct. Vict. lib. 1. de sa. dicit quòd ineffabilis potentiæ virtus non potest aliquid præter se habere coæternum.

9 IN CONTRARIUM arguitur, quia non minus est potens essentia diuina, quàm persona. Sed persona diuina potest aliam personam diuinam coæternam producere, sicut & produxit, ergo essentia diuina potest aliam essentiam sibi coæternam producere, non nisi creando, ergo &c.

10 Item creatura potest statim cùm est, effectum suum producere, sicut statim cùm est ignis, est splendor eius, ergo multò fortius hoc potest facere deus, qui est potentior omni creatura.

11 RESPONSIO. Quæstio ista habere potest duplicem sensum, secundū quòd ly ab æterno potest duo determinare, scilicet hoc quod est potuit, vel hoc quod est creare. Primò modo quæritur de possibilitate creationis absolutè. Est enim sensus, vtrū de⁹ potuit ab æterno creare (id est, vtrū ab æterno habuerit potentiā creādi aliquid) Et cùm cōstet ꝙ deus habuerit ab æterno potentiā ad omne quod est possibile (nulla enim potētia aduenit ei ex tēpore) ideo hoc modo non quæritur de possibilitate creationis absolutè, de qua in præced. quæst. dictū est. Sed secūdo modo quęritur de possibilitate creationis nō absolutè, sed respectu æternitatis, an, scilicet actus creandi potuit esse ab æterno.

12 Circa quod est intelligendum ꝙ creaturā fuisse ab æterno potest intelligi dupliciter, vno modo ꝙ semper fuerit, nec habuerit suę ęternitatis causam, seu principiū, & isto modo est impossibile secundū philosophiā, & hæreticū secundū fidē aliquid pręter deū fuisse vel posse fuisse ab ęterno. Alio modo ꝙ creatura semꝑ fuerit, nō habēs suæ durationis initiū, habēs tamen suæ æternitatis causam & principiū. Et hoc modo negari nō potest nisi propter defectū diuinæ potētiæ, vel ꝓpter repugnātiā creaturæ. Primū nullus dicit, q̃a potētia diuina ad omne possibile se extēdit.

13 Nec secundum potest dici, quia repugnantia ex parte creaturæ, ne ab æterno posset fieri, aut esset propter defectū potētiæ passiuæ ab æterno, aut quia esset repugnātia intellectuū. Primū nō potest dici, quia pari ratione nihil posset omnino creari, nec ab æterno, nec de nouo. Cùm creatio nihil omnino supponat ex parte facti. Solū ergo restat videre si ex repugnantia intellectuū, id est, si contradictionem implicat creaturam ab æterno fuisse.

14 . Et dicendum ad hoc, ꝙ res permanens, cuius esse non consistit in successione, vt cœlum, homo, angelus potuit à deo produci ab æterno. Quod patet tripliciter, secundum tria quæ sunt de ratione creaturæ. Est enim creatura ens productum ab alio, de nihilo. Iam ratione qua creatura est ens non potest sibi repugnare, fuisse ab æterno, quia potissimè repugnaret deo, in quo verissimè saluatur ratio entis, ergo si repugnat ei hoc erit vel ratione causæ producētis, quia est ab alio, vel ratione productionis, quia est ens productum, vel ratione termini, quia de nihilo. Et de his omnibus tactæ sunt difficultates in argumentis.

12 Quod autē ei nō repugnat ratione causæ producentis, quia est ab alio patet, Quia nō est necesse causam agentē præcedere duratione suū effectū, quia si illud esset de ratione agentis, aut ergo inquantū est agens absolutè, aut inquantū tale agens, scilicet per voluntatē. Primū nō potest dici, quia inueniuntur multa agentia, quorū effectus sunt statim cum suis causis. Statim enim cùm est ignis lumē eius est in domo, & sol in eodē instāti, in quo creatus est hemisphериū illuminauit. Item nec de ratione agētis per voluntatē est, ꝙ præcedat duratione suū effectū, nisi voluntas sit de nouo accedens, ita vt de nō volente fiat volens, aut volūtas sit deliberationē sequēs, neutrū autē istorū est in deo, quare &c.

Inf. 10 4. d. 43. q. 3. num. 16. 15 Item voluntas diuina nō minuit eius potentiā, sed secundū omnes, si deus ageret ex necessitate naturæ, res fuissent ab æterno, ergo nō obstāre ꝙ deus agat per voluntatē res potuerunt esse ab æterno. Non est ergo repugnantia intellectuum, si dicamus causam agentem non præcedere suum effectum.

14 Quòd autem nō sit repugnātia ex parte productionis, quia creatura potuerit esse ab æterno, inquirendum est nunc, quia in hoc dependet maior pars quæstionis. Quicquid enim detur de productione creaturæ, siue ꝙ sit in instāti, siue in tēpore, semper videtur sequi ꝙ creatura sit de nouo. Si enim creatio sit successiua, & in tempore, ipsa duratione præcedet creaturā. Si autē sit in instanti inter illud instans, & inter aliud quod nūc accipitur, includetur tota duratio creaturę, & in illis finitur tanquam in suis terminis. Et ideo licet ad probandum ꝙ agens creatū nō præcedat duratione suū effectū sufficiat probare ꝙ agat ex necessitate naturæ, & actione subita, tamē nō sufficit hoc circa agēs increatum. Quāuis enim nō repugnet actioni momētaneæ ꝙ sit in eodem instāti, in quo est causa agēs, quæ etiā in instāti incipit esse, tamen repugnat actioni momentaneæ, ꝙ sit æterna vt videtur.

15 Ad tollendū igitur hāc difficultatē distinguendi sunt modi quibus aliquid habet fieri, qui sunt quatuor in vniuerso. quidam enim fiunt per modum solum, sicut aqua fit calida per motū calefactionis. Alia fiunt per mutationē sequentē motū de necessitate, sicut forma substātialis introducitur in materia per generationē sequentē alterationē præuiā, cuius ipsa est terminus saltem extrinsecus. Tertio modo aliqua fiunt per mutationē quidē sequentē motū, sed non per se, nec ex necessitate, sicut illuminatur hemisphæriū nostrū à sole, qui illuminationē præcedit motus localis solis, per quē fit nobis præsens. In primo autē instāti, quādo factus est sol, fuit aër illuminatus à sole, sed non per præcedentē motū. Quarto modo fiunt aliqua, nō per motū aut mutationē, sed per simplicem emanationē, sicut illa quæ creantur.

16 In his autē quatuor modis fieri & factū esse, nō eodē modo se habēt. Nam in illis quæ fiunt per motū, factū esse se habet ad fieri, sicut eius terminus. Et simili modo mēsura ipsius facti esse se habet ad mēsurā fieri, sicut eius terminus. Propter quod sicut motus vel fieri mēsuratur tēpore, sic factū esse mensuratur nunc tēporis, quod est nunc fluens. Et sicut verū est dicere de tali re, ꝙ fit, solum pro tempore mensurāte motū, Sic verum est dicere ꝙ factum est solum pro illo instanti, in quo terminatus est motus.

17 In illis verò quæ fiunt per mutationem sequentem motum per se, idem est iudicium, quia enim vnum est propter alterum, (scilicet motus præcedens propter sequentem mutationem) iudicādum est ꝙ vtrobiq; est vnū tantū quoad mensurā, ita scilicet vt talis res dicatur solum fieri pro tēpore mensurāte motū, facta autē pro nūc quod est termin⁹ illius tēporis, quāuis factū esse vel fieri secundū ipsam mutationē præcisè simul sint & vnū & idem.

18 In his verò quæ fiunt per mutationē sequentē motum localem, sed nō ex necessitate vt dictū est de illuminatione est aliter, quia propter motū pręcedentē nō dicitur res fieri, quia per motū localem nec forma acquiritur subiecto, nec aliqua dispositio ad formā. Et ideo factū esse per sequentē mutationē non est terminus præcedētis motus, nisi per accidens, quia est quādo terminus præcedētis motus est. Nec mensura eius est eadem cum mēsura termini motus, nisi secūdum accidens. Inquantū ei coëxistit primò. Alio enim nūc mēsuratur terminus motus localis, quia nūc tēporis fluente, alio mensuratur illuminatio, quia nūc stante, & nō fluente. Quod patet sic, idem manens idem secundū idem, & respectu eiusdem semper natum facere idem, si agat ex necessitate naturæ. Sed si sol accedens ad primū punctum hemisphærij nostri staret ibi, ita quòd ibi terminaretur motus localis præcedens, & inciperet illuminare nostrū aërem, tunc sol maneret idē respectu aëris, & secundum idem ageret, & id ex necessitate naturæ. Aër etiā maneret in eadem dispositione, vt suppono, ergo sol sic manēs semper faceret idem. Sicut igitur in primo instāti verum fuit dicere de eodem lumine quòd fit, & factum est, ita in quolibet alio verum est dicere de eodem lumine quòd fit & factum est. Propria ergo mensura talis fieri non est nunc fluens, quod nō contingit bis accipere, sed nunc stans, quod potest pluribus partibus tēporis coëxistere. Veruntamen, quia motus præcedit est dare aliquod nunc temporis, cui primò coëxistit nunc mensura illuminationis, quod non esset, nisi motus præcederet.

19 In his verò quæ fiunt per simplicē emanationē absq; motu præcedente (sicut illa quæ creantur) fieri & factū esse simul sunt & vnum, & mensurantur nunc stante, quod nō necessariò coëxistit primò alicui nunc temporis, quod patet, quia actio & passio sunt vnus motus sub diuersis respectibus, à quo & ad quem, ergo circumscripto motu actio & passio dicunt solos respectus inter producens & productū. Cùm ergo creatio sit sine motu, creare & creari dicūt solos respectus inter deum & creaturā, ita ꝙ creare nihil aliud est quàm dare esse alteri nullo supposito, & creari, quàm sic habere esse à deo. Et ideo quum pro quolibet instāti sit verum dicere ꝙ creatura habet esse à deo, pro quolibet est etiam verum dicere, ꝙ creatur & creata est. Nec oportet mensurā creationis coexistere primò alicui nunc tēporis, quia nō oportet aliquem motū præcedere creationē, sicut fit in illuminatione noua, ratione nouitatis. Sed sicut in diuinis semper est verū dicere filius gignitur & genitus est à patre ex necessitate naturæ, & in identitate essentię, sic verum est dicere de creatura (quandiu est) ꝙ creatur à deo, & creata est ex libera tamen voluntate diuina, & in diuersitate essentiæ, vt sit eadem actio creationis rerum, & cōseruationis earum. Et licet sit sentiendum sic, tamen aliter est

loquendum, secundum quod plures loquuntur, quia enim actiones notiores nobis sunt illæ quæ sunt cum motu, aut quæ sequuntur motum, vt generationes rerum naturalium: & in his res non dicitur fieri post primum instans, in quo accepit esse. Ideo secundum hanc similitudinẽ, nec nos dicimus quòd cœlum nunc creetur, aut angelus, quum tamen secundum rei veritatẽ sit sentiendum sic. Mensura igitur creationis est nunc stans, quod potest pluribus nunc temporis coexistere. Nec est necesse dare aliquod nunc tẽporis, cui primò coexistat, quum nullus motus creationẽ præcedat, sicut non est necesse dare à parte post vltimum nunc temporis, cui duratio creaturæ vltimò coexistat.

20 Ex his formatur talis ratio, Actio quæ non est successiua, nec mensuratur nunc fluente, quod non contingit pluries accipere, sed nunc stante, talis actio non impedit quin productũ per eam possit coexistere producẽti. Et hoc manifestum est ex præcedentibus. Si enim esset successiua, impediret coexistẽtiam respectu cuiuslibet agentis. Rursus si esset subita, & mensuraretur nunc fluente non impediret coexistentiam respectu agentis temporalis, impediret tamen respectu æterni, quia tale nunc non contingit pluries accipere. Et ideo cùm semel acceptũ sit, prius accipi non potuit, & sic ab æterno non fuit. Sed his amotis nihil impedit ex parte actionis coexistentiã effectus cum agente æterno. Sed creatio est talis actio quæ non est successiua, sed subita, nec mensuratur nunc fluente, sed stante, vt deductum fuit, ergo non repugnat creaturæ ratione suæ productionis, quin possit ab æterno coexistere deo producenti, quod fuit secundum.

21 Quod item non sit repugnãtia ratione termini (quod erat tertium) ex eo scilicet quòd creatura dicitur esse ex nihilo (Ex hoc enim fortè videretur quòd creatura haberet esse post nihil duratione) hoc sic ostenditur, Illud quod nõ præcedit creaturam duratione vel natura, non impedit eam quin possit esse æterna, sed esse nihil vel ex nihilo non præcedit esse creaturæ duratione vel natura, igitur &c. Maior patet, etiam si poneretur solum quod non præcederet duratione. Minor probatur, quia creatura non dicitur fieri ex nihilo materialiter, tanquam nihil sit materia factu, nec ordinabiliter, ita vt maneat ordo affirmatiuè ad nihil sub hoc sensu, quod fiat ex nihilo, id est, post nihil, sed dicitur fieri ex nihilo purè negatiuè, id est, non ex aliquo, & isto modo nulla antecessio durationis, aut naturæ intelligitur ipsius nihil ad esse creaturæ. Vnde non est necesse creaturã prius tempore vel natura fuisse nihil quàm aliquid.

22 Quod autẽ consueuit dici q creatura prius est naturaliter nõ ens quàm ens, quia de se habet q sit non ens, ab alio autẽ habet q sit ens, prius autem est quod inest alicui ex se, quàm quod inest ab alio. Non intelligo qualiter possit esse verũ, quia quod inest alicui ex se, vel ex natura sua, naturã non destruit, sed ponit vel supponit, non ens autem vel nihil naturam destruit: ergo impossibile est, quòd aliqua res ex natura sua sit non ens vel nihil.

23 Nec obstat si dicatur quòd res de natura sua non est ens, & proinde est non ens, quia aliud est dicere naturam rei non habere esse de se, & habere de se non esse. Inf.d.44 q.1. Primum enim istorum est verum, secũdum autem falsum & impossibile. Et ita patet quòd non repugnat creaturæ (quia est ex nihilo) quin sit vel esse possit ab æterno, quia per hoc quòd creatura est ex nihilo, nullus ordo naturæ aut durationis importatur ad nihil. Sic igitur apparet, quòd creaturæ permanenti non repugnat fuisse ab æterno.

24 Sed contra arguitur sic, Creatura habet causam priorem se, saltem ordine naturæ, In illo ergo priori creatura non fuit ens, ergo non ens, vel nihil: & sic inter creaturam & nihil, est saltem ordo naturæ. Et dicendum ad hoc quòd ponendo ordinem prioris & posterioris secundum naturam inter creaturam & nihil, non propter hoc sequitur quin creatura possit esse æterna, nisi poneretur inter ipsa ordo durationis, sicut prius dictum fuit. Et nihilominus nec ordo naturæ est inter ipsa, quamuis sit inter creaturam & suam causam: Et quum dicitur quòd in illo priori causæ creatura non fuit ens, non est verum, quia prius & posterius secundum naturam non attenduntur secundũ entitatem, & non entitatem, vt verum sit dicere quòd vnum sit alio non existente, quia nunquã est verũ dicere quòd sol sit lumine non existente, & tamen sol est prior secundum naturam, quàm suum lumen, sed attenduntur secundum entitatem dependentem & independentem, quia illud est prius secundum naturam, cuius entitas est independens, & illud posterius, cuius entitas est dependens, & tamẽ istæ duæ entitates sunt semper simul. Sed prioritas causæ non cõpetit effectui, sicut nec independentia. Nõ est ergo verum quòd in illo priori causæ suæ creatura non sit ens, imò est ens, sed quia est dependens, ideo non attribuitur ei illa prioritas.

25 AD PRIMVM argumentum principale dicendum quòd duratio creaturæ inclusa inter duo nunc fluentia, vel quæ imaginamur in motu fluente, est necessariò finita, sed duratio creaturæ permanentis non accipientis esse per motum, nec per mutationem sequentem motum, nõ necessariò includitur inter talia duo nunc, sed mensuratur nunc stante quod potest pluribus temporis coexistere, imò quod plus est, potest toti tempori coexistere. & ideo non oportet talem durationem esse finitam.

26 Ad secundum dicendum est quòd creatura dum creatur simul fit, & facta est. Et hoc non solum verum est pro vno nunc fluente, sed pro nunc stante quod potest toti tempori coexistere, & præexistere.

27 Ad tertium dicẽdum quòd cùm dicitur illud quod aliquãdo fuit nec erat tempus præcedens pro quo potuit impediri illud est necessarium necessitate absoluta. Dicẽdum quod falsum est. Siue enim creatura sit ab æterno producta, siue ex tempore semper est à deo libere producta, & nõ ex necessitate absoluta. Quod patet quia illud quod non est necessariò volitum à deo nõ est necessario à deo productum (cùm deus agat per voluntatem) sed deus nihil aliud à se vult ex necessitate. Non enim necessitatur voluntas nisi respectu finis, vel eorũ sine quibus finis haberi non potest, vel conseruari, nihil autem tale inuenitur in creaturis respectu diuinæ bonitatis quæ est finis omnium, & ideo nihil creatum est à deo necessariò volitũ vel productũ, q enim tẽpus præcedat nihil vel nõ præcedat facit ad hoc q aliquid procedat à deo liberè, vel necessariò. Tota enim ratio libertatis vel necessitatis sumenda est ex habitudine potentiæ ad obiectum. Quod patet: quia omnis prædestinatus est ab æterno prædestinatus, & tamen quilibet prædestinatus liberè est prædestinatus, ita quòd ab æterno potuit non prædestinari, & similiter est in proposito. Et si aliquis dicat quòd non est simile, quia prædestinatio ratione eius quod est præ, importat antecessionẽ ad effectũ prædestinationis, & ideo quod prædestinatum est, non necessario est, quia respicit determinatum tempus, non sic autem est illud quod est ab æterno. Non valet, quia nõ solum effectus prædestinationis qui euenit in tempore contingenter euenit & non ex necessitate puta sortem saluari, sed ipsum esse prædestinatum saluari, quod est æternum & non respicit determinatum tempus, liberum fuit, & nõ necessarium nisi ex suppositione, sicut sortem currere sup num 22. posito quod currat.

28 AD QVARTVM patet ex iam dictis. falsum enim est illud quod assumitur videlicet quòd creatura habet de se nõ esse quamuis de se non sit ens eo modo quo deus de se est ens.

29 Ad quintũ dicendum quòd non est simile de creatione & de versione, quia versio supponit creationem, nõ enim est vertibile in nihil nisi quod est creatũ ex nihilo, propter quod omnis versio ex tempore est cum ipsam præcedat creatio duratione. Creatio autem nihil supponit nec subiectũ, nec terminum ratione cuius oporteat in ea ponere nouitatem. Si verò argueretur sic, versionem in nihil, sequitur aliqua duratio, ergo creationẽ ex nihilo præcedit aliqua duratio, quia sic se habere videtur versio ad nihil in ratione termini ad quẽ est, sicut creatio ad nihil in ratione termini à quo. Dicendum quòd nihil non est terminus à quo q.1.nu 6. creationis, nec terminus ad quem versionis vt supra probatum fuit. Item quod assumitur nõ est verum scilicet quòd versionem in nihil necessario sequatur aliqua duratio. Est enim versio aliquid non habere esse à deo postquam habuit esse ab ipso. Sicut enim creare est alicui dare totum suum esse, ita vertere in nihil est non dare esse cui prius dabatur. Istud autem verificatur toto tempore quo res non est postquã fuit, & ideo versio potest coexistere infinitæ durationi à parte post, sicut creatio à parte ante.

30 Ad sextũ negatur cõsequentia. Et ratio est quia licet essentia diuina & eius duratio sint idem, tamen esse simul natura cũ deo & esse simul cum eo duratione differũt realiter propter respectum connotatũ in hoc quod dico simul. Aliqua enim simul esse duratione est vnum esse dum aliud est quod quidem potest conuenire creaturæ respectu dei, vt ostensum est. Esse autem simul natura est vnum non præintelligi alteri, nec supponi ab altero, sed esse simul naturali intelligentia absque dependentia vel præsuppositione vnius ab altero quod non potest competere creaturæ respectu dei, ergo &c.

31 Ad septimũ quod vltimò adducitur de Damas. & Hug. dicẽdum est q licet creatura ab æterno fuisset, tamen nõ esset dicendum eã æquari deo in æternitate quod importat nomẽ coæterni quasi coæquatũ æternitati, quia æternitas creatoris est semper simul tota vniformiter se habens, nec potest aliquã variationem suscipere, quælibet autẽ creatura mutabilis est aliqualiter, etiã si ab æterno esset, propter quod æternitas creaturæ nõ potest æquari æternitati creatoris, & hoc modo intelligendũ est creaturã nõ posse esse coæternã creatori, non quin creatura ab æterno esse potuerit, sed quia æternitas eius deficit à perfectione æternitatis diuinæ, nec duratio eius esset propriè æterna, quia nõ mensuraretur æternitate, sed æuo, coexisteret tamẽ semper æternitatis, & sic exponendæ sunt auctoritates Damasceni & Hug. Hãc responsionẽ tangit Boetius vltimo de consol. dicens sic, nõ rectè, inquit, cùm audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo

con

conditorem mundum fieri coæternum putant. Allud enim est per interminabilem vitam duci quod mũdo Plato tribuit. Aliud interminabilis vitæ totam pariter complexam esse præsentiam.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum entia sucesſiua potuerint fuisse ab æterno.

Thom.1.q.46.ar.2.ad 6.& 7.



TERTIO quęritur, vtrum entia successiua, vt motus, & tempus potuerint fuisse ab æterno. Et arguitur quòd sic, quia quando aliqua sunt eiusdem rationis quod nõ repugnat vni nõ repugnat alteri, sed partes motus sunt eiusdẽ rationis, ergo cùm nõ repugnet huic vel illi parti habuisse ante se aliam, videtur nec quòd alicui parti motus, & sic ante quamlibet potuit esse alia, & sic fuissent infinitæ, quare & ab æterno.

2 Item probatur de generatione sic, in his quæ sunt eiusdem naturæ est idem modus acquirẽdi naturam, sed indiuidua eiusdem speciei sunt eiusdem naturę specificæ, ergo habent eundem modum accipiendi naturam, vel saltem habere possunt. Hic autem modus est per generationẽ, ergo omnia sunt genita & nullum creatum, vel saltem sic esse potest, quo posito non esset dare primum genitum, quare &c.

3 Ad idem est intentio Aristote. 8. physi. & primo cœli & mundi vbi sentit quòd non solum talia potuerint esse ab æterno, sed etiam quòd fuerunt.

4 Itẽ si motus cœli nõ posset fuisse ab æterno hoc esset propter aliquod impedimentũ quod esset ex parte mouẽtis, vel mobilis vel spatij. Nõ ex parte mouentis quia æterni. Nec ex parte mobilis quod potest esse æternũ, vt dictũ fuit in pręcedenti quęstione. Nec ex parte spacij tanquam oporteat dare aliquod signũ à quo primò incipiat motus, cũ motus cœli nõ sit rectus, sed circularis. ergo nihil impedit quin motus cœli potuerit esse ab ęterno.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia si motus fuisset ab æterno infinitæ reuolutiones fuissent pertransitæ, hoc est impossibile, ergo &c.

6 Item si mundus ab æterno fuisset, heri præcessissent infiniti dies. Similiter & hodie, sed infinito nihil est maius, ergo tot præcessissent heri sicut hodie: sed hoc est impossibile, cùm hodie sit noua dies addita, ergo &c.

7 Itẽ tẽpus ab heri est pars tẽporis ab hodie, sed pars nõ potest æquari toti (æquaretur aũt si infiniti dies precessissent) ergo &c.

8 Item si mundus fuisset ab æterno, fuissent infiniti homines, Sed corrupto homine anima remanet, ergo essent infinitæ animæ. Hoc autem videtur impossibile, ergo &c.

9 RESPONSIO. Repugnat motui & cuicunque creaturæ sub motu fuisse ab æterno. Quod patet primò sic, In quibuscunq; est dare primũ & vltimum illa sunt finita. Sed in reuolutionibus cœli acceptis seu præteritis quæ sunt præteritæ, vel esse potuerunt necesse est dare primam reuolutionẽ, & vltimã, ergo necessario præcesserunt reuolutiones finitæ, & non infinitæ, sed motus constans ex reuolutionibus finitis quantitate & numero non potest esse ab æterno, ergo &c. Maior patet, Sed minor probatur, quia in omnibus pręteritis reuolutionibus fuit ordo durationis ita ꝙ nunquã fuerũt plures simul sed semper vna post aliã in post sumẽdo, vel vna ante aliã in ante sumendo, ergo oĩ quælibet accepta sit & omnes ex quo quælibet & omnes sunt præteritę, & prius necessario fuerunt præsentes, aut est accepta aliqua antequã nulla, aut nõ. Si sit accepta aliqua antequã nulla, habetur propositũ, quia illa erit prima, nũc verò est dare vltimã acceptã, s. hodiernã, ergo &c. Si verò ne sit dare aliquã reuolutionem antequã alia non sit accepta. Contra, ante omnes cõiunctim acceptas nulla fuit prior. Perinde autẽ est ꝙ ante omnes etiã coniunctim acceptas fuerit aliqua alia ab omnibus cõiunctim acceptis, & ꝙ ante quamlibet acceptã fuerit aliqua alia quia nõ sunt acceptæ nisi quodã ordine vna ante aliã, & nunquã simul plures, ergo non sunt omnes acceptæ nisi sit aliqua accepta quæ includat omnes. Alioquin inter coniunctim acceptas non esset ordo.

10 Et confirmatur quia in post sumendo non essent acceptæ omnes nisi esset aliqua claudens omnes, ergo nec in ante sumẽdo. Fieret autem hoc magis manifestũ si loco cuiuslibet reuolutionis præteritæ sumeretur aliquid permanens puta granũ milij, & deduceretur in eis ratio prædicta. In tota enim multitudine granorum acceptorũ ordine quodam scilicet, quòd vnum fuerit acceptum ante aliud vel post aliud, & nullum aliter, necesse esset dare aliquod granum antequã nullum esset acceptum, vel non omnia grana essent accepta propter ordinem acceptionis, ratione cuius vnum includit aliud. Sic ergo patet quòd in reuolutionibus cœli est dare primã & vltimã, & hoc fuit minor. Vel potest sic formari ratio, quòd necessariũ esset ponere in accipiendis si deueniretur ad hoc quòd essent acceptæ illud idẽ necessariũ est ponere in iam acceptis. Sed in accipiendis si deueniretur ad hoc vt essent acceptæ vna post aliam, esset dare vltimam, ergo &c.

11 Secundò patet eadem minor sic, aut inter reuolutiones præteritas fuit aliqua à qua reuolutio hodierna distat in infinitum, aut non. Si sic, illa fuit necessario prima, quia nõ potest esse maior distantia quàm infinita: Si non, ergo non præcesserunt infinitæ reuolutiones, quia quantò plures præcesserunt, tantò est maior distantia alicuius illarum à reuolutione hodierna. si ergo à nulla earum distat reuolutio hodierna in infinitum, sequitur quòd nõ præcesserunt infinitæ reuolutiones. Et sic quicquid detur semper, sequitur quòd nullo modo potuerunt præcessisse reuolutiones infinitæ. Et ista ratio similis est, & eiusdem efficaciæ cum illa per quam probatum fuit primo libro quòd in entibus est dare necessario primum & perfectissimum, quia sicut in speciebus est ordo perfectionis per se, ita in partibus eiusdẽ motus est per se ordo durationis. Et sicut ex distantia finita, vel infinita secundũ gradus perfectionis semper necessario concluditur quòd sit dare primum & summum in perfectione, sic ex distantia finita vel infinita in reuolutionibus motus cœli necessario concluditur quòd est dare primam in duratione.

12 Ad hoc autem respondent quidã dicentes, quòd argumentũ procedit ex falsa imaginatione, hac. scilicet quòd in motu cœli sint plures reuolutiones, quod nõ est verum cùm sit vnus, & continuus. Istud autem in nullo impedit rationẽ, quia etsi in motu nõ sint plures reuolutiones distinctæ per interpositionẽ quietis, sunt tamẽ plures per signationẽ sensus & rationis. Sicut in quãto continuo, puta in linea sunt plures partes æquales, non quidẽ actuali diuisione, quia iam nõ esset ibi continuitas, sed signatione. Sicut ergo ad probandũ lineam continuã non esse infinitam sufficit probare quòd in linea nõ possint signari infinitæ partes æquales, puta bipedales, nec tamen propter hoc oporteret actu secare lineam, sic ad probandũ quòd motus non fuerit infinitus sufficit probare quòd in ipso non possunt signari infinitæ partes æquales reuolutiones, nec oportet eas sic signare quòd actu diuidantur interiecta quiete. Patet ergo quòd motus, vel creatura sub motu non potuit esse ab æterno impediente ordine partium acceptarũ in quibus necessarium est signare primam & vltimã.

13 Quod autem probatum est de motu cœli potest deduci in successiua generatione hominum, accipiendo sortem genitum à Platone, & Platonem genitum à Cicerone, & sic vltra secundũ lineam ascendentium, & secundum ordinem successionis vnius ab vno, quia in talibus necesse est dare primum & vltimum, vt patet applicanti ad hanc materiam rationes prius factas.

14 Præter hoc probari potest propriis rationibus quòd generatio nõ potuit esse ab æterno, quia & si esset possibile generationem fuisse ab æterno, hoc maximè fuisset ponendo virũ & mulierem creatos ab æterno in quantitate perfecta, & virtute generandi, sed isto modo non fuit possibile, ergo nec quocunque alio modo. Maior probatur, quia si alio modo fuisset possibile generationẽ fuisse ab æterno, ponendo videlicet omnes homines fuisse genitos, quemlibet ab alio priore, & sic semper ita vt nõ esset deuenire ad aliquem creatum, & non genitũ, si inquam hoc modo fuit possibile, similiter fuisset possibile primo modo, quia homo creatus ab ęterno coextitisset cuilibet homini genito, & omnibus. Et ideo secundum ipsum potuit generatio fuisse quandocunque potuit fuisse secundum alios. & sic probata est maior. Probatio minoris, homo creatus ab æterno, aut prius fuisset, & posterius genuisset, & sic generatio nõ fuisset ab æterno, aut nõ prius fuisset quàm genuisset, sed mox cùm fuisset genuisset. Sed hoc nõ potest esse: Probatio, quia agens per motum præexistit termino motus nõ solò natura, sed duratione, sed generãs agit per motũ alterationis, cuius terminus extrinsecus est generatio, ergo homo generans necessario præextitit omni generationi non solum natura, sed duratione. Et sic generatio non potuerit esse ab æterno, quia nihil præcedit æternũ duratione.

15 Concludit autem hæc ratio non solum de hac generatione, vel illa, sed de generatione simpliciter, si bene aduertatur, quia quodlibet generans præcedit omnia genita ab eo etiam cõiunctim accepta.

16 Item illud quod est de ratione geniti conuenit omni genito non solum per se accepto, sed coniunctum cum aliis, sicut quia de ratione medij est quòd sit inter extrema, conuenit omni medio non solum per se sumpto, sed omnibus simul sumptis. Nunc est ita quòd de ratione geniti per motum seu alterationem præcedentem est quòd sequatur duratione suum generantem, ergo hoc conuenit omnibus genitis simul sumptis, sed hoc esse non posset ponendo generationem ab æterno, quare &c.

17 AD RATIONES in oppositũ dicendũ est, ad primã ꝙ maior est vera accipiendo diuisim & non coniunctim. Quod patet, quia sicut nõ repugnat vnj parti motus habuisse vnam alteram

ram

ram ante se, ita nõ repugnat ei aliam habuisse post se. Vtrumq; enim cõuenit reuolutioni hesternæ, quia alia eã præcessit, & alia eam secuta est. scilicet hodierna, & idẽ est de qualibet alia, quia nulli repugnat secundum se aliã præcedere & aliam sequi, & tamẽ impossibile est quòd omnes quæ possunt sequi sint secutæ, & eodem modo impossibile est quòd omnes quæ potuerũt præcedere præcesserint, & causa est, quia in his quæ accipiũtur successiuè & ordine quodã potest esse processus in infinitũ in accipiendo, sed nunquã in accepto esse, neq; in ante sumendo, neq; post.

18 Ad secundum dicendum per idem, quia in indiuiduis asini, vel alterius speciei non est dare indiuiduum signatum quin potuerit esse per generationem à simili secundum speciem, sed in tota multitudine indiuiduorum coniunctim accepta necesse est dare aliquod indiuiduum (quodcunque sit illud) quod non est à simili secundum speciem. Cuius ratio est, quia tota species causam habet. Hæc autem non potest esse aliquid illius speciei, neque vnum, neque plura, nisi esset circulatio. Non vnum quidem, quia cùm illud sit aliquid speciei, nec sit causa sui, non est causa totius speciei, nec plura si non sit circulatio.

19 Ad tertium dicendum est quòd Arist. ponendo mundum æternum errauit non solum contra fidem, sed etiam contra rationem naturalem, & rationes per quas probat suum intentum octauo physicorum, sunt omni homini intelligenti faciles ad soluendum. Et quædam earum modicum probabiles, quas non pertractamus ne prolixitas pariat tædium legenti.

20 Ad quartum dicendum est quod æternitas motus non impeditur aliquo illorum impedimentorum, sed ex natura motus qui requirit ordinem partium in quibus acceptis necesse est dare primam & vltimam, vt deductum fuit.

21 RATIONES autem quæ sunt contra æternitatẽ motus factæ in arguendo satis sunt efficaces saltẽ prima & vltima. Secunda enim & tertia non procedunt, quamuis conclusio sit vera, quia licet infinito secundum quòd infinitum non possit fieri additio, nihil tamen prohibet quòd infinito ex ea parte qua non est infinitum possit aliquid addi. Verbi gratia, si poneremus columnam infinitam secundum longitudinem & non secundum latitudinem, posset ei aliquid addi secundum latum, sed non in longum. Si autem poneremus corpus vndiquaque infinitum nihil omnino posset ei addi. similiter dato quòd motus semper fuisset, nec habuisset durationis initium (habet tamen à parte post durationis terminum. Possumus enim nunc signare vltimã reuolutionem quæ fuit.) Et ideo ante nihil posset addi, quia infinitus esset. Sed à parte post continuè aliquid potest addi, & additur quotidie. Ex hac autem parte vnum est maius altero, & vnum pars, & aliud totum. Et ideo argumenta illa non bene concludunt, quamuis conclusio illa sit vera.

22 Ad primum autẽ argumentũ respondent quidam sic, quòd non est inconueniens infinitas reuolutiones esse pertransitas quę nunquam fuerunt pertranseundæ, sed semper pertransitæ. Sed hoc nõ valet, quia contradictionẽ implicat quòd aliquid sit pertransitũ aut præteritũ quod nunquã fuit præsens aut futurum.

23 Ad vltimam rationem quidam dicunt quòd ratio non cõcludit, quia vel potest dici quòd vnus intellectus sit in omnibus hominibus sicut posuit commentator, vel potuit mundus fieri sine hominibus, vel finitæ animæ perfecissent, & animassent infinita corpora successiuè. Potest enim deus facere quòd anima quæ separatur ab vno corpore perficiat aliud. & secundum hoc non erit necessarium ponere infinitas animas actu. Sed istud nõ valet, quia non debet defendi veritas per illud, quod est falsum, & erroneum. Ponere autem vnam animam omnium hominum est falsum, & impossibile, etiam secundum philosophiam, vt patebit infra. Est nihilominus erroneum secundum fidem. Et ideo per hoc nõ potest, nec debet defendi veritas de possibilitate æternitatis mundi. Quod autem subditur quòd deus potuit facere mundũ sine hominibus, aut quod vna anima duo vel plura corpora animaret, verum quidem est, sed non soluit argumentum. Quæratur enim quare non potuit facere mundum cum hominibus ita quòd vna anima nõ informaret plura corpora, nec simul nec successiuè, & tunc corruptis hominibus remanerẽt infinitæ animæ. Nec erit assignare rationem quare nõ sit possibile vnũ sicut aliud. Non enim est magis impossibile homines fuisse ab æterno, quã quodcũque aliud, nisi quia aliquid est in homine incorruptibile per naturam, scilicet anima intellectiua. In aliis autem nihil. Sed illud non valet, quia quod est corruptibile per naturam potest deus conseruare per gratiam ne corrumpatur (sicut lapidem) & tunc concluderet illud quod de animabus.

24 Alij soluunt dicentes quòd in qualibet reuolutione signata potuit deus animam vnã creare, sed non in omnibus absolutè loquẽdo, quia deus nihil potest producere nisi sub aliquo ordine, infinitum autem omnem ordinem subterfugit, ideo per nullam potentiam possunt infinita produci. Sed illud videtur absque ratione dictum. Si enim in qua libet reuolutione perse accepta & signata potuit deus vnam animam creare, potuit & in omnibus. Omnes enim possunt & potuerunt signari, etsi non à nobis accipientibus vnam post aliam, tamen à deo consignante simul & actu quamlibet earum & omnem, quare ergo deus (qui quamlibet & omnes signauit) in qualibet simpliciter vnam animam producere non potuit, vt essent tot animæ quot reuolutiones pertransitæ, non video.

25 Item si anima desineret esse cessante reuolutione, siue per naturam, siue per voluntatem diuinam substrahentem influentiam suam, nullus negaret quin deus potuisset tot animas produxisse quot reuolutiones. Non enim conceditur infinitas in reuolutionibus, & negatur in animabus, nisi quia reuolutiones transeunt, & animæ manent, & ideo infinitas animarum esset actu, & simul, quod non credunt possibile. Infinitas autem reuolutionum non est simul, sed successiuè, quod est possibile (vt putant.) Potest ergo deus producere tot animas quot fuerunt reuolutiones, quarum quælibet cessaret cessante reuolutione.

26 Ex hoc sic arguitur, quæcunque sunt talia, quòd nulli eorũ repugnat esse, nec habent oppositionem adinuicem per quam vno posito aliud destruatur, nec successionis in esse necessarium ordinem, talia possunt simul esse sicut successiuè. Quid enim impediret eorum simultatem? nihil, vt videtur. Sed infinitarum animarum productarum vel possibilium produci in infinitis reuolutionibus modo quo statim probatum est, etiam nulli earũ repugnat esse, nec comparata ad alteram habet oppositionem per quam vna excludat aliam, nec habet successionis necessarium ordinem, ergo possunt esse simul sicut possunt esse successiuè. Non valet ergo solutio quam isti dant ad argumentum, nec motiuum eorum est sufficiẽs, quia si essent infinitæ animæ quælibet earum haberet eundem ordinem ad deum, & alias res, quẽ habent animæ quæ modo sunt, ipsius autem infiniti secundum multitudinem secundum se non oportet quærere aliquem ordinem cùm secundum se non sit aliquid vnum, nec ens.

27 Et est notãdum quòd Ari. qui posuit motum ab æterno 8. physic. videtur cõtradicere ei quod dixerat in 3. libro determinando de infinito. Ibi enim dicit quòd infinitũ nõ est aliter possibile esse nisi in potentia accipiẽdo vnum post alterum, ita tamẽ quòd omne acceptum sit finitum semper in successiuis, de quibus posuit exemplum, vt sunt dies & agon, & anni. Vnde secundum ipsum in illo passu dies accepti non possunt esse infiniti, quamuis non sint simul, quicquid ipse dicat postea in 8. libro.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum potentia creandi possit communicari creaturæ.

Thom. 1. q. 45. ar. 5. Scot in. 4. d. 1 vide magistrum. 2. d. 18. cap. Solet etiam.

SECVNDO principaliter quæritur, Vtrum potentia creandi possit communicari creaturæ. Arguitur quòd non. primò sic, Cui non potest communicari quòd sit primum agens simpliciter ei non potest communicari quòd agat nullo supposito, sed creaturæ non potest communicari quòd sit primum agens simpliciter, quia iam non esset creatura sed creator, ergo &c. Minor patet. Probatio maioris, quia quantò agens est superius tantò pauciora supponit (sicut pauciora supponit natura quæ solũ supponit materiam quàm ars quæ supponit ens actu.) Et hoc est, quia ars naturæ innititur tanquã priori agenti. Sed agens supremũ vt deus sicut nulli alij agenti innititur, ita nihil ex parte facti supponit. Ex quo videtur quòd per hoc cõpetit alicui agẽti quòd nihil præsupponat ex parte facti, quia est primũ agens simpliciter non inniaum alteri, & ideo cui nõ potest communicari vnũ nec alterum, & hæc fuit maior.

2 Item super infinitã distantiã, nõ potest nisi virtus infinita, sed inter terminos creationis est distantia infinita, ergo &c. Maior supponitur: Sed minor probatur dupliciter. Primò quia illa distãtia est infinita qua nõ potest dari maior: Sed nõ potest dari maior distantia quàm sit inter ens & nihil, ergo illa est infinita. Secũdò, quia inter quæcunq; cõtradictoria est æqualis distãtia cùm cõtradictio sit vna oppositio, sed inter deũ & non deũ, & inter totum ens & purũ nihil est infinita distantia, ergo inter quodcunq; ens creabile & nihil sibi correspondens est distantia infinita.

3 Item inter ens & nihil nulla est proportio, ergo similiter inter virtutem quæ producit ens ex ente, & virtutem quæ producit aliquod ens ex nihilo, nulla est proportio, sed cuiuslibet finiti ad finitum est aliqua proportio, ergo necesse est alteram illarum duarum virtutum esse infinitam, illam videlicet quæ producit aliquid ex nihilo per creationem: Sed infinita virtus non potest communicari creaturæ, ergo &c.

4 Item sic. Ad hoc quòd agens creatum producat totã rem debet se toto agere. Sed nulla creatura potest se toto agere, cùm nõ sit actus purus, & nihil agit nisi secundũ quòd ens actu, ergo &c.

Item

5 Itē illud cui⁹ actus nō est substātia nō potest creare (q̄a actio ei⁹ supponit subiectū) sed actio creaturę nō est substātia, ergo &c.

6 Itē si creatura posset creare, aut hoc posset vt principale agēs, aut vt instrumentū. Non vt principale agens, quia illud est deus, nec etiā vt instrumentū propter duo. Primò, quia instrumentū nō agit nisi vt motum, & per motū, & tale supponit subiectum.

7 Secundò, quia instrumentum disponit ad effectum principalis agentis, sed in creatione non potest præcedere aliqua dispositio cùm creatio fiat nullo præsupposito, ergo &c.

8 IN CONTRARIVM arguitur, quia quanquā agens possit excedere effectum secundum se, tamen semper videntur æquari in actione & passione, quia nec aliud nec plus agit agens quàm recipiat patiens. Sed creatio passio non arguit in creato, nec infinitam potentiam passiuam, vel aliquid infinitum productum, ergo nec creatio actio arguit in creante potentiam infinitam actiuam, sed propter aliud non negatur quin creatio possit cōmunicari creaturæ, nisi quia creatio videtur infinitam potentiam requirere in creante, ergo &c.

9 RESPONSIO. Creatio dicitur productio alicuius nullo supposito. Quod potest dupliciter intelligi. Vno modo quòd nihil supponatur ex parte agentis, sed creans innitatur solum suæ virtuti, & hoc modo secundū omnes creare non potest communicari creaturæ & rationabiliter. Cui enim potest communicari quòd non innitatur priori agenti, illi potest cōmunicari quòd non sit ab alio tanquam à causa agente, semper enim effectus innititur suæ causæ, præcipuè si sit causa eius cōseruatiua. Tunc enim innititur ei in esse, & per cōsequens in omnibus perfectionibus quæ præsupponunt esse. Sed nulli creaturę potest communicari quòd non sit ab alio agēte, quia nomen creaturæ importat oppositū, scilicet quòd sit ab alio, ergo nulli creaturæ potest communicari quòd creet nullo supposito ex parte agentis.

10 Alio modo potest intelligi q̄ nihil supponatur ex parte facti, licet creans innitatur priori agēti. Et istud potest esse dupliciter. Vno modo q̄ cōmunicetur creatio secundū totū ambitū, & istud nō potest esse, quia cui potest cōmunicari creatio secūdum suū totum ambitum, illud potest creare omne creabile. Sed nulla creatura potest creare omne creabile (saltē seipsam quę est de numero creabilium) ergo &c. Alio modo quòd communicetur creatio seu potētia creandi quantū ad aliquē specialem effectū.

11 Et sic adhuc dicunt quidā quòd nec isto modo potest cōmunicari creaturæ quòd creet. Quod probant inductiuè in diuersis creaturis. Primò de creatura spirituali (sicut est angelus.) Et hoc sic, nullus actus accidētalis necessariò requiritur in creante substantiā tanquā prior necessariò ipso termino creationis, sed intellectio angeli est quidā actus sibi accidētalis qui necessariò requiritur in angelo tanquā prior quocunq; producto per angelū ad extra, ergo angelus nullus potest creare aliquā substātiā. Maior probatur, quia ille actus qui est necessariò prius termino creationis, aut requiritur tanquā actus productiuus termini, aut tanquā formale principiū productiuū eius. Exēplū primi est de calefactione respectu caloris causati in ligno. Exēplū secūdi est de calore in igne respectu calefactionis ligni. Primo modo non requiritur aliquis actus accidētalis in creāte, quia actus productiuus termini, & terminus productus sunt in eodē, ergo ad producendū aliquid extra nō requiritur in producēte aliquis actus manens qui sit actus productionis. Nec secūdo modo, quia actus accidētalis nō potest esse formale principiū creandi substantiā, quia omnis forma actiua requirēs potentiā receptiuā in essendo necessariò requirit potentiā passiuā in agendo, alioquin terminus actionis esset absolutior principio suo, quod est incōueniēs, quia absolutio à materia dicit perfectionē, terminus autē productus nō potest esse perfectior principio suo productiuo. Cùm ergo omnis actus accidentalis in agente supponat potentiā receptiuam in essendo, sequitur quòd requirat potentiā receptiuā in agendo, & ita nō poterit esse principiū creandi cùm creatio nihil supponat, & sic probata est maior. Postea probabitur minor.

Num. 17. 12 Sed prius excludūtur quędā instantiæ quæ dantur cōtra probationē maioris. Vna instātia est, quia accidēs in virtute substātiæ potest esse principiū producēdi substantiā tanquā instrumētū substātię, quāuis hoc nō posset virtute sua. Exemplū de calore quia est instrumentū generādi carnē, vt patet secūdo de anima, ergo similiter potest esse in proposito respectu substātiæ creādę.

13 Sed istud non valet, quia omne instrumentum vel attingit effectū principalem vel disponit ad ipsum. Neutrum potest dari in creatione. Non primum quòd accidens possit attingere principalem effectum, scilicet substantiam, quia si principale agens esset agens vniuocum, non requireret necessariò aliquod agens medium inter formam suam & effectū. Agens autem æquiuocum est perfectius vniuoco, ergo non necessariò requireret medium, & per consequens nō habet instrumentum per quod agat tantum. Nec secundum quod possit esse dispositio præuia, quia nihil supponitur creationi quo disponatur.

14 Et confirmatur istud, quia vbi accidētia sunt instrumenta substantię generantis nō attingunt terminū principalē, sed tantummodo quandā dispositionem sicut apparet de qualitatibus alterationis etiā elementorū quę non attingunt formā substantialem. Alioquin qualitas esset principiū immediatè actiuum in materiā receptiuū formæ substantialis quod est inconueniens, quia quod nō potest recipi nisi in substantia cōposita in essendo nec potest agere nisi in substantiā cōpositā, & ita nō in materiā. Per hoc patet quomodo sit illud intelligendū quod dicitur secūdo de anima de calore. Calor enim pro tanto est instrumentum animæ generando carnem animatam pro quāto in alteratione pręuia ad generationē est principiū alterandi, non quia in instāti generationis attingat formam carnis tanquam termini, sicut nec attingit materiam substantialem carnis tanquam passum.

15 Alia instantia est contra eandem materiam per dictū Arist. 7. metaph. qui dicit quòd domus extra sit à domo in anima, & tamen domus habet verius esse in re extra quàm in anima, quia in re extra habet esse reale, sed in anima non habet nisi esse cognitum quod est esse diminutum, ergo imperfectius puta esse in cognitione potest esse principium productiuum perfecti, scilicet esse in re extra.

16 Ad hoc dicendū est quòd minor est falsa, quia esse domus in anima est verius esse & perfectius quàm esse eius in re extra. Esse enim domus in anima est ipsa cognitio animæ à qua domus denominatur cognita, & hæc cognitio est quædā naturalis perfectio animæ, forma autem domus extra non est nisi ordo & compositio partium quæ est aliquid accidentale & imperfectius ipsa cognitione, & ita perfectius nō est ab imperfectiore sed cōuerso, veruntamē, quāuis cognitio domus sit perfectior quā forma domus, tamē esse cognitum domus nō est verius esse domus quā esse eius in re extra, quia nō est eius esse formale sed cognoscētis, semper tamen est simpliciter perfectius, vbi autē substantia esset cognita, ibi cognitio quæ esset accidens semper esset omni modo imperfectior ipsa re cognita. Et ideo nulla cognitio quæ esset accidens potest esse principiū producendi substantiam, nec per consequens creandi. Et sic probata est maior rationis principalis, & instantiæ contra eam euacuatæ.

17 Minor probatur quantum ad duas eius partes. Et primò quantum ad hanc quòd intellectio angeli sit accidens, quia non repugnat intellectui angeli distinctè intelligere quodcūque intelligibile, etiam si intelligibilia possent esse infinita alterius rationis, & ita disparata quòd nullum eorum esset principiū cognoscendi alterum. Nam istis positis ex parte intelligibilis, non inuenitur ex parte intellectus repugnantia quin possit intelligere distinctè & perfectè quodlibet illorū & omnia illa, sed constat quòd repugnantia est dicere quòd posset hoc facere per vnicam intellectionem, ergo non repugnat angelo habere aliam & aliam intellectionem, hoc autem non posset esse si intellectio esset idem realiter cum substantia angeli, ergo est accidens.

18 Assumptum probatur tripliciter. Primò ex finitate intellectionis. Secundò ex finitate intellectus angelici. Tertiò ex finitate essentiæ angeli. Ex primo sic, si vnicum esset intelligere respectu infinitorum obiectorum disparatorum includeret in se eminenter perfectiones infinitarum intellectionum quæ natæ essent haberi respectu illorum, sed non posset cōtinere eminenter, nisi esset in se infinitum intensiuè, quia vbi illæ intellectiones essent secundum proprias rationes, ibi essent infinitæ perfectiones alterius rationis propter obiecta quæ posita sunt infinita esse, & disparata, ergo vbi sunt eminentiori modo oportet quòd inueniatur aliqua infinitas non extensiua, quia illam tollit vnitas actus, ergo intensiua quod est impossibile.

19 Ex secundo sic arguitur, quorum potest esse vnum intelligere illa possunt simul intelligi, sed intellectus finitus nō potest simul intelligere infinita obiecta disparata, quia maioris virtutis est simul intelligere plura disparata quàm pauca, ergo infinitæ virtutis est simul intelligere, & distinctè infinita disparata.

20 Ex tertio sic, vna intellectio requirit vnum obiectum primum & vnam formalem rationem obiectiuam, sed hoc nō potest dari in proposito, ergo &c. Probatio minoris, illud vnū obiectū non posset poni nisi essentia angeli, quia omnia ponuntur ab inuicem disparata, sed hoc nō potest esse propter duo. Primò quia aliquod intelligibile ab angelo est infinitū. Nullum autē finitum potest esse ratio intelligendi perfectè obiectum infinitum. Secundò, quia nihil potest esse ratio cognoscēdi plura alterius rationis nisi eminēter contineat omnia illa secundū cognoscibilitatē, & per consequens secundū entitatē, ergo nihil potest esse principiū cognoscendi infinita disparata si essent, nisi eminenter contineat infinita. Et sic erit infinitum quod nō ponitur de essentia angeli. Et ita probata est prima pars minoris.

21 Secūda pars principalis quāuis sit cōcessa ab Aui. 9. metaph. ca. 2. tamē adhuc probatur, quia natura intellectualis nihil producit nisi intelligendo & volendo, sed angelus est huiusmodi,

ergo

ergo &c. Et sic probatum est quòd substantia purè spiritualis puta angelus nihil potest creare.

22 Secundò probatur principaliter quòd nulla forma materialis potest creari ab aliqua creatura sic, Forma quæ creatur prius est naturaliter à causa efficiente quàm informet materiã, sed forma materialis non potest esse ab aliqua creatura prius naturaliter quàm informet materiam, &c. Probatio maioris, quia si forma non est prius naturaliter quàm informet materiam, ergo non accipit esse à sua causa nisi illa actione qua subiectum informaretur ab ea, sed illa informatio est mutatio propriè dicta & non creatio, quare &c. Probatio mi. nulla creatura potest dare formæ materiali esse per se, quia si posset dare esse tale posset ipsum conseruare, ita vt per se realiter subsisteret, quod non est possibile, quare &c.

23 His tamen nõ obstantibus dicendũ est quòd quamuis nulli creaturæ sit communicatum quod creet, tamẽ non apparet aliqua ratio cõuincens necessariò quòd deus non posset facere aliquam creaturã quæ possit aliquid producere nullo supposito in quod agat. Et quia tota repugnantia quæ videtur esse in creatura ne creet fundatur in duobus, vnum est quòd creatio videtur requirere infinitam potentiam in creante propter infinitam distantiã entis à non ente. Aliud est quòd omnis actio creaturæ videtur esse per motum, vel mutationẽ quæ necessariò supponunt subiectum. Ideo hæc duo infringentur per ordinem.

24 Primò ergo ostendetur quòd non est necessariũ illud quod creat habere virtutẽ infinitam propter infinitã distantiã nõ entis ab ente. Quod patet primò per hoc quòd ens & nihil nõ sunt termini creationis, vt patet ex prima quæstione. Quòd enim creatio dicatur esse de nihilo solũ intelligitur negatiuè, quia nõ est de aliquo, nec in ratione subiecti, nec in ratione termini. Ex quo potest formari talis ratio, quãdocunq; actio nõ habet subiectum, nec terminũ à quo, sed solum effectũ productũ, nisi effectus productus secundũ se arguat infinitatẽ virtutis productiuæ non poterit ex aliquo quod sit in actione argui infinitũ virtutis productiuæ, quia non est ibi aliud, nec subiectũ, nec termini, nec distantia terminorũ, sed creatio est huiusmodi, vt declaratũ est in prima quæstione, ergo &c. Effectus autẽ creationis secũdũ se nõ arguit infinitam virtutem agentis cùm ipse sit finitus, ergo &c. Num. 8.

25 Secundò, quia dato quòd ens & nihil essent termini creationis, tamẽ nullam habent inter se distantiam. Sicut enim differentia & diuersitas non est nisi entium inter se. (Ens enim non est diuersum nec differens à non ente, quia idem & diuersum sunt differentiæ entis) sic & distantia non est nisi entium, & non entis à non ente. Quod patet in speciali distantia quæ est secundum locum. Cœlum enim non distat à nihilo vltra cœlum distantia locali. Et per eandem rationem illa non distant distantia formali, quorum vnum est ens & aliud nihil.

26 Tertiò, quia dato etiam quòd distarent, illa distantia non esset infinita. Quod patet dupliciter. Primò, quia illa distãtia nõ est infinita qua est dare maiorẽ, sed est dare maiorem distantiã quàm sit illa quæ est entis à nõ ente, quod ponitur terminus creationis, eo quòd non ens quod implicat contradictionem multò plus distat ab ente quàm illud nõ ens, quia ex ipso nihil plus potest fieri, quare &c. Itẽ positio vel amotio subiecti non auget vel minuit distantiã terminorum. Tantũ enim distant ab inuicẽ albedo & nigredo si sint separatæ, sicut si essent in subiectis, sed ens & nihil circa subiectum suppositum, non distant in infinitũ, quia forma & priuatio circa subiectum se habent vt ens & nihil, quorum distantiam absoluit agens naturale actione naturali, ergo excluso omni subiecto ens & nihil non distant in infinitum.

27 Secundum patet, videlicet quòd nõ est de ratione actionis creaturæ quòd sit motus vel mutatio quæ supponunt subiectũ, quia non minus est possibile deo separare accidens à subiecto dum producitur ab agẽte naturali quàm postquàm productum est, sed secundum est possibile, sicut fit in sacramento altaris, ergo & primũ, scilicet quòd accidens producatur non ex subiecto, nec in subiecto ab agente naturali cooperante tamen deo non ad productionem, sed ad talem existentiam rei productæ, & per consequens producetur absq; mutatione quæ subiectũ requirit.

28 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendũ quòd nulli creaturæ potest cõmunicare quòd agat nullo præsupposito ex parte agentis, hoc enim est proprium primi agẽtis. Sed agere nullo præsupposito ex parte facti potest cõmunicari alij à primo agẽte. Et ad probationem dicendum est quòd secundum ordinẽ institutũ agens creatum agens per artem supponit aliquid productum per agẽs naturale, non quia agit per artẽ (cùm deus qui nihil supponit, agat per artem) sed quia forma rei artificiandæ ad quã solam producendã se extendit virtus talis agentis est ordo vel cõpositio quæ nulla virtute potest esse nisi in ordinatis & compositis. Et similiter agens naturale supponit materiam à deo productã, quia agit per solam formam (quæ est altera pars compositi) & quæ nõ potest producere nisi formam quæ de natura sua est altera pars compositi, ne effectus productus sit perfectior suo principio productiuo. Sed ex hoc nõ sequitur quin deus possit producere aliquam creaturam puta intelligentiam quæ se tota ageret producendo aliquid aliud secundum se totũ.

29 Ad secundum dicendum per interemptionẽ minoris, quia creatio non habet propriè terminos, vt supra probatum fuit vel si aliquo modo toleretur quòd ens & nihil sint termini creationis, inter tales terminos cùm non sint ambo positiui nulla est distantia, vt similiter fuit ostẽsum, vel si est aliqua distantia illa nõ est infinita. Et quamuis hoc fuerit sufficienter probatũ, tamẽ ad maiorẽ euidentiam notandum est quòd quando extrema distantiæ sunt mediata, tunc tanta est distãtia quanta est quãtitas medij interpositi, siue sit quãtitas extẽsiua, siue intensiua, vt patet in distantia terminorum quantitatiuorum, & in distãtia qualitatũ contrariarum habentiũ medium. Sed quando distantia est inter extrema immediata, tunc tanta est præcisè distantia extremorũ quantum vnum extremum est maius altero. Quod patet, quia vbi non est medium inter extrema nihil aliud est ibi distantia, nisi excessus vnius extremi super alterũ. Aliter enim non potest ibi sumi. Cùm igitur ens finitum creatũ non excedat in infinitũ nihil sibi correspondens, quia non excedit nisi tantum quantum ipsum est, patet quòd non est ibi distantia infinita. Ex quo patet quòd illud quod assumitur ad probationẽ istius minoris, nõ est verum, scilicet quòd inter quodcunq; ens & nihil sibi correspondens sit tãta distãtia quòd nõ possit dari maior quia sicut est maior excessus dei ad nõ deum, vel totius entis ad totum non ens, quàm sit istius entis puta lapidis ad non ens sibi correspondẽs, sic maior est distãtia dei à non deo, vel totius entis à toto non ente, quàm sit huius entis puta lapidis à non ente sibi correspondẽte. q. 1. no. 6.

30 Per idem apparet ad secundam confirmationem eiusdem minoris, scilicet quòd non est eadem distantia inter omnia contradictoria, quia maior est distantia inter deum & non deum, & inter totũ ens & nihil, quàm sit inter aliquod ens creatum & nihil sibi correspondens.

31 Ad tertium dicendũ est quòd inter ens & nihil nulla est proportio, quia alterum est positiuum & alterũ purè negatiuum, & positiui ad nõ positiuum nulla est proportio. Similiter nulla est proportio distantiæ quæ est inter duo entia creata ad distãtiam si qua sit inter ens creatum & nihil, non propter infinitatem alicuius earum, sed quia vna est positiua & inter extrema positiua, altera verò habet vnum extremũ negatiuum. Ex ista autẽ improportione non sequitur quòd virtus quæ potest super vnã distantiã sit improportionabilis virtuti quæ potest super aliã, vt patet per exemplum simile. Nulla est enim proportio distantiæ inter lumẽ & tenebras ad distantiã caloris à frigiditate, cùm tamẽ qualibet sit finita, & eadẽ virtus solis potest super vtramq;, quia aerem de tenebra deducit ad lumen, & de frigiditate ad calorẽ.

32 Ad quartum dicendum quòd non oportet quòd illud quod producit totã rem agat se toto, sed sufficit quòd illud per quod agit contineat virtualiter omne illud quod producitur. Concedendo etiam maiorem. Potest dici ad minorẽ quòd deus potest facere creaturam quæ se tota agat, puta intelligentiam aliquã quæ non haberet materiam partem sui, sed secundum se totam esset actus & ageret, nec propter hoc esset actus primus, quamuis non esset actus permixtus potentiæ quæ est materia.

33 Ad quintum dicendum quòd actio quæ est sine motu, est idem cum termino producto, nisi quòd includit respectũ ad producens. Et ideo non est necesse quòd requirat subiectum præter productum, nisi natura producti hoc habeat. Propter quod cùm agere sine motu possit communicari creaturæ, nõ oportet quòd omnis actio eius supponat subiectum quantum est ex natura actionis ex qua sola procedit argumentum. Sup. q. 2. num. 11.

34 Ad sextum dicendum est quòd si agens instrumẽtale vocetur omne illud quod supponit aliquod aliud agẽs, sic omnis creatura in actu suo quantumcunque naturali est agens instrumentale, quia supponit primã causam cui innititur in esse, & per consequens in agere. Et tale instrumentum non oportet quòd agat vt motum vel per motum, quia neque angelus mouetur quoquam motu ad hoc vt agat, neque cœlum necesse esset moueri, vt quidã dicunt ad hoc vt ageret. Rursus agens naturale nõ oportet quòd disponat ad effectũ vlterioris agentis. Alioquin omnem actionẽ naturalem sequeretur effectus qui esset à primo agente, quod non est verum. Si verò agens instrumentale vocaretur solum illud quod de se nõ exiret in actũ, nisi speciali * motione facta circa ipsum (sicut est in securi) sic verum est quod assumitur, & tale agens non posset creare huiusmodi actione. Nõ oportet autẽ quòd omnis creatura sit instrumentũ dei hoc modo, quia nec est etiam in actionibus naturalibus, vt dictum est. * aliàs innouatione.

35 AD RATIONES per quas probatur idem per inductionem in creaturis diuersis. Respondendũ est. Et primò ad illã per quam probatũ est quòd angelus non possit creare. Dicendũ est quod nec maior probatur sufficienter, nec minor. maior nõ, Num. 11.

quia

quia aliquis actus præexigitur termino actionis, qui nec est productio termini, nec principium formale productiuum, sed est directiuus vel inclinatiuus siue explicatiuus principij productiui respectu productionis & termini producti. Et istud est in omni agente per cognitionem seu per artem, quia intelligere & velle quæ necessariò præexiguntur termino producto non sunt productiones, nec principia formalia productiua, sed vnum eorum (scilicet intelligere) est directiuum, & aliud scilicet velle est inclinatiuum seu applicatiuum principij actiui ad agendum, vt patet in actione quæ fit per artem humanam, quia intelligere & velle solum applicant membra corporis in quibus est virtus seu potentia faciendi opera artis, & idem est in operibus naturalibus quæ præexigunt cognitionem tam in homine quàm in brutis. Homo enim generat hominem, & equus equum præcognoscendo & appetendo, sed cogitare & appetere non sunt generare, nec principia formalia quibus fit generatio, sed solum applicantia actiua passiuis. Et idem esset de igne, si generaret ignem præcognoscens & volens.

36 Ex quibus patet quòd non omnis actus qui necessariò præexigitur termino actionis est productio vel formale productiuum termini. Sed est quandoque actus directiuus vel inclinatiuus principij actiui respectu actionis, & tali actui solum per se conuenit quòd sit directiuus & inclinatiuus, quòd autem sit substantialis vel accidentalis hoc accidit & variari potest. Et sic patet quòd maior propositio non est probata.

37 Item nec minor sufficienter probatur. Habet enim duas partes. Vna est quòd angelus nihil producit nisi intelligendo & volendo, & hæc conceditur. Alia est quòd intelligere & velle angeli necessariò sunt accidentia, & hoc non bene probatur, imò ad eius probationem assumitur vnum manifeste falsum, videlicet quòd non repugnat intellectui angelico distinctè intelligere quæcunque intelligit, etiam si intelligibilia essent infinita alterius rationis, & ita separata quod nullum eorum esset principium cognoscendi alterum. Hoc enim est impossibile, quia aut esset per vnicam intellectionem, aut per plures. Non per vnam, quia illa esset infinita, vt ipsimet dicunt. Neque per plures, quia illæ necessariò essent infinitæ numero, cùm nullum eorum esset ratio intelligendi alterum, & sic essent tot intellectiones quot essent intelligibilia. Hoc autem non posset esse. Primò, quia intelligendo vnum post alterum distincta intellectione nunquam poterit deueniri ad infinitũ actu. Secũdò, quia si esset deuentum aliqua illarũ intellectionũ esset infinita, quia cùm intellectiones sint alterius & alterius rationis, & per consequens alterius perfectionis, si esset in eis processus in infinitum esset deuentum ad aliquam intellectionem infinitam, quia semper procedendo augeretur perfectio, & sic impossibile est quòd angelus possit intelligere simul vel successiuè per vnam intellectionem vel plures, intelligibilia infinita alterius rationis quin semper sequatur intellectionem aliquam esse infinitam, quod est impossibile, vnde sicut infinitas specifica repugnat enti, vt probatum fuit primo libro, sic repugnat cognoscibilitati.

d.43.q.2 & d.44. q.2. 38 Si autem isti dicerent quòd non repugnat intellectui angelico intelligere omnia intelligibilia diuersarum rationum quæ sunt & esse possunt cùm talia sunt finita, concedendum est eis. sed non esset concedendum quin hoc posset fieri per vnam intellectionem. Nam intellectus beatus humanus vel angelicus videns deum videt in ipso omnes res creatas & creabiles quantum ad suas quidditates specificas, vt probabitur libro 4. Et tamen cognitio beata intellectus angelici vel humani est finita, vnde ex sola finitate non potest sufficienter argui quòd angelus non possit intelligere omnia intelligibilia naturalia vnica intellectione quæ sit substantia.
d.49.q.3

Num. 22 39 Ad aliam rationem per quam probatur quòd nulla forma materialis potest creari ab aliqua creatura. Respondendum est per interemptionem minoris. Omnis enim forma à quocunque producta prius ordine naturæ, est aliquid in se quàm vnita materiæ, quamuis simul sint secundum tempus, quia vnio vel compositio supponit omnia vnibilia seu componibilia, sed non econuerso, nec propter hoc potest forma materialis per se existere sine materia vel subiecto, quia multa quorum vnum est prius altero ordine naturæ sunt inseparabilia duratione, vt subiectum & sua passio, & omnia accidentia quæ dicuntur inseparabilia.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum deus agat immediatè in omni actione creaturæ.

Thom. 1. q. 103. ar. 6. & q. 105. ar. 5. Dur. inf. d. 37. q. 1.

CIRCA tertium principale quæruntur duo. Primum est vtrum deus agat immediatè in omni actione creaturæ. Secundum est vtrum deo conueniat agere propter finem. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd deus agat immediatè in omni actione creaturæ, quia sicut se habet vnitas ad constituendum numeros in ratione causæ materialis, sic se habet deus ad creaturas in ratione causæ agentis. Sed vnitas immediatè sic se habet ad numeros quos sui additione cum aliis numeris constituat omnem numerum præter binarium quem ipsa per se ipsam vel in se replicata constituit, addita enim binario constituit ternarium & addita ternario constituit quaternarium, & sic de omnibus, ergo similiter deus cum aliis agentibus immediatè producit omnem effectum præter primum quem producit per se ipsum solum.

2 Item sicut se habet esse ad esse, sic agere ad agere. sed creatura omnino non esset nisi deus immediatè ei adesset, ergo creatura aliquid non ageret nisi deus immediatè coageret.

3 IN CONTRARIVM est, quia si deus immediate ageret omnia actio creaturæ superflueret, hoc autem est inconueniens, ergo &c.

4 RESPONSIO. Hæc quæstio vnum supponit, & aliud quærit. Supponit quòd tam deo quàm creaturæ cõpetit agere. Alioquin quæstio nõ haberet locum. Et de deo quidem nulla est dubitatio cùm demõstratum sit à Philosopho totum vniuersum esse ab vno principio quod dicimus deũ. De creatura autẽ quãuis aliqui pauci quandoq; senserint quòd omnino nihil agat, puta quòd ignis non calefacit, sed deus creat calorem, & sic de omnibus, tamẽ quia hæc opinio tollit à rebus proprias operationes tollit etiam iudicium sensus quo experimur res creatas inuicẽ agere, ideo nunc ab omnibus refutatur tanquam improbabilis.

5 Supposito ergo quòd deus & creatura agãt, quæritur vtrum deus agat in omni actione creaturæ immediatè, & dicunt aliqui quòd sic. Et hi bifurcantur. Quidam enim dicunt tales effectus fieri à deo inquantum habent esse, à creatura autem inquantum habent esse determinatum. Quod nituntur sic probare, nullius rei totum esse sumit principium ab aliqua creatura cùm ad esse rei faciat materia quæ à solo deo creatur. Ad distinctionem autem esse nihil facit materia, sed solum forma quam creatura etiam impræsupposita materia inducit. Ex hoc sic, deus creans materiam operatur immediatè ad esse rei, creatura autem dans formam ad esse distinctum. Esse autem est magis intimum rei quàm ea per quæ terminatur, vnde remanet aliis remotis, vt dicitur prima propositione de causis, ergo in omni re deus est tam intimius & immediatius operans quàm aliqua creatura.

6 Hæc autem responsio nõ videtur esse ad propositũ. Assumit etiã falsum. Quod nõ sit ad propositũ patet, quia aliud est dicere quòd deus producat immediatè aliquid quod est in creatura, scilicet materiã quæ est altera pars substãtiæ compositæ quod vtiq; verũ est, nec hoc quærit quæstio. Aliud est dicere quòd deus immediatè producat omne illud quod producit creatura. Cũ enim actio creaturæ attingat formam vt terminũ suæ actionis & non materiã (vt ipsimet dicunt) quærimus vtrum ipsam formã rei naturalis ad quam immediatè attingit actio creaturæ attingat etiã necessariò actio dei immediatè, ipsi autẽ pertractant primũ & nõ secundũ, vt patet ex medio quod adducunt, & ideo non est ad propositũ. Assumit etiã falsum, quod enim dicunt quòd esse intimius est rei quàm ea quæ ipsum determinant, si intelligitur quòd esse in potentia sit intimius rei quàm esse in actu per quod determinatur, falsum est. Sicut enim per formã quælibet res est verius id quod est quàm per materiam (vt dicitur secundo physicorum) sic esse actu est verius & intimius esse rei quàm esse in potentia. Si autẽ intelligatur quod esse actuale in sua cõmunitate sumptum intimius est rei quàm ea per quæ determinatur ad hoc esse vel illud quod est esse viuũ vel intellectuale, tũc variatur propositũ, vt de se patet. Quod etiam nõ videtur verum, quia quæ penitus sunt idẽ, vnũ non est intimius rei, sed esse & determinatũ esse in vna & eadẽ re, sicut in planta sunt idem re, viuere enim in viuentibus est esse, ergo vnum non est rei intimius quàm alterũ loquendo realiter, secundũ rationẽ tamẽ esse in cõmuni intimius est rei quàm perfectiones determinantes ipsam. t.d.2.q.2 secunda partis.
Et secundũ intellectũ nostrum prius aduenit & posterius recedit. Separatur enim secundũ rationẽ ab aliis, quia cõmunius vt in præallegata propositione dicitur. Sed ex hoc nõ potest haberi quòd deus immediatius operetur in omni re quàm aliqua creatura, imò nec quod operatur immediatè, quia vniuersalia non fiũt nisi factione singulariũ, & ideo res nõ sunt ab aliquo inquãtum habent esse, nisi quia sunt ab eodem inquantũ habẽt determinatum esse, cuius oppositũ pro conclusione ponit hæc opinio.

7 Alij tenent eandem conclusionem, sed alio modo quo ad aliquid. Dicunt enim quòd duo sunt genera effectuum: quidam enim sunt solum à solo deo creatura nihil cooperante, vt angelus vel

los vel cœlum, & tales effectus sunt à deo immediatè & totaliter, id est, secundũ omnem modum, & de illis non procedit quæstio. Alij sunt effectus causarum secundarũ & nõ solius dei, & de istis est quæstio. De quibus dicunt quòd sunt à deo toti immediatè, non tamen totaliter hoc est, non secundũ omnem modũ. quod declarant, quia vt dicũt deus agit vniformiter in omnibus rebus quantum est de se, ita quòd tota diuersitas in effectibus est ex diuersitate recipientiũ influentiam diuinam propter diuersitatem suarum naturarũ. Et ideo effectus ex ea parte qua sunt ex causis secundis habent distinctionẽ, & nõ ex parte dei. Sic igitur res inquantũ sunt à deo sunt, quia in hoc nõ distinguũtur, inquãtum autem habent esse distinctũ sunt à causis secundis per quas distinguũtur: verbi gratia, in re viuente idẽ est penitus viuere & esse, & ideo totum est immediatè à deo, & totum immediatè à secundo agente, sed non eodem modo, quia ex parte ipsius esse nõ est distinctio in rebus, sed per viuere distinguitur vna res ab alia, propter quod deus dat esse & viuere, sed solum sub ratione ipsius esse in quo nihil distinguitur. Creatura verò dat totũ illud sub ratione qua est viuere ex parte cuius est in rebus distinctio.

8 Pro hac autem opinione esse videtur dictum Aristotelis 2. physicorum cap. de causis, vbi dicit quòd effectus particularis reducitur in causam particularem, & vniuersalis in vniuersalem, sed esse est vniuersalissimus effectus, ergo reduci debet in causam vniuersalem quæ est deus, viuere autẽ cùm sit effectus particularis debet reduci in causam secundam particularem, vt rationes effectuum correspondeant rationibus causarum.

9 Hæc autem opinio deficit in se & in sua ratione. Quod enim dicit quòd deus vniformiter agit in omnibus, nec est diuersitas in rebus nisi ex causis secundis, falsum est, quia secundũ hoc impossibile esset quòd plura & distincta fierent à deo sine causis secundis, & ita deus non posset diuersa creare, quod est falsum. Et cõtradicit primo dicto eorũ, scilicet quòd effectus qui sunt à solo deo sunt toti ab eo & totaliter, hoc est secundũ omnem modũ inquantum habent esse, & inquantum habent esse distinctum.

10 Item agere semper vniformiter, & nullo modo difformiter est conditio agentis naturalis & nõ voluntarij, dicere ergo quòd deus quantũ est ex parte eius semper agat vniformiter, & nullo modo difformiter est idem, ac si diceretur deus agit ex necessitate naturæ & non ex libera voluntate, quod est falsum. Ratio etiã per quam probant suũ propositum non valet. Quod enim assumunt quòd effectus particularis reducitur in causam particularem, & vniuersalis in vniuersalem est intelligendũ de particulari & vniuersali per prædicationem consimiliter in causa & effectu, vt patet per exempla quæ ponit ibidem philosophus vt statuæ quidam statuam faciens: hic autem huius ita quòd sicut nõ est aliud re statua & hæc statua, sed ratione tantũ, sic non reducitur in causas diuersas re, sed tantũ ratione quæ sunt statuifica & hæc statuifica. Et similiter in proposito cùm esse & viuere in eodem differant solum ratione reduci debent solũ in causas differentes ratione, ita quòd solũ est vna causa re quæ dat esse & viuere immediatè, sed sub diuersis rationibus, esse quidẽ inquãtũ ipsa est ens actu, & aliud solũ in potẽtia, viuere verò inquantum est viuens actu, & aliud viuens in potentia. Semper enim quod est tale in potentia fit ab eo quod est actu tale, & ita non oportet esse & viuere in eodem secundũ rationes eorũ differentes reducitur immediatè in causas realiter diuersas, puta viuere in causam secundã, esse autem in causam primam quæ est deus.

Capreo.d. 1.q.2.cõclusi.11.

11 Ideo dicendum est aliter quòd ea quæ fiunt à deo mediantibus causis secundis non fiunt ab eo immediatè sicut ipsæmet rationes terminorum videntur sonare. Quod apparet primò sic, si deus ageret immediatè ad productionem effectuum causæ secundæ (vt cùm ignis generat ignem) aut ageret eadem actione qua creatura, aut alia. Non eadem propter duo. Primò, quia illam potest habere creatura sine speciali influxu dei (supposita conseruatione suæ naturæ & suæ virtutis actiuæ) quia actio quæ non excedit virtutem speciei agentis sufficienter elicitur à sola virtute speciei, frustra ergo poneretur principium aliud immediatum eliciens talem actionem.

12 Secundo, quia impossibile est eandem actionem numero esse à duobus vel pluribus agentibus ita quòd à quolibet sit immediatè & perfectè, nisi in illis sit eadem virtus numero. Sed in deo & creatura non potest esse eadem virtus numero, ergo impossibile est quòd eadẽ actio numero sit ab vtroque immediatè & perfectè. Actio autem creaturæ, immediatè est à creatura & perfectè, cùm non excedat virtutem suæ speciei, ergo eadem actio non est immediatè à deo. Minor de se patet. Sed major probatur, contingit enim quòd eadem actio numero sit à duobus & à quolibet perfectè, sed ab vno immediatè, ab alio verò mediatè, quia eãdem actionem quam facit causa propinqua immediatè facit causa vniuersalis & remota perfectè inquantũ dat virtutem causæ proximæ, & datam conseruat, & hoc est mediatè solum. Alio modo cõtingit eandem actionem numero esse duorũ immediatè, sed à neutro perfectè, vt cùm duo trahunt nauem, vel duæ candelæ causant vnum lumen, quia à neutro est perfectè tractus nauis, & à neutra candela est per se & perfectè illuminatio aëris, in talibus enim duo agentia imperfecta supplent vicẽ vnius agentis perfecti. Si autem actio sit immediatè & perfectè à quolibet, non apparet modus possibilis, nisi in vtroque eorũ sit idem principium vel eadem virtus numero, propter hoc enim dicimus quòd in diuinis pater & filius vnâ numero spiratione spirant spiritum sanctũ & quilibet perfectè, quia in eis est vis spiratiua vnâ numero. vera est ergo propositio maior, scilicet quòd eadem actio non potest esse à duobus vel pluribus ita quòd à quolibet sit perfectè & immediatè, nisi in eis sit eadem virtus secundum numerum. Minor autem de se manifesta est, sequitur ergo conclusio, scilicet quòd deus ad effectum causæ secundæ non agit immediatè eadem actione cum creatura.

13 Item nec alia, quia aut vna illarum actionum prius attingeret productũ quàm alia, aut non, sed vtraque simul. Non vna prius quàm alia, puta actio dei prius quàm actio creaturæ, quia si deus sua actione prius rem totã produceret, tunc creatura per suam actionem sequentem nihil faceret. Et econuerso si actio creaturæ præcederet actionem dei. Nec potest dici quòd deus producat partem & creatura partem, quia hoc quærimus, vtrum illud idẽ quod producit creatura immediatè producat, etiã immediatè deus. Prius enim fuit cõcessum quòd in qualibet creatura materiali est aliquid quod est à deo immediatè, s. materia.

14 Item nec vtraque actio simul attingit productũ, quia si hoc esset, altera superflueret, cùm vna sufficiat ad totum producendum. Et præterea actiones videntur esse idem realiter cum suis terminis, vnde & ab illis sumunt denominationem. impossibile est ergo ad acquirendum eandem formam numero esse diuersas actiones. Patet igitur quòd ea quæ producuntur per actionẽ creaturæ nõ producuntur à deo immediatè. Posset tamẽ deus ea immediatè producere si vellet, sed tũc creatura nihil ibi ageret.

15 Secundò patet idem sic, ordo agentium correspondet ordini finium, sed vnius rei nõ possunt esse duo fines immediati & perfecti, ergo nec duo agentia, nisi fortè supplerent vicem vnius agentis modo quo dictum est de trahentibus nauem, quia consimiliter possent esse duo immediati fines.

16 AD PRIMUM argumentum dicendũ est per interemptionem minoris. Non enim vnitas sui additione cum aliis numeris causat numeros, imò ipsa sola sui replicatione causat omnem numerum materialiter. Sex enim non sunt quinque & vnũ, sed * semel sex vel sex vnitates, numerus enim non habet aliam materiam quàm vnitatem. Est enim numerus ex vnitatibus multitudo collecta. Et eodem modo deus omnia immediatè produceret si virtutem producendi aliis non communicasset. ** alias solum.*

17 Ad secundum dicendũ quòd non est simile de esse & de agere, quia esse causæ secundæ puta intelligentiæ vel corporis cœlestis est immediatus effectus causæ primæ quæ est causa eius immediata non in fieri solum, sed conseruando in esse. Et ideo causa secunda non esset nisi ei causa prima immediatè coexisteret. Sed agere causæ secundæ non est immediatus effectus causæ primæ. Et ideo non oportet quòd deus ad talem actionẽ immediatè coagat, sed solum mediatè conseruando naturam & virtutem causæ secundæ.

QUÆSTIO SEXTA.

Vtrum deo competat agere propter finem.

Thom. 1. q. 44. ar. 4.



AD SECUNDUM sic proceditur. Et arguitur quòd deo non competat agere propter finẽ, quia omne agens propter finẽ videtur mouens motum. Finis enim mouet agentem, & ideo appetibile mouet appetentẽ, vt dicitur 12. metaphysi. & 3. de anima, sed deus agit immobilis existens, ergo &c.

2 Item si deus ageret propter finem aut propter finem qui est ipse, aut propter finem alium à se, nõ propter finem qui est ipse, quia habito fine cessat actio propter finem, deus autem semper seipsum habet vt sic loquamur, nunquam ergo propter se agit, nec propter finem alium à se, quia finis melior est iis quæ sunt ad finem, deo autem nihil potest esse melius, ergo &c.

2 IN CONTRARIUM est quod dicitur 5. metaphysicæ. quòd omnis intellectus operatur causa alicuius. Sed deus agit per intellectum, vt apparet ex primo libro, distin. 35. ergo operatur alicuius causa, sed hæc est ratio finis (scilicet cuius gratia fit aliquid) ergo &c.

3 RESPONSIO. Dicunt quidam quòd deus agit propter finem qui est sua bonitas. Quod declarant sic, duplex est finis. Finis operis & finis operantis. Et differunt, quia finis operis

est

est quandoque in alio quàm in operante sicut finis ædificationis est domus,& vniuersaliter finis operationis est res operata vbicunq. operatio trãsit in materiã exteriorẽ. Finis autẽ operãtis est illud quod principaliter intendit operãs,& est semper in operãte,sicut finis domificatoris nõ est domus,sed vtilitas quã domificator intẽdit ex ea. Et horũ duorũ finiũ primus reducitur ad secundũ. Finis enim operis quę est res operata (vt domus) ordinatur ad finẽ operãtis qui est habitare in domo vel aliquid tale.

4 EX HOC sic arguitur, vbicunque est finis operis,ibi est dare finem operantis,sed in omni actione diuina transeunte in materiam exteriorẽ est aliquis finis operis (scilicet res operata vel producta) ergo oportet quòd sit ibi aliquis alius finis operantis qui sit in ipso operante. Hoc autem nõ est in deo nisi sua bonitas propter quam agit quicquid agit:non enim agit vt ipsa acquiratur sed vt communicetur,quia deus non agit ex desiderio finis nõ habiti,sed ex amore finis habiti quem vult communicari & plurificari quantum est possibile.

5 Hic autẽ videtur esse duplex defectus. Primus de distinctione quæ ponitur,scilicet quòd alius est finis operis & alius operantis.hoc enim nõ videtur,quia finis operantis * dupliciter intelligi potest,vno modo qui est ipsius operantis vt quædã res est puta sortes vel plato:& hoc modo impossibile est in quacunque actione dare finẽ operantis,quia nec res operata,nec aliqua vtilitas inde proueniens est illud ad quod sicut ad finem ordinator sortes vel plato Sed magis ecõuerso res operata & vtilitas inde proueniens ordinantur ad sortem operantem sicut ad finem,vt postea magis patebit. Alio modo dicitur finis operantis qui est ipsius inquantum est operans. Et hoc modo nõ potest esse alius finis operis & operantis,quia operans non est operans nisi operatione,nec operatio est nisi alicuius operantis,ergo quod est finis operantis inquantum est operans est & finis operis vel operationis ratione cuius dicitur operans,& quod est finis operis est & finis operantis,& nunquã alius huius & alius illius,sed vnus & idem,& si sint plures,vterque est finis operis & operantis ordine quodam,quia vnus est principalis,alius autem non,sed est finis sub fine vt patet in exemplo adducto de domo & habitatione.

* aliâs operata.

6 Quod autem dictum est,intelligendũ est de fine per se. Nam secundũ accidens aliquid potest esse finis operãtis,hoc est intensus ab operante qui nullo modo est finis operis per se,sicut astutus & calumniosus ædificat domũ in alieno solo vt præscribat, ad quod tamen opus secundum se non ordinatur,sed solum ex intentione operantis,& solum potest hoc esse in agẽtibus à proposito in quibus agens potest sibi voluntariè finem præstituere ad quem actio non ordinatur per se,in purè autem naturalibus non video quòd habeat locum.

7 Secundus defectus videtur esse in principali cõclusione quæ ponit quòd deus agit propter bonitatem suam vt communicetur,quia idem non est finis sui ipsius,sed deum producere creaturam & communicare ei bonitatem suam est realiter vnum & idem,productio enim effectus nõ solùm à deo,sed etiam à quocunque agente nihil aliud est quàm quædam cõmunicatio formæ agentis,ergo vnum non est finis alterius.

8 Dicendum est ergo quòd ista quæstio potest dupliciter intelligi. Vno modo verũ deus agat propter finẽ qui sit finis ipsius dei agentis. Alio modo verũ agat propter finẽ qui sit finis actionis diuinæ & rei productæ per eã. Primo modo intelligẽdo quæstionem,dicendũ quòd deus non agit propter finem. Cuius ratio est,quia finis melior est his quę sunt ad finẽ,sed deo nihil est melius,ergo deus non potest agere propter finem qui sit finis ipsius agẽtis. Si autẽ intelligitur secũdo modo,sic dicẽdũ est quòd deus agit propter finem qui est sua bonitas quę est finis omniũ actionum dei & rerum per * eum productarũ. Quod patet sic,cũ deus agat per volũtatem illud quod est ab eo propter aliud volitũ est ab eo propter aliud productum,sed omne aliud à deo est ab ipso volitũ propter aliud (.s. propter bonitatem suam) ergo quodlibet productũ à deo est ab ipso productũ propter suam bonitatẽ. Maior patet sed minor probatur,quia sicut se habet entitas diuina ad intellectũ diuinũ sic sua bonitas ad suã voluntatem,sed obiectũ particulare intellectus dei est sua entitas siue essentia, alia autem nõ nisi inquantũ in ea relucent & eã participãt,ergo obiectũ voluntatis diuinæ per se est eius bonitas tanquã propter se volita,alia autem non,nisi propter eam & in ordine ad eam.

* aliâs eas.

9 Sed hic est vnum dubiũ,cùm enim finis vltimus sit propter se amatus,oportet quòd sit illud cui bonum volumus & non bonũ quod alij volumus,quia tale non amatur propter se,sed propter illum cui tale bonum volumus. Et similiter cùm creatura amatur à deo non propter se,sed propter bonitatem suam,oportet quod creatura sit bonũ quod deus vult suæ bonitati,hoc autem qualiter sit verum non clarè apparet,quia nihil creatum videtur cedere in bonum dei.

10 Dicendum ad hoc quòd aliquid est bonum alterius dupliciter. Vno modo formaliter,sicut sanitas est bonum hominis,& sic nihil creatum potest esse bonum dei. Alio modo aliquid est bonum alterius non formaliter,sed quia est signum bonitatis formalis,& sic honor dicitur esse bonũ honorati,quia est signum reuerentiæ quæ debetur ratione bonitatis. Et hoc modo cùm creaturæ repræsentant diuinam bonitatem,creaturæ sunt bonũ à deo volitum,& sunt bonũ ipsius modo quo dictum est. Sic igitur deus agit quicquid agit propter finem qui est sua bonitas. & sicut dictum est de deo quòd agit propter se, sic puto verum esse de homine respectu eorum quæ producit per artes , quia omnis res artificialis habet rationem boni vtilis, sicut scannum est vtile ad sedendum, libes ad studendum, arma ad protegendum, & sic de alijs. Ars enim est ad subueniendum defectibus naturæ. Et ideo omnia artificialia fiunt propter aliquam vtilitatem quam homo ex eis consequitur. Bonum autem vtile non potest habere rationem vltimi finis,sed semper ordinatur ad vlterius bonum. Et ideo omnia artificialia finaliter ordinantur ad hominẽ,iuxta illud quod dicit Philosophus secundo physicorum loquens de artificialibus,quòd nos sumus quodammodo finis omnium,aliter tamen quàm deus. homo est factor artificialium ad supplendum indigentiam suam , deus verò factor est omnium propter suam condescentiam. Iuxta quod est intelligendum quòd cùm deus agat per voluntatem cuius obiectum est bonum , oportet quòd creatura vel productio creaturæ præconcipiatur sub aliqua ratione boni,non sub ratione boni vtilis, quia bonorũ nostrorum non indiget, bonum enim vtile est ad supplementũ alicuius defectus qui non potest esse in deo,neque delectabilis,quia bonum delectabile vt distinguitur contra vtile & honestum pertinet ad sensum,ergo sub ratione honesti. Honestum autẽ est quod condecet facientem maximè quando non est ad faciendum obligatus,sicut actus liberalitatis qui nõ est debitus,sed gratuitus maximè condecet diuitem abundantem. Et secũdum hunc modum condecet diuinam voluntatem quæ est fœcundissima cõmunicari creaturis in earũ productione in quibus relucet & manifestatur sua bonitas , ita quòd talis condecentia est ratio propter quã res producuntur. Et sic est intelligendum quod dicitur Prouerb.16. Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus. Et illud Dionys.4. cap. de di. no. quòd diuina bonitas non dimisit eum sine germine esse,hoc est condecentia diuinæ bonitatis.

11 AD PRIMVM argumentũ est dicendũ quòd finis mouet agẽtem illũ duntaxat qui de non volente fit volens,quod nõ est dicere de deo qui (& si aliquid de nouo producat) non tamen voluntate noua,sed æterna , & ideo mouet totaliter immobilis existens. Et propter aliud, quia finis principaliter volitus à deo non est aliud ab ipso,& illud non mouet seipsum.

12 Ad secundum dicendum quòd deus agit propter finem qui est ipse. Et quod dicitur quòd habito fine cessat actio propter finem,intelligẽdum est de proximo fine operationis quæ est res operata qua producta cessat actio producentis,sed nõ conseruãtis nisi sint eadem. Potest etiam verum esse de fine qui mediante re operata acquiritur,sicut est habitatio domus,quia & tales actiones,& producta per eas sunt propter supplementum alicuius indigentiæ quo adepto frustra manerent actiones. Sed non est verum vbi actio est agentis perfecti & nullo indigentis quod agit solum quod condecet suam bonitatem sicut liberalis facit opus liberalitatis , quia condecet eum dato quòd nihil aliud deberet sibi propter hoc euenire,& sic agit ea deus quę agit in creaturis. Agit etiam deus propter alium finem à se , sed iste finis non est simpliciter vltimus vel principalis , sed est finis sub fine. Sicut producit herbas propter bruta,& vtraque propter hominem. Et cùm dicitur quòd finis melior est quæ sunt ad finem, verum est. Sed deus agens nõ ordinatur ad aliquem finem,quamuis res per ipsum acta ordinetur ad aliam rem creatam meliorem,propter quod sequitur quòd creaturarum vna sit melior altera. Sed non sequitur propter hoc quòd aliquid sit melius deo.

Sententia secundæ distinctionis in generali & speciali.

DE ANGELICA itaque natura. Superiùs determinauit magister de creatione rerũ in generali, hic verò determinat de eisdẽ in speciali. Et secundũ hoc ista lectio diuiditur in tres partes. Primò enim determinat de creatura purè spirituali. Secundò de creatura purè corporali. Tertiò de creatura media ex vtraque composita. Secunda incipit in principio dist.12. ibi,hoc de angelicæ naturę. Tertia in principio 16. dist. ibi: His excursis,quod suprà de hominis creatione. Prima in duas. Primò determinat in generali creationis angelicæ locũ & tẽpus. Secundò prosequitur de cõditionibus angelorũ. Secũda in principio. 3. dist. ibi: Ecce ostensum est. Prima pars est principalis lectionis. Et diuiditur in partes quatuor. Primò enim determinat tẽpus creationis. Secũdò determinat sine ostẽdit vbi creati fuerũt angeli. Tertiò recitat determinata. Quartò mouet incidentem

dentem quæstionē & soluit. Secunda incipit ibi: Iam ostensum est. Tertia ibi: Simul igitur visibiliū. Quarta ibi: Hic quæri solet de cælo empyreo. Prima diuiditur in quatuor. Primo præmittit generale proœmium ad determinādā. Secundo prosequitur de tempore creationis opponens ad vtramque partem quæstionis intentæ. Tertio determinat veritatem, & determinationem confirmat. Quarto remouet quandam obiectionem quæ posset esse dictis contraria. Secunda ibi: Quædam auctoritates. Tertia, videtur itaque. Quarta ibi: Hieronymus super epistolam. Hæc est diuisio istius lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et primo proponit quod de natura angelica intēdit determinare, scilicet quādo & vbi angeli sunt creati. Item intendit determinare de creatione angelorum, siue quantum ad cōuersionem, siue quantum ad ordinem officiorū, & donorum, & nominum differentiam, & distinctionem. Deinde probat quòd ante omnem creaturā creati sunt angeli, quia prima omnium creatura est sapientia, id est natura angelica. Contrarium tamen probat per auctoritatem, Gen 1. cælum & terra dicuntur primo creata esse. Postea soluit dicens quòd creatura rationalis simul creata est & spiritualis s. angelica. Quod probat Eccl. 18. vbi dicitur, qui viuit in æternum creauit omnia simul. Et hanc solutionem confirmat per Augu. super Gen. vbi etiam ostendit quòd tempus simul cum creaturis creatum est. Deinde adducit auctoritatem Hierony. quæ videtur contraria. Et dicit quòd Hieronym non dicit illud quasi hoc sentiens, sed opinionem recitans. Postea dicit quòd in cælo creati sunt angeli, quia de cælo corruisse leguntur, & illud cælum nō est firmamentum quod videmus, sed cælum empyreum vel igneum à splendore sic nominatum. Et hoc probat per auctoritatem Aug. Deinde concludit quòd simul creata sunt corporalia & spiritualia. Et dicit quòd vtraque creatura creata fuit informis, quia corporalis creatura prius habuit formam confusionis, siue confusam antequam esset formata & distincta per speciem, spiritualis verò dicitur informis respectu gratiæ per quam formatur. Vltimo quærit, vtrum angelus sit creatus in cælo in quo dæmon voluit conscendere quando peccauit. Et respōdet quòd illud cælum accipitur pro diuina celsitudine. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum cælum empyreum sit locus corporeus.

Thom. 1. q. 66. ar. 3.

IRCA distinctionē istam quæritur de duobus, scilicet de cælo empyreo & de æuo. De cælo empyreo quæruntur duo. Primum est, vtrum sit locus corporeus. Secundum est, vtrum habeat influentiam in alia corpora. Quantum ad primū arguitur quòd cælum empyreum nō sit corpus, quia contemplationi non debetur locus corporeus. Nam contemplatio existens in corpore aliqualiter abstrahit, vnde Augu. 10. de trinit. quando aliquid diuinum mente percipimus non in hoc mundo sumus. Sed cælum empyreum dicitur deputatum contemplationi beatorum, ergo non est locus corporeus.

2 IN CONTRARIVM sunt Strabus & Beda. Dicit enim Strabus super illo verbo Gen. 1. In principio creauit deus cælum & terram. cælum enim dicitur visibile firmamentum, sed empyreum, id est igneum.

3 RESPONSIO. Videnda sunt tria, an cælum empyreū sit, ad quid factum sit, & quale sit. Quod cælum empyreū sit, aut quòd sit corpus non potest per rationes necessarias demōstrari, quia quicquid cognoscimus de corporibus cælestibus, cognoscimus aut per visum, aut per motum aut ex aliquo effectu in his inferioribus apparente, sed illud cælum visu non cōprehenditur nec subiacet motui, vt infra dicetur, nec aliquis effectus de illo cælo innotescit nobis, & ideo non potest efficaciter probari per rationem quòd sit tale cælum. Tenemus autem hoc auctoritate sanctorum maximè Strabi & Bedæ, nihilominus potest hoc aliqualiter persuaderi, licet nō multum efficaciter: Sic, inter corpora cælestia inuenitur aliquid quod est partim diaphanū partim lucidum (vt cælum stellatum) aliquod quod est omnino diaphanum, vt 9. sphera seu cælum cristallinum, ergo debet aliquod inueniri quod sit omnino lucidum, & dicimus hoc empyreum.

4 QVANTVM ad secundum, scilicet ad quid factum sit. Quidam dicunt quòd factum sit principaliter propter ordinem vniuersi. Quod declarant sic, inferiora in entibus secundum sui supremum attingunt superiora secundum sui infimum, vt vult Dionys. nunc est ita quòd intelligentia est motor immobilis, oportet ergo quòd sit aliquod corpus attingens ipsam quantum ad immobilitatem quod est eius infimum, intellectualitas enim est eius supremum, oportet ergo aliquod corpus cæleste esse immobile. Et hoc est cælum empyreum. Et ita congruebat ordini vniuersi propter eius connexionem esse aliquod tale corpus. Factum est etiam (vt dicunt) vt sit locus corporū gloriosorum. Decet enim corpora gloriosa esse in aliqua parte vniuersi (& maximè in suprema) quam dicimus cælum empyreum. Et eadem ratione factum est propter angelos quibus congruit esse in aliqua parte vniuersi cùm sint & ipsi partes vniuersi.

5 Istud autem non videtur sufficienter dictum, ordo enim in quo inferiora attingunt superiora debet attendi secundum ea quæ sunt rei intrinseca & essentialia, esse autem immobile non est intrinsecum nec essentiale cælo empyreo, imo nō est immobile (licet sit immotum. Posset enim moueri & alij orbes quiescere non mutata huius vel eorum natura, ideo &c. Quod etiam subditur quòd factum est tam propter homines quàm propter angelos, non video quo ad angelos, quia vt aliqui probabiliter dicunt angelis non conuenit esse in loco nisi per operationem quam habent circa locum, & adhuc secundum illam dicuntur ibi esse metaphoricè, nec angeli sunt partes vniuersi corporei vt propter hoc oporteat eis aptare locum corporeum.

6 Propter quod videtur esse melius dicendum quòd propter hoc quòd cælum empyreum tenet gradū in corporibus qui fortè non est supremus cùm non sit corpus viuens, neque attenditur secundum suam immobilitatem, sed secundū sua essentialia, nihilominus factum est propter corpora sanctorum vt sit eis locus congruitatis non necessitatis. Ex qua congruitate redditur causa tertij propositi (scilicet quale debeat esse.) Conditiones enim rei ordinatæ in finem debent cōgruere fini. Cælum autem illud ordinatur ad futurum statum beatorum. Et quia illi sunt in plena fruitione totaliter quietante appetitum humanum, ideo debet esse non motum vel quietum, quia verò sunt in participatione æternitatis, debet locus ille esse incorruptibilis, quia etiā sunt in continua visione lucis æternæ, debuit esse æternum lucidum, vnde empyreum dicitur (id est igneum) non à calore sed à splendore, lucidum autem dicitur non quia sit radiosum, quia claritas eius nequaquam latet nos, cùm spheræ intermediæ sint transparentes. Sed pro tanto dicitur lucidum, quia in cōpositione sua lucem habet, sed non ex tanta densitate partium vt terminet visum, sicut faciunt corpora solis & lunæ, & astrorum.

7 AD ARGVMENTVM in oppositū dicendum quòd ibi est locus veræ cōtemplationis non propter angelos, sed propter homines, nec propter spiritū contemplantem nisi quatenus est actus corporis cui congruit talis locus pro statu suę glorificationis, & propter adaptationem iam dictam vt corporalia spiritualibus respondeant.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum cælum empyreum habeat aliquam influentiam ad inferiora.

Thom. 1. q. 67. ar. 3 ad secundum.

D SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd cælū empyreū non habeat aliquā influentiā in hæc inferiora, quia cælū agit per motum & lumen, vt dicitur. 2. cæli & mundi, sed illud cælum non agit per motum cùm non moueatur, nec per lumen cùm nō sit radiosum (vt statim fuit dictum in præcedente quæstione) quare &c.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia locus est conseruatiuus locati, sed cælum empyreum est locus inferiorum corporum, ergo est conseruatiuus eorum, sed non conseruat nisi per aliquam actionem, ergo &c.

3 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi non solum diuersorū doctorū, sed vnius & eiusdē in diuersis locis (nec mirū) quia cùm nihil sciamus de illo cęlo an sit, nisi per auctoritatem, vt dictū fuit in præcedente quæstione, parū possumus scire si agat vel non agat cùm nullus effectus eius nobis appareat, nec auctoritates aliquæ de hoc expressè loquātur. Est ergo vnus modus dicēdi quòd illud cælū nihil agat propter duo. Primò est, quia illud cælū ordinatur ad statū gloriæ. Sed illi status nō erit status generationis & corruptionis propter quas fiunt omnes actiones & passiones, ergo illud cælum nihil agit. Secundo, quia nullū corpus videtur habere influentiā super aliud nisi motū, sed cælum empyreū non mouetur, ergo non influit in alia corpora.

4 Alius modus dicendi est quòd cælum empyreū influit in alia corpora. Quod potest sic persuaderi, inconueniens est ponere aliquā substantiā ociosam seu destitutā omni operatione, sed cælū empyreū est substantia quædam naturalis, & inter corporeas est nobilissima, oportet ergo quòd secundū suā naturā habeat aliquā operationē, hæc autem nō potest esse manens in operante, quia huiusmodi operationes sunt rerū viuentiū solū. Requiritur ergo

quòd

quòd operatio eius trãseat in materiam exteriorem, hoc autem non esset, nisi aliquid influeret in alia corpora, ergo cœlum empyreum aliquid influit in alia. Quid autem sit illud, potest dici quòd lumen cùm sit lucidum, & si nõ adeò vt corpora astrorum, tamen potest in corpus sibi propinquum aliquod lumen influere, & mediante lumine aliquam virtutem quam ignoramus, sicut ignoramus multa alia quæ sunt nobis viciniora, vt cùm magnes attrahit ferrum, ignoramus quid influat.

5 AD RATIONES in oppositũ dicendũ quòd illud cœlũ agit per lumẽ modo quo dictũ est Rationes etiã alterius opinionis non cogunt quòd nullus debeat negare quòd cœlum empyreum (quamuis sit ordinatum ad statum gloriæ) non habeat talem influentiam in alia corpora qualem habebunt post resurrectionem extera corpora inuicem, quia omnia corpora pertinebunt tunc ad eundem statũ, sed tunc corpora cœlestia influent lumen inuicem, sol enim illuminabit lunam & corpora astrorum & partes diaphanas superiorum, ergo cœlum empyreum potest nunc corpus propinquum sibi illuminare, nec tales actiones inducent generationem aut corruptionem substantiarum, quia sic influunt quòd nihil auferunt.

6 Quod autẽ secundò dicitur ꝙ nullum corpus agit nisi motũ, falsum est, & hoc nunc supponitur, quia inferius probabitur.

7 ARGVMENTVM pro alia parte concedatur propter cõclusionem, tamen in hoc deficit ꝙ dicit omnem locum esse cõseruatiuum locati, nihil enim conseruatur ab alio per se, nisi sit eius causa per se, sicut sol conseruat lumen in aëre. Per accidens autẽ nõ cõseruatur, nisi quod est corporale, quia talis cõseruatio fit impediendo actionẽ corrumpentis. propter quod cùm cœlum empyreum non sit causa aliorum orbium, nec alij sint corruptibiles, non habet rationem conseruantis, sed solùm continentis.

QVAESTIO III.

Vtrum in æuo sit successio.

De æuo vide Thom. 1. q. 10. ar. 4. 5. & 6.



CIRCA æuum quæruntur tria. Primum est, vtrum in æuo sit successio. Secundum est, vtrũ nunc æui sit idem quod æuum. Tertiũ est, vtrũ sit aliquod vnũ æuum quod sit mensura omniũ æuiternorum. Ad primum sic proceditur. Et arguitur ꝙ in æuo sit successio sic, Illud quod potest deficere ab esse non habet simul suum totum esse (quod enim ab esse deficit non habet totum esse quod habere potuit) quia potuit plus esse, sed angelus cuius mẽsura est æuum, potest deficere ab esse per substractionem influentiæ diuinæ, ergo non habet simul suum totum esse, sed æuum est mensura esse angeli, ergo &c.

2 Item si in æuo nõ est successio idem est angelo fore & fuisse, sed deus non potest facere angelum non fuisse, ergo non posset ipsum facere non fore, hoc autẽ est falsum, ergo &c.

3 Item in eodem instanti non possunt cõtradictoria verificari de eodem, sed si totum esse angeli esset simul mensuraretur vno instanti, ergo de angelo non possent contradictoria verificari, hoc autem falsum est, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est, quia simplicius est esse æuiternorũ quàm rerũ generabiliũ (puta hominis vel equi) sed esse taliũ nõ est successiuũ, ergo nec esse æuiternorũ, & per cõsequẽs nec æuum quod est eius mensura. Assumptum probatur, quia omnis successio est essentialiter aliquid fieri vel secũdum formã, vel secundum locum, si igitur esse rerũ generabiliũ cõsisteret in successione cõsisteret & in fieri, & sic quicquid esset etiam causa in fieri esset causa cõseruatiua in esse, quod falsum est, ergo &c.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primò quid importetur nomine æui. Secundò quid sit de veritate quæstionis.

6 QVANTVM ad primum sciendum ꝙ æuum est mensura vel duratio esse creati vniformiter & stabiliter se habentis. Aeuum dicitur mensura vel duratio. Ad hoc enim significandum imponitur sicut tempus & æternitas, sed dicitur mensura esse & nõ essentiæ, quia duratio attenditur secũdum actualem existentiam & non secundum essentiam absolutè, propter quod omnis mensura ad durationẽ pertinẽs (qualis est æuum, tẽpus & æternitas) magis respicit esse rei q̃ essentiã. Creati dicitur ad differentiam æternitatis quæ mensurat esse diuinũ increatũ, vel est eius duratio ex quo habet ꝙ nullo modo possit deficere. Vniformiter se habẽtis dicitur ad differentiã tẽporis, quod est mensura motus per quã res semper se habent aliter & aliter, & nunquam vniformiter. Stabiliter dicitur, quia esse rei generabilis quanquã in se vniformiter se habeat, quandiu res est, tamen per adiũctas transmutationes in accidentalibus cõtinuè tendit ad nõ esse, & ideo tale esse, nõ est stabile sicut est æuiternorũ esse quod nõ tendit ad nõ esse per aliquid sibi adiunctũ, vel sibi intrinsecũ quanq̃ possit deficere per substractionẽ diuinæ influentiæ. Ex his apparet differentia inter æternitatẽ, tempus & æuum secũdum differentiam mensurabilium vel durationis eorũ quibus cõpetunt.

7 QVANTVM ad secundum dicẽda sunt duo. Primũ est ꝙ in æuo nõ est successio. Secũdum est ꝙ esse vnius æuiterni potest alij succedere. Primũ patet dupliciter. Primò ex incorruptibilitate æuiterni, cuius esse proportionatur æuo, quia in omni successione aliquid amittitur & aliquid verè acquiritur, quia cùm prius & posterius sine quibus nõ est successio nõ sint, nec esse possint simul (propter manifestã cõtradictionem quæ in ipsis terminis implicatur) acquisitio posterioris est amissio prioris, & hoc est verum in omni successione siue secũdum locum in qua locus vnus acquiritur alio amisso, siue secũdum formã in qua vna acquisita alia amittitur. Sed in esse angeli & cuiuscunque æuiterni (quandiu est) nulla est noua acquisitio vel amissio cùm ponatur simpliciter incorruptibile (dicente August. de ciuitate dei) quòd immortalitas angelorum non transit in tempore, nec est præterita quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit, ergo in esse angeli nulla potest esse successio.

8 Itẽ arguitur secũdò sic, esse angeli vel est idem quod essentia, vel proportionatur essentiæ, sed in essentia angeli nulla est successio, sed est tota simul in indiuisibili cõsistẽs, ergo & esse. Probatur minor, si enim ratio specierũ substãtiæ cõsistit in indiuisibili sicut species numerorum maximè oportet hoc verificari in separatis à materia vt innuit Philosophus 8. meta. quare &c.

9 Secundũ patet sic, Sicut permanẽtibus opponitur successio, sic successiuis simultas, sed duo motus quorũ quilibet est successiuus secundum se nõ obstãte successione cuiuslibet eorũ secundum se possunt simul esse vnus cum alio, sicut idem homo simul currit & febricitat, ergo duo æuiterna quorũ quodlibet est secũdum se manens (non obstante manentia & simultate quã habet vnumquodq; eorum secundum se) possunt sibi succedere, quemadmodum vnus angelus potest creari alio non creato, & hoc adnihilato alius creari, sed hæc successio nõ est per se, sed per accidens solum, quæ enim per se sibi inuicẽ succedunt eorũ naturæ sunt tales ꝙ vni repugnat simul esse cum alio, vt patet in partibus motus & temporis. Aeuiternis autẽ nõ repugnat esse simul, ideo inter ea nõ est successio per se, sed per accidẽs solùm, ex beneplacito producẽtis. Patet igitur ꝙ in æuo nõ est successio, cùm sit idem iudicium de æuo & de esse æuiterni. Et quamuis in æuo secundum se nõ sit successio, potest toti tamen successioni temporis coëxistere, nec enim est æuum, sicut nunc tẽporis quod nõ potest bis sumi eo ꝙ fluens est, sed quasi nunc stans quod multotiens potest significari. Et ob hoc pluribus coëxistere, quẽadmodum si quis figat palum in fluuio, durat palus & fluuius, sed in duratione fluuij est successio aquæ postquam, in duratione verò pali nõ, sic durat angelus, durat motus, durat æuum, durat tempus: sed in duratione motus & temporis est successio, non sic in duratione angeli & æui, & tamen sibi inuicem coëxistũt ratione cuius coëxistentiæ dicitur angelus fuisse, quia coëxistit præterito, & fore, quia coëxistet futuro, quamuis de esse angeli nihil amittatur in præterito, non acquiratur in futuro.

10 AD PRIMVM argumentum cùm dicitur illud quod potest deficere ab esse non habet simul suum totum esse. Dicendum ꝙ falsum est. Ex hoc enim potest aliquid deficere ab esse, quia non habet esse ex se sed ab alio, cuius influentia substracta desineret esse. Et cum probatur, quia quòd desinit esse nõ habet totum esse quod habere potuit. Potuit enim plus esse, dicendum quòd & si potuit plus esse duratione, tamen plus essendo non habuisset aliud esse, nec in parte nec in toto, sed illud idem quod prius, vnde in argumento videtur esse figura dictionis ex mutatione prædicamentorum, scilicet quòd in plus.

11 Ad secundum dicendũ ꝙ in angelo secundum se nõ est fuisse & fore, sed solùm secundum coëxistentiã ad tempus. Et quia non potest fieri quin angelus coëxisterit tempori præterito, potest tamen deus facere quòd non coëxistet alicui futuro vel adnihilando angelum, vel faciendo quod nihil erit futurum, ideo deus potest facere angelum nõ fore, licet non possit facere quòd non fuerit, non propter successionem quam habeat in esse, sed propter coëxistentiam eius ad successionem temporis.

12 Ad tertium dicendum quòd in eodem instanti fluenti non possunt contradictoria verificari de eodem, nec eidem contradictoria coëxistere, quia non cõtingit ipsum bis sumere, sed eidem nunc stanti & permanenti possunt cõtradictoria coexistere, quia cõtingit ipsum pluries sumere, tale enim est æuum, & nunc æuiternitas, & nunc æuiternitatis. Et ideo de deo verificamus contradictoria sicut quòd creat & quòd non creat. Et vtrique coëxistit nunc æternitatis, neutrum tamen per se mensuratur æternitate. Similiter de angelo verificatur esse beatum & nõ esse beatum. Et vtrunque coëxistit eidem nunc æui quod mensurat esse angeli. Neutrum tamen istorum vel ad minus alterum eorum (scilicet non esse beatum) non mensuratur æuo. Est enim pura negatio cui propriè nulla mensura respondet.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum nunc æui ſit idem quod æuum.

Th.1.q.10.ar.4.ad2.

DEINDE quæritur vtrũ nunc æui ſit idẽ quod æuũ. Et videtur ꝙ nõ, qa nunc tẽporis nõ eſt idẽ quod tẽpus, ergo nunc æui nõ eſt idẽ quod æuũ, cõſequentia patet per ſimile. Antecedens probatur, qa nũc eſt indiuiſibile, tẽpus autẽ diuiſibile, ergo non ſunt idem nunc temporis & tempus.

2 CONTRA. nũc æternitatis & æternitas ſunt idẽ, ergo nũc æui, & æuũ. cõſequẽtia patet ꝑ ſimile vt prius. Antecedẽs ꝓbat, qa abſoluta in deo nõ differũt realiter. ſed æternitas & nũc æternitatis ſunt abſoluta, & cõueniũt deo ſoli, ergo nõ differũt realiter.

3 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam aliquid eſt clarum, & aliquid eſt dubium. Clarum eſt quod principaliter quæritur. Dubium eſt quod implicatur. Primũ patet ſic, ꝙ nunc æui & æuum ſunt idem realiter, quod eſt principaliter quæſitũ, quia in duratione indiuiſibili in ſe, neque habente aliquam extenſionem nõ poſſunt differre realiter duratio & nunc illius durationis, quia duratio & nunc durationis nõ poſſunt differre realiter niſi ſicut indiuiſibile & extenſum, ſed æuum eſt duratio indiuiſibilis ſecundum ſe, nec habet ſucceſſionẽ, nec quamcunq; extenſionem (licet habeat permanentiã) ergo &c. Secundò quia menſuræ & durationes differentes realiter ſunt durationes vel menſuræ rerum differentiũ realiter: ſed in æuiternis nõ ſunt aliqua differentia realiter quibus correſpondeant æuum & nunc æui, imò vnum & idem eſſe angeli eſt quod correſpõdet vtriq;, ergo æuum & nunc æui non differũt realiter. Et idem eſt intelligendum de æternitate & nunc æternitatis propter eaſdem rationes.

4 Quod autem implicatur in argumentis magis dubiũ, ſcilicet vtrũ nunc tẽporis differat realiter à tẽpore. Circa quod ſciendum eſt ꝙ duplex tẽpus ponitur à doctoribus, ſcilicet cõtinuum & diſcretum, & hoc tali ratione, tempus nominat menſurã ſucceſſionis, nunc eſt ita ꝙ duplex eſt ſucceſſio. Vna cõtinua ſecundum partes eiuſdem actus continui vt in motu. Alia diſcreta ſecundum diuerſos actus ſimul ſibi incõpoſſibiles vt à quibuſdam ponitur de operationibus angelorũ quarũ quælibet ſecundũ ſe eſt indiuiſibilis & alteri incompoſſibilis, ergo duplex eſt tempus vnũ quod eſt mẽſura ſucceſſionis cõtinuæ ſecundũ partes eiuſdẽ actus de quo determinat Ariſt. 4. phyſic. Aliud eſt quod eſt menſura ſucceſſionis diſcretæ & vocatur tempus diſcretum, de quo primò videbitur qualiter ſe habeat ad ipſum nunc talis temporis, & poſtea inquiretur idem de nunc temporis continui.

5 QVANTVM ad primũ dicendũ ꝙ nũc tẽporis diſcreti differt realiter à tempore diſcreto ſicut pars à toto. Quod patet ſic, ſicut propria menſurata differunt, ſic & propriæ menſuræ, ſed proprium menſuratũ tempore diſcreto eſt exiſtentia ſucceſſiua actuũ ſibi inuicẽ incõpoſſibilium, propriũ autem menſuratũ à nunc talis temporis eſt exiſtẽtia vnius talis actus qui ſe habet ad totam exiſtentiã talium actuũ ſicut pars ad totũ, ergo nunc temporis diſcreti ſe habet ad tempus diſcretum ſicut pars ad totum.

6 De tẽpore autẽ cõtinuo & eius nũc, eſt maior dubitatio. Dicunt enim quidã ꝙ nũc tẽporis cõtinui & tẽpus differũt realiter, quod probant ſic, ſicut differunt propria menſurata ſic & mẽſuræ, ſed tẽpus continuum eſt menſura motus, nunc verò talis tẽporis eſt menſura mobilis (dicẽte Philo. 4. phyſi. ꝙ ſicut ſe habet tempus ad motũ ſic nũc ad id quod fertur) Cùm igitur motus & mobile differãt realiter, videtur ꝙ tẽpus & nunc tẽporis ſimiliter realiter differant, ex quo concludunt ꝙ ſicut in toto motu mobile eſt vnũ & idem ſecundũ rem differens ſolũ ſecundũ rationem prout eſt in alia & alia habitudine ad terminũ, ſic nunc tẽporis eſt vnum & idem ſecundũ rem in toto tempore differens ſolũ ſecundum rationẽ prout habet eſſe in alia & alia parte temporis.

7 Quicquid ſit de concluſione, ratio tamen quæ adducitur nõ valet, aſſumit enim vnũ falſum, & aliud cõcludit. Falſum quod aſſumit eſt ꝙ nunc temporis cõtinui menſurat ſubſtantiam mobilis, hoc autem nõ poteſt ſtare primò, quia menſura durationis nunquã menſurat niſi illud ſecundũ quod attẽditur duratio, ſed ſecundùm ſubſtantiã non attenditur aliqua duratio, ſed ſolùm ſecundũ eſſe ſubſtantiæ ſiue ſit idem cum ſubſtãtia ſiue nõ, ergo nũc temporis quod eſt mẽſura pertinens ad durationem (ſi quod ſit) non menſurat ſubſtantiam mobilis vt ſubſtantia eſt.

8 Itẽ nec menſurat eſſe exiſtẽtiæ mobilis, quia mẽſuræ fluẽtis nõ debet eſſe nũc ſtans, ſed tempus cõtinuum eſt menſura fluẽs, ergo nunc eius (ſi quod eſt) non eſt ſtans ſed fluens, illud autem nunc quod menſurat eſſe ſubſtantiæ mobilis oportet quòd ſit ſtans ſicut & eſſe menſuratum, ergo nunc temporis continui nõ eſt menſura eſſe rei mobilis, & multò minùs ſubſtantiæ.

9 Itẽ ſicut ſe habet motus ad mutatũ eſſe ſic tẽpus ad nũc, ergo permutata proportione ſicut ſe habet motus ad tẽpus, ſic mutatũ eſſe ad nunc. ſed motus eſt proprium menſuratum temporis, ergo mutatum eſſe (ſi quod ſit in motu) eſt proprium menſuratũ ipſius nunc. Sed conſtat ꝙ alterius rationis ſunt quo ad eſſe, & rationẽ menſurari ſubſtantia mobilis & eſſe eius quæ ſunt permanẽtia, & poſſunt plories ſumi, quàm mutatum eſſe, quod non poteſt pluries ſumi, ergo & eorũ menſura, cùm igitur nũc tẽporis cõtinui menſuret mutatũ eſſe, patet ꝙ nõ menſuret ſubſtantiã mobilis, nec eſſe eius, ſed menſuratur eſſe ſubſtãtiæ mobilis nunc temporis diſcreti quod eſt ſtans, & poteſt pluries ſumi.

10 Quod autẽ dicit Ariſt. 4. phyſi. quòd ſicut ſe habet tẽpus ad motũ, ſic nũc ad id quod fertur, nõ eſt intelligendũ quo ad menſurã ſubſtãtiæ mobilis vel ſui eſſe. ſed ſecundũ ꝙ mutatum eſt in aliqua vna diſpoſitione. Mutatũ enim eſſe ipſius mobilis ſecundum quamcunq; vnã diſpoſitionẽ mẽſuratur ſolùm ipſo nunc tẽporis. Et vtrumq; iſtorũ eſt ſolũ ſecundũ imaginationẽ & nõ ſecundùm rem. nunquã enim durante motu mobile eſt in aliqua vna diſpoſitione, quia durãte motu mobile ſemper mouetur, ſed non mouetur exiſtendo in vna diſpoſitione, quia continuè eſt in alia & alia diſpoſitione, ſicut continuè mouetur, nec eſt dare vnã diſpoſitionẽ vnitate indiuiſibilitatis, ſed cõtinuitatis quæ habet partes, & mẽſuratur aliqua parte tẽporis & nõ nunc indiuiſibili ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum actionem imaginationis.

11 FALSVM autem quod cõcludit prędicta opinio eſt ꝙ in toto tẽpore ſit tantũ vnũ nunc ſecundũ rem, differens ſolũ ſecundum rationẽ: quod patet accipiendo dictũ cõtinuè, ſcilicet, quòd ſicut ſe habet linea ad punctũ ſic ſe habet nũc ad tempus, & quia linea cùm ſit permanens eſt nobis notior quàm ſit ipſum tẽpus, ideo inquiratur quomodo ſe habet punctus ad lineã ſecundum identitatẽ & diuerſitatẽ vt ſimile cõcludatur de tẽpore & nũc tẽporis. Videtur autẽ prima facie ꝙ punctus & linea nõ ſint idem præciſe. Nullus enim dicit hãc verã eſſe, punctus eſt linea. vel linea eſt punctus. Nec poteſt dici ꝙ punctus ſit aliquid pertinens intrinſecè ad eſſentiã lineæ, quia illud quod nõ eſt linea tota, ſed aliquid eius oportet quod ſit pars, & cùm nõ ſit niſi duplex pars pertinẽs ad eſſentiã rei, ſcilicet quãtitatiua & eſſentialis: ſi punctus ſit pars lineæ, aut erit pars quantitatiua, & ſic ex punctis cõponetur linea, quod negat Philoſophus 6. phyſic. Et iterũ pũctus nõ erit quid indiuiſibile, ſed potiùs quantũ, quia quantũ non cõponitur niſi ex quãtis. Nec poteſt dici ꝙ ſit pars eſſentialis, quia tales partes ſolũ ſunt materia & forma, linea autẽ nõ eſt ex talibus cõpoſita cùm ſit accidẽs & forma ſimplex, quare &c. Et iterũ ſi eſſet pars eſſentialis eſſet forma lineæ cùm dicatur terminare & finire lineam, hoc autem eſſe nõ poteſt, quia vnius rei vna eſt forma, vnius autem lineæ dicuntur eſſe duo puncta, quare &c.

12 Ob hoc quidã putant punctum eſſe quid poſitiuũ & indiuiſibile realiter terminans lineã quamuis nõ ſit de eſſentia lineæ. Iſtud autem nõ poteſt eſſe verũ, quia præter terminũ extrinſecũ oportet lineã ponere eſſe finitã, quia lineæ quę de ſe eſſet infinita terminus extrinſecus nõ poneret finitatem. Itẽ excluſo puncto ſi ſit terminus extrinſecus adhuc linea remaneret in ſe tanta quanta prius erat, & nõ maior, nec minor. Quid igitur facit ad finitatem lineæ punctus ſi ſit terminus extrinſecus non apparet imò omnino latet, quòd oporteat ponere propter finitatẽ lineæ talem terminũ, fatuũ enim eſſet imaginari ꝙ niſi eſſent puncta terminãtia lineã, linea ex vtraq; parte flueret in infinitũ. Omne enim quod finitur, finitur ſe ipſo vel alio ſibi intrinſeco, vnde Ariſt. 3. phy. cõtra illos qui probabãt infinitũ eſſe in entibus pro eo quod eſſe finiri (vt dicebãt) finitur ad aliud & illud ad aliud, & ſic ſemper: dicit quòd aliud eſt finiri & aliud tangi, quod enim tangitur ab alio tangitur, quod verò finitur non finitur ab alio ſed ſe ipſo, nullo ergo modo credendũ eſt ꝙ punctus ſit aliqua natura poſitiua indiuiſibilis terminans lineã, ſed terminatur linea ſeipſa inquantum tantũ extenditur & nõ plus, ita ꝙ terminatio lineæ includit priuationẽ vlterioris cõtinuationis. Et quia priuatio cõtinui & diuiſibilis videtur habere rationẽ indiuiſibilis, imò ideo imaginamur punctũ eſſe quid indiuiſibile cũ tamẽ nihil indiuiſibile poſitiuũ ſit intrinſecum lineæ, nec ei adiunctũ.

13 Item ſicut punctus dicitur terminus lineæ, ita linea dicitur terminus ſuperficiei, & ſuperficies terminus corporis, & tunc ei corpore rotundo eſſet imaginanda ſuperficies indiuiſibilis quo ad profunditatẽ differens realiter à corpore & inuoluens ipſum tanquam terminus extrinſecus, quod eſt abſurdum.

14 Tenendũ eſt ergo ꝙ linea nõ ſe habet ad punctũ ſicut diuiſibile ad indiuiſibile poſitiuũ, ſed ſicut ad priuationẽ vlterioris cõtinuationis, & ſic dicitur actu terminari per puncta inquantũ priuatur vlteriori extenſione. Quod autem dictũ eſt de linea & pũcto intelligendũ eſt de motu & mutato eſſe, quia mutatũ eſſe non eſt indiuiſibile intrinſecũ motui vel ei adiunctũ, ſed eſt priuatio vlterioris cõtinuationis in motu, & tunc dicitur in motu mutatũ eſſe in actu quãdo terminatus eſt, nec vlterius procedit. Et quia in tempore (quod eſt idẽ realiter cũ primo motu) nõ eſt dare talem terminationem quæ ſit priuatio vlterioris continuation

nuationis, ideo nõ est ibi dare nunc in actu, sed solum in potentia, nisi contingeret tempus finiri, & tunc illud nunc non esset quid indiuisibile positum, sed priuatio vlterioris continuationis, vt de aliis dictum est. Et si opponatur quòd tempus non habet esse nisi per nunc, quare vt videtur apparet nunc actu esse & esse quid positiuum, quia tempus est aliquid positiuum, & positiuum non habet esse priuatiuum. Dicendum quòd tempus non habet esse per nunc, sed per existentiam suarum partium quæ verè & realiter habent esse quamuis non simul, nec istud esse requiritur ad esse reale, sed solum ad esse permanentium quorum conditio est simultas, non autẽ requiritur ad esse successiuorum.

5 AD ARGVMENTVM in oppositũ dicẽdum quòd aliter se habet nunc æui ad æuum quàm nunc temporis ad tempus, quia nunc æui non potest differre ab æuo nisi secundum rationẽ, quia in esse æuiterni nõ est realis diuersitas, nec nunc æui dicit priuationẽ vlterioris durationis, sicut dicit nunc temporis, propter quod differt realiter à tempore nõ sicut indiuisibile positiuum à continuo, sed sicut priuatio vlterioris continuationis.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum vnum sit æuum quod sit mensura omnium æuiternorum.

Thom. I. q. 10 ar. 6.



AD TERTIVM sic proceditur. Et arguitur quòd nõ sit æuum vnum quod sit mensura omniũ æuiternorum, quia mensurabile realiter dependet à mensura (vt habetur quinto metaphysicæ) sed vnus angelus non dependet ab alio quantum ad suum esse, sed dependent omnes à Deo immediatè, ergo esse vnius non mensuratur per aliquid quod sit in alio, hoc tamen esset si daretur quòd vnum æuum esset mensura omnium æuiternorum, quia æuum vnius angeli mensuraret esse omnium aliorum, quare &c.

2 Item sicut se habet tempus ad temporalia, sic æuum ad æuiterna, sed tempus quod est mensura omnium temporalium non est in aliquo tẽporali sicut in subiecto, sed in cœlo quod est æuiternũ & super omne tempus, ergo illud quod est mẽsura omniũ æuiternorum non est subiectiuè in aliquo æuiterno, sed in aliquo quod est supra omne æuiternum, & hoc est deus.

3 Item si esset vnum æuum mensura omnium æuiternorum illud esset æuum supremi æuiterni, quia primum est mensura omnium aliorum, quemadmodum primus motus est mensura omnium motuum, illud ergo aut erit in primo secundum esse naturæ. Et tunc cùm Lucifer fuerit primus & summus secũdum opinionem Gregorij per ipsum mensurantur alij, quod videtur aliquibus inconueniens, aut esset in supremo æuiterno quãtum ad esse gratiæ & gloriæ. Et tunc per animam Christi quæ est suprema secundum esse gloriæ, alia mensurarentur quod non videtur verum, quia antequam anima Christi esset æuiterna habebant suam mensuram quæ non est mutata, ergo nullum æuiternorum est mensura omnium aliorum.

4 IN CONTRARIVM est, quia sicut vnum tempus est mensura omnium temporalium, ita vnum æuum debet esse (vt videtur) mensura omnium æuiternorum.

5 RESPONSIO Videndum est primò quid sit de ratione mensuræ, ac deinde videbitur quid sit de veritate quæstionis. Circa primum sciendum quòd de ratione mensuræ est quòd per eam habeatur certitudo de re mensurata quantum ad quantitatem molis vel perfectionis, vel quantum ad permanẽtiam sui esse si sit mensura durationis, vtrumque autem istorum contingit dupliciter, quia certificari possumus de re aliqua quãtum ad id quod est, vel quantum ad durationem sui esse, vno modo per se, & directè, & sic solum certificamur de re per causam eius, sicut de eclipsi lunæ quòd sit & quandiu sit, certificamur per interpositionem terræ inter solem & lunam, & quantitatem interpositionis. Et ratio huius est, quia per illud per se & simpliciter & directè certificamur de re quod per rem cognoscimus simpliciter & directè & per se, sed illud est tantummodo causa rei, quia ipsa sola est per se & simpliciter principium cognoscẽdi sicut & essendi. Alio modo certificamur de aliqua re indirectè & comparatiuè, & sic certificamur de omnibus quæ sunt in aliquo genere per illud quod est in genere illo perfectiùs, quasi habens in se omnem illius generis actualitatem, vt albedo in genere coloris. Nam per albedinem mensurantur colores indirectè & comparatiuè, quantũ enim perfectius participant naturã coloris tantò propinquius accedunt ad naturam albedinis.

6 Et ratio huius mensurationis est duplex, quia per notius natum est certificari minus notum, quia magis & minus notum habent inter se habitudinem qualia sunt ea quæ sunt eiusdem generis. Sed quod est actualius in aliquo genere illud de se est notius, ergo per illud quod est actualius & perfectius in aliquo genere nata sunt mensurari omnia quæ sunt eiusdẽ generis, & hæc mensura pro tanto dicitur indirecta & cõparatiua respectu primæ mẽsuræ, quia nõ est adeò directa & per se habitudo quãtũ ad esse & cognitionẽ eorũ quæ sunt in eodẽ genere adinuicẽ, sicut est effectus ad suã causam. Patet igitur quid sit de ratione mensuræ quod fuit primũ propositũ. Ex quo patet ꝙ non est de ratione mensuræ vniuersaliter ꝙ sit causa mẽsurati, vnde si primus motus nõ esset causa aliorũ motuũ, nihilominus esset mensura. Nã si lapis moueretur sursum ab angelo verè talis motus mensuraretur per motũ primũ, & tamen nõ causaretur ab ipso.

7 HOC supposito dicendũ ad quæstionẽ, quia aut quæritur mensura omniũ æuiternorũ, quæ sit mensura quidditatis & perfectionis naturæ, aut quæ sit mẽsura durationis & permanẽtiæ. Si primo modo, sic dicendũ ꝙ præordinatio diuina & eius voluntas est per se & directè mẽsura quidditatis & perfectionis naturę æuiternorũ. Essentia autẽ supremi æuiterni est mensura eorum indirectè & cõparatiuè. Quod patet faciliter ex præcedentibus, quia sola causa habet rationẽ mensuræ per se simpliciter & directè. Primũ autẽ in genere habet rationẽ mensuræ indirectè & cõparatiuè, sed præordinatio dei & eius voluntas habet rationẽ causæ super æuiterna. Est etiã dare inter ea supremũ quod tamẽ nõ est eorũ causa, ergo præordinatio diuina est simpliciter per se & directè mensura quidditatis & perfectionis æuiternorũ, itaq; vnumquodcunq; tantũ habet de veritate & perfectione naturæ quantũ præordinatũ fuit ipsum imitari essentiã diuinã. Natura autẽ primi æuiterni est eorum mensura & cõparatiuè. Dicimus enim ꝙ vnũquodcunq; eorũ tantò est perfectioris naturæ quãtò magis accedit ad naturã primi æuiterni. Et hæc mensura solum est comparatiua, quia nõ propter hoc est aliquid perfectius, quia plus appropinquat perfectissimo in illo genere: Sed econuerso, quia perfectius est, ꝓpter hoc magis appropinquat. Ex hoc autẽ nondũ habemus mensurã quæ est æuum, q̃a æuũ nominat mensurã durationis & nõ perfectionis naturæ inquantũ huiusmodi.

8 Si autẽ quæratur mensura durationis & permanentiæ eorũ sic posset alicui videri id quod prius, quia sicut se habet essentia ad essentiã, sic esse ad esse, & simultas esse ad simultatẽ esse, sed essentia primi angeli sicut perfectissima in illo genere est mensura essentiarum aliorum æuiternorum (saltem cõparatiuè vt dictum est) ergo & esse eius & simultas eius sunt mensura esse & simultatis aliorum, sed æuum non est aliud quàm simultas esse angeli, sicut tempus est prius & posterius in successione motus, ergo æuum superioris angeli est mensura omniũ æuiternorum.

9 Et iterũ si sint plura æua, primũ æuum sicut perfectissimum erit mensura omniũ æuorũ inferiorũ, sed quodlibet æuum inferius est mensura esse proprij angeli, ergo à primo ad vltimum æuum supremi angeli mensurat esse cuiuslibet inferioris.

10 Quicquid sit de cõclusione, rationes tamen istæ nõ valent. quod enim primò dicitur ꝙ sicut se habet essentia ad essentiam, ita esse ad esse & simultas ad simultatẽ, verum est quo ad quantitatem perfectionis, sed nõ quo ad quantitatem durationis, sicut patet in homine & elephante, excedit enim homo elephantem perfectione essentiæ & esse, sed nõ duratione, vnde & per hominem habent mensurari omnes species animalis, sicut per albedinem omnes species coloris quo ad quantitatẽ perfectionis naturalis, sed quo ad durationem non mensurãtur species animalis per durationem hominis, nec species coloris per durationem albedinis, & idem dicendum est de æuiternis, nos autem quærimus mensuram durationis quã importat æuum, ideo nõ valet.

11 Ad secundũ dicẽdum ꝙ si æuum nominat solum durationẽ æuiterni, plura sunt æua, sicut plura æuiterna, sed nullum habet rationẽ respectu durationis ꝓprij æuiterni cùm sint vnũ & idẽ, propter quod secunda ꝓpositio assumit falsum cũ dicit ꝙ quodlibet æuum est mensura esse vel durationis proprij æuiterni, & prima propositio petit principiũ cùm assumit ꝙ supremũ æuum est mẽsura omniũ æuorũ inferiorũ, hoc enim principaliter quæritur. Si verò dicatur ꝙ æuum nominat durationẽ æuiterni quæ habet rationẽ mensuræ, sic nõ sunt plura æua, imò nullum cõparando durationẽ vniuscuiusque æuiterni ad ipsum æuiternum, propria enim duratio rei nõ mensurat ipsam rem, sed secundum eam res est mẽsurabilis per aliũ, sicut propria quãtitas panni nõ mensurat pannum, sed secundum eam pannus est mensurabilis per quantitatẽ vlnæ. Si autem cõparetur duratio vnius æuiterni ad durationẽ alterius, sic quæritur vtrũ aliqua earum habeat rationẽ mẽsuræ respectu alterius, nec secũda ratio probat aliquid de hoc, nisi q̃a duratio primi æuiterni est perfectior cæteris. Sed istud nõ valet, quia plura requirũtur ad rationẽ mensurę quàm esse perfectius, vt postea patebit & prius aliqualiter patuit.

12 Supposito ergo ꝙ præordinatio diuina & eius beneplacitũ sit per se mensura durationis æuiternorũ tanquã per se causa, est ne duratio vnius æuiterni mensura durationis aliorum absque præiudicio potest dici rationabiliter ꝙ non. Quod patet primò sic, illud cuius duratio & quantitas durationis est notior ex sua

propria ratione, quàm sit ex cõparatione ad alterū nō mensuratur quo ad suā durationē per alterū, sed quodlibet æuiternū est huiusmodi. ergo &c. Maior patet, quia per mensuram debemus certificari de quantitate mensurati, quod nō habet locū quando quantitas mensurati ex natura proprij subiecti est notior quàm possit per alterū notificari. Minor probatur, quia ratio propria æuiterni est nō posse deficere secundū naturā. Ex hoc notū est ꝙ duratio eius est perpetua, nec ex cõparatione ad quocunq; aliud potest hoc esse æquè certū, quare &c. Secundò, quia infinitū duratione non habet mensuram durationis, quia cõtra rationē infiniti est esse mensuratum, sed duratio æuiterni est infinita à parte pòst, eo quòd non potest deficere, ergo non habet mensuram.

13 Et si dicatur quod æuiterna non sunt perpetuæ seu infinitæ durationis à parte antè, sed solū à parte post. Et ideo à parte antè possunt æuiterna habere mensuram & vnum esse mensura omnium aliorum. Dicendum ad hoc ꝙ si æuiterna haberent aliquā mensurā per quam innotesceret quantitas durationis eorū ex nunc in antè, illa tamen mensura non posset esse aliquid ex æuiternis, quia omnia æuiterna simul cœperūt esse, & ex natura cuiuslibet eorū est nunquam posse desinere esse, propter quod ex natura cuiuslibet eorū magis notū est quod durat quantū aliud quàm sit notū per aliud, durauit enim & durabit Raphaël quātū Gabriel, Michael vel Lucifer. Et ista quantitas durationis est notior ex natura proprij subiecti quàm ex duratione alterius, & ideo duratio vnius nullo modo est mensura durationis alterius.

14 Per quid igitur mēsurabitur quantitas durationis quā habuerūt æuiterna ex quo creata sunt vsq; ad nūc? Dicendū ꝙ per nullā mensurā vnigeneā, sed per heterogeneā, videlicet per tempus. Cuius ratio est, quia nihil habet rationem mensurabilis, nisi secundū ꝙ induit rationē quanti, sed duratio æuiterni secundū se nō est quāta, cùm nō habeat partē & partē. Induit autē rationem quāti quatenus coexistit durationi quātæ puta motui, ergo secundū se non habet mensurā, sed secundū eius coexistentiā ad motū, & tunc habet eandē quā motus. vnde dicimus ꝙ quilibet angelus durabit quantum durauit mundus seu motus & tēpus.

15 Quod autē dictū est quòd omnia æuiterna cœperunt esse simul, videtur obuiare ei quod dicitur quòd animæ rationales sunt æuiternæ, nec tamē incœperūt esse simul omnes inter se, nec cum angelis. Et dicendū ad hoc ꝙ licet omnes animæ intellectiuæ sint immortales, tamē naturalis existentia animæ est non in seipsa, nec per se ipsam, sed in corpore, cùm sit pars essentialis totius cõpositi, duratio autē animæ in corpore corruptibili, vel extra corpus non est æuiterna, duratio autē eius in corpore post resurrectionē erit æuiterna, de cuius durationis mēsura in post essendo dicendū, sicut prius de alijs æuiternis. De efficiētia autē durationis eius & duratione aliorū æuiternorū super durationē resurgentiū, similiter dicendū est quòd nō habēt mēsurā vnigeneā, sed heterogeneā, propter eandē rationē quę prius tacta fuit.

16 AD RATIONES vtriusque partis respondendū est, quòd licet aliquæ earum sint ad veram conclusionē, non tamen eam efficaciter probant. Prima enim ratio probat quòd vnum æuiternum non sit mensura aliorum per se & directè sicut causa. Ad talem enim mensuram dependet mensurabile, sed non probat quin sit mensura indirectè & comparatiuè sicut primum in aliquo genere, vt patet ex dictis in corpore solutionis.

17 Ad secundum dicendum, quòd accidit tempori vt est mensura temporalium quòd sit in aliquo æuiterno. Si enim cœlum esset corruptibile, & vniformiter moueretur vt modo, motus eius esset mensura aliorum motuum sicut nunc est: verum est ꝙ ad hoc vt talis motus duret & coëxistat omnibus motibus mensurabilibus qui possunt sibi inuicem succedere in infinitū oportet subiectum eius nō esse corruptibile, sed æuiternum: primum potest omnibus æuiternis coëxistere, propter quod non oportet ex ista causa quòd æuum mensurans omnia æuiterna sit in aliquo subiecto transcendente genus æuiternorum.

18 Ad tertium dicendum, ꝙ cùm æuum per se respiciat durationem esse naturalis nihil prohibet malum angelum si sit supremus in gradu naturæ esse mēsurā aliorū, nisi aliud obuiaret.

19 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendū, ꝙ nō est simile de tēpore respectu motuum, & æuo respectu durationis æuiternorū. Primus enim motus cum quo tēpus est realiter idem, est vniformior & simplicior, & notior omnibus motibus sub ipso, etiā omnes alij motus accipiunt terminum suæ durationis in ante & post, vel secundum totū, vt motus qui sunt in rebus generabilibus & corruptibilibus, vel secūdum partem vt motus inferiorū orbium qui secundum sui totalitatē nō mensurantur, cùm nō habeant terminum motus. etiā primus natus est certificare quantitatē aliorū per modum adæquationis & replicationis inquantū aliqua pars eius adæquatur alicui parti alterius motus, & replicata reddit totum. Et ideo omnes cõditiones mensurę & mēsurabilis reperiuntur in tēpore & in primo motu respectu aliorū motuum, propter quod meritò est vnum tempus quod mensurat omnia temporalia. Non sic est de duratione primi æuiterni respectu aliorum, imò ferè omnes conditiones deficiunt, vt patuit in ratione positionis, ideo &c.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrum esse rei generabilis & corruptibilis mensuretur tempore.

Tho. 1. q. 10. ar. 4. ad tertium.

OCCASIONE prædictorū quæritur vtrū esse rei generabilis & corruptibilis mēsuretur tēpore. Et arguitur ꝙ nō, quia tempus est mensura successiuorū, sed in esse rei generabilis & corruptibilis nō est successio, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia esse rei corruptibilis non mensuratur æternitate (cum illa soli deo conueniat) nec æuo cùm sit corruptibile, ergo per locum à sufficienti diuisione vt videtur, mensuratur tempore.

3 RESPONSIO Ad euidentiā huius quæstionis sciēdum quòd illa quæ dicuntur mēsurari, respiciunt duplicē quantitatē, vnam qua sunt quanta formaliter in se: Aliam extrinsecam per quam mensurantur extrinsecè, & denominātur denominatione extrinseca: verbi gratia, pannus qui mensuratur ad vlnam, respicit quantitatē qua formaliter est quantus. Item respicit quantitatem vlnæ qua mensuratur extrinsecè. Et similiter est de duratione in re prout duratio accipitur in ratione quanti. Verbi gratia, calefactio vel frigefactio, quæ sunt quędā alterationes inferiorum corporū, habent quandā quantitatē intrinsecā quæ formaliter dicitur duratio earū tāta circunscripto quocunque alio extrinseco, & præter hanc respiciunt quantitatem extrinsecam, scilicet quantitatē motus primi mobilis secundum quā mensurantur mensuratione extrinseca, & secundū hanc denominationem dicuntur diurnæ vel mensales vel annuales, & sic de aliis.

4 HOC ERGO præmisso circa hanc quæstionem sunt facienda duo principaliter. Primū est videre de quantitate intrinseca talis esse substantiæ corporalis, verū scilicet quantitas eius sit successiua an non, & quæ sit illa siue sit successiua siue nō. Secundum est videre de quantitate extrinseca & de mensura extrinseca talis esse.

5 QVANTVM ad primum sciendum quòd in generabili est duplex duratio quædā successiua, & quædā non, sicut motus. Non successiua autē sunt quatuor, scilicet æternitas, æuum, nūc temporis discreti, & nunc temporis cõtinui. Duratio autem successiua diuiditur in duas, scilicet continuā & discretā, differentię autem inter durationem successiuā & nō successiuam satis patet de se, quia ex hoc ipso differūt, quòd vna ex natura sua habet successionē intrinsecè, alia verò non. Dico autem ex natura sua, quia si aliquid succedit alteri per accidens & non ex natura sua tali nō cõuenit per se duratio successiua, vt si (verbi gratia) existente aliquo quanto superueniat albedo inter quantitatē & albedinē nō est per se successio, quia quantū est de se simul possunt stare secundū esse & fieri. Dico autem intrinsecè, quia successio indiuisibilis quæ in se nullā habet successionē intrinsecè potest coexistere alicui durationi successiuæ, sicut æternitas coexistit toti tempori, & nunc tēporis discreti potest coexistere tempori continuo. Differentia verò inter sucessionem continuā & discretam est, quòd successio continua cõsistit in successione eiusdem actus numero. Et hoc vocatur propriè loquēdo motus cuius duratio est successiua & continua quæ pertinent ad tempus continuum. Duratio autem successiua discreta consistit in receptione successiua diuersorū actuum in compositione circa idem subiectum quorū vnusquisque est indiuisibilis (sicut patet in actibus intelligendi quorū vnus succedit alteri) quælibet tamen in se est indiuisibilis. Et ista duratio pertinet ad tempus discretum solū, nec est ibi ponenda quantitas solum discreta quæ est numerus si talis quantitas sit in talibus actibus, sed etiam ibi ponenda est quantitas discreta quæ est tempus, quia non solummodo est ibi dare plura, quia duo actus sunt plures quàm vnus, & tres quàm duo. Sed est etiam ibi dare plus & minus durare, quod pertinet ad tempus. Durationes autem non successiuæ cuiusmodi sunt æternitas & æuum (de quorū differentia ab inuicem non oportet modo loqui) differunt à nunc temporis discreti vel continui, quia in æternitate & æuo non solummodo nō est intrinsecè aliqua successio continua vel discreta, sed neque etiam ibi est aliquod indiuisibile succedens alteri. nec aliquod indiuisibile terminans successionem, quia talia non sunt nisi in illis quæ circa idem subiectum habent esse, & sunt incompossibilia simul esse in illo, vel saltem aliquod vnum continuū successiuum cuius indiuisibile est terminus illius continui successiui. Dico autem in illis quæ habent fieri circa idem, quia illa quæ fiunt in diuersis subiectis non habent successionem per se loquendo, quia simul possunt esse & fieri. Dico autem incompossibilia circa idē, quia

illa

illa quæ sunt cōpossibilia circa idem subiectum nno babens per se successionem cùm se cōpatiantur simul in esse & in fieri, sicut dictū est de quantitate & albedine, quantū ad nunc tēporis continui satis patet quòd se habet vt terminus cōtinui successiui, in æternitate verò & æuo nihil tale potest esse, quia actus cuius duratio est æternitas vel æuum, aut non est in subiecto, aut non est possibile ꝙ in eodem subiecto actus oppositus succedat, nec ibi est aliquid indiuisibile, quod sit terminus continui successiui.

6 Ex quo patet ꝙ esse substantiæ generabilis & corruptibilis, siue quantum ad esse formæ in materia, siue quātum ad esse cōpositi quod habet à forma habet durationem nunc temporis discreti. Quod patet dupliciter. Primò per locum à diuisione sic, quia oportet ꝙ tali esse correspondeat, vel æternitas, vel æuum, vel successio continua, vel discreta, vel nunc temporis continui successiui, vel nunc successiui discreti. Non æternitas nec æuum (vt de se patet) nec etiā duratio successiua continua vel discreta, quia in tali actu vno est aliqua successio, nec etiam potest correspondere nunc temporis continui, quia illud cui per se correspondet nunc temporis continui non potest coëxistere continuo successiuo, sed esse substantiæ corruptibilis coëxistit alicui cōtinuo successiuo sicut tēpori (vt de se patet) relinquitur ergo ꝙ ei correspondeat nunc temporis discreti siue successionis discretæ.

7 Secundò hoc idem probatur ex ratione nunc tēporis discreti siue successionis discretæ, quia illud nūc respicit illud quod in se est indiuisibile, & eius susceptio cùm natū est aliud succedere in eodem, & ipsum etiam natum est succedere alteri, sed talis actus est actus substantiæ generabilis & corruptibilis, ergo &c. Maior patet ex ratione nunc temporis discreti. Minor etiā patet quantum ad suas tres partes. Et primò quantum ad hanc, scilicet ꝙ in ipso esse substantiæ generabilis & corruptibilis nō est successio aliqua, quia hoc nullus ponit, nec etiā in eius susceptione, quia introductio formæ substantialis est in instanti, ei etiā potest succedere aliud indiuisibile incōpossibile cum eo circa idem, quia vna forma substātialis in eadem materia succedit alteri, & ei est incōpossibilis, ergo &c. Et sic patet primum, horum autē aliqua dicta sunt assertiuè, aliqua autem tantum recitatiuè secundum opinionem quæ communiter currere consueuit, videlicet quòd nunc temporis vel mutatū esse in motu sit aliquod indiuisibile positiuum in motu vel tempore, hoc enim non est verum sicut in præcedentibus probatum est, sed est sola fictio imaginationis.

8 QVANTVM ad secundum principale, scilicet quātum ad mensuram extrinsecam talis esse. Dicunt quidam ꝙ respectu durationis rerum corruptibilium est dare mensurā extrinsecam vnigeneam. Quod probatur primò sic, cui cōuenit per se durare conuenit passio durationis, sed omnibus talibus actibus conuenit per se durare, ergo eis conuenit passio durationis. Sed vna passio durationis est durare tantum vel quantum, ergo istud cōpetit omnibus talibus actibus, sed cui cōpetit tantū vel quātum ei cōpetit cōmensuratio quæ est passio quantitatis, ergo &c. Secundò sic, tempus discretum est quantitas successiua, sed omnia quanta habent cōmensurationem cùm ipsa sit passio quātitatis, ergo &c. Et confirmatur, quia quantitates permanentes omnes habent inter se cōmensurationem secundum quam dicitur vna maior altera, vel minor vel æqualis, ergo & quantitates successiuæ, vt illæ quæ pertinent ad tempus continuum vel discretum.

9 Propter quod dicūt isti ꝙ in prædictis de quibus est quæstio, est dare vnam mensurā vnigeneam respectu omniū aliorū, addunt tamen ꝙ in istis est triplex cōparatio. Vna est vnius indiuisibilis ad aliud indiuisibile. Alia ipsius quanti discreti ad partes suas, id est, ad nunc ex quibus cōponitur. Tertia est vnius successionis discretę ad aliā successionē discretā. In prima cōparatione est talis cōmensuratio, sicut est inter æuiterna inquantū eorum durationes sunt indiuisibiles. In secūda verò cōparatione est talis cōmensuratio quodammodo sicut mensuratur numerus per vnitatē, quia illud nunc aliquotiēs sumptū reddit totū discretū, in hoc tamen differt inter numerū absolutè acceptū & tempus discretū, quia quantū ad numerū pertinet, attenditur ꝙ sint plures vel pauciores vnitates, quantū verò pertinet ad tēpus discretum nō solum attēditur ꝙ sint plura vel pauciora nunc, sed etiā ꝙ secundum ea cōtingat plus vel minus durare. Secundum autē tertiā cōparationem est ibi similis cōmensuratio sicut est inter successiones diuersorum motuum, nisi quia in hoc differt ꝙ in motibus est successio cōtinua, in istis verò est successio discreta.

10 Istud autem non videtur sufficienter dictum, quia si est vna mensura extrinseca & vnigenea omniū generabilium & corruptibilium (vt isti dicunt) rationabile esset ꝙ illa nominaretur vt sciretur quæ est, sicut philosophus 4. physic. nominat primū motum esse mensuram omniū aliorum motuum. Cum quo primo motu tempus continuum quod est mensura omniū inferiorum motuum est idem realiter, hoc autem ipsi non faciunt.

11 Item si est vna, aut est vna numero, aut solum vna secūdum speciē. Si est vna numero, puta duratio vnius rei numero, sequitur ꝙ mensura frequenter mutabitur, quia omne corruptibile citò deficit, & per consequens desiuit esse mensura, propter quod alia carebunt mensura, quod est contra eos. Aut de nouo habebunt aliā rem corruptibilem pro mensura. Et illa corrupta aliā, & sic semper: quod est absurdū, tum quia nō omnia corruptibilia eiusdē speciei sunt æqualis durationis, & sic mēsura erit incerta, quod est cōtra rationē mēsuræ quæ debet esse certa, & per ipsam debent alia certificari, tum quia iam non erit vna mensura numero sed plures saltem successiuè. Si verò mensura non sit vna numero, sed solum secundū speciē, & plures secundum numerū simul cùm species non habeat esse reale, nisi per indiuidua, nec per cōsequens realiter mensurare, tunc omnia indiuidua speciei eiusdem erunt mēsura aliorū corruptibiliū. Non enim appatet quare quædā sint mensura, & quędā nō, sed ratione speciei cōpetit eis esse mensuram, hoc autem est manifestum inconueniens.

12 Primò, quia cōtra rationē mensuræ est pluralitas. Secundò, quia nō omnia indiuidua eiusdem speciei sunt æqualis durationis, & ita si quodlibet esset mensura, sequeretur ꝙ mēsura est varia, & per consequens incerta, quod est cōtra rationem mensuræ. Tertiò, quia duratio cuiuslibet indiuidui corruptibilis est ignota & incerta, & ideo siue omnia indiuidua ponātur esse mēsura, siue plura, siue vnū, totum est incertū & cōtra rationē mensuræ. Item si per vnū corruptibile mensuratur esse omniū aliorū corruptibiliū, aut illud est supremæ speciei quæ est humana, aut infimę sicut est elemētalis Et maximè terra vel alicuius ex mediis specieb⁹. Et quicq; d istorū detur nō poterit ostēdi qualiter per quod cū ꝙ istorū possit notificari duratio & quātitas durationis aliorū.

13 Comparatio etiam quam faciunt nō est bona. Quod enim primò dicunt quòd cōparatio est vnius rei corruptibilis ad esse alterius, est sicut cōparatio vnius æuiterni ad aliud æuiternum, contra eos est, quia vnum æuiternum nō mensuratur per aliud, vt patet ex præcedente quæstione. Et dato quòd mensuraretur adhuc non est simile, quia omnium æuiternorum secundum naturam est eadem duratio. Et ideo quodlibet durat quantū aliud, sed inter corruptibilia non est sic.

14 Quod etiam dicunt secundò ꝙ esse vnius rei corruptibilis, vel nunc tēporis discreti est mensura successionis corruptibiliū, vel nunc tēporis discreti sicut mensuratur numerus per vnitatē: nō valet, quia vnitas aliquotiens sumpta reddit præcisè totū numerum, & sic mēsurat ipsum. Sed vnius rei corruptibilis duratio quotienscunq; sumpta nō reddit præcisè durationes aliorū, nisi quantū ad numerū, nec hoc facit aliqua duratio ratione rei cui⁹ est, sed ratione quia vna est. Et ibi vnitas replicata reddit numerum durationū, sed quantū ad quātitatē durationū nihil tale est ibi, quia nō tantū durat esse vnius rei corruptibilis quantū esse alterius. Et ideo replicatio vnius præcisè nō reddit omnes durationes aliarū, sed vel excedit vel deficit. Et talis excessus vel defectus nō potest mensurari ex ratione durationis vnius rei corruptibilis, nec secundū se, nec secundū aliquā partē sui. Non secundum se, ex quo est ibi excessus vel defectus ex eius replicatione. Nec secundum partem sui, quia esse talis rei nō habet secundum se partē & partē, sed est totū simul duratione, propter quod oportet ꝙ mensura talium aliunde accipiatur. Tertia cōparatio est clarè falsa quantū ad rationē mensuræ & mensurati, quia inter motus cōtinuos est dare vnum motum diurnū, cuius duratio est notior & certior, & per eam vel aliquam eius partem certificamur de duratione aliorū. Non sic autē est in successione discreta, nec aliquis hoc hactenus assignauit, nec assignare potest.

15 Dicendum ergo quòd duratio rei corruptibilis, vel successionis formarum corporalium circa eandem materiam non habet mensurā extrinsecam vnigeneam. Cuius ratio est, quia illud quod non est realiter quantum, sed solum secundum rationem prout coëxistit alicui realiter quanto habet mensurā suæ quantitatis secundum rationē ab eo quod est quantū secundum rem vel eandem cum ipso, quia cùm quantitas rationis sumatur totaliter à quātitate reali cui coëxistit, videtur quòd mensuretur per eam, vel saltem habet eandem mensuram cum ea, quia vna dicitur tanta secundum rationem quāta est alia secundum rem, vnde vel vna est mensura alterius vel ambæ habent eandē mensuram. Sed esse rei corruptibilis & duratio eius nō sunt quanta, seu extensa secundum rem, sed solum secūdum rationem prout coëxistunt alicui durationi, quātæ & extensæ (puta motui) ergo habet ipsum* pro mensura vel eandem mensurā cum ipsa, puta tempus. Et huic cōsentit expressè Aristoteles 4. physic. vbi dicit sic, quæcunque generabilia & corruptibilia sunt & omnino quæ aliquando sunt, aliquando autem non sunt, necesse est in tēpore esse. Est enim quoddam tempus plus quod excellit esse ipsorum & mensurat substantiam, huic etiam alludit communis modus loquendi concors modo loquendi sacræ scripturæ, vtrobiq; enim dicitur & scribitur quòd talis, puta Adam vel quicunque alius vixit tot annis, & mortuus est, ita quod viuere quod est esse viuentium generabilium & corruptibilium mensuratur diebus, men-

* aliàs ratione.

sibus & annis quæ sunt partes temporis continui. Et sic patet quòd mensura extrinseca durationis esse rerum generabilium & corruptibilium non est tempus discretum nec nunc eius: sed tempus continuum cui coexistit.

16 Ad rationes alterius opinionis, Respondendum est ad primam, quia passio durationis realiter quātæ & extensæ qualis est duratio successiua & continua est durare tantum vel quantū. Et omnia talia habent mensurā vnigeneam quæ est motus primus seu tēpus, durationi autē quæ non est secundum rem quanta vel extensa, sed solum secundum rationem, quia coexistit durationi quantæ & extensæ nō conuenit secundū se nec per se durare tantum vel quantū, nec per consequens habet mensurā sibi vnigeneā per quam mensuretur esse tanta vel maior vel minor, quia nihil horū cōuenit ei secundum se, sed solū secundū coexistentiā ad motum vel ad tēpus, & tunc illud est mensura eius, vel habet eandē mensurā cum illo. Quod etiā additur ꝙ illud cui cōpetit esse tātum quantum est aliud cōpetit cōmensuratio. Si intelligimus sic ꝙ vnum istorū sit mēsura alterius, falsum est, quia duorum pannorū æqualium vnus nō est mensura alterius. Ad rationem enim mēsuræ nō sufficit ꝙ æquetur quātitati alterius, sed requiritur ꝙ sit aliquid certius & notius, & quòd per ipsum certificemur de quātitate mēsurati: vnde dato quòd esse duorū corruptibiliū æquaretur in duratione, non tamē propter hoc vnum esset mensura alterius vel econuerso nisi per vnum eorum tanquā per aliud notius certificaremur de duratione alterius quod nō contingit inuenire inter corruptibilia (vt prius deductū fuit.

17 Ad secundū dicendū ꝙ tēpus discretū est quantitas, & habet mensurā ad modum numeri, quia plures sunt durationes pluriū corruptibilium quàm vnius, & hæc pluralitas mensuratur vnitate sicut & numero, sed nō habet aliam mensuram durationis secundum se, nec ratione suarum partiū nisi secundū coexistentiam ad aliquam durationē quātam & extensam. Et tunc habet eandē mensuram cum ipsa puta tēpus cōtinuum, vt dictum fuit.

18 Confirmatio autem quæ additur est magis ad oppositum quàm ad propositum: quia quantitas discreta permanens non habet mensurā nisi vnitatē cuius replicatione mensuratur totus numerus, & idem est de quantitate discreta successiua, quia permanens & successiuum in discretis vt discreta sunt non habent diuersas mēsuras. sicut enim mensuratur vnitate cētenarius lapidum, sic centenarius intellectionum sibi inuicem succedentiū.

19 AD RATIONEM principalē dicendū ꝙ tēpus continuū est per se mēsura successiuorum continuorū, per accidens autem mensurat ea quæ successiuis coexistunt, quorum initium & finis extenduntur tempore, & sic esse generabilium & corruptibilium mensuratur tempore, vt patet quarto physicorum.

20 ARGVMENTVM in oppositum concedatur propter conclusionem, quamuis ex forma arguendi procedat ab insufficienti.

SEQVITVR DISTINCTIO TERTIA.

Sententia Tertiæ distinctionis in generali & speciali.



ECCE OSTENSVM est. Superius magister determinauit de tēpore & loco creationis angelorum, hic verò determinat de conditionibus ipsorum. Et diuiditur in tres partes. Primò determinat eorum conditionē quantū ad ea quæ in creatione receperunt. Secundò quantum ad conuersionem & auersionem postea assecutā. Tertiò quantum ad ordines & officia. Secunda ibi, In princip. 5. dist. post hoc consideratio. Tertia in princip. 9. dist. ibi, Post prædicta. Prima diuiditur in tres. Primò determinat eorum conditionem vel qualitatem quantum ad dona naturalia. Secundò quantum ad dona gratuita. Tertiò quantū ad dona perfecta. Secunda ibi, Illud quoque inuestigatione. Tertia in principio 4 distinctionis ibi, Post hoc videndum. Prima pars diuiditur in duas partes. Primò proponit qualia naturalia angeli receperunt. Secundò comparat eos ad inuicem quantū ad dona recepta. Secunda ibi, Hic autem cōsiderandum. Et ista secunda diuiditur in quatuor partes. Primò cōparat eos ad inuicem secundum differentiā, declarando per simile. Secundò remouet quoddam dubiū. ~~Tertiò cōparat eos ad inuicem secundum differentiam, declarādo per simile. Secundò remouet quoddam dubium.~~ Tertiò cōparat eos ad inuicem secundum conuenientiā. Quartò excusat suā perfectā determinatione. Secunda incipit ibi, Et sicut differens vigor. Tertia, & sicut in prædictis angeli differebant. Quarta ibi, Has dist. Illa pars quę incip ibi, Illud quoque inuestigatione dignum habetur. in qua determinat eorum qualitatem vel cōditionem, quantum ad gratuita, diuiditur in tres. Ad cuius euidentiā sciendum est quòd gratia tria facit, reddit bonam voluntatem, illuminat intellectum, & elicit delectationis actum. Et propter hoc ista pars diuiditur in tres partes. Primò determinat de bonitate & malitia angelorū. Secundò de ipsorum cognitione. Tertiò de ipsorum dilectione. Secunda incipit, Hic inquiri solet. Tertia, solet autē inquiri. Prima in tres diuiditur. Primò mouet quæstionem. Secundò tangit circa hanc vnam opinionem & ipsam auctoritatibus cōfirmat. Tertiò ponit aliam opinionem. Secunda incipit ibi, Putauerūt enim quidam. Tertia, aliis autem videtur. Et hæc tertia diuiditur in quatuor partes. Primò mouet opinionem. Secundò cōfirmat eam. Tertiò docet quomodo auctoritates cōtrariæ soluantur. Quartò hanc opinionem confirmatā cōcludit. Secunda ibi, Et ad hoc cōfirmandum. Tertia ibi, Ideoque Aug. Quarta, ex prædictis igitur. Hæc est diuisio in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister, & proponit primò ꝙ quatuor circa qualitatē angelorū sunt consideranda quæ acceperunt in principio, scilicet essentiæ simplicitas, distinctio personalis, vigor cognitionis, & libertas arbitrij. Prima duo pertinent ad substantiam. Tertium ad formam. Quartum ad potestatem. Postea dicit quòd differentem habent simplicitatem & differentem cognitionem secundum magis & minus. sicut enim quædam corpora digniorem formam & essentiam receperunt quàm alia, sic & quidam angeli simpliciorem & perspicaciorem cognitionē habent quàm alij. Deinde dicit quòd sicut differentem naturam acceperunt, sic sequitur in eis differenter cognitio & differentia liberi arbitrij secundum magis & minus, nulla superfluitas in natura, nulla ignorantia in intellectu, nulla necessitas in eorū libero arbitrio intelligatur. Postea dicit ꝙ omnes conueniunt in natura & simplicitate, in generabilitate & corruptibilitate. Vltimò dicit quòd eorum distinctiones solus ipse comprehendit qui eos creauit. Deinde proponit primò, vtrū angeli sint creati boni an mali. Et vtrum aliqua mora fuit inter creationem eorum & lapsum. Deinde ponit vnam opinionem quorundam circa hoc dicentium angelos malos creatos & nullā moram fuisse inter creationem & lapsum, & hoc confirmant cū auctoritate domini dicentis in Iob, diabolum fuisse homicidā ab initio, & quòd in veritate non stetit auctoritate Iob, qui dicit diabolum esse initium figmenti dei ad illudendū ei, qui etiam dicunt angelos qui persisterunt fuisse creatos perfectos & bonos, quorum vtrunque confirmat auctoritate Aug. Postea ponit contrariam opinionem quæ dicit angelos creatos fuisse bonos & iustos quantum ad carentiam culpæ. Sed in bono iustitiæ per gratiam non confirmatos, & aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum. Deinde hanc opinionem confirmat auctoritate Aug. super Gen. qui facit talem rationem, quia à creatore optimo non potuit mala creatura fieri, quòd si malum angelum fecisset deus in eo malitiam non puniret, nec fecisset omnia valde bona. Postea soluit contrarias auctoritates dicens, quòd diabolus dicitur figmentum, quia præuidit deus ipsum lapsum, & ordinauit quanta bona ex malitia ipsius bonis secuta sunt, quia ipsi ex eius tentatione proficiunt. Subdit etiam quòd diabolus dicitur in veritate non stetisse. quia à veritate cecidit à qua nō cecidisset si malus creatus fuisset: fuit enim creatus bonus ab initio, sed statim post initium temporis apostatauit & seipsum occidit. Vel dicitur diabolus homicida ab initio creationis hominis quòd per inuidiam fallaciter seducendo occidit. Et hanc opinionem confirmat per auctoritatē Orige. Deinde post istam opinionem sic confirmatam concludit dicens, quòd angeli ab initio cognouerunt dominum, & se & creaturas. & aliquam notitiam boni & mali habuerunt Vltimo autem dicit qualem dilectionem habuerunt dicens, quòd naturali dilectione deum & se diligebant, non tamen meritoriè, quod à multis non tenetur. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum angeli sint compositi ex materia & forma.

Thom. 1. q. 50. ar. 1.



CIRCA distinctionem istā quæruntur quatuor. Primum est de angelorum simplicitate. Secundum est de eorum personalitate seu indiuisione. Tertium est de eorū multitudine. Quartum est de eorum cognitione. Quantum ad primū quæritur, vtrum angeli sint compositi ex materia & forma. Et arguitur ꝙ sic, quia substantia diuiditur in materiam & formam compositum, sed angelus non est materia, quia esset solum potentia. Nec forma cum illa sit altera pars cōpositi, ergo est compositus.

2 Item illud quod est per se in genere est eorum compositum (quia materia & forma nō sunt in genere nisi per reductionem) sed angelus est per se in genere, ergo est compositus.

3 Item August. dicit in libro de mirabilibus sacræ scripturæ, quòd deus omnipotens ex informi materia quā prius de nihilo

con

condidit cunctarum rerum sensibilium & insensibilium intellectu carentium species multiformes diuisit, ergo materia est in cunctis creaturis, quare & in angelis.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Dio. 4. dist. de no. quòd angeli sunt omnino immateriales & incorporales. Et Boëtius in lib. de duabus naturis, quia natura incorporeæ substantiæ nulli innititur materiæ fundamento. Constat autē quòd angelus est naturæ incorporeæ, quare &c.

5 RESPONSIO. Circa quæstionē videnda sunt duo. Primum est, vtrum angelus sit compositus ex materia & forma. Secundum est, vtrum sit compositus ex genere & differentia.

6 QVANTVM ad primum probant aliqui angelum non esse cōpositum ex materia & forma duplici ratione. Prima sumitur ex cōditione operationis. Et est talis, illud cuius propria operatio est per se intelligere non habet materiā partem sui, sed angelus est huiusmodi, ergo &c. minor patet, maior probatur. Ad cuius euidentiā sciendum est quod substantiæ materiali non conuenit intelligere non solum propter quantitatē, sed propter potentialitatem & imperfectionem materiæ, quod ex hoc patet quia in corporibus siue in corporalibus subiectis illud quod est magis materiale & imperfectū & potentiale magis est remotū à cognitione, vnde corpora inanimata, vel insensibilia nō possunt habere maiorem cognitionē propter maiorem potentialitatem & materialitatē. Ex quo potest accipi maior ista, quod illud cui cōuenit nobilior modus cognoscēdi qui potest esse oportet omnino esse liberum ab eo quod est pura potentia & ab omni materia quæ sit simpliciter materia & pura potētialitas, sed illud cui cōuenit intelligere est huiusmodi, quia licet in intelligendo sint diuersi gradus, comparādo tamen generales modos cognoscendi, intelligere est nobilior modus, quare &c.

7 Secunda ratio talis est, anima non habet materiam partem sui, ergo nec angelus, consequentia patet, quia perfectior est angelus quàm anima. Antecedens supponatur nunc, quia probatum fuit sufficienter in 1. lib. dist. 8. *q. 1. secūda partis.*

8 Istæ rationes non cōcludunt. Quod patet de prima sic, Operatio enim intelligēdi dicitur alicuius esse dupliciter. Vno modo sicut suppositi operantis. Alio modo sicut principij elicientis, vel immediatè suscipientis. Primo modo est falsa maior propositio quæ dicit quod illud cuius intelligere est propria operatio non habet materiā partem sui, quia homo est quod intelligit vt suppositū cuius operatio est intelligere, & tamen homo habet materiam partem sui. Secundo modo vera est, quia illud quod est principium elicitiuum, vel susceptiuum actus intelligendi non habet materiā partem sui. Et hæc in homine est anima intellectiua cum sua potentia. Similiter potest dici quod angelus est illud cuius operatio est intelligere vt suppositi operātis. Et ob hoc nō oportet quòd sit compositus ex materia & forma sicut & homo. Sed angelus nō est principium elicitiuum, vel susceptiuum operationis intelligendi secundum se totum, sed forma eius quæ nō habet materiam partem sui, sicut nec anima in homine.

9 Ad secundam rationem dicendum negando cōsequentiam, nulla enim est consequentia sic arguere, pars speciei nō est composita, ergo neq; species, cùm ergo anima rationalis sit pars speciei & nō cōpleta species. Angelus autem est quid completum in specie, nulla consequentia est, si anima non est cōposita ex materia & forma quod angelus non sit cōpositus eadem cōpositione.

10 TENENDO ergo eandem cōclusionē probo eam dupliciter. Primò sic. Si angelus est cōpositus ex materia & forma, aut illa forma est separabilis à materia, aut nō, si sit separabilis, angelus erit corporalis, quod negatur ab omnibus. Si non sit separabilis, Contra, forma quæ est separabilis, est perfectior quàm illa quæ nō est separabilis, quia minus dependet. Sed anima quæ est forma hominis est separabilis à materia, forma autē angeli (vt tu dicis) non est separabilis, ergo perfectior & nobilior erit forma hominis quàm forma angeli, ergo homo erit perfectior angelo. (Quia perfectio rerum mensuratur secundum perfectionem formarum) hoc autem est inconueniens, quare &c.

11 Secundò sic, illa substantia quæ non habet aliquam cognitionem præter intellectiuam non indiget materia quocunque modo, nec vt parte, nec vt subiecto: sed angelus non ponitur habere cognitionem nisi intellectiuam, ergo non habet materiam quocūque modo. Minor supponitur ab omnibus cōmuniter loquentibus, & posset probari, quia nulla cognitio superior est intellectiua, nec est aliqua ea inferior nisi sensitiua. Sensitiua autē non est nisi in organo cōposito ex contrarijs quod est corporale, & ideo repugnat angelo cùm sit incorporalis, nullam ergo cognitionem habet angelus nisi intellectiuam, & hoc fuit minor. Maior probatur, quia cùm materia sit propter formā, vt dicitur 2. phy. forma nunquam vnitur materiæ, nisi indigeat ea quo ad esse, vel quo ad operari, forma autem angeli si quæ esset vt pars non indigeret materia quo ad esse nisi poneretur angelus corporalis, vt prius dictum est, nec quo ad operari, quia operatio intellectiua quæ est propria angeli non indiget materia vt subiecto, quia hoc modo nullum intelligere indiget materia vel corpore. Si autē indigeret ea vt obiecto necesse esset quod angelus haberet aliam cognitionem inferiorem intellectiua per quam repræsentaretur sibi suum obiectum, sicut per fantasiam repræsentatur intellectui nostro obiectū, quare &c. & sic patet primū.

12 CIRCA secundum (scilicet an in angelo sit cōpositio ex genere & differentia.) Notandū quod differt esse in genere, & esse cōpositum ex genere & differentia. Ad hoc enim quod aliquid sit genus, vel in genere sufficit quod sit limitatū re & ratione. Genus enī, vel esse in genere importat quandam limitationē, etiā ex suo nomine. Vnde deū qui est illimitatus re, & ens in cōmuni quod est illimitatū ratione nō dicimus esse genere, nec esse in genere. Istud autem non sufficit ad hoc quod aliquid sit compositum ex genere & differentia, sed requiritur quòd sit compositum ex partibus facientibus vnum per essentiam, in simplicibus enim siue substantiis, siue accidentibus non est propriè differentia.

13 Quod patet primò, quia differentia prædicatur de specie in quale, sicut apparet ex ipsa ratione differentiæ quam assignant Porphirius, & Philosophus 5. metaphy. Sed illud quod dicit totam rei naturam nullo modo potest prædicari in quale, sed prædicatur in quid: ergo differentia non dicit totum quicquid dicit species, sed partem. Hoc autem non potest esse in simplicibus, ergo in simplicibus non est dare differentiam.

14 Secundò, quia quando conceptus sunt eiusdem rei simpliciter, & æquè determinati sub indeterminato conceptu generis qua ratione vnus eorū esset conceptus speciei, eadem ratione & alius, sed in simplicibus conceptus speciei & differentiæ constituentis speciem (si qua esset) essent eiusdem rei omnino, nec differrent vt totū & pars, essent etiam æquè determinati, ergo qua ratione vnus esset conceptus speciei, eadem ratione & alius. Et ita differentia iam non esset differentia, sed species, quare &c.

15 Tertio quia in compositis aliud est quod differt, & quo differt, quod cōstituitur, & quo cōstituitur. (Simplicia autem seipsis constituuntur, & seipsis differunt.) Cùm igitur differētia sit qua species sub genere constituitur, & ab alia specie distinguitur, patet quòd differentia in compositis habet locum, non autem in simplicibus. In huius signum nullus assignauit vnquam differētias accidentium, nec assignauit diffinitionem quę est ex genere & differentia, nisi in substantiis compositis. Ex hoc apparet secundum propositum, scilicet quòd angelus licet sit in genere, quia limitatus est re & ratione, tamen non est propriè compositus ex genere & differentia, cùm sit substantia simplex.

16 AD PRIMVM argumentū dicendum quod illa diuisio substantiæ in materiā, formam, & cōpositum est substantiæ materialis & transmutabilis, quia per transmutationē illa tria innotescūt, materia quidem vt subiectū, forma vt terminus, & cōpositum quod resultat ex hoc quod per transmutationem forma fit in materia. Sed substantia absolutè accepta prout cōsideratur à metaphysico nō cōprehenditur sub illis membris, quia est dare substantiā simplicem per se subsistentē, quæ nō est pars alterius, nec ex alteris cōposita, vt probatur 12. meta. & talis est angelus.

17 Ad secundum argumentum patet per idem.

18 Ad tertium dicendum quòd Augustinus frequenter sequi videtur opinionem illorum qui posuerunt angelos habere corpora, & per consequens oportet quòd dicat angelos esse compositos ex materia & forma non ex intentione hoc asserendo. Sed secundum opinionem aliorum loquendo.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum personalitas seu indiuiduatio competat angelis.

Thom. 1. q. 3. ar. 2. ad tertium. Vide Capreolum.



IRCA secundum sic proceditur. Et videtur quòd personalitas seu indiuiduatio non competat angelis, quia forma indiuiduatur per hoc quòd recipitur in materia signata. Sed angelus est forma subsistens per se absque materia: ergo ei non competit esse indiuiduum.

2 Item Plato formas quas posuit separatas dicit esse vniuersales. Sed angeli sunt formæ à materia separatæ, ergo &c.

3 IN OPPOSITVM est, quia actiones sunt singularium, angeli aliqua agunt, ergo &c.

4 Item secūdum Boetium quicquid est, ideo est, quòd vno numero est.

5 RESPONSIO. Huic quæstioni præmittendum est vnū, scilicet quòd hoc indiuiduum, suppositum & persona aliquomodo sunt idem, & aliquo modo differunt, quælibet enim natura singularis in quocunque genere sit, potest dici indiuidua: suppositum autem non dicitur nisi natura singularis in prædicamēto substantiæ, nec quæcunque talis, sed solum cōpleta, persona di-

citur illud idem in natura intellectuali solum, ergo omnis persona est suppositũ, & omne suppositũ est indiuiduum. Sed non omne indiuiduum est suppositum, nec omne suppositũ est persona.

6 Nunc ergo tractabitur quæstio secundũ illud quod est communis, scilicet, quod sit principiũ indiuiduationis tam in materialibus quàm in immaterialibus. Et sunt de hoc duę opiniones. Prima est ꝙ materia est primum & per se principiũ indiuiduationis in habentibus materiã. Cuius ratio est, quia illud quod de se est indiuiduum videtur esse alijs causa indiuiduationis. Sed in materialibus materia est de se indiuidua, ergo &c. Maior patet, quia quod secundũ se est tale puta calidum, videtur alijs esse causa caliditatis. Et similiter in proposito nostro, quia quod secundum se indiuiduum est videtur esse causa indiuiduationis in alijs. Minor probatur, quia illud est indiuiduũ, quod de se nõ est aptum natum esse in multis, quemadmodũ per oppositũ vniuersale dicitur quod est aptum natũ esse in multis. Sed sola materia in rebus habentibus materiã est huiusmodi, ipsa enim sola (ex hoc ꝙ est primũ subiectũ) habet ꝙ non sit in alio, sed alia sint in ipsa ergo ipsa de se est indiuidua. Alia autẽ indiuiduãtur quatenus recipiũtur in ipsa sicut forma substantialis & accidentalis. Per eandem rationẽ forma quæ in alio non recipitur (vt angelus) secundũ se est indiuidua, & vna numero. Nec est huius alia causa quærẽda, cùm prædicatum claudatur in ratione subiecti.

7 Qui sic dicunt falluntur æquiuocatione, nam nõ esse in aliquo vno vel pluribus, multipliciter dicitur, sicut esse in aliquo multipliciter dicitur. Esse enim in aliquo est duplex. Vno modo per inhęrentiam vt albedo est in corpore. Alio modo per identitatem & essentialem prædicationẽ vt homo in sorte. Esse in pluribus primo modo, scilicet per inhęrentiã, nõ est de ratione vniuersalis. Tum quia secundũ hoc substãtiæ cõpletæ, quę nõ habẽt esse in alio per inhęrentiam nõ possent habere rationem vniuersalis generis, aut speciei, & sic periret prædicamentũ substantiæ in quo sunt per se substantiæ completę. Tum quia si esse in multis per inhęrentiã esset de ratione vniuersalis, esse in vno solo esset de ratione indiuidui & singularis. & sic materia cùm in nullo sit per inhęrentiã, nec in vno nec in pluribus nõ posset habere rationẽ vniuersalis aut singularis. Cuius oppositũ assumũt. relinquitur ergo ꝙ esse vel non esse in aliquo vno vel pluribus per inhærentiã nihil facit per se ad hoc quod aliquid sit vniuersale, vel indiuiduũ, seu singulare. Ex quo tamẽ sensu procedit hæc opinio. Esse autem in pluribus per realem identitatẽ, & dici de pluribus per prædicationem essentialem est de ratione vniuersalis. Sic enim vniuersale est vnum in multis, & per oppositum indiuiduum vel singulare est in vno solo, & dicitur de vno solo. Isto autem modo non plus conuenit materiæ esse in vno solo, nec plus repugnat ei esse in pluribus & dici de pluribus quàm formæ, sicut enim forma vt albedo dicitur de hac, & de illa, & est in illis per modũ quo vniuersale est in singularibus, sic etiã materia dicitur de hac, & de illa, & est in illis per modũ quo vniuersale est in singularibus, patet ergo ꝙ hęc opinio ꝓcedit æquiuocẽ.

8 Alia est opinio ꝙ in materialibus quantitas est principium indiuiduationis, substantiæ verò separatę seipsis indiuiduantur. Primum patet sic, quia per illud constituitur aliquid in esse indiuidui per quod distinguitur ab alio indiuiduo eiusdem speciei, sicut per idem constituitur aliquid in specie, & differt ab eis quæ sunt alterius speciei. Sed vnum indiuiduum differt ab alio eiusdem speciei primò per quantitatem, ergo quantitas est primum principium indiuiduationis. Maior patet, sed minor probatur, quia duo indiuidua eiusdem speciei non differunt in quidditate seu natura cõmuni, sed magis conueniunt, & per consequens nõ differunt per materiã & formam absolutè, quia hæc sunt partes quidditatis cõmunis & ponuntur in diffinitione, differũt autem per hanc formam, & hanc materiam, sed forma non est hæc nisi quia recipitur in materia signata, materia autem signatur per quantitatem, ergo per quantitatem primò differunt indiuidua eiusdem speciei: ipsa igitur est primum principiũ indiuiduationis. Et confirmatur, quia per illud indiuiduatur forma per quod habet quòd non sit multis cõmunicabilis, sed hoc habet ex eo ꝙ recipitur in materia signata dimensionibus determinatis, ergo &c. Sicut autem forma materialis habet quod sit incõmunicabilis per hoc quòd recipitur in materia signata, sic formæ vel potius substantiæ separatæ à materia à seipsis habent ꝙ sint incõmunicabiles plurib⁹, & ideo seipsis sunt singulares & indiuiduæ.

9 Hæc autẽ positio deficit in se & in suis rationibus. In se quia dicit quãtitatem esse primum principium indiuiduationis, quia subiectum naturaliter prius est accidente. Sed cõpositum ex materia & forma subiectum est quantitatis, non solum secundum rationem & intellectum qui facit vniuersalitatem in rebus, sed potius secundum esse in re extra secundum quòd vnumquodque est singulare & vnũ numero: ergo cõpositum ex materia & forma prius est hoc aliquid, & vnũ numero (saltem ordine naturæ) quàm sit quantum, non ergo primum principiũ indiuiduationis est quantitas, imò nec principium, cùm sequatur substantiã iam indiuiduam existentem secundum ordinẽ naturæ. Et loquor de quãtitate quæ inest rei factæ de qua procedit prædicta opinio.

10 Item quantitatem esse principium indiuiduationis & signationis materiæ aut intelligitur per se & intrinsecè ita quòd quantitas sit de ratione indiuidui & materiæ signatæ, aut solum concomitatiuè, quia indiuiduatio & signatio substantiæ concomitatur signationem quantitatis, est tamen vnum non de ratione alterius. Primum non potest dici, quia sub natura communi est dare aliquod suppositum vel indiuiduum per se, non enim potest dici quòd omnia sint per accidens. Cùm omne per accidens reducatur ad aliquod per se. Sed si quantitas esset intrinsecè de ratione indiuidui, vel materiæ signatæ nullum suppositum esset per se, quia quodlibet includeret res diuersorum generum ex quibus non potest fieri vnum per se, quare &c. Sequeretur igitur quòd suppositum in materialibus (vt sortes) nõ esset ens per se, nec vnum per se, nec in prædicamento substantiæ, sed in duobus (vt homo albus) nec ista esset per se sortes est homo, sicut nec ista, homo albus est homo, nec esset aliqua generatio per se, generationes enim sunt singularium & non vniuersalium, quæ omnia sunt inconuenientia.

11 Si autem quantitas non sit de ratione indiuidui per se & intrinsecè, sed concomitatiuè scilicet, quia nõ indiuiduaretur substantia materialis nisi præcedente indiuiduatione quantitatis. Contra, quia aut illud intelligeretur de quantitate quæ manet in substantia, aut de ea quæ in generatione substantiæ præcedit in subiecto quod transmutatur ad formam, non potest hoc intelligi de quantitate quæ manet in re facta, quia omni accidenti præintelligitur subiectum subsistens. Sed quantitas accidens est substantiæ, ergo præintelligitur ei substantia subsistens, hæc autem sunt indiuidua & singularia, quare &c.

12 De quantitate autem quæ præcedit in subiecto transmutationis existimant quidam quòd sit principium indiuiduationis quia illud est principium indiuiduationis, per quod differt indiuiduũ ab indiuiduo. Sed hoc est quantitas quo ad fieri * & accidentaliter, sed nõ quo ad esse, & intrinsecè, ergo &c. Minor probatur, quia indiuiduum non differret ab indiuiduo in eadẽ specie, nisi cõtingeret ea plura esse. Ad hoc autẽ præexigitur quantitas, quia materia nõ posset suscipere diuersas formas eiusdem speciei, nec simul, nec successiuè nisi mediante quantitate secundum medium in transmutatione non secundum mediũ in esse subiectũ formæ. Nã sicut esse sub forma sanguinis dat sibi specialem potentiã ad formã specialem in transmutari, ita esse sub quantitate dat sibi generalem potentiam respectu plurium formarum recipiendarum simul vel successiuè.

*aliâs fieri antecedenter.

q. sequen. num. 10.

13 Sed istud non videtur, quia aliud est principium indiuiduationis & aliud est causa & principium quare materia potest esse sub pluribus formis. esto enim quòd materia non posset esse nisi sub vna forma nec simul, nec successiuè, nihilominus adhuc esset dare indiuiduũ in illa natura, non enim existeret vniuersaliter sed singulariter. Licet ergo quantitas præcedẽs in subiecto quod transmutatur sit causa plurificationis indiuiduorum sub eadem specie in his duntaxat quę per agens naturale producuntur, quia in alijs forte non est verum, non tamen propter hoc est principiũ indiuiduationis, quia accidit indiuiduo inquantum huiusmodi quod sub eadem natura sit aliud indiuiduũ cum quo conueniat, vel à quo differat. Verum est igitur quòd vbi contingit esse plura indiuidua sub vna specie per illud differt vnum ab alio per quod constituitur in seipso. Sed nõ conuertitur, vt omne illud sit de constitutione indiuidui, etiam accidentaliter * & non intrinsecè, quod requiritur ad hoc vt differat ab alio indiuiduo sub eadem specie, quia ad hoc præexigitur illud quod est causa multiplicationis sine quo tamen verè maneret ratio indiuiduationis. Sic igitur deficit hæc opinio in se, deficere etiam in suis rationibus patebit soluendo eas in fine.

*aliâs accidentaliter.

14 Dicendum ergo quod nihil est principium indiuiduationis nisi quod est principium naturæ & quidditatis. Quod apparet primò sic. Eorum quę sunt idem inquantum huiusmodi sunt eadem principia, sed natura vniuersalis & indiuidua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminatè indiuiduũ dicit determinatè, quæ determinatio & indeterminatio sunt secundum esse & intelligi, vniuersale enim est vnũ solum secundũ cõceptũ. Singulare verò est vnum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit vniuersale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare, ergo eadem principia secundum rem, & differentia solum secundum rationem sunt quidditatis & indiuidui.

15 Secundo quia illud quod cõuertitur cum ente & de eisdem prædicatur nõ dicit aliquid additum super ea de quibus dicitur. Sed esse indiuiduum conuertitur cum ente accepto secundũ esse reale. Nihil enim existit in re extra nisi indiuiduum, vel singulare, ergo esse indiuiduum non conuenit alicui per aliquid sibi

addi

additum. Sed per illud quod est. Per quid ergo est sortes indiuiduũ? per illud per quod est existens. & hæc sunt extrinsecę finis, & agens cuius producere singulare, sicut & ipsum singulare est. Sicut enim actiones sunt singularũ ita ad singularia terminantur. Intrinsecę sunt hæc materia, & hæc forma. Quòd si quæras per quid forma est hęc? dico quòd per illud per quod est in re extra & hoc est extrinsecè agens materia autem cõcomitatiuè inquantũ forma purè materialis sine materia nõ existeret. Idẽ dico de materia nisi quod sua indiuiduatio plus depẽdet à forma quã econuerso, quia forma magis est ratio essendi materiæ quàm ecõuerso, substantiæ autẽ separatæ nullo modo intrinsecè indiuiduantur nisi seipsis. Et est hoc intelligendũ quòd si natura cõmunis pluribus suppositis esset in eis vna secundũ rem quemadmodũ in diuinis, oporteret tunc præter naturã cõmunem & eius principia quærere aliud quod esset principiũ cõstituendi suppositum quemadmodũ in diuinis relatio, eo quod in natura communi nõ differunt supposita. Sed nunc cũ natura cõmunis diuersis indiuiduis sit solũ vna secundũ rationem, & diuersa secundũ rem, Non oportet præter naturam & principia naturæ quærere alia principia indiuidui: sed eadem (vt sunt existentia) sicut natura cõmunis & indiuiduum solum differunt vt concepta & existens.

16 Ex hoc apparet responsio ad rationes secundæ opinionis. Quod enim primo dicitur quod indiuidua eiusdem speciei non differunt in quidditate, vel natura communi, verũ est vt accipitur secundũ absolutam eius rationem. Sed in ea sic accepta conueniunt quæ tamen cõuenientia est solum secundũ rationem sicut & vnitas naturæ secundũ speciem est solum vnitas rationis. Sed in natura & quidditate accepta secundũ realem existẽtiam differunt & in principiis naturæ cõsimiliter acceptis. Et hęc sunt hæc materia & hæc forma. Et quod subditur quòd forma nõ est hæc nisi quia recipitur in materia signata. Materia autem nõ signatur nisi per quãtitatem, falsum est. Nam forma per seipsam intrinsecè est hæc, & non per hoc quòd recipitur in materia, nisi concomitatiuè, quia quòd sit hæc nõ habet in materia nisi fortè sit forma separabilis vt anima. Signatio autem materiæ qua dicitur hæc non est per quantitatem, Sed cõpetit ei per aliquid sui generis sicut quòd sit ens & vnũ. Signatio verò qua dicitur tanta puta bicubita, vel tricubita bene competit materiæ per quantitatem. Sed hæc signatio nõ facit eam indiuiduam, sed supponit.

17 Ad secundum patet per idem.

18 ET SIMILITER ad primum principale.

19 Ad aliud dicendum quòd Plato errauit si intellexit formas separatas esse vniuersales prædicatione, præter errorem qui est in ponendo eas separatas esse à rebus. Et quantum ad hoc reprobatur Ab Aristotele in pluribus locis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum possunt esse plures angeli sub vna specie.

Tho. 1. q. 50. ar. 4. de Palude in. 4. d. 43. q. 3.



CIRCA tertium videlicet pluralitatẽ angelorum quęruntur duo. Primũ est, verũ possint esse plures angeli sub vna specie. Secundũ est verũ angeli sint in aliquo magno numero. Ad primum sic proceditur. Et videtur quòd plures angeli non possunt esse sub vna specie, quia differentia secundum formam est differentia secundũ speciem, sed duo angeli cùm non habeant materiam differunt necessario secundum formas suas, ergo necessario differunt secundum speciem, sed ea quæ differunt secundũ speciem esse sub eadem specie implicat contradictionem, ergo &c.

2 Item deus & natura nihil faciunt frustra (vt habetur primo cœli) sed si essent plures angeli in eadem specie essent frustra, ergo &c. Minor probatur, quia plurificatio indiuiduorũ sub vna specie est propter conseruationem speciei Sed in incorporalibus (quales sunt angeli) species potest semper in vnico conseruari, ergo frustra essent indiuidua plura sub tali specie.

3 IN CONTRARIVM arguitur quia de ratione speciei est quod prædicetur de pluribus differentibus numero actu, vel vel saltẽ aptitudine, cũ autem angeli sint in genere & specie, ergo in eis sunt vel esse possunt plures eiusdem speciei. Maior patet ex diffinitione speciei quam ponit Porph. Et propter aliud quia ad plura se extendit cõceptus vniuersalis quam singularia. Sed hoc non esset nisi conceptus vniuersalis esset plurium secũdum actũ, vel aptitudinem. Minor de se manifesta est, ergo &c.

4 Itẽ deus potest annihilare aliquem angelum qui (vt aduersa. dicit) solus est in illa specie. Speciem autẽ illam constat quod deus potest reparare creando angelũ aliquem sub ea sicut à principio fecit. Sed nõ videtur necessariũ quod reparando speciem iteratò recreet angelum nihilatum, nec fortè est possibile, repararet ergo creando alium angelũ, ergo saltem successiuè possunt esse plures angeli sub vna specie. Et per eandem rationem vt videtur, possunt esse plures simul Cùm non habeant inter se oppositionem impedientem nec successionis necessarium ordinem.

5 RESPONSIO. Hic est vnum præintelligendum, scilicet quando effectus dependet solum ex vna causa tota possibilitas vel impossibilitas illius effectus dependet ex conditione & possibilitate causæ. Entitas autem angelorũ, & per consequens vnitas & pluralitas Immediatè & solũ dependet à causa prima. Et ideo tota possibilitas vnitatis & pluralitas angelorũ, in vna specie arguẽda est ex natura potentiæ diuinæ. Potẽtia autẽ diuina se extendit ad omne illud quod nõ implicat cõtradictionem (vt ostensum est in primo libro.) Et ideo inquirendum est vtrum angelos plures esse sub eadem specie implicet contradictionem.

6 Et dicunt aliqui quòd sic, per rationem, quæ tacta est in opponendo, scilicet quòd differentia secundũ formam, est differentia secundum speciem, quam alij sic confirmant, licet differẽtia secundum formam, quando nõ accipitur secundum absolutam rationem formæ, sed secundum quòd hæc forma nõ facit differentiam specificam, sed numeralem, sicut differunt duæ animæ, & duæ quantitates separatæ: tamen differentia secundũ absolutam rationem formæ facit differentiam specificam. Illud enim à quo differt linea secundum absolutam rationem lineæ, oportet esse non lineam. Sed differentia formarum totaliter separatarum à materia vt sunt angeli solum potest esse secundum absolutam rationem formę, ergo &c. Probo minorem Omnis forma continens sub se multa, habet quandam latitudinem, quæ potest esse duplex, vel secundum diuersos gradus formales, quorum vnus secundũ se est nobilior & perfectior altero: & hæc est latitudo generis, sub quo sunt diuersi gradus specifici & formales, sumpti secundum absolutam rationem formæ. Alio modo sumitur hæc latitudo secundum plurificationem numeralem in eodem gradu. Prima latitudo conuenit formis secundum suam rationem absolutè acceptam. Sed secunda non potest hoc modo eis conuenire, faceret enim differentiã specificam. Et ideo oportet quòd forma cui conuenit hæc latitudo includat vel importet aliquid quod sit extra absolutam rationẽ formæ, & illud est aliqua imperfectio & potentialitas. Sic enim plurificari videtur esse imperfectionis, & potentialitatis. Nam forma quæ est actus purus (vt prima causa) non potest plurificari. In formis autem vt isti dicunt, non potest esse nisi duplex imperfectio, vna quantum ad gradus formales, secundũ quòd vna est in gradu formali inferiori, quàm alia. Alia inquantum forma nata est habere rationem partis secundũ rem, sicut forma substantialis vel accidentalis pars est cõpositi, vel sicut quantitas minor nata est esse pars quanti maioris. Et ista potentialitas per quã forma nata est esse pars compositi dat animæ & cuilibet formæ substantiali & accidentali quandam latitudinem vt possit plurificari numero secundum eundem gradum. Etiam dato quòd nõ informent actu subiectum. & quia essentia angeli non est forma quæ sit vel esse possit pars alicuius compositi. Ideo in angelis non potest accipi differentia, nisi secundum specificam rationem formæ, quæ facit differre secundum speciem. nume. i.

7 Hæc autem opinio fatetur quòd differentia secundum formam, & non secundũ absolutam rationem formæ, sed secundũ quod hæc forma, facit differentiam numeralem, & non specificam, & istud est concedendum, quia verũ est. Omnis enim differentia est per formam siue per actum, per materiam enim, quæ est pura potentia, res non possunt ab inuicem differre, nec separatæ à materia, quum (materiam non habeant,) nec materiales. Cuius ratio est, quia differre supponit esse: Et proportionabiliter differre actu supponit esse actu, per materiã autem nihil habet esse actu, sed tantum per formam. (Quęlibet enim res composita ex materia & forma per materiã quidẽ habet, quòd possit esse vel non esse, per solam autem formã habet quòd sit actu) igitur nulla differentia est per materiam, sed solũ per formam in habentibus formam & materiam. In his autem quorum vnũ habet materiam, & aliud est sine materia. potest esse differentia pene materiam secundum affirmationem & negationem, quia vnũ habet, & aliud non habet. Sed in habentibus materiã tenet quod dictum est. Concedamus ergo illud quod est verum in prędicta opinione, videlicet quòd differentia secundum absolutam rationem formæ est specifica: differentia autem formæ à forma secundum quòd hæc & vna siue singularis est numeralis solum.

8 Quod autem additur, quod in substãtiis separatis nõ potest esse differẽtia, nisi secundũ absolutam rationẽ formæ, negandũ est. & quũ probatur, quia latitudo formę per quã competit ei, quod possit multiplicari secũdũ numerũ est imperfectio, & potẽtialitas formæ per quã potest esse realis pars alicuius totius. Dicendũ quod nõ est verũ. Si enim loquamur de partialitate, secundũ quã forma substantialis vel accidentalis est pars cõpositi ex materia & forma, vel ex subiecto & accidẽte, & ex ea assignetur causa plurificationis numeralis, ac per hoc negetur talis plurificatio in sub-

stan

stantiis separatis, petitur principiũ, & nihil probatur. Idem enim est dicere quòd sola forma, quæ est altera pars compositi plurificatur numeraliter, & quòd substantia simplex per se subsistens non plurificetur numeraliter, vel vnum includitur in altero, & ideo assumere vnũ ad aliud concludendũ sine probatione est petere principiũ. Et si dicatur quòd talis plurificatio venit ex imperfectione formæ, verum est, sed nõ ex illa quòd pars est, sed ex alia cõmuniore (vt postea dicetur). Si autem loquamur de partialitate, secundũ quã minor quantitas potest esse pars maioris quãtitatis nõ potest ex ea reddi causa plurificationis numeralis.

9 Ad cuius euidentiã est sciendum quòd si natura speciei esset prius vna secundũ numerum, & postmodũ diuideretur in plores secundum numerum, quẽadmodum lignũ diuiditur in plura ligna quorum quodlibet est hoc lignum nullus dubitaret quantitatem esse principium huius plurificationis. Cùm ratio quãti sit quòd diuidatur in ea quæ insunt (vt dicitur 5. metaphy.) Sed nõ sic diuiditur natura cõmonis in indiuidoa tanquam prius sit vna secundum rem, sed solum secundũ rationẽ, imò nec propriè diuiditur in plura indiuidua, sed potius vnitas eius ex pluribus indiuidois colligitur per actum intellectus, qui facit vniuersalitatem in rebus: vnde differt hęc diuisio ab illa in tribus. Primũ est, quia quãtum est vnum secundum rem, species autẽ solum secundum rationẽ. Secundum est, ꝙ partes quãti diuisi sunt per se partes integrales, & nõ subiectiuæ, nec recipiunt prædicationẽ eius quod in ipsa diuiditur, non enim partes ligni sunt illud lignum quod in ipsas diuiditur diuisione quantitatiua, & licet quælibet pars ligni dicatur lignum, tunc tamen non est prædicatio totius quantitatiui de suis partibus, sed totius vniuersalis: indiuidua autem sunt partes subiectiuæ speciei, & nullo modo integrales. Tertiũ in quo differunt, est quia in diuisione quãtitatiua ex reali vnitate præcedẽte consurgit multitudo, sed hic econtrario ex reali multitudine existente vel possibili in indiuiduis consurgit per actũ intellectus vnitas speciei. Vniuersale enim aut nihil est, aut posterius est illis singularibus, vt dicitur primo de anima. Verum est ꝙ postquã formatus est cõceptus speciei, iterum diuidi potest in pluralitatẽ indiuiduorum, & sic vnitas præcedit pluralitatẽ. Sed simpliciter prima formatio vnitatis speciei cõsequitur pluralitatẽ, ergo ex eo quòd paruæ vel minores quantitates sunt vel esse possunt partes maiorũ quantitatis, bene sequitur quòd cõpetit quantitati ꝙ possit diuidi in plures quãtitates quæ sunt partes eius integrales, & de quibus non prædicatur. Sed ex hoc non sequitur ꝙ sit causa quare sub specie multiplicetur indiuidua, quia diuisio quãtitatis in suas partes, & diuisiones speciei in indiuidua sunt diuersarũ rationũ, & quasi oppositarũ. Et quãuis partes quãtitatiuæ diuisæ sint indiuidua quãtitatis absolutè sumptę, quia quęlibet pars quãtitatis est quãtitas. Tamẽ accidit eis quoad hoc quòd fuerũt vel esse potuerũt partes alicuius totius integralis. Tum quia si essent duæ quãtitates infinitæ, quarum vna nõ posset esse pars alterius, nihilominus ipsæ essent indiuidua ipsius speciei. Tũ quia partes alicuius totius heterogenei nõ propter hoc ꝙ sunt partes, sunt indiuidua vnius speciei. Non enim quælibet pars equi est equus, sicut quęlibet pars quãtitatis est quãtitas, quia hoc est heterogeneũ, & illud homogeneũ, quãuis vtrobiq; sit pars & totũ, ergo ex hoc ꝙ aliqua forma potest esse pars integralis alterius, nõ põt reddi causa multiplicationis numeralis sub eadẽ specie, sed est totaliter extranea applicatio.

10 Est autem alius modus qui tactus est in præcedente quæ-
ar.12. & 13. stione, scilicet quòd quantitas est causa plurificationis indiuiduorum sua specie in materialibus, non quòd diuisio speciei in indiuidua sit diuisio quanti vnius secundum rem, in plura. Sed quia materia quæ est alia pars indiuidui in materialibus non posset plures formas recipere, nisi mediante quantitate non secundum medium in esse subiectum formæ, sed secundum me-
prae. q. dium in transmutari, vel fieri vt expositum fuit.

11 Sed istud nõ valet, primò quia per eandẽ rationẽ quantitas esset principiũ plurificationis secundũ speciẽ, quia sicut duæ formæ eiusdẽ rationis nõ recipiũtur in materia, nisi per quantitatẽ diuisam, ita nec plures formæ diuersarũ rationum possunt recipi simul, nisi in materia eodẽ modo diuisa. Sed propter hoc nõ ponitur ꝙ quantitas sit causa pluralitatis secundũ speciẽ, ergo nec propter hoc est ponendũ ꝙ sit causa pluralitatis secũdũ numerũ.

12 Item licet materia non possit recipere plures formas, nisi mediante quantitate secundum medium, in transmutari secundum cursum naturæ. Alio tamen modo potest. Nam in prima rerum productione diuersæ formæ eiusdem speciei & etiam diuersarum, fuerunt productæ in diuersis partibus materiæ, absque quantitate media in fieri vel in esse.

13 Item si concederetur quicquid isti dicunt, nihil est ad propositum. Si enim forma quæ recipitur in materia non potest plurificari secundum numerum, nisi mediante quantitate, nunquid propter hoc potest concludi quòd substantiæ separatæ à materia non possunt plurificari secundum numerum, quia non habent quantitatem? non videtur, imò contrarium, quia quantitas nihil facit secundum eos ad plurificationem formarum etiam secundum numerum, nisi quia tales formæ requirunt plures partes materiæ, in quibus recipiantur, quæ pluralitas partium materiæ est per quantitatem secundum medium in fieri, ergo ad vnitatem vel pluralitatem formarum, quæ non recipiuntur in materia, nihil penitus facit quantitas.

14 Dicendum est ergo quòd non repugnat naturæ angelicæ plurificari secundum numerum in eadem specie, quod patet ratione & auctoritate. & est talis ratio, omnis natura quę producitur ab agente actione iterabili potest plurificari secundum numerum. Sed omnis creata natura est huiusmodi (etiam substãtiæ separatæ) igitur &c. Maior patet, quia sicut agens vna actione producit vnum, ita agẽs pluribus actionibus producit plura, quia sicut actio est iterabilis, sic & terminus actionis. Minor probatur, quia omnis actio quæ potest voluntariè interrumpi manente virtute actiua, quæ est principium actionis potest iterari maximè si tota actio & productum per actionem dependeant ex sola virtute producentis. In his enim tota potentialitas, vnitas, & pluralitas actionis & producti est ex virtute producentis. Et hæc est causa quare non potest esse in diuinis, nisi vnus filius, quia actio qua producitur, nec potest interrumpi, nec iterari. Sed actio qua deus producit quascunque creaturas, maximè autem substantias separatas voluntariè potest interrumpi in eis, etiam tota actio & productum dependent ex sola virtute producentis, ergo talis actio potest iterari, & hæc fuit minor. sequitur ergo conclusio, scilicet quòd omnis creatura & maximè substantiæ separatæ possunt plurificari secundum numerum.

15 Ad idem est auctoritas beati Augustini 3. de lib. arb. vbi loquitur de peccato angelorum supposito quòd omnes peccassent, dicit sic, nec bonitas eius, id est, dei, quasi aliquo tædio, nec omnipotentia difficultate deficeret in creando alios, quos in eis sedibus collocaret, id est, in eisdẽ gradibus gratiæ. Et per cõsequens naturæ, quum angeli receperunt gratuita secundum naturalia, quas alii peccando deseruissent vnde negare quòd deus nõ possit facere plures angelos sub vna specie derogat diuinæ potentiæ, quum ex parte rei producibilis non sit euidens contradictio, nec etiam probabilis, & propter hoc illa opinio condemnata est Parisius pluribus vicibus, & de eius condemnatione sunt tres articuli, videlicet octogesimusprimus, in quo dicitur sic, quòd quia intelligentiæ non habent materiam, deus nõ posset plures eiusdem speciei facere (supple). Error est. idem habetur articulo nonagesimosexto, vbi dicitur sic, quòd deus non potest multiplicare indiuidua sub vna specie sine materia. error est. & similiter articulo centesimo nonagesimoprimo dicitur sic, quòd formæ non recipiant diuisionem, nisi secundum materiam. est error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ. Argumenta pro ista parte concedenda sunt.

16 AD PRIMVM argumentum in oppositum, quum dicitur quòd omnis differentia secundum formam est differentia secundum speciem, dicendum quòd est falsum, quia omnis differentia est secundum formam, sicut declaratum fuit prius. Sed differentia secundum absolutam rationem formæ est specifica: differentia autem formæ à forma, non secundum absolutam rationem formæ, sed secundum quod hæc forma est numeralis, & hæc differentia potest esse in omni natura creata, sicut ostensum est. Sola enim natura diuina, quæ nec est de se plures, nec est ab alio plurificabilis, quia non habet causam effectiuam est de se, & ex se vna numero, nec potest secũdum numerum plurificari, vnde qui posuerunt quòd angeli seu substantiæ separatæ non sunt à deo sicut à causa efficiente, sed solum sicut à causa finali (prout aliqui imponunt Aristoteli) dixerunt quòd omnes substãtiæ separatæ differunt secundum speciem, nec possunt plurificari sub eadem specie, quemadmodum nec natura diuina Sed ex quo veritas fidei habet, & etiam veritas prophetiæ, quòd omnes substantiæ separatæ sunt à deo, sicut à causa efficiente necesse est quod possunt plurificari secundum numerum sub eadem specie, quia dependent à deo, sicut à causa efficiente eat actione voluntaria & iterabili. & hæc est imperfectio propter quam conuenit eis quòd possunt plurificari, & non solum illa imperfectio per quam forma potest esse pars alterius (vt alij dicebant).

17 Ad secundum dicendum quòd licet conseruatio speciei sit quædam causa propter quam plurificantur indiuidua sub specie, non tamen est tota causa, quia tunc non multiplicarentur vltra quàm necesse esset speciem conseruari, quod nõ est verum: plurificantur ergo propter multas alias vtilitates, quas deus ordinauit prouenire ex eis, tam in corporalibus, quàm in incorporalibus. Et ideo non sunt frustra.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum angeli sint in aliquo magno numero.

Thom. 1. q. 50. arg. 3.

Possea



POSTEA quæritur. Vtrum angeli sint in aliquo magno numero, videtur quòd non, quia sicut est in corporalibus, ita in spiritualibus (vt videtur) Sed in corporalibus nobilissima corpora (vt cœlestia) sunt in minori numero quàm alia, ergo similiter angeli qui sunt inter creaturas spirituales nobiliores sunt in minori numero quàm animæ rationales.

2 Item res procedunt à deo, sicut numeri ab vnitate aliquo modo. Sed in numeris accedentibus ad vnitatem minor est pluralitas, ergo in rebus maximè accedentibus ad causam primam quæ est maximè vna, debet esse minor pluralitas, talis est natura angelica, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Dion. 4. c. de angelica Hierar. quòd numerus intelligentiarũ excedit omnem numerum substantiarũ materialium. Et Dan. cap. 7. milia miliũ ministrabãt ei, & decies milies centena milia assistebant ei.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd sicut vnum dicitur dupliciter sic & numerus qui nõ est aliud quàm multitudo ex vnitatibus aggregata. Vnum autem dicitur dupliciter. Primo modo pro vno quod conuertitur cum ente: & pro vno quod reperitur in sola quantitate. Similiter est quidam numerus qui constituitur ex vnitatibus quæ consequuntur ens generaliter, & alius qui constituitur ex vnitatibus quantitatis quarum pluralitas est ex diuisione cõtinui. Primus numerus reperitur in quocunque inuenitur natura entis plurificata, & ideo reperitur in angelis. Secundus reperitur solum in habentibus quantitatem mobilem quales nõ sunt angeli. Supposito hoc primo remouendus est error aliquorum circa materiam istam. Deinde determinanda est veritas quæstionis.

5 QVANTVM ad primum sciendum quòd Arist. & eius commentator 11. metaphysicæ. posuerunt numerum angelorũ iuxta numerum orbium, vel motuum cœlestiũ, & ideo cùm secundum vnam opinionem sint 47. orbes vel motus orbium vel 55. secundum aliam, dixerunt tot esse angelos & non plures, ratio huius opinionis fuit hæc. Intelligentia semper videtur esse in optima dispositione (cùm sit suprema natura creata in vniuerso) sed optima eius dispositio videtur esse in mouendo, quia per hoc assimilatur maximè causæ primæ. Per motum enim est causa rerum sicut & causa prima, ergo omnis intelligentia semper causat aliquem motum propter quod numerus & distinctio earum sumitur secũdum numerum & distinctionem motuum.

6 Hæc autem opinio habet falsum fundamentũ, s. quòd optima dispositio intelligentię sit in mouendo, hoc enim non est verum, quia quantò aliqua intelligentia plus recedit à causa prima tantò minus est perfecta. Et quantò plus accedit tãtò est perfectior natura & operatione. Sed videmus quòd intelligentia maximè recedens à causa prima (vt anima rationalis) maximè vnitur corpori (scilicet in ratione motoris & formæ) superior autem & perfectior vt angelus minus vnitur, quia non in ratione formæ sed motoris. Solum ergo illa quæ est suprema minus vnietur (scilicet nec in ratione motoris, nec in ratione formæ) ergo non est ex optima & perfectissima dispositione intelligentiæ quòd semper moueat. Et quod subditur quod intelligentia in mouendo maximè deo assimilatur falsum est, quia potior est assimilatio, quæ est intelligendo, & amando, quàm illa quæ est in mouendo. Perfectior est enim assimilatio quæ est secundum potiorem perfectionẽ. Sed intelligere & amare sunt perfectiores operationes in deo quàm mouere: in intelligendo enim seipsum & amando consistit eius beatitudo, & nõ in mouendo, ergo &c.

7 Quicquid autem sit de veritate quæstionis duplex est modus dicendi. Primus est quòd plures sunt angeli specie differentes quàm sint species rerum materialium, quod declarant sic. Ordo naturæ videtur exigere quòd illa quæ sunt nobiliora, excedant quantitate vel numero ignobiliora, vnde videmus quòd corpora cœlestia in tantũ excedunt hæc inferiora, vt hæc non habeant notabilem quantitatem ad illa. Sicut autem corpora cœlestia digniora sunt cæteris corporibus, ita substantiæ intellectuales digniores sunt omnibus corporibus. Excedunt igitur corporales substantias non in quantitate (cùm illa non habeant,) sed in numero. Sunt igitur plures species angelorum quàm rerũ materialium.

8 Sed istud non valet. perfectiora enim non excedunt alia naturaliter nisi perfectione. Perfectio autem non est in numero, (Alioquin plures essent personæ diuinæ quàm creatæ) Sed in quantitate non molis solum sed virtutis magis. hic autem excessus virtutis in substantiis separatis potest saluari in eis respectu inferiorum absque maiori numero, imò in vnica substantia separata, ergo propter perfectionem substantiarum separatarum non oportet eas ponere in numero excedente substantias corporales. Sed sicut corpora cœlestia excedunt inferiora non numero sed magnitudine molis, sic sufficit quod substantiæ separatæ excedant substantias corporales non numero, sed magnitudine virtutis.

9 Alij autem declarant eandem conclusionem aliter, & dicunt quòd debemus imaginari totum ordinem rerum in vniuerso, sicut vnam lineam inter duo puncta (scilicet inter deum & materiam primam) intra quæ continentur omnia quæ sunt vel esse possunt, & omnia habent per se ordinem inter hæc duo extrema, sicut species numerorum inter se. imaginemur autem hanc lineam diuidi in puncto, qui est anima rationalis, à qua sit vna linea, ascendendo ab ipsa ad deum per naturas substantiarũ intellectualium. Item ab ipsa vsque ad materiam primam constituitur alia linea, descendendo ab anima vsque ad materiam per naturas rerum corporalium, nunc est ita, quòd vbi in linea est maior distantia inter duo puncta, ibi sunt plures partes lineæ, partes dico eiusdem quantitatis, vbi est minor distantia, ibi sunt pauciores partes. Sed inter animam intellectiuam & deum est maior distantia, quàm inter animam & materiam, quare inter deum & animam sunt plures partes vniuersi quàm inter animã & materiam primam. Sed inter deum & animam sunt species angelorum, inter ipsam verò & materiam primam sunt species substantiarum corporalium, ergo plures sunt species angelorũ, quàm substantiarum corporalium, & hoc est quod dicit Dion. quòd cœlestes mentes incomparabiliter excedunt rerum mundanarum coartatam multitudinem, id est, multitudinem secũdum speciem, quæ dicitur coartata, vel quia in vna specie plura indiuidua. q. coartantur, & sunt vnum, quemadmodũ dicit Porphi. quòd participatione speciei plures homines sunt vnus homo, vel quia species rerum materialiũ sunt inter duo extrema finita, & ita sunt quasi coartata inter illa. Species autem angelorum non sic, sed sunt inter deum & animam, inter quæ non est artata distantia, sed infinita.

10 Hæc ratio autem nihil concludit. nisi supponatur quòd omnes gradus quibus deus potest imitari à creatura spirituali sint actu producti, quod poni non potest si sunt infiniti gradus imitabilitatis. sicut & illa linea imaginatur infinita. Talia autẽ infinita ponere in actu est impossibile (vt probatũ est lib. 1. dist. 43.) Si verò dicatur quòd non sunt infiniti gradus imitabilitatis, sed finiti, tunc est omnino incertũ an plures sunt gradus imitabilitatis in deo respectu creaturarum spiritualium, quàm respectu corporalium, an pauciores. quia non arguuntur esse plures, nisi propter maiorem distantiam inter animam & deum, quàm sit inter animam & materiam primam. Et illa nullo modo probatur maior, nisi quia infinita. propter quod non sequitur quòd sint plures gradus, nisi ponantur infiniti. q. 2.

11 Quicquid sit tamen de hoc, si solum ponantur species angelorum plures quàm rerum materialium, & nõ ponantur plures angeli in eadem specie, non oportet dicere quòd angeli sint in numero multum excessiuo, quia non sunt species rerum in tam excessiuo numero, sicut de angelis dicitur Danielis septimo (vt dictũ est in argumento) & in Iob. 25. Nunquid est numerus militum eius? & propter hoc fortè sunt omnes eiusdem speciei, vel saltem plures ex eis. Non enim videtur omnino congrua ciuilitas differentium secundum speciem. Pluralitas autem talis, quæ est differentium secundum numerum tot aliter est ex beneplacito producẽtis, qui tot produxit, quot producere voluit, cuius voluntatem scriptura nobis exprimit in locis præallegatis. num. 3.

12 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendũ quòd nihil prohibet minorem esse numerum, quàm animarum quæ fuerunt, quæ sunt, & erunt: Creantur enim quotidie, nec illæ quæ prius creatæ fuerunt, desinunt esse corruptis corporibus. Omnes enim angeli simul creati fuerunt. Quòd autem maior numerus angelorum ponitur, quàm corporum cœlestium causa est, quia corpora cœlestia solum habent ordinem ad inferiora secundum esse naturæ, & in ratione actiui, & ideo tot sunt, & nõ plura, quot sufficiunt ad agendum. Sed angeli præter ordinem quem habent ad corpora cœlestia in mouendo ea (quod pertinet ad cursum naturæ) habent etiam ordinem alium quoad esse gratiæ. Sunt enim quidam ex eis in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, vt dicitur Hebr. 1. & secundum Hieronymum vnaquæque anima à sui exordio habet angelum ad sui custodiam deputatum.

13 Ad secundum dicendum quòd in rebus maximè accedentibus ad causam primam debet esse minor pluralitas quantum ad partes quę veniunt in compositionem rei, sicut in binario qui maximè accedit ad vnitatem sunt pauciores vnitates quàm in quoquam alio numero. Sed nihil prohibet quin in eis sit maior pluralitas secundum speciem, vel secundum indiuidua eiusdem speciei, sunt enim plures binarij, quàm nouenarij. Et similiter possunt esse plures angeli eiusdem speciei, vel diuersarũ, quàm sint species vel indiuidua aliarum rerum, sunt tamen tot & non plures, quot deus producere voluit secundum ordinem suæ sapientiæ.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum potentia cognitiua angeli sit illud idem quod est sua essentia.

Thom. 1. q. 54. ar. 4.

CIRCA cognitionem naturalem angelorum quæruntur quatuor. Primum est, vtrum potentia cognitiua sit id quod sua essentia. Secundũ est, vtrum angeli cognoscant res per suam essentiam, vel species. Tertium est, vtrum cognoscant singularia. Quartum, vtrum intellectus angeli sit semper in actu. Ad primum sic proceditur & arguitur quòd virtus seu potentia intellectiua angeli differat realiter ab eius essentia, quia secundum diuersitatem actuum est diuersitas potentiarum. Sed esse est actus essentiæ, & intelligere est actus potentiæ intellectiuæ. In angelo autem intelligere nõ est suum esse, ergo nec intellectiua potentia est sua essentia.

2 Item Dionysius 11 cap. Hierarchiæ angelicæ, dicit quòd angeli diuiduntur in substantiam, virtutem, & operationem, ergo in eis aliud est substantia, aliud est virtus, & aliud operatio.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia mens & intellectus nominant potentiam intellectiuam, sed Diony. & Damas. in pluribus locis nominant angelus intellectus & mentes, ergo angelus est sua potentia intellectiua.

4 RESPONSIO. Nos pauca nouimus de angelis, & eorum cognitione. Et illa pauca debemus coniecturare ex conditione animæ nostræ, quæ est de numero substantiarum intellectualium, quamuis in illo ordine infima. Et secundum hæc de quæstione proposita videtur esse dicendum quòd potentia intellectiua angeli sit realiter idem quod sua essentia, quod potest persuaderi sic, quòd enim potentiæ cognitiuæ animæ nostræ differant ab essentia potissimè conuincitur ex duobus (vt patet ex dictis in primo libro) vnum est, quòd aliquæ potentiæ animæ sunt ad actus totaliter diuersos, & separatos nullum ordinẽ inter se habẽtes, vt sunt audire, videre, & huiusmodi: propter quod oportet eos reducere in proxima principia realiter diuersa, & non in vnum solum vt est essentia. Aliud est, quia essentia animæ est actus corporis, aliquæ autem potentiæ eius nõ sunt actus corporis vt intellectus & voluntas: propter quæ oportet essentiã animæ à prædictis potentiis differre realiter. Neutrum tamen istorum est in angelis, quia in eis non est nisi vnica cognitio (videlicet intellectiua) quæ potest reduci ad vnicũ principium. Essentia etiã angeli nõ est actus corporis, sed est separata ab omni corpore, sicut & intellectus, propter quod ex nulla parte potest conuinci, quòd potentia intellectiua angeli differat realiter ab eius essentia frustra autẽ ponuntur plura, vbi vnum sufficit, ideo &c.

d. 3. q. 2. secundæ partis.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum est per interemptionem minoris, quia quamuis intelligere sit actus potẽtiæ actiuæ intellectiuæ angeli realiter ab ipsa differens, quando intelligit alia à se, tamẽ esse non est actus essentiæ realiter ab ipsa differens, imò sunt realiter vnum & idem vtroque accepto secundum potentiam, vel secundum actum, sicut ostensum fuit in primo libro, distinctione octaua.

6 Ad secundum dicendum, quòd in angelis est substantia, virtus & operatio, secundum Dionys. sed non dicit quòd omnia hæc differant realiter, nec oportet de substantia & virtute.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum angeli cognoscant res per suam essentiam, vel per species.

Thom. 1. q. 55. ar. 1. & 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd angeli intelligant per species, & nõ per suam essentiam, quia cognitio angeli se extendit ad omnia quæ sunt, sed essentia angeli quam sit limitata ad certum genus & ad certã speciem non potest omnes res repræsentare, ergo angelus non intelligit per essentiam suam.

2 Item si angelus intelligeret per suam essentiam, sequeretur quòd semper & actu cognosceret omnia, videlicet se, & alia. cõsequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiæ, quia si essentia angeli esset ei ratio repræsentans alia, quum angelus semper, & actu cognosceret omnia alia quæ per suam essentiam repræsentarentur ei, & sic patet consequentia.

3 Item decima propositione de causis dicitur, quòd omnis intelligentia plena est formis, sed illas formas vocamus species, ergo angeli intelligunt per species, non ergo per suam essentiam.

4 Item Dionysius dicit quòd angeli illuminantur rationibus rerum, ergo cognoscunt res per rationes earum, & nõ per suam essentiam.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia non minoris perfectionis est intelligere, quàm intelligibilia repræsentare, sed essentia angeli quamuis sit finita, potest omnia intelligibilia intelligere, ergo potest ea repræsentare, non obstante quòd ipsa sit finita, sed propter aliud non negatur quòd angelus non intelligat alia per suam essentiam, ergo &c.

6 RESPONSIO. Hæc præpositio (per) potest denotare vel principium intellectiuum, sicut dicimus quod homo intelligit per intellectum, vel illud quod est subiectũ repræsentatiuum, sicut dicimus quòd homo intelligit causam per effectum. primum tenet se ex parte intelligentis, & secundum ex parte intelligibilis. Primo modo quæstio soluta est in præcedente articulo, vbi ostensum est quod intellectus angeli est sua substantia, & sic angelus intelligit quicquid intelligit per suam substantiam tãquam per principium intellectiuum & ideo quæstio solum est dubia secundo modo, videlicet vtrum angelus intelligat omnia per suam essentiam, tanquam per repræsentatiuum.

7 Circa quod est aduertendum quòd angelus cognoscit se & alia à se. Sed cognoscendo se, seu suam essentiam non indiget alio repræsentatiuo, sed immediatè cognoscit se per se, seu per suam essentiam. Cuius ratio est, quia per hoc fit intelligere in nobis, & in quibuscunque aliis, quòd intelligibile est præsens intellectui nihil autem est adeo præsens intellectui angelico, sicut sua essentia, ergo angelus intelligit se per suam essentiam.

8 Et si dicatur quòd eodem modo concludit ratio de intellectu nostro quòd intelligat se per suam essentiam, quia est sibiipsi præsens. Dicendum quòd non, quia obiectum primò proportionatum nostro intellectui est aliquid prius sensatum, quia intellectus noster est cum sensu, propter quod intellectus noster (licet sit sibi præsens) non tamen in ratione primi intelligibilis ab eo, quia non est aliquid quod cadere possit sub sensu. Sed intellectus angelicus, qui à sensu non dependet, statim apprehendit omne intelligibile sibi præsens. Essentia autem angeli secundum se est intelligibilis, ideo &c. Et in hoc consentiunt tam theologi, quàm philosophi.

9 De aliis autem ab angelo qualiter intelligantur per ipsum. Est aduertendum quòd si opinio Auicennæ esset vera videlicet quòd prima causa creauit intelligentiam sibi proximam & immediatam, & hæc aliam, & sic vsque ad infimam quæ creauit cœlum, & mediante cœlo omnia inferiora, sic posset dici quòd quilibet angelus cognoscit omnia per suam essentiam, sicut & causa prima, quia sicut causa prima ratione suæ causalitatis repræsentat sufficienter omnia (vt dictum fuit libro primo) Sic *d. 35. q. 1.* quælibet intelligentia repræsentat sufficienter omnia quæ sub ipsa essent, quia esset causa eorum, & omnia quia essent supra ipsam quæ esset causata ab eis, & hanc viam tenet author de causis, qui dicit octaua propositione quòd omnis intelligentia scit id quod est sub se, & illud quod est supra se, veruntamen scit illud quod est sub se, quoniam est causa eius. Et scit quod est supra se, quia acquirit bonitates ab eo.

9 Sed quia hæc opinio non est consona veritati, nec fidei: idcirco quæstio maiorem habet dubitationem. De qua quidam alij dicunt quod angelus intelligit alia à se per species, non quidem à rebus acceptas, sed concreatas, seu à deo influxas, quæ repræsentant intellectui angelico alias res tam spirituales quàm corporales, & rationes istorum tactæ sunt in arguendo ad quæstionem. Istæ autem species originaliter introductæ videntur esse propter sensum visus, & sensibilia illius sensus. Color enim videtur facere speciem suam in medio, & in organo sicut sensibiliter apparet in refractione, quæ est in speculo. nisi enim istud fuisset forsitan nunquam fuisset facta mentio de speciebus requisitis ad cognitionem. Sed quia quidam credunt quòd species coloris in oculo repræsentat visui colorẽ, cuius est species, ideo ponunt tam in intellectu nostro, quàm angelico quasdam species ad repræsentandum res, vt cognoscantur tam à nobis quàm ab angelis.

10 Hoc autem non reputo verum esse, nec in sensu, nec in intellectu nostro, nec in angelico. Et quòd non sit ponere speciẽ in sensu, puta in visu ad repræsentandum visui colorem vt videatur, patet sic, omne illud per quod tanquam per repræsentatiuũ potentia cognitiua fertur in alterum est primò cognitũ. Sed species coloris in oculo non est primò cognita, seu visa ab ipso, imò nullo modo est visa ab eo, ergo per ipsam tanquam per repræsentatiuum, visus, non fertur in aliquid aliud. Probatio maioris, quia quicquid se habet obiectiuè ad potentiam cognitiuam, vt est cognitiua, est ab ea cognoscibile seu cognitum. Sed omne quod repræsentat aliquid potentiæ cognitiuæ se habet ad eam obiectiuè (supplet enim vicem rei quam repræsentat, quæ si secundum se præsens esset, haberet se obiectiuè ad potentiam cognit

cognitiuam) ergo omne tale est cognoscibile vel cognitum. Et cùm ducat in cognitionem alterius est prius eo cognitum tempore, vel natura. Et hæc fuit maior, minor de se manifesta est. Species enim coloris existens in oculo nullo modo videtur, nec videri potest ab ipso sicut quilibet experitur, ergo &c.

11 Item talis species si duceret in cognitionē alterius hoc faceret ratione similitudinis. Vnde communiter vocatur similitudo rei, & sic haberet rationē imaginis, imago autem ducens in cognitionē illius cuius est imago est primò cognita quod nō potest dici de tali specie, ergo &c. Et sine dubio de se videtur absurdū quòd potentia cognitiua ducatur in cognitionem alicuius per tale repræsentatiuū, quod est sibi totaliter incognitum. Contrarium enim verissimum est, videlicet quòd per notum ducitur in cognitionem ignoti. Et sic patet quòd nulla species est in oculo ad repræsentandū visui colorem vt videatur, quamuis enim color imprimat in medio, & in oculo suā speciem propter similem dispositionem diaphaneitatis quæ est in eis, illa tamen nihil facit ad visionem, neque visui repræsentat colorem vt videatur.

12 Quod autē in intellectu nostro nō sit ponere speciem talem patet per eandem rationē, quia oporteret quòd esset ab intellectu primò cognita cuius oppositū experimur. Itē si in intellectu esset talis species, aut esset respectu primi cogniti solum aut respectu omniū, non respectu omniū, quia species in intellectu nostro si qua sit, potest abstrahi à fantasmatibus. Sed fantasmata nō sunt omniū, sed solū rerum sensibiliū, & quantū ad accidētia secundū quæ solū sunt sensibilia, ergo respectu aliorū nulla est intellectu nostro species. Item cognitio rei per speciem secundū ponentes speciem non est discursiua, sed multa cognoscuntur à nobis per discursum, talia ergo non cognoscuntur per speciem.

13 Si autem dicatur quòd species requiratur in intellectu respectu primi cogniti. Contra, quia in potentiis ordinatis obiectum præsentatur posteriori potentiæ per actum prioris (sicut appetitui repræsentatur suū obiectū, videlicet bonū per cognitionē præuiam. Per hoc enim solū præsentatur appetitui bonū quia est cognitū. Sed sensus & intellectus in nobis sunt potentiæ ordinatæ, ergo per solū actum prioris potētiæ (videlicet sensus) præsentatur sufficiēter intellectui suū obiectū, neq. oportet ponere aliquā speciem. Itē intellectus cū sit virtus refluxiua cognoscit se & ea quę sunt in eo per certitudinē, & quasi experimentaliter. Vnde experimur nos intelligere & habere in nobis principiū quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quòd possimus per certitudinē cognoscere eā esse in nobis. Sicut cognoscimus per certitudinē alia quæ sunt in intellectu nostro tam actus quā habitus, quod nō est verū. Nō videtur ergo ꝙ in intellectu nostro sit aliqua species ad repræsentandū sibi suū obiectū, nec in sensu vt prius probatū est, ergo &c.

14 Est tamen aduertendum quòd licet in nulla potentia sensitiua, vel intellectiua sit species ad repræsentandū ei suum obiectum. Tamen in spiritibus corporeis nō sentientibus remanent quandoque species, seu impressiones sensibiles abeuntibus sensibilibus quę dum nobis dormientibus, vel vigilantibus obiiciūtur organis interiorum sensuum apprehenduntur, & si in eis sistat cognitio, decipimur æstimantes rerum imagines esse veras res exteriores. Si verò cognitio non sistat in eis, sed apprehendantur vt imagines aliarum rerum non decipimur, sed sunt nobis principium memorandi.

15 In ipsis autem organis sensuum interiorum si fiant species vel huiusmodi impressiones nullo modo percipiūtur ab eis, nec aliæ res per ipsas, quia nō se habent ad potentias cognitiuas obiectiuè, sicut impressio quam aliquis videt in oculo alieno non percipitur ab oculo in quo est, nec mediante ipsa percipit ille oculus rem cuius est species.

17 De intellectu autem angelico de quo principaliter quæritur idem dicendum est, videlicet quòd in ipso non sunt aliquæ species per quas repræsentantur ei res quas cognoscit. Quod patet sic, species repræsentans rem aliquam & res cuius est species sunt eiusdem rationis specificæ licet differant in modo essendi. Sed nulla species existens in intellectu angeli cùm sit accidens potest esse eiusdem rationis specificæ cum substātiis rerum tam spiritualium quàm corporalium quas angelus intelligit, ergo saltem angelus non intelligit per species substantias spirituales vel corporales. Minor de se patet, quia substantia & accidens nō possunt esse eiusdem rationis specificæ cùm differant genere.

18 Sed maior probatur in sensibilibus quæ sunt nobis notiora & ex quibus introductæ sunt species vt dictū est. Et primò sic, sicut se habet lux in corpore luminoso ad lumē causatum in medio, sic videtur se habere color in corpore terminato ad speciem causatam in medio, quia sicut proprium subiectum lucis secundum suū perfectum esse, est corpus densum (vnde & stella lucens dicitur esse densior pars suæ sphæræ secundo cæli). Sic proprium subiectum coloris, qui in se continet aliquid de natura lucis secundum suum perfectum esse, est perspicuum terminatum per opacum, subiectum autem vtriusque secundum esse imperfectū est perspicuum non densum nec determinatum, propter quod sicut se habet lux ad lumen, sic color ad speciē. Sed lux in corpore denso & lumen in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant in modo essendi, secundum rationem perfecti, & imperfecti, propter diuersitatem subiecti recipientis, ergo similiter color in corpore terminato & species eius in medio sunt eiusdē rationis specificæ, licet differant secundum perfectum & imperfectum propter diuersitatem subiectorum recipientium.

19 Secundò probatur eadem maior sic, Actio omnium aliorū sensibilium in medio & organo est vniuoca, calor enim distans ad hoc vt sentiatur, oportet quòd calefaciat mediū vsque ad organum, & ipsummet organum vt experimur, & idem est de sapore, & de quocunque alio sensibili, ergo à simili videtur quòd actio coloris in medium & organum sit vniuoca, quòd non esset nisi color, & sua species essent vnius rationis. Tertiò quia species non ducit in cognitionem alterius (vt videtur) nisi ratione similitudinis, vnde & similitudo dicitur per quandam expressionē. Similitudo autem non est differentium, secundum speciem: ergo species quæ est medium quo res cognoscitur, & dicitur similitudo rei non differt secundum speciem à re quam immediatè repræsentat. Et sic probata est sufficienter maior.

20 Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet, quòd angelus non intelligit substantias rerum spiritualium vel corporalium per aliquam speciem, & per eandem rationem nō intelligit accidentiā rerum corporalium per speciem, quia in angelo, qui est substantia merè spiritualis, nō potest esse aliquod accidens eiusdem rationis cum accidentibus corporalibus. Contra rationes autem prius positas sunt aliquę instantiæ quę ponentur in quarto libro, & ibidem soluentur.

21 Per quid ergo intelligit angelus alia à se? Dicendū ꝙ nō per aliud repræsentatiuū, quàm per ipsammet præsentiam rerū in se vel in suis causis vel vtroque modo. Ad cuius euidentiā sciendū est quòd quāuis in nobis sit duplex cognitio (scilicet sensitiua & intellectiua) tamen in angelo est sola intellectiua, per quam perfectius & efficacius cognoscit quicquid cognoscimus nos per sensum & intellectum quàm cognoscamus nos. Sicut ergo sensibilia secundū se præsentia sensui cognoscuntur per sensum, puta omnia colorata, & omnia lucentia, quæ secundū se præsentialiter obiiciuntur visui statim videntur, quia vnū est visiuum, & aliud visibile, propter quod eis approximatis statim sequitur visio à quocunque sit effectiuè. Et similiter est de aliis sensibus. Sic tam res spirituales vt alij angeli quàm corporales vt cœlum & astra, & huiusmodi, quæ secundum se sunt præsentes intellectui alicuius angeli propter ordinem & gradū, quem angelus habet inter partes vniuersi statim intuitiuè cognoscuntur ab angelo absque alio repræsentatiuo. Et in hoc cognitio angelica cōtinet modū & perfectionem nostræ cognitionis sensitiuæ, & plus, quia nō se extendit solum ad accidentia (vt sensus) sed etiam ad quidditates substantiarum. Sicut etiā præsentato intellectui nostro aliquo obiecto per actum sensitiuæ partis fit intellectio à quocunque illa sit effectiuè, & ex illo cognitio intellectus noster alia intelligit propter habitudinem causæ ad effectum, vel econtrario, & sic de aliis habitudinibus, sic angelus ea his quæ intuitiuè cognoscit per ipsarum rerum actualem præsentiam, cognoscit alia propter habitudinē quam habēt ad prima cognita, siue illa habitudo sit causæ ad effectū siue alia, & in hoc assimilatur nostræ cognitioni intellectiuæ. Sed eam excedit in hoc quòd intellectus noster cognoscit vnum per aliud discurrendo de noto ad ignotum. Intellectus verò angelicus, licet cognoscat vnum per aliud, nō tamen discurrendo de noto ad ignotum. Sed statim & simul tempore vtrunque cognoscit, licet vnum per aliud. d.49.q.2

22 Ad primum argumentum dicendum quòd essentia angeli non repræsentat ei omnes alias res ab angelo cognoscibiles, sed hoc non est propter limitationem angeli ad certum genus, & ad certam speciem, sicut bene probat argumentum factum in oppositū. Sed hoc est quòd ipsa non est causa aliorum sub se, quemadmodum essentia diuina est causa omnium, sicut prius declaratum fuit libro primo, dist. 35.

23 Ad secundū dicendum ꝙ concludit æqualiter quòd angelus nō cognoscit alia à se per species, sicut cōcludit quòd nō cognoscat per essentiam suā, & vtrunque concessum est. Quòd autem ita sit patet, quia si sint species in angelo, per quas repræsentētur ei res intelligibiles, quū illæ species sint semper ei præsentes, videtur quòd semper intelligat omnes res, quarū habet species, sicut si repræsentarentur ei per suā essentiam. Nec valet si dicatur quòd angelus potest vti vna specie, & nō altera, & quandoq. nulla quum sit substantia volens & libera, quia idem posset dici de essentia sua, quòd nō vteretur ea ad repræsentandū res, nisi quādo vellet, quorū neutrum est verū, quia licet in potestate hominis vel angeli sit quādoq. applicare, vel non applicare ea, quibus applicatis necessario sequitur actio (verbi gratia) in potestate quæst.2.

homin

hominis vel angeli, eſt applicare ignem ſtupæ, tamen non eſt in poteſtate eorum, quin facta applicatione ſequatur actio. ſic quũ ad præſentiam illius quod ſufficiẽter repræſentat obiectum potentiæ cognitiuæ ſequatur neceſſario cognitio, non eſt in poteſtate angeli quòd non cognoſcat illud quod ei repræſentatur, ſicut non eſt in poteſtate hominis, quòd repræſentato obiecto in fantaſmate intellectus non intelligat. Et ideo ſiue res intelligibiles repræſententur angelo per ſubſtantiam ſuam, vel per ſpecies idem ſequitur: nos tamẽ dicimus quòd per neutrum eorum eis repræſentantur.

24 Ad tertium dicẽdum quòd nunquam fuit intentio authoris de cauſis, quòd in angelo vel in intelligentia ſint ſpecies, de quibus alij loquuntur, ſed quum ipſe fuerit platonicus poſuit tales formas eſſe in intelligentiis quales ideas poſuit Plato, quas etiam quandoque vocauit formas. Plato autem ſecundum veritatem vocauit ideas cognitiones rerũ, vel res vt cognitas, & non aliquas formas intellectui inhærentes, vel per ſe ſubſiſtentes, ſicut fabuloſè impoſuit ei Ariſtoteles, & tales formas, hoc eſt rerũ cognitiones dicit author de cauſis eſſe in intelligentiis.

1. d. 36. q. 3.

25 Per idem patet ad quartum, quia ſecundum Dionyſium angeli illuminantur rationibus rerum & cognitionibus earum, quia ipſa cognitio eſt earum illuminatio.

26 ARGVMENTVM in oppoſitum bene probat quòd eſſentia angeli per hoc quod eſt limitata ad genus, & ad ſpeciem nõ impeditur quin poſſit alias res repræſentare, quia quum inter res diuerſorum generum ſit certa habitudo, vna poteſt per aliam repræſentari. vnde & accidentia magnam partẽ conferũt ad cognoſcendum quod quid eſt (vt dicitur primò de anima) veruntamen quòd angelus cognoſcit perfectè & diſtinctè omnes res naturales, ſpirituales & corporales ad talem diſtinctã & perfectam repræſentationem non ſufficit eſſentia angeli, quia non continet alias res diſtinctè nec formaliter, nec virtualiter quum non ſit eorum cauſa, ſicut eſſentia diuina eſt cauſa omnium.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum angelus cognoſcat ſingularia.

Thom. 1 q. 57. art. 2.



AD TERTIVM ſic proceditur. Et arguitur quòd angelus nõ cognoſcat ſingularia, quia infinitum ſecundum quod infinitum ſit ignotum (vt dicitur tertio phyſicorum) ſed ſingularia ſunt infinita ſaltem ſucceſſiuè, ergo ſunt angelis ignota.

2 Itẽ angelus alia à ſe per eorũ præſentiã cognoſcit (vt dictũ fuit prius in præcedẽte quæſtione) ſed aliqua ſingularia ſaltẽ futura nõ poſſunt eſſe præſentia angelo, ergo nõ ſunt ab eo cognita.

3 Ad idem eſt quod communiter allegatur ex dicto Boetij, quòd ſingulare eſt dũ ſentitur, vniuerſale dũ intelligitur, ſed in angelo nõ eſt cognitio ſenſitiua, ergo non cognoſcit ſingularia.

4 IN CONTRARIVM eſt, quia cognitio angelica perfectior eſt quàm noſtra, ſed nos cognoſcimus ſingularia, ergo inconueniens eſt dicere quòd angeli non cognoſcant ea.

5 Item operationes ſunt ſingularium, & circa ſingularia, ſed angeli habent circa nos operationes & actiones cuſtodiæ & adminiſtrationis ſecundũ illud Pſalm. Angelis ſuis deus mandauit de te &c. Et ad Hebræos 1 cap. Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus, & in miniſterium miſſi: & hoc non faciunt, niſi mediante cognitione, ergo cognoſcunt ſingularia.

6 RESPONSIO. Duo ſunt quæ videntur facere difficultatem circa quæſtionem iſtam. Primum eſt, quia videtur aliquibus quòd primum cognitum ab intellectu ſit vniuerſale, quod ſe habet per indifferentiam ad plura ſingularia, propter quod dubium eſt qualiter cognito vniuerſali cognoſcatur determinatè hoc ſingulare vel illud. Secundum eſt, quia ſingularium quędam ſunt neceſſaria, & quædam contingentia, & quædam præſentia, & quædam futura, & futurorum quædam dependent ex cauſis purè naturalibus, quædam verò dependent ex libero arbitrio, in toto vel in parte: de quorum omnium cognitione non videtur quòd poſſit eadem ratio aſſignari.

Th. 1. q. 85. ar. 1. ad. 1. & arg. 3.

7 AD TOLLENDVM ergo hæc duo dubia, aduertendum eſt quantum ad primum, quòd primum cognitum ab intellectu nõ eſt vniuerſale, ſed ſingulare. Quod patet primò, quia primum obiectum, & omnis per ſe conditio obiecti præcedit actum potentiæ. Potentia enim per ſuum actum non facit ſuum obiectum, ſed ſupponit, ſicut viſus quoad actum vidẽdi præſupponit colorem. Sed vniuerſale vel conditio vniuerſalis non præcedit actum intelligendi, imò ſit per actum intelligendi, eo modo quo poteſt ſibi competere fieri, eſſe enim vniuerſale non eſt aliud quàm eſſe intellectum abſque conditionibus ſingularitatis & indiuiduationis, ita quòd eſſe vniuerſale eſt ſola denominatio obiecti ab actu ſic intelligendi, ſicut dictum fuit primo libro primo, diſtinctione 3. ergo vniuerſale non eſt primum obiectum intellectus, nec vniuerſalitas eſt eius conditio per ſe, & ita primum intellectum non eſt vniuerſale. quæſt. 5.

8 Si dicatur quòd eſſe vniuerſale non eſt eſſe ſic intellectum, imò præcedit omnem intellectionem, quia ſecundum commentatorem, intellectus agens facit vniuerſalitatem in rebus, & eius actio præcedit intellectionem, ſaltem ordine naturæ. Non valet, quia vt viſum fuit libro primo, fictitium eſt intellectũ agẽtem ponere, & friuolum eſt dicere quòd vniuerſalitas fiat in rebus, quia vniuerſalitas non poteſt eſſe in rebus, ſed ſolum ſingularitas. Et ſi intellectus agens eſſet aliquid, & aliquid ageret, illud ſemper eſſe vnum numero, & ſingulare, & non vniuerſale.

d. 3. q. 5.

9 Et ſi dicatur quòd intellectus agens non facit vniuerſale, niſi quia cum fantaſmate cauſat ſpeciem in intellectu, quæ repræſentat rem in vniuerſali: Non valet, quia probatum eſt ſupra, quòd nulla ſpecies eſt in intellectu, quæ repræſentat ei ſuum obiectum.

Th. 1. q. 85. arg. 1. ad. 4. vide Cai.

10 Item omne reale repræſentatiuũ, quod repræſentat naturaliter aliud, repræſentat ipſum ſecundum conditionẽ eius realem. Sed talis ſpecies ſi eſſet & aliquid repræſentaret, repræſentaret ipſum naturaliter, ergo repræſentaret ipſum, quantum ad eius conditionẽ realem. Sed eſſe vniuerſale non eſt conditio realis, ſed rationis, ergo talis ſpecies non repræſentaret vniuerſale.

11 Item in potẽtiis ordinatis, vbi terminatur actus prioris potentiæ, ibi incipit actus poſterioris, ſed ſenſus & intellectus in nobis ſunt potentiæ ordinatæ: ergo vbi terminatur actio ſenſus tanquam prioris potentiæ, ibi incipit actio intellectus. Sed actus ſenſus terminatur ad ſingulare, ergo à ſingulari incipit actus intellectus.

12 Itẽ vniuerſale eſt vnũ per abſtractionẽ à multis, & de multis, de quibus dicitur, & in hac abſtractione ſingularia, à quibus fit abſtractio, habent rationẽ quaſi termini à quo, & vniuerſale rationẽ termini ad quẽ. Sed terminus à quo, præcedit terminũ ad quem, ergo intellectus abſtrahens prius intelligit ſingularia, quàm vniuerſale. Et ad hanc intentionem dicit Ariſtoteles primo de anima, quod animal vniuerſale, aut nihil eſt, aut poſterius eſt ſuis ſingularibus.

13 Item ſi intellectus noſter non intelligeret prima intellectione ſingulare hoc eſſet, aut quia non repræſentaretur ei, aut quia non poſſet, aut quia non vellet. Primum non poteſt dici, quia prima repræſentatio quæ fit intellectui noſtro fit per fantaſma quod eſt repræſentatiuũ rei ſingularis, & ſine ea intellectus nihil poteſt de nouo intelligere. Nec ſecundum, quia conſtat quòd potẽtia intellectus noſtri ſe extendit ad cognitionem ſingularium, alioquin de eis non diſputaremus, nec aliquid faceremus per liberum arbitrium. Cùm factiones ſint ſingularium, & circa ſingularia. Nec tertium, quia velle ſequitur cognitionem. Si ergo intellectus vellet non intelligere ſingularia, vel nollet intelligere ea, ſequeretur quòd præcognoſceret ea, & ſic ſequeretur oppoſitum poſiti. Relinquitur ergo quòd intellectus noſter prima intellectione intelligit ſingulare.

14 Item patet ſpecialiter ſecundũ alios qui ponunt quòd intellectus per ſe mouetur ab obiecto, quia illud per ſe & primò intelligit quod per ſe & primò mouet intellectũ ad intelligendũ: Mouet enim cauſando cognitionẽ ſui prius & principalius quàm alterius: Sed ſingulare primò & per ſe mouet, & non vniuerſale. Quia actiones ſunt ſingularium, & non vniuerſalium, ergo ſingulare primò & per ſe intelligitur, quod concedendum eſt quicquid ſenſerit, vel dixerit Ariſtoteles per verba obſcura & inuoluta, quæ ponit 3. de anima.

Tho. 1. q. 86. ar. 1. q. præce.

15 Item quicquid eſſet de intellectu noſtro, tamen de intellectu angelico oporteret dicere quòd directè & per ſe intelligat ſingularia, quia vnica cognitio angeli, quæ eſt intellectiua, efficacior eſt quàm noſtra duplex cognitio, ſenſitiua videlicet & intellectiua, vt dictum fuit prius. Sed conſtat quòd nos primò & directè cognoſcimus ſingularia per cognitionem ſenſitiuam, quæ eſt prima omnium cognitionum noſtræ intellectiuæ, ergo cognitio intellectiua angeli quatenus comprehẽdit perfectionem noſtræ cognitionis ſenſitiuæ eſt per ſe & directè ſingularium. Et confirmatur, quia illud quod magis habet de entitate, magis eſt cognoſcibile, ſed ſingularia plus habent de entitate quàm vniuerſalia, ergo magis ſunt cognoſcibilia. Sed ex parte virtutis cognitiuæ ipſius angeli non poteſt eſſe defectus, quum ipſa ſit perfecta, ergo angelus cognoſcit prius & perfectius ſingulare quàm vniuerſale: & ſic excluſum eſt primum dubium.

16 QVANTVM ad ſecundum eſt ſciẽdum quòd ſingularia ſe habent in duplici differentia, quædam enim dependent, quantum ad ſuum eſſe & fieri ſolum ex cauſis naturalibus, quædam autem dependẽt vel quantum ad eſſe, vel quantum ad fieri ex liber. arbitr. Singularia autem quæ dependent ſolum ex cauſis naturalibus ſi ſint præſentia cognoſcuntur infallibiliter ab angelo, nec eſt alia cauſa quærenda, niſi quia ſunt ei præſentia.

Sicut

Sicut non est quærenda causa quare visus percipit colorem sibi præsentem, & auditus sonũ. Si verò sint præterita vel futura cõtingentia vel necessaria adhuc cognoscũtur infallibiliter ab angelo per hoc quòd talia sunt præsentia cognitioni angelicæ, non quidem in se sed in suis causis naturalibus, & angelus perfectè cognoscit totum ordinem causarum naturalium vniuersi, quod patet sic, sicut à causa necessaria infallibiliter sequitur effectus, & in ea cognoscitur quid sit, & an sit, sic à causa contingente et impedibili si non sit impedita infallibiliter sequitur effectus & in ea cognoscitur quid sit & an sit. Cùm igitur angelus cognoscat perfectè omnes causas naturales necessarias & contingentes seu impedibiles, & omnem causarũ habitudinem ac per hoc sciat quæ causa aliam impediet vel non impediet, manifestũ est quòd per hoc cognoscit omnes effectus purè naturales necessarios & contingentes quid sint, & an sint, siue sint præteriti siue præsentes vel futuri. Istud autem plenius deductum fuit lib. 1.
q.3. dist.38. quo ad cognitionem diuinam, & idem est de cognitione angelica quantum tangit ad propositum.

17 De singularibus autem quæ vel quantum ad esse vel quantum ad fieri dependent à libero arb. est maior difficultas circa quæ sunt duo consideranda. Vnũ est quòd talium singularium quædam sunt futura, quędam præterita quædã præsentia. Aliud est quòd liber. arbitriũ reperitur in deo & in angelis & in nobis.
Tho. 1. q. 57. ar. 3. Futura autem quæ ex solo lib. arb. diuino dependẽt, nõ possunt ab angelis cognosci quid sint vel an sint nisi per reuelationem, de his enim sunt illuminationes vt patebit inferius, vnde ministeria gratiæ (sicut incarnationem Christi & similia) nõ cognouerunt angeli à principio nisi quibus reuelatũ est, & qui de hoc illuminati fuerunt. Et causa est quia rationes talium nullo modo existebant in causis naturalibus sed solum in mente diuina quæ sibi soli plenissimè nota est, futura autem quæ dependent ex lib. ar. angeli potest angelus cognoscere sicut & vnusquisque suam affectionem cognoscit & ea quæ per affectionem seu voluntatem vult producere: quæ autem dependent ex lib. arb. alterius angeli vel nostro non potest angelus per certitudinem cognoscere nec in se cùm nondum sint, nec in causis suis. hoc est in affectione alterius angeli vel nostra antequam istæ affectiones sint in angelo vel in nobis per eandem rationem.

18 Sed postquam in affectione alicuius angeli vel in nostra est actualiter velle facere aliquid in futuro: Alius angelus potest hoc præcognoscere inquantum potest cognoscere nostram affectionem vel alterius angeli, qualiter autem & quantum possit vnus angelus cognoscere affectionem alterius angeli vel nostrã
d.8.q.5. dicemus inferius.

19 Quæ autẽ sunt iam præterita vel præsentia per lib. ar. diuinum facta & sunt supernaturalia (vt incarnatio) non puto quòd possint cognosci ab angelo quid sint vel an sint nisi per reuelationem. Et est eadẽ ratio quæ prius, quia rationes talium nullo modo sunt in causis naturalibus, vnde nec Christus agnitus est à dæmonibus nisi per reuelationem vel per aliquam coniecturam ex miraculis & operibus eius sumptã, quãuis enim cognoscerent humanitatem christi, tamen quod ei esset vnita diuinitas nesciuerunt per certitudinem. Quæ autem non sunt supernaturalia sed infra naturam (vt opera nostra vel angelica cognoscuntur ab angelo per certitudinem ex eorum actuali præsentia. Cùm enim talia sint à nobis cognoscibilia per sensum & intellectum, multò fortius possunt cognosci per angelum cuius cognitio vnica existens perfectior est omni cognitione nostra tam sensitiua quàm intellectiua.

20 Ex his patet qualiter sit intelligendum verbũ Ysidori quod ponitur infra dist.7 scilicet quòd dęmones (& idem est de omnibus angelis) vigent triplici acumine scientię, subtilitate naturæ, experientia temporum, reuelatione supernorũ spirituum. subtilitate quidem etenim naturæ cognoscunt effectus in suis causis & causas in effectibus. Experientia verò temporum cognoscunt effectus præsentes qui in suis causis nullam præhabent determinationem vt sunt effectus nostri lib. arbitr. Per reuelationem autem cognoscunt effectus supernaturales.

21 AD PRIMVM argumentum dicendũ quòd quodlibet singulare est secundum se finitum quamuis successio singularium possit producere in infinitum accipiendo vnũ post aliud, & ideo quodlibet singulare potest esse notum angelo. Et omnia singularia simul sumpta quia illa sunt finita. Sed ipsa successio singularium vt potens producere in infinitum nõ est nota angelo. nisi sicut infinitũ successiuè potest ei vel nobis esse notum, videlicet, quid illud quod est acceptũ est verè cognitum, quia illud est finitum & determinatũ. sed illud quod restat accipiendum est indeterminatũ, quia quodcunq; dato adhuc possibile est dari aliud, & ideo indeterminatè cognoscitur, & solum in generali, scilicet quod possibile est plus accipi. Et quia secundum hoc attenditur infinitas ideo infinitum secundũ quod infinitũ dicitur ignotum.

22 Ad secundum dicendũ quòd singularia futura quamuis nõ sint secundum se præsentia angelo, sunt tamen ei præsentia ratione causarum suarum naturalium in quibus præexistunt, & sic possunt ab angelo præcognosci.

23 AD TERTIVM dicendũ quòd intentio Boetij nõ fuit quòd intellectus nõ possit cognoscere singularia, sicut & sensus, sed quòd vniuersale nõ cognoscitur, nisi per solum intellectum.

QVÆSTIO OCTAVA.

Vtrum intellectus angelicus sit quandoque in potentia.

Thom. 1. q. 58 ar. 1.

AD QVARTVM sic proceditur. Et videtur quòd intellectus angelicus sit quandoq; in potentia, quia contingit scire multa, intelligerè verò vnum solũ. 2. Topicor. igitur angelus non simul omnia intelligit, ergo intelligendo vnũquodq; est simul in potẽtia ad intelligẽdũ alia.

2 Item intellectus qui non est quandoque in potentia, sed semper in actu est actus purus, sed nullus actus est talis, nisi diuinus, quare &c.

3 CONTRA. in omni natura intellectiua, quæ quandoque est in potentia quãdoque in actu est inuenire intellectum agentem & possibilem, sed in angelo non distinguimus hos duos intellectus, quare &c.

4 RESPONSIO. Hæc quæstio, & illa qua quæritur, An angelus simul omnia intelligat, quæ subsunt suæ naturali cognitioni videntur mutuò se includere, & quasi vna quæstio esse. Et ideo notandum soluendo vtrãque quęstionem, quòd cùm potentia dicatur in habitudine ad actum, & actus sit duplex, scilicet primus & secundus est etiã duplex potentia, scilicet ad actũ primum, & ad actum secundum. actus primus vt quidam dicũt, est forma intelligibilis vel species. Actus secundus est considerare. Ad actum primum intellectus angeli nunquam est in potentia, quia illum gradũ tenent angeli in spiritualibus substantiis quem tenẽt corpora cœlestia in corporalibus. Corpora autem cœlestia non sunt in potentia ad formam, quæ non sit completa per actum, ergo nec potentia intellectiua angeli est, quæ non sit totaliter completa per formas intelligibiles. Ad actum autem secundum, qui est cõsiderare, est in eis potentia separata ab actu, nõ enim semper actu cogitant omnia, quorum species habent. Sed potest angelus, quum sit substantia volens & libera, vti vna specie, & non altera, ad intelligendum vnum, & non aliud.

5 Hæc autem opinio ponit quòd angelus intelligat per species, quod prius improbatum est. Et adhuc improbari potest cõ- q.6 huius
muni ratione, quæ talis est, Sicut corpus non potest simul figurari diuersis figuris, sic vt videtur, nec intellectus noster vel angelicus potest simul informari diuersis speciebus. Nec valet si Vide Caie.
quis dicat quòd non sunt ibi in actu simpliciter, nec simpliciter 1. q. 85.
in impotentia sed medio modo, s. in habitu quo modo nihil ar. 4
prohibet plures species esse in eodem, quia quãtum ad actũ informandi omnes species sunt simpliciter in actu siue intellectus consideret actu siue non.

6 Dicendum est ergo quòd angelus sicut dictũ est intelligit se & alia à se. Respectu autem sui semper est in actu secundo, quia vnũquodque per hoc intelligitur quia pręsens est intellectui, angelus autẽ semper sibi ipsi præsens est, quare &c. Et idẽ est de omnibus incorruptibilibus, quia semper sunt ei potentia. Respectu autem futurorũ quæ dependent ex solis causis naturalibus angelus semper est in actu secũdo, quia etsi talia nõ sint præsentia naturæ angelicæ secundum esse propriè existente, tamen eĩ præsentia sunt secundũ esse quod habent in causis suis. Quæ autem dependent ex libero arbitrio nostro vel angeli, dum futura sunt, non sunt actu cognita ab angelo nisi forte per aliquã coniecturã. Dum autem sunt actu, cognoscũtur ab angelo: quæ autẽ sunt supernaturalia, & ea sola voluntate dei dependent, nec futura, nec præsentia cognoscuntur ab angelo, nisi per reuelationem, & horum omnium redditæ rationes sunt in præced. quæst.

7 Emergit autem hic vna dubitatio: sicut enim vnitas motus requirit vnitatẽ termini, sic vnitas operationis requirit vnitatẽ obiecti, ergo non videtur possibile quòd angelus vno actu & simul intelligere plura possit quod est cõtra ea quæ dicta sunt. Et dicendũ quòd cùm intelligere fiat in nobis per hoc ꝙ intelligibile sit præsens intellectui, & similiter in angelo, quã præsentiã iam facit non situs, sed ordo sicut dictũ fuit prius, omnia illa habent rationẽ vnius intelligibilis, & vno actu intelligi possunt ab angelo, quæ sub vno ordine ei præsentari possunt. Omnia autẽ Confer
quę cognoscit angelus naturaliter ea sub vno ordine, & in ordi- hoc cũ eis
ne ad vnũ præsentantur eidem, videlicet in ordine ad essentiam quæ dixit
suam, quæ talem gradum tenet in entibus, quòd alia tam supe- in primo,
riora quàm inferiora sunt ei pręsentia, vel in se, vel in causis suis: d.37. q.1.

Et ideo

Et ideo possunt simul, & vnico actu ab angelo cognosci.
8 PER HOC patet ergo ad primũ. sunt enim vnũ intelligibile, quæ sub vno ordine continentur, & quæ habent ordinem ad vnum, qualia sunt omnia naturaliter intellecta ab angelo.
9 Ad secundum dicendum quòd nullus intellectus nisi diuinus est, quin sit quandoque in potentia ad intelligendum aliqua (ea scilicet) quæ dependent ex libero arbitrio, & quæ sciuntur per reuelationem.

DISTINCTIO QVARTA.

Sententia huius distinctionis quartæ, in generali & speciali.

POST hoc videndum est. &c. Superius ostendit magister, quales creati sunt angeli quantum ad dona gratuita. Hic ostendit quales creati sunt quantum ad dona perfecta. Et diuiditur in tres partes. Primò mouet quæstionem. Secundò soluit. Tertiò recapitulat determinata. secunda incipit ibi, Ad hoc autem quòd. Tertia, quales fuerunt angeli. Secunda istarum diuiditur in duas, secũdum duas quæstiones quas soluit. secunda ibi, dicitur nanque perfectum. Prima principalis diuiditur in tres. Primò soluit quæstionem quantum ad malos. Secundò quantum ad beatos opponendo & veritatem determinando. Tertiò cõcludit quantum ad vtrosque. secunda, boni verò qui perstiterunt. tertia, Ex prædictis consequitur. Hæc est diuisio in generali.
2 IN SPECIALI sic procedit magister: Et proponit primò quærendo an angeli sint creati beati an miseri, perfecti an imperfecti. Deinde respondet ad primum, dicens quòd angeli non fuerunt creati mali vel miseri, quia nõ statim peccauerunt. Miseria autem peccatum consequitur, & qui peccauerunt, & qui ceciderunt, nõ fuerunt creati beati, quia certitudinem euẽtus sui non habuerunt. Postea respondet quantum ad bonos opponens per Augustinum, quòd boni suum statum præsciuerunt, mali verò non. Sed magister dicit quòd Augustinus loquitur inquirendo, non asserendo. Ante peccatum enim nulla fuit discretio malorum angelorum à bonis, & ideo vtrique erant sui status incerti. Postea respondet quòd illi qui corruerunt, nunquam boni fuerunt, nisi perfectione naturali. Illi verò qui perstiterunt aut beati fuerunt in spe, quia aliquo modo beatitudinem præsciuerunt, aut incerti sui euentus, & tunc nec aliter quàm alij erant beati, & hoc probabilius videtur. Deinde respondet ad secundam quæstionem, dicens quòd triplex est perfectio, quædam secundum tempus, quædam secundum naturam, quædam vniuersaliter, Primam habuerunt in creatione, secundam in confirmatione. tertiam verò solius dei est. ideo quoad aliquid fuerunt perfecti, quoad aliquid imperfecti: vltimò recapitulando concludit ea quæ dicta sunt.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum angeli fuerunt creati beati, an miseri.

Thom. 1. q. 62. ar. 2.

IN HAC distinctione agitur de statu in quo fuerunt creati angeli, circa quam quæruntur tria. Primum est, vtrum creati fuerint beati an miseri. Et videtur quòd fuerunt creati beati, quia essentia beatitudinis in dei visione consistit, Ioannis 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te. &c. Sed angeli in principio suæ creationis viderunt deũ, alioquin non habuissent cognitionem matutinam, quæ est cognitio rerum in verbo, cuius contrarium ponit Augustinus super Genes. ad literam, igitur &c.
2 Item cognoscere deum per essentiam & absque vllo medio, est solum beatorum, sed angeli ex solis naturalibus cognoscunt deum absque vllo medio, quia absque specie vel quocũque alio,
quæst. 6. vt deductum fuit in præced. distinct. quare &c.
3 CONTRA. Angeli non potuerunt creari miseri (vt infra probabitur) ergo nec beati.
4 RESPONSIO. Beatitudo tam hominis quàm angeli consistit in operatione intellectus & voluntatis circa supremum obiectum, scilicet deum. Et hoc tam secundum theologos, quàm secũdum philosophos. Hæc autem est duplex: vna ad quam possunt ex naturalibus attingere. Alia quam non sequuntur, nisi ex dono superioris naturæ. Si loquamur de prima, dicendum quòd in ea vel cum ea creati sunt angeli. Cuius ratio est, quia vt sæpe dictum est, per hoc fit intellectus in actu secũdo, quòd fit ei præsens intelligibile, sed intellectui angelico semper est præsens supremum intelligibile, quod est deus, quare &c. Assumptum probatur, quia præsentiam intelligibilis intellectui angelico facit ordo vnius ad alterum (vt deductum fuit) semper autem extat ordo dei ad alterum, & econtrario quandiu angelus est, quare &c.
5 Si autem loquamur de secunda beatitudine, illa consistit in duobus, scilicet in adeptione omnis boni, per manifestam fruitionem (sicut dictum fuit Moysi, ostendam tibi omne bonum) & in carentia omnis mali.
6 Quantum ad primum, non fuerunt angeli creati in beatitudine, quia quicunque sic beatus est, habet quicquid vult, sicut dicit Augustinus. Sicut enim est sic beato præsens diuina essentia, in qua est omnis ratio veri quantũ ad cognitionem, sic ipsa eadem (in qua est omnis ratio boni) est ei præsens quoad dilectionem. Sed constat quòd angeli in principio suæ creationis non habuerunt quicquid voluerunt, aliquid enim appetit angelus qui non factus est malus, quod tunc non habuit, quare &c.
7 Quantum ad carentiam omnis mali culpæ & pœnæ creati sunt in beatitudine. Et de carentia mali culpæ ostendetur inferius. De carentia autem mali pœnæ patet, quia omnis pœna vel est per substractionem alicuius perfectionis debitæ vel habitæ, quoad pœnam damni, vel per immissionem alicuius dispositionis contrariæ quoad pœnam sensus. Angelis autem in sua creatione nihil subtractum est quod ab eis esset habitum, quia antequam crearentur nihil habere poterant, nec aliquid quod eis esset debitum, quia si ponerentur angeli in solis naturalibus creati, adhuc nihil est eis subtractum quod esset eis debitum, quia naturæ nihil debetur præter naturalia. Si verò ponantur in gratia creati, multò melius habemus propositum, quia eis conueniens est additum, & nihil debitum substractum.
8 Item nec in eis fuit malum pœnę per immissionem alicuius dispositionis contrariæ, quia sublimioris naturæ est natura angelica quàm cœlum, sed cœlum non est secundum naturam susceptiuum peregrinæ impressionis (vt dicitur 1. metheororum) ergo multò minus natura angelica Loquor secũdum naturam, quia fortè aliud est secundum diuinam iustitiam, vbi ponunt aliqui in dæmonibus & animabus damnatorum quòd patiantur non solum per detentionem, sed per immissionem, &c. de quo inquiretur.
9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod angeli in principio suæ creationis deum non viderunt visione beata. Et quod opponitur de cognitione matutina, quæ est rerum in verbo. Notandum quod hæc nomina, matutinum & vespertinum, inuenta sunt ab Augustino super Genesim, ad literam, qui quũ posuisset quòd opera sex dierum simul facta fuissent (iuxta illud Ecclesiast. 18. Qui viuit in æternum creauit omnia simul) necessariè habuit exponere quomodo intelligantur illi sex dies, in quibus secundum literam videtur quòd res per quandam successionem fuerunt creatæ, vbi exponit sex dies per cognitionẽ angelicam sex rerum generibus præsentatam. Et sicut in visitato die est mane & vespere, sic ponit ipse circa cognitionem angeli, mane & vespere, id est, cognitionem matutinam & vespertinam. Non vocat autem vespertinam cognitionem, cognitionem rerum in proprio genere, & matutinam cognitionem earum in verbo gloriosam, vt exponunt quidam, iuxta quam expositionem procedit argumentum, quia si cognitio angelorum matutina esset gloriosa, omnes pro certo fuissent beati, quum omnibus indita fuerit cognitio rerum sex diebus productarum, etiam antequam producerẽtur ordine naturæ, in quorum quolibet die distinguitur mane & vespere: sed vocatur cognitio vespertina, vt ibi expressè dicit cognitio quam habet angelus de se, aut de alia re, quòd sit aliud à creatore. Quum autem hanc cognitionem refert ad laudem creatoris, qui lux est, vt vlterius rei fiendæ cognitionem accipiat, dicitur matutina, mane enim crescit procedendo versus lucem. Et hæc matutina cognitio non arguit angelos fuisse beatos.
10 Ad secundum dicendum quòd licet angelus non sit causa rerum quæ sub ipso sunt, propter quod ex cognitione suæ essentiæ non potest eas cognoscere, sicut cognoscitur effectus per causam, sed solum modo in præcedentibus exposito, tamen angelus creatus est à deo, & sic per cognitionem essentiæ suæ tanquam per effectum cognoscit deum, & hæc cognitio est naturalis, nec extendit se ad perfectionem cognitionis beatæ, per quam cognoscitur deus sine medio cognito, & quantum ad distinctionem personarum, quæ non potest per aliquam causalitatẽ sciri.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum omnes angeli creati fuerint in gratia.

Thom. 1. q. 62. ar. 3.

Secundo

SECVNDO quæritur, vtrum omnes angeli fuerint creati in gratia. Et videtur quòd non, quia voluntas angeli non auertitur ab eo cui adhæret. Ex hoc enim redditur à quibusdam causa obstinationis dæmonū. Sed voluntas angelorum auersa est à deo per culpam, ergo nunquam adhæsit ei per gratiam.

2 Item quod inest alicui à creatione inest naturaliter, sed gratia non inest naturaliter, alioqui non esset gratia, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus de ciuitate dei, libro duodecimo, quòd deus simul erat condens naturam, & largiens gratiam, & loquitur de angelis. Etiam Hieronymus super Oseæ tertio capitulo, dicit quòd dæmones in magna pinguedine spiritussancti creati sunt.

4 RESPONSIO. Quamuis per certitudinem sciri non possit quæ pars quæstionis sit verior (quum quæstio sit de facto) quod ex sola voluntate diuina dependet. Tamen probabilius videtur ꝙ angeli fuerint in gratia creati. Tum quia ad hoc sunt sanctorum auctoritates expressæ, quæ in opponendo tactæ sunt. Tum quia rationes satis probabiles hoc conuincunt. Non enim minoris dignitatis fuerunt angeli quàm primus homo, sed ille fuit in gratia creatus, ergo & angeli. Minor probatur, quia secundum sanctos primus homo creatus fuit cum iustitia originali, sed iustitia originalis non videtur fuisse sine gratia concomitante, quum non potuerit amitti, nisi per culpam, quare &c.

5 Item sicut est in esse naturæ, sic suo modo debet esse in esse supernaturali, sed sic est in esse naturæ, quòd quæcunq; processu temporis producta sunt in se à principio fuerunt producta secūdum suas rationes seminales, vt ponit Augustinus super Genesim, ergo similiter in esse supernaturali, gloria quæ à processu temporis creaturis rationalibus est data, fuit à principio secundum principium seminarium producta: sed seminarium gloriæ est gratia, quare à principio fuit homini & angelo concreata. Si quæ autem auctoritates videntur dicere quòd prius fuerunt angeli creati quàm haberent gratiam, exponendæ sunt de prioritate naturæ, non temporis.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd voluntas angeli non auertitur ab eo cui adhæret per electionem, forsan autem angelus malus solum habuit gratiam in munere, vel in habitu, & nunquam in vsu. Vnde nunquā per aliquem actum gratuitum vel meritorium deo adhæsit, etiam primum dubium est, vt infra patebit.

7 Ad secundum dicendum, quòd non omne quod inest à principio, alicui rei inest ei naturaliter, nisi ex necessitate sequatur principia naturæ. Alioquin vnio humanæ naturæ ad suppositum diuinum fuisset homini Christo naturalis, quod falsum est, & similiter est de gratia angelis concreata.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum boni angeli fuerunt præscij suæ confirmationis, & mali sui casus.

Adam in 3.q.6.



TERTIO quæritur, vtrū boni angeli fuerint præscij suæ confirmationis, & mali sui casus.

2 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quòd tam boni, quàm mali angeli potuerunt per coniecturam credere se habituros beatitudinem, sed non per certitudinem. Secundum est, quòd mali nullo modo potuerunt casum suum præscire, neque per coniecturam, neque per certitudinem.

3 PRIMVM patet, quia effectus qui non prouenit à causa necessaria, sed contingente, determinata tamen ad producendum effectum magis quàm ad oppositum potest in ea sciri per probabilem coniecturam, sed non per certitudinem, sed beatitudo est huiusmodi, quia non dependet à causa necessaria, sed contingente scilicet lib. arb. determinato, tamen magis ad consequendum beatitudinē, quàm ad oppositum. Tum quia natura angeli est ad hoc creata, & inclinationē habet, tum quia inerat adiutrix gratia, quare &c.

4 SECVNDVM patet, quia malum præcognitum aut complacet voluntati, aut non: Si complaceat iam culpa inest, si non complaceat, pœna inest. Sed impossibile est ante primum peccatum angeli infuisse culpam aut pœnam, quia primum implicat contradictionem. Secundum videtur importare iniustitiam (scilicet quòd pœna præcedat culpam) quare &c. Si autem reuelatus fuisset eis casus suus accepissent vtique dictum secundum comminationem, & non secundum præscientiam.

Sententia huius distinctionis quintæ in generali & speciali.



POST hæc consideratio adducit inquirere. Superius determinauit magister de cōditione vel qualitate angelorum. Hic verò determinat de eorum conuersione Et primo facit hoc. Secundò de his quæ ad eorum cōuersionem vel auersionem consequentur. Secunda incipit in princ. 8. distinct. præterea sciri oportet. Prima in duas. Primò inquirit in generali causam conuersionis & auersionis. Secundò specialiter causam conuersionis. Secunda ibi, habebant enim omnes lib. arb. Et ista diuiditur in tres. Primò mouet quæstionē vnam, & istam prosequitur. Secundò remouet quoddam inconueniens quod insequi posset. Tertiò mouet quādam aliam quæstionem, & determinat. Secunda ibi, ideo à quibusdam dici. Tertia, hic quæri solet. Hæc est diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI magister sic procedit, & proponit sic primò, ꝙ propter creationē angelorū quidam fuerunt cōuersi, & deo per charitatem adhærentes illuminati, alij vero non. Sed deum habētes odio excæcati sunt, & eorū à bono auersio ipsos iniustos, & aliorum ad bonum conuersio iustos fecit. Postea dicit quòd amborum fuit libertas lib. arb. per quam bonum vel malum elegerunt. Deinde quærit vtrum angelis, & ad quid antequā cōuerterentur data sit gratia. Et ostendit quòd non indigebant gratia iustificāte, sed gratia eos ad bonum promouente, per quā gratiam cōuersi sunt. Postea dicit quòd licet ista in potestate angelorum non esset, tamen aliquibus imputatur ad culpam, non quia cōuersi non sunt, sed quia auersi sunt, quia habere eam potuerant, & apposita eis fuisset si perstitissent. Item quærit vtrum in ipsa confirmatione beati fuerunt angeli, & vtrum beatitudinem per gratiam tunc eis datam meruerunt. Primum istorum conceditur: de secundo tangit duas opiniones: quidam enim dicūt ipsos mereri beatitudinem, quam in principio receperunt per obsequia quæ faciunt hominibus. Et hanc opinionem magister approbat, in his autem consistit tota sententia lectionis.

QVÆSTIO PRIMA.

An angelus peccare poterat.

Thom. 1. q. 63. ar. 1. 2. & 3.



CIRCA distinctionem quæritur de duobus in generali de auersione malorum angelorum, & de cōuersione beatorum. Circa primum quæritur de duobus. Primum est, an angelus peccare poterat. Secundum est, an peccare potuerit in instanti suæ creationis. Circa primum sic proceditur. Et videtur quòd angelus peccare non potuerit, quia digniores sunt angeli, quàm corpora cœlestia, sed in illis non est malum secundum philosophos, ergo nec in angelis, quare nec peccatum, cùm omne peccatum sit malum.

2 Item nullus peccat appetendo illud quod verè bonum est, sicut nullus errat cognoscendo quod verum est. sed angelus nec appetiit, nec appetere potuit, nisi verū bonum, ergo angelus non peccauit, nec peccare potuit. Maior patet, quantum ad hoc quòd angelus non appetat, nisi verum bonum, quia secundum sanctos si perstitisset, obtinuisset illud quod appetiit, sed nō obtinuisset, nisi verum bonum, ergo illud solum appetiit.

3 Item nec aliud appetere potuit quàm verum bonū, quia voluntas non potest ferri nisi in cognitū, sed intellectus angeli non potuit iudicare illud esse bonum quod non fuit bonum, aliàs fuisset in eo error, qui non fuit ante peccatum, quare &c.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iob 4. In angelis suis reperit prauitatem.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an angelus peccare potuerit. Et secundum est quid appetendo peccauit, verum, scilicet æqualitatem dei appetiit.

6 QVANTVM ad primum dicendum quòd angelus potuit peccare & peccauit, sicut patet ex multis locis scripturæ sacræ. Hæc autem possibilitas probatur hoc modo, illa voluntas potest peccare, quæ innititur regulæ, quæ potest deficere, quia si regula potest deficere & regularū. Defectus autē voluntarius est peccatum. sed omnis voluntas creata tam hominis, quàm angeli est huiusmodi: ergo &c. Minor probatur, quia regula angeli, cui innititur voluntas, est intellectus vel ratio, quia voluntas nō fertur nisi in illud quod est sibi ostensum per intellectum & rationem. In omni autem intellectu creato potest incidere defectus, si non erroris vel ignorantiæ, tamen inconsiderationis.

7 Iuxta quod est notandum quòd in hoc differunt error, ignorantia, & inconsideratio. Error est falsum approbare pro veris secundum Aug. vnde super includit falsam existimationē. Ignorantia verò est nescientia eorū quæ quis potest & tenetur scire.

Inconsideratio est solum defectus actualis cognitionis eorũ quæ quis scit in habitu. In angelis vero quãuis non ponatur propriè error aut ignorantia, ponitur tamen in eis inconsideratio, quia non est necessarium quòd omnia quæ nata sunt circunstantionare & rectificare voluntatem angeli in his quæ occurrunt agẽda vel eligenda subsint semper suæ actuali considerationi præcipuè quantum ad ea quę sunt supra naturam angeli, vt sunt ista per quæ tenditur in beatitudinem. Et propter defectum huius considerationis potuit defectus esse in electione angeli dum appetit illud quod de genere suo erat bonum, non appetendo eum circunstantia sine qua non erat appetendum. Quod autem eum circunstantia illa non appetierit causa fuit quia de illa non considerauit, & sic ponitur angelus peccasse.

8 Sed contra hoc opponitur sic, sicut intellectus est verus vel falsus in intelligendo, sic appetitus est bonus vel malus in appetendo. Sed intellectus apprehendens vnum eorum quæ in re cõiuncta sunt non apprehendendo alterum, non est falsus nisi iudicaret vnum esse sine altero. (Tunc enim esset falsus dicendo composita non esse composita sed diuisa) ergo similiter appetitus rationalis vel intellectualis appetens rem aliquam de se bonam non appetendo eam cum sua circunstantia, puta appetens finem (scilicet beatitudinem) non appetendo ea quæ sunt ad finem (scilicet merita, vel aliquid tale) non propter hoc est malus nisi appeteret habere finem excludendo ea quæ sunt ad finẽ. Sed secundum positionem prædictam angelus non appetit beatitudinẽ prædictam absq; meritis exclusiuè, ita quòd vellet habere beatitudinem & vellet non habere merita. Quia cùm voluntas non feratur nisi in cognitũ oportuisset quòd angelus existimasset illud fuisse possibile, & tũc fuisset error in cognitione angeli antequam peccasset, quod negatur à multis. Appetit ergo beatitudinẽ absque meritis non excludendo ea, sed nihil cõsiderando de eis, & per consequens nihil de his volendo, in hoc autem non videtur esse aliqua culpa (vt dictum est) quare &c.

Inf. d. 24 q. 6. nu. 7 9 Est dicendum ad hoc quod non est simile de intellectu & voluntate, quia obiectum intellectus est natura rei, seu quidditas plures autẽ quidditates rei quamuis cõiungantur in vno supposito secundũ existentiã, semper tamẽ distinguuntur secundũ suas naturas, sicut albedo & dulcedo in lacte, & ideo intellectus potest substantiam lactis comparare ad qualitatem dulcedinis nõ comparando ad qualitatẽ albedinis (quamuis illa sit in lacte sicut est dulcedo) eritque vera operatio non excludens alia, sed solũ non includens. Voluntas verò per actum electionis tendit in rem electam & volitam vt habetur secundum quod est in re, cur volens concedere lac (quia dulce) tendit ad habendũ lac prout existit in re. Et quia quælibet res existit cũ omnibus circunstãtiis suis, ideo voluntas per electionem tendit in rem cum omnibus suis circumstantiis, quãuis ratio tendẽdi sit solum vna propter quod si circunstantia non considerata ponit in re volita rationem mali, actus electionis erit malus, sicut si albedo in lacte esset conditio mortifera, eligens comedere lac dulce non considerando de circunstantia albedinis mortiferæ male eligeret & peccaret.

10 Sed adhuc insurgit alia dubitatio, quia secundum hanc viam videtur quòd in angelo præcedat error propriè dictus malam electionẽ, quia voluntas non eligit nisi quod intellectus dicit esse bonum. Sed intellectus dicens aliquid esse bonum ex consideratione rei secundum se vel cõsideratione vnius circunstantiæ non cõsiderando de aliis circunstantiis errat, cùm bonum sit secundum Dionys. ex tota causa. Malum verò ex partibus deficientibus, ergo voluntas sequens talem intellectum habet errorem præuium, quia intellectus dicit illud esse bonũ quod nõ est bonũ, quia nõ habet circunstantias omnes ad bonitatẽ eius requisitas.

11 Est dicendum ad hoc quòd quando dicitur quòd in intellectu angeli vel primi hominis nõ fuit error ante peccatum intelligendum est hoc de errore circa principale obiectũ, sicut error hominis intemperantis qui iudicat omnem fornicationem esse bonam propter vitiosum habitum intemperantiæ. Vel sicut est error incõtinentis qui licet habeat rectam rationem in vniuersali, tamen superueniente passione absorbente rectam existimationem prudentiæ iudicat hanc fornicationem esse bonam. Et talis error non fuit in angelo ante peccatum, vt iudicaret illud esse bonũ quod ex suo genere malum est, quia in eo non fuit habitus vitiosus, nec passio absorbẽt rectum iudicium intellectus. Sed fuit error qui prouenit ex nescientia, vel ex incõsideratione alicuius circunstantiæ, quo errore iudicatur aliquid esse bonum & eligendum quod certe ex genere bonum est, & sic non erratur circa principale obiectum, sed quia bonum ex genere nõ est bonum ex omnibus circunstantiis, quare nec simpliciter bonũ, nec simpliciter eligendum, ideo error talis prouenit ex nescientia, vel ex inconsideratione aliquarum circunstantiarum qui bene fuit in angelo, vel in primo homine ante peccatum, sicut probat argumentum, & sic patet primum.

12 QVANTVM ad secũdum, scilicet an angelus appetiit æqualitatem dei, dicitur communiter quòd sic. Sed illa æqualitas exponitur tripliciter. Primò quòd angelus appetiit propriè æqualitatem cũ deo ita, scilicet quòd esset tantæ excellentiæ in potentia & scientia sicut deus. Secundo exponitur quòd propriè hoc non appetiit, sed indirectè, quia appetiit deo non subesse, & in hoc quodammodo appetiit ei æquari, sicut econtrario, ille qui est subditus alicui, non dicitur æquari illi cui subiicitur. Tertiò exponitur quòd appetiit æqualitatem diuinam nõ aliquo dictorum modorum, sed solum secundum quid & interpretatiuè, vt postea exponetur.

13 Prima & secunda expositiones nõ possunt stare. Primò quia omne illud quod aliquis appetit appetitu simpliciter electiuo æstimat possibile, quia electio nõ est nisi possibilium. Sed angelus nõ potuit æstimare tanquam possibile quòd æquaretur deo in potentia vel scientia, aut quòd ei nõ subesset, cùm angelus sit præditus cognitione naturali, per quam scit certitudinaliter, quod impossibile est creaturam æquari creatori aut permanere nisi subsit diuinæ virtuti, ergo angelus non potuit appetere appetitu simpliciter electiuo, qualis fuit appetitus quo petiit æqualitatẽ dei prædictis modis. Item sancti dicunt quòd angelus illud appetiit, quod obtinuisset si perstitisset. Sed angelus nunquam obtinuisset æqualitatem cum deo in scientia vel potentia, aut quòd non fuisset ei subditus: ergo id non appetiuit.

14 Sed tertiò modo, scilicet secundum quid & interpretatiuè appetiit æqualitatem dei, inquãtum appetiit aliquam excellentiam non recurrendo ad deum apud quem merendo, & ex cuius dono illam deberet obtinere. Sed attẽdendo ad dignitatẽ suorũ naturaliũ, non quidem quod æstimasset illam excellentiã se posse habere sine deo. Sed quia nõ cõsiderauit de modo habendi eam per meritum, & à deo. Et in hoc potest dici quòd appetiit æqualitatem dei, quia sicut deus habet excellentiam non ab alio, sic angelus appetiit excellentiam, non appetendo eam ab alio.

15 Potest etiã alio modo appetiuisse æqualitatem dei, inquantum aliquam excellentiã appetiit, quæ erat ei prohibita appeti, vel modo quo erat ei prohibita, nõ considerando de prohibitione, sed solum cõsiderando excellentiã suæ naturæ. Et istum modum videtur tangere magister sententiarũ lib. 2. dist. prima, vbi tenuit quòd sicut primo homini statim vt creatus fuit, data fuit lex cuiusdam obedientiæ, scilicet quòd non comederet de ligno vetito, vt dicitur Gen. 2. Sic angelis data fuit aliqua lex obediẽtiæ, vt pari lege viuerẽt, qui ad parem gloriam facti erant. Vnde dicit, sic loquens de hominibus & angelis vtriusque regulã proponens obedientiæ, quatenus illi ab eo vbi erant non caderent (scilicet angeli de cœlo) & isti, scilicet homines ab eo vbi erant, scilicet à paradiso terrestri, ad illud vbi non erant, scilicet ad paradisum cœlestem ascenderent, & secundum hoc sicut peccauit primus homo appetendo illud quod erat prohibitum, quod tamen non erat secundum se malum, nõ considerans actu de diuina prohibitione, sed solum considerans vt quadam benignitate vxori cõdescenderet, sic peccare potuit angelus appetendo quod erat prohibitum, vel modo quo erat ei prohibitum non considerans de prohibitione delectatus in consideratione proprię excellentiæ, quale autem fuit præceptum obedientiæ datum angelis nescimus, nec scriptura loquitur. Et quia inobediens videtur parificare se in hoc præcipienti quia non vult ei subiici, ideo dicitur appetiuisse æqualitatem dei.

16 Et est aduertendum, quòd nisi poneremus fuisse in angelo aliam cognitionem quàm naturalem, fortè non possemus ei attribuere talem inconsiderationem, quia sicut in speculabilibus per naturam ab angelo cognitis, angelus cognoscendo subiectũ statim cognoscit hoc quod subiecto attribuitur, & ab eo remouetur propter quod non intelligit componendo & diuidendo, & intellecto principio statim intuetur cõclusionem in ipso, & ideo non intelligit discurrendo. Sicut in eligibilibus & operabilibus ab angelo in puris naturalibus cõsideratio, videtur quòd cognoscendo eligibile, vel agibile statim cognoscat omnes circunstãtias, quæ possunt eum rectificare in eligendo. Et ideo nõ potest circa hæc errare, nec peruersè eligere, sicut magis patebit infrà. distinctione 23. *quest. 2.*

17 Ad primum argumentum dicendum quòd non est simile de corporibus cœlestibus & angelis, nisi quantũ ad ea quæ sunt naturæ, quia quantum ad hoc sicut non est aliquod malum naturæ in corporibus cœlestibus, ita nec in angelis. Sed quia angeli sunt liberi arbitrij, ideo in eis potest esse malum electionis, & præcipuè respectu supernaturalium, quod malum nõ potest esse in eis quæ non sunt liberi arbitrij, vt est cœlum.

18 Ad secundum dicendum quòd angelus peccauit appetendo illud quod non erat bonum ex omnibus circunstantiis, licet esset bonum ex genere: nec fuit in eo error circa appetibile, secundum se, quia illud erat bonum, sed fuit solum error ex nescientia vel incõsideratione circunstantiarum qui error potuit esse, & necessario fuit in primo homine, & angelo ante peccatũ.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum angelus potuerit peccare in primo instanti sui esse.

Thom.1.q.63.ar.5.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur ꝙ angelus potuit peccare in primo instãti suæ creationis, quia peccatũ opponitur merito, sed natura intellectualis in primo instanti suæ creationis potuit mereri, sicut ponitur de anima Christi, ergo pari ratione angeli in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

2 Item anima in primo instanti potest peccato maculari, igitur & angelus.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia tam meritum quã peccatũ nõ videtur posse esse sine actu libero, quæ videtur requirere deliberationẽ. Sed deliberatio nõ potest esse in instãti, ergo angelus non potuit peccare, vel mereri in primo instanti.

4 RESPONSIO. Ferè omnes concordant in hoc, ꝙ angelus in primo instanti suæ creationis nõ potuit peccare. Huius autem variæ assignãtur rationes. Quidam dicunt sic, quòd cùm voluntas non sit, nisi boni apprehẽsi, non potest esse aliquid volitum, nisi apprehendatur vt bonum, quòd si verè bonum est, nõ est peccatum in appetitu, oportet ergo quòd si peccatũ est, quod sit verisimile bonum, & non verè bonum. Sed secundum Augu. contra Academicos non potest aliquid iudicari verisimile, nisi prius sit verum cognitum, oportet ergo quòd intellectus veri boni præcedat intellectum verisimilis boni, & sic appetitus æstimati boni (quo malus fit angelus) non potest sequi primum actum intellectus quo verum bonum consideratur, sed sequitur secundum, quo consideratur verisimile bonum: & sic non potuit in primo instanti peccare.

5 Hæc autem positio videtur in duobus peccare. Primò in hoc quòd dicit ꝙ in appetendo verum bonum non est peccatũ. Contingit enim peccare in appetendo verum bonum, si appetatur absq. debitis circunstantiis (vt dictũ est in quæst præced. Isti etiã & omnes alij ponunt angelum peccasse appetẽdo verum bonũ. Secundò deficit in hoc ꝙ verisimile bonum non potest esse primum apprehensum ab intellectu, quia etsi verisimile bonũ non possit esse primum apprehensum sub ratione qua simile, quia verisimile bonum nõ dicitur tale, nisi quia est vero bono simile, & ideo supponit cognitionem veri boni. Iuxta quam sententiam loquitur August. talem apprehensionem verisimilis boni, æquè parum sequitur electio mala, sicut apprehensionẽ veri boni, quia ille qui apprehendit aliquid non esse verum bonum, sed simile vero bono æquè parum decipitur, sicut ille qui apprehendit verum bonum. Et ideo si peccatum in electione sequitur defectum in cognitione, ita parum potest peccare vnus sicut alius.

6 Alius modus ponitur ad eandem conclusionem, quòd angelus peccare non potuit in primo instanti suæ creationis pro tanto, quia operatio quæ simul incipit cũ esse rei inest ab agente à quo habet esse, sicut moueri sursum à generãte. Sed actio peccati nõ potest angelo inesse à deo creante angelum, quia actus defectuosus nõ est, nisi à defectuoso agente, sicut claudicatio naturalis tibiæ ex debilitate virtutis seminis. In deo autẽ nõ possumus ponere alicui⁹ virtutis defectũ, quare impossibile est actionem quæ simul incipit cum esse angeli creari à deo esse malam.

7 Nec ista ratio facit fidẽ, quia ꝙ actio quæ simul incipit cum esse rei attribuatur agenti vel generanti, & ei imputetur, hoc solum est in illis, in quibus non est principiũ actiuũ, sed solum passiuum, non liberum, sed naturale, sicut in grauibus & leuibus quod patet, in eodem enim instanti in quo est ignis, illuminat domũ. Et hæc actio attribuitur igni, in quo est actiuũ principiũ illuminationis, nec attribuitur generanti ignem, nisi sicut causæ remotæ. In grauibus & leuibus in quibus nõ est actiuum principium sui motus, sed solum passiuum oportet ꝙ sit extra ipsa, & hoc est generans, quod est proxima causa per se mouens grauia & leuia, vt docet Arist. 8. physic. In quibus etiam est solum principiũ passiuum nõ naturale, sed liberum: si tamen aliquod principium passiuũ liberum esse potest, actio non imputatur agenti, quia generans non causat actionẽ, nisi dando tale principiũ, sicut generans non mouet graue, nisi dando ei formam grauitatis, ad quod sequitur naturaliter esse deorsum, nisi sit aliquid prohibens. Sed si principiũ datum à producente sit liberũ, actio sequitur ad tale principiũ per indifferentiam, propter quod determinatio actionis ad hoc vel illud bonum vel malum nõ debet imputari producenti, sed rei productæ, quæ ratione libertatis suæ ad alterũ se determinat, ergo in re solum actio attribuitur generanti vel producenti, in quibus nõ est principium actiuum, sed solum passiuum, naturale & non liberum. Sed in angelo vel est principium actiuum sui primi velle, vel si sit passiuum est tamen liberũ, quare primũ velle angeli non debet attribui deo creanti.

8 Item quãdocunq. actio quæ simul incipit cum esse rei attribuitur generãti omnes actiones eiusdem rationis attribuuntur eidem, sicut patet in grauibus & leuibus. Non enim solum mouetur graue deorsum à generante quando fit graue, sed etiam post. iam est actu graue, & est extra locum suum mouetur per se à generante, per accidens autem à remouente prohibens (vt docetur 8. phy.) Si igitur primũ velle angeli attribuitur deo creanti, & omnia velle sequentia attribuentur eidem, & ita nunquam poterit peccare angelus, quod est falsum.

9 Ideo dicẽdum est aliter, ꝙ angelus fuit creatus in gratia aut non. Si in gratia (cùm impossibile sit eidem simul inesse gratiã & culpam) impossibile est ꝙ in instanti suæ creationis in quo habuit gratiã cõmisit culpam. Si autẽ nõ fuit creatus in gratia, aut habuit in sua creatione solam cognitionẽ naturalem, aut præter eam habuit aliquã superadditam. Si habuit solam cognitionẽ naturalem peccare nõ potuit, quia secundum eam nõ possumus in angelo ponere inconsiderationẽ aliquam, cùm angelus nouerit plenè omnes circunstantias cuiuscunq; agibilis vel appetibilis ab eo intuendo naturam rei, vt supra dictum est. Si autem in sua creatione habuerit aliquam supernaturalem cognitionem idem sequitur, quia peccatũ angeli nõ potuit esse nisi per inconsiderationem. Impossibile est autẽ & contradictionem implicãs ꝙ in instanti in quo data est angelo supernaturalis cognitio in eodem fuerit in eo inconsideratio. Nullus enim accipit nouam cognitionem, nisi per actualem considerationem, ideo &c. d.3.q.8. Inf d.21. q.1. & 3. d.18 q 2. nu.8.

10 Sed contra hoc potest sic instari, nonnullum peccatum est non assentire his quæ reuelantur per fidem, sed si in instanti, in quo creatus est angelus proposita fuerint vel reuelata aliqua supernaturalia, pertinẽtia ad fidem (vt ponit prædicta positio) potuit eis angelus non assentire, cùm non essent ei manifesta, ergo non assentiendo potuit peccare, & hoc etiam peccatum peruenisset ex quadam nescientia angeli, qui ignorat quantum est de se ea quæ sunt supernaturalia.

11 Sed illud nõ valet, quia ꝙ angelus non assentiret deo reuelanti hoc esset, vel quia illud quod est reuelatũ à deo reputaret falsum, vel saltẽ dubiũ vtroq; autẽ modo poneretur error in angelo. quod esse nõ potest, quare tenẽdum est ꝙ angelus in primo instanti peccare nõ potuit, quia nõ potuit in illo instanti habere inconsiderationem illam, quæ ad eius peccatũ requiritur. Item patet tenendo aliã viam (scilicet ꝙ angelus peccauit appetendo illud quod malum erat, non secundum se, sed quia prohibitum, quia peccatũ angeli prouenit ex inconsideratione, vt dictum est. Sed angelus in instãti in quo creatus fuit, nõ potuit habere incõsiderationẽ de prohibitione sibi facta, quia vel tũc sibi facta fuit, & sic eam tunc agnouit, vel postmodum, & sic in primo instanti eam trãsgredi nõ potuit, quia nõdum eam acceperat, quare &c.

12 Ad primum argumentũ dicendum ꝙ non est simile de merito, & de peccato pro primo instanti creationis angeli. Quia enim in primo instanti nõ potest esse in angelo defectus inconsiderationis respectu supernaturalium, respectu quorum potest peccare, ideo in eo nõ potest esse vitium electionis: potuit tamen in eo esse recta & libera electio, propter quam mereri potuit, si tamen aliquem actum liberum tunc habere potuit.

13 Ad secundum dicendum ꝙ nõ est simile de anima & de angelo, quia anima nõ contrahit peccatum originale ex personali electione, sed ex vnione sui cum corpore cui vnitur statim quando creatur, peccatum autem angeli (si quod fuisset) prouenisset ex personali electione, quæ nõ potuit esse mala in primo instãti, quia non potuit tunc esse defectus inconsiderationis.

14 Ad argumentũ in oppositũ licet sit pro conclusione ista, tamen assumit vnum quod à paucis concederetur, videlicet quòd electio angeli bona vel mala sequatur deliberationẽ discursiuã, & requirentem tempus, quia sicut deus aliqua liberè voluit ab æterno, ita angelus ab instanti suæ creationis aliqua liberè velle potuit: propter quod potuit mereri bene volendo, & demereri si potuisset inesse pro illo instanti defectus inconsiderationis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum angeli beati suã beatitudinem meruerunt.

Thom.1.q.62.ar.4.

AD SECVNDVM principale sic proceditur. Et videtur ꝙ angeli beati suã beatitudinem non meruerunt, quia meritum aut attenditur secundum operis difficultatem, aut valorem, nõ secundum difficultatem, quia in angelis nulla fuit difficultas ad bonum, nec secundum operis valorem, quia non mererentur per actum beatitudinis, qui est summi valoris, quod tamen falsum est, quare &c.

2 Prӕterea sicut gloria cadit sub merito cõdigni, sic prima gratia sub merito cõgrui. Sed angeli nõ meruerũt primã gratiã de

congruo,cùm in ea creati fuerint,ergo nec gloriā de condigno.
3 IN CONTRARIVM eſt,quia præmiū reſpōdet merito,ſicut pœna demerito,ſed mali angeli non habuerunt pœnā ſine demerito,ergo nec boni habuerunt præmium ſine merito.
4 RESPONSIO. Dicenda ſunt tria. Primum eſt, quòd beati angeli ſuam beatitudinē meruerunt. Secundum eſt,ꝙ poſt vnicum actum meritorium eam habuerunt. Tertiū eſt,quòd nō ſolum natura,imò tempore meritum præceſſit præmium.
5 PRIMVM patet,quia in quibus inuenitur aliqua perfectio eiuſdem rationis in eis eſt idem modus conſequendi perfectionem illam. Sed in angelis & hominibus eſt beatitudo vnius rationis. Vnde Apoc.21. Dicitur ꝙ in illa cœleſti Hieruſalē,menſura angeli,eſt menſura hominis:ergo cùm homines abſq; merito non perueniant ad beatitudinē,videtur ꝙ nec angeli,& hoc concordat illi poſitioni,quæ dicit ꝙ peccatum angeli fuit in hoc ꝙ beatitudinem abſque merito habere voluit exponendo vt ſupra expoſitum eſt. Non fuiſſet autem hoc ei peccatum ſi ordinatus fuiſſet ad conſequendum beatitudinē ſine merito,quare &c.
6 SECVNDVM patet ſic,pronior eſt deus ad remunerandum, quàm ad condemnandum. Sed mali angeli ex vnico actu ſunt æternaliter condemnati, ergo boni vnico actu æternaliter remunerati. Ratio autē huius forſan eſſe poteſt,quia gratia perficit naturam ſecundum modum naturæ. Eſt autē modus naturæ angelicæ,ꝙ ſtatim per naturam & vnico actu ſuam naturalē
quæſt. 1. beatitudinem habeat,vt dictū fuit ſupra,diſt.4. quare & per gratiam vnico actu debet ſuam ſupernaturalem beatitudinē attingere. Sic enim ordinatur angelus ad ſupernaturalem beatitudinem per gratiam in ratione meriti, ſicut ordinatur ad fœlicitatem naturalem per ſuam naturam in ratione principij.
7 TERTIVM patet ſic, ſcilicet, ꝙ meritū tēpore præceſſit,& non ſolum natura, quia actus qui includunt oppoſitionem circa ſtatum operantis non poſſunt eſſe ſimul. ſed actus præmij & meriti includunt oppoſitionem circa ſtatum operantis,quare &c antecedēs probatur,quia mereri eſt illius qui eſt in ſtatu acquirentis & tendentis ad terminum. Præmium autē reſpicit ſtatum nō acquirentis,ſed iam poſſidentis,nec tendentis ad terminum,ſed iam exiſtentis in termino: & hæc manifeſtè opponuntur,ergo meritū & præmium nō poſſunt eſſe ſimul. oportet ergo quòd vel meritum præcedat præmiū,& ſic habetur propoſitum, quòd meritum ſequatur præmium,quod eſt abſurdum, ſicut eſt abſurdū quòd aliquis ſit prius in termino, quàm in via. Si tamē in vtroq. debeat eſſe, quāuis dicat magiſter in litera contrariū.
8 Quod aliqui confirmant dicentes,ꝙ ſicut miles equum à rege prius ſibi datum meretur poſtea ſtrennuè militando, ſic beati angeli beatitudinem ſibi à principio datam merentur,nunc per opera quibus nobis ex iuſſione diuina miniſtrant. Sed illud non valet,quia equus datus à rege,aut eſt datus gratuitò & ſimpliciter,& tunc opera ſequentia non ſunt meritoria,quia nullus meretur id quod eſt ſuum. ſed per meritum facit quilibet,vt aliquid efficiatur ei debitum,& per conſequens ſuum quod ei prius non erat debitum,nec ſuum. Sed talia opera ſunt quædam recompenſatio gratitudinis de beneficio prius accepto. Si autem equus eſſet collatus militi ſub tali pacto quòd militaret pro rege,tunc per conſequentia opera mereretur equum non quidem prius ſuū,ſed quaſi accommodatū, vt per opera facta per equū, acquireret ſibi equū. Beatitudo autem non datur beatis ſub aliqua conditione,ſed ſimpliciter. Et ideo per ſequentia opera nullus meretur beatitudinē. Itē beatitudo ſemel habita ſemper durat. Si igitur per opera ſequētia aliquis mereretur beatitudinē, ſequeretur ꝙ meritū & premium eſſent ſimul,ꝙ improbatū eſt.
9 AD PRIMVM argumentū dicendum ꝙ ad rationem meriti tria concurrunt valor operis,vt ſit aliqua proportio inter meritum & premium ſi ſit meritum de condigno. Libertas operantis & operatio ſit in poteſtate operantis, quia talibus ſolum laudamur vel vituperamur,vel meremur,vel demeremur. Et ꝙ operans ſit in ſtatu aliquid acquirendi. Quia per meritū aliquid efficitur debitum,quod prius non erat debitum. Beati ergo angeli nunc non merentur ſuam beatitudinem, quia non ſunt in ſtatu acquirendi eam Sed eam prius meruerunt concurrentibus tunc omnibus conditionibus quæ ſunt de ratione meriti, nunc etiam per eandem rationem mereri poſſunt aliquam accidentalem beatitudinem per opera,quibus nobis miniſtrant.
10 Ad ſecundū dicēdū ꝙ ſicut deus creauit angelos in gratia, ita ſi voluiſſet, potuiſſet creare eos ſic in gloria, ſed non decuit. Cùm gloria ſit finis operis meritorij,gratia autem principium.
11 ARGVMENTVM etiam in oppoſitum deficit, quia contra iuſtitiam eſſet infligere pœnam ſine demerito, ſed gratiæ eſt dare præmium ſine merito.

Sententia diſtinctionis ſextæ in generali & ſpeciali.

PRAETEREA ſciri oportet. Superius magiſter determinauit de conuerſione & auerſione angelorum. Hic verò de his quæ ad eorum conuerſionem,vel auerſionem conſequuntur. Et diuiditur in duas. Prima eſt de ſtatu angelorum conuerſorum & auerſorum. Secunda de poteſtate vtrorumque. ſecunda ibi princip.7.diſt. ibi,ſupradictum eſt. Prima eſt præſentis lectionis,& diuiditur in duas. Primò determinat de ſtatu quem habebant angeli antequam peccarent. Secundò de loco pœnali eis pro peccato deputato:ibi, & tantæ ſuperbiæ merito. Hæc ſecunda in partes quatuor diuiditur. Primò determinat locum pœnalem angelorum. Secundò eorum ordinem. Tertiò mouet circa prædicta quæſtionem & eam determinat. Quartò ſubiungit quædam incidenter. Secunda ibi & ſicut inter bonos. Tertia ibi, ſolet etiam quæri. Quarta de lucifero autem. Hæc eſt diuiſio in generali.
2 IN SPECIALI ſic procedit magiſter. Et proponit primo quòd angeli peccantes de diuerſis ordinibus ceciderunt inter quos primus & poteſtatis maioris & dignitatis dicitur fuiſſe lucifer. Vnde cōſiderans eminentiam ſuæ dignitatis & gratiam elatus eſt,& hoc probat per multos doctores. Deinde dicit quòd merito tanti peccati in hunc caliginoſum aerem cum ſuis ſociis eſt damnatus. Locus enim cœleſtis propter ſui claritatem non competebat,nec inter nos ne homines nimis infeſtarēt, ſed ſunt in aëre caliginoſo in ſignū tenebrarū peccati quod eſt eis quaſi carcer ad exercitium noſtrum,poſt verò diem iudicij recludentur in infernum. Deinde dicit ꝙ inter angelos tam bonos quàm malos vſque ad diem iudicij eſt ordo prælationis, quia qui ſunt maioris ſcientiæ inter eos & habent maiorem prælationem tali prælatione quandoque denominantur vt qui præeſt vni prouinciæ dicitur princeps illius prouinciæ,qui verò vni homini præeſt dicitur illius hominis angelus. Poſtea quærit vtrum aliqui dæmones iam ſint in inferno,& dicit quòd ſic,ad puniendū malos, ſiue ad puniendum animas damnatorum,aliqui quotidie illuc deſcendūt deducendo animas damnatorum ad ſuppliciū. Deinde incidentaliter quærit de lucifero quomodo dicitur religatus. Et dicit quòd ideo dicitur religatus,quia ſtatim cùm peccauit, in infernum demerſus eſt,vel poſtquam deuictus fuit à Chriſto religatus eſt Et intelligitur illa religatio quia non habet tantam poteſtatem quantam habebit in die iudicij,vel in fine mūdi quando ſoluetur,& ſubdit etiam incidenter quòd ſecundum quod ſancti viri vincunt dæmonum tentationes, ſic eorum poteſtas minuitur,vt ſtatim illum à quo deuictus eſt nō poſſit vlterius de eodem peccato tentare,in iſtis breuiter terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum primus angelus inter peccantes fuerit de ſupremo ordine.

Thom 1.q.63.ar.7.



CIRCA diſtinctionem iſtam quæruntur quatuor. Primum eſt de quo ordine fuerit primus angelus inter peccantes. Secundum eſt vtrum peccatū eius fuerit aliis occaſio peccandi. Tertium eſt vtrum inter dæmones ſit ordo prælationis. Quartum eſt vtrum dæmon tentans hominem de aliquo peccato,& victus ab eo poſſit iterū aliquem tentare. Ad primum ſic proceditur, & videtur quòd primus inter peccantes non fuerit de ſupremo ordine,quia infra diſt.8. dicit Aug. quod dæmones cum ſuo principe nunc dæmone tunc archangelo &c.ergo primus inter peccantes fuit archangelus. Sed ordo archangelorum non eſt ſupremus, igitur &c.
2 Item ſecūdum Gregorium de primo angelo peccante intelligitur illud Ezec.28. tu cherub extentus & protegens,fuit ergo de ordine cherubin,ſed ille ordo non eſt ſupremus ſed ſeraphin, quare &c.
3 IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Iob.40. Ipſe eſt principium viarum Dei, ergo fuit omnium creaturarum primus.
4 RESPONSIO. Cùm hæc quæſtio ſit de facto,& ſcriptura nihil dicat de hoc quin ſatis poſſit exponi ab eo qui tenere vellet contrarium,ideo nō plenè per certitudinem poteſt determinari quid tenendum ſit, illud enim quod ſcriptura dicit Eſaiæ 14. de lucifero intelligitur ad litteram de rege babylonis, & illud quod dicitur Ezechie.28. Tu cherub &c. intelligitur de rege tyri. De primo autem angelo qui peccauit,non intelligitur niſi per quandam allegoriam. Ex qua nunquam poteſt eſſe efficax argumentum propter quod Aug. mouens quæſtionem illam 11.ſuper Gene. non ſoluit eam,quia parum intromittit ſe de angelis vbi aliqua certitudo non poteſt haberi.

5 Alij autẽ doctores variantur in quæstione ista. Damasc. enim lib. 2. cap. 3. in princip. dicit eum fuisse ex his angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini, & cui terra commissa erat. & hoc probabiliter, quia sicut se habet peccatum ad angelum, sic mors in peccato ad hominem, quare quod est hominibus mors, hoc est angelis casus secundum Dama. Sed deus primum hominem peccantem non dimisit in peccato mori, nec decuit, vt videtur, quod prima eius creatura in humana specie deficeret à fine, ad quem diuinitus ordinata erat, ergo nõ decuit deum primum & supremum in natura angelica dimittere peccare, & sic à fine suo deficere.

6 Huic opinioni concordat opinio Platonicorum; quam recitat August. 8. & 11. de ciuit. dei, dicebant enim quòd omnes dei erant boni: Sed dæmonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substancias intellectuales, quæ sunt à globo lunari & supra, dæmones verò illas quæ sunt à globo lunari & infra. Cùm enim, vt ait August. 3. de tri. tota natura corporalis administretur per spiritualem, nõ est erroneum credere supremos angelos soli diuinæ contemplationi vacare, medios verò administrare corpora cœlestia. Infimos verò administrare corpora infima: Et ex his solũ aliquos peccasse, aliquos non, sicut dicit Dama. Greg. vero ponit quòd primus angelus qui peccauit, fuit supremus simpliciter de supremo ordine supremæ Hieras. Vnde 32. moraliũ & in homel. de centum ouibus dicit, quòd de cæteris agminibus angelorum prælatus, eorum claritate transcendit, de eorũ operatione clarior fuit. Est etiam ad hoc probabilis ratio, quia motiuum angeli ad peccandum videtur fuisse consideratio propriæ excellentiæ: Sed illud maximè locum habuit, vel habere potuit in supremo angelo, quare &c.

7 Ista sententia tenetur communis, cui non obuiat ratio inducta pro prima opinione, quia primus homo fuit à deo immediatè creatus, non autem eius posteritas, propter quod non decuit primum hominem priuari beatitudine, sicut aliquem de posteritate, sed omnes angeli fuerunt immediatè à deo creati. Et ideo non est maius inconueniens supremum angelum peccasse & defecisse à beatitudine, quàm quemcunque alium.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd archangelus ibi nõ nominat ordinem, sed principatum: Et quia ille qui peccauit secundum gradum necessariè fuit excellentior omnibus, ideo archangelus dicitur quasi princeps omniũ angelorum.

9 Ad secundum dicendum quòd cherubin interpretatur plenitudo scientiæ, seraphin autem ardentes, siue incendentes. Et quia scientia quæ inflat, potuit esse occasio ruinæ, nõ autem charitas, quæ ædificat, ideo non vocatur seraphin, sed cherubin, quanquam ex ordine seraphin fuerit.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum peccatum primi angeli, fuerit aliis causa vel occasio peccandi.

Thom. 1. q. 63. ar. 8.

SECVNDO verò quæritur vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa vel occasio peccandi. Et videtur quod non, quia sicut mali per auersionem ceciderunt, ita boni per conuersionem confirmati sunt. Sed in bonis angelis non ponitur vnus causa vel occasio fuisse conuersionis alterius, ergo nec in malis debet poni vnus fuisse causa vel occasio auersionis alterius.

2 Item causa prior est causato: sed omnes mali angeli simul peccauerunt (vt dicit Damasc.) ergo vnus non fuit causa vel occasio peccandi aliis.

3 CONTRA. Apoc. 12. dicitur quòd draco traxit secum tertiam partem stellarum, sed non dicitur traxisse de loco ad locum, sed de statu ad statum (scilicet de gratia ad culpã) ergo &c.

4 RESPONSIO Cùm hæc quæstio sit de facto, sicut & præcedens: Cùm etiã scriptura nihil dicat de hoc, quin satis exponi possit ab eo qui vellet tenere oppositum. Ideo non potest plenè per certitudinem determinari quid tenendum sit. Communiter tamen dicitur quòd inter peccatũ primi angeli & aliorum, non fuit solum ordo secundum quantitatem culpæ (vt quidam voluerunt) sed etiam in causalitate (ita scilicet quòd peccatum primi angeli fuit aliorum causa exemplaris non præcedens tempore, sed natura. Quod enim tempore non præcesserit patet, quia nullus aspiciens ad malum operatur: Sed peccatum primi angeli mox vt fuit consummatum apparuit malum, ergo nõ potuit esse motiuum appetitus aliorum. Minus patet, quia secundum Damasc. quod est hominibus mors, hoc est angelis casus: & ideo sicut homo in morte recipit pro peccato condemnationem, sic recipit angelus statim post peccatum (propter quod apparuit) statim malum.

5 Quod verò natura præcesserit patet sic, quia plures operationes instantaneæ possunt simul esse in tempore, licet vna præcedat aliam causalitate, sicut dum est ignis videtur, & videnti complacet: Sed electio & cognitio angeli sunt operationes instantaneæ, ergo dum elegit illicitè primus angelus potuit hoc simul inferior angelus cognoscere & electioni eius, vel simili consentire, & sic peccare ad eius exemplaritatem.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd sicut peccatum primi angeli fuit occasio peccati aliorum, Sic conuersio primi angeli inter bonos potuit, & fortè fuit occasio conuersionis aliorum. Similis est ratio in his & in illis. Et simili modo loquitur de eis scriptura. Sicut enim de malis dicitur Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternũ, qui paratus est diabolo & angelis eius: Sic de bonis dicitur Apoc. 12. Michael & angeli eius.

7 Ad secundum dicendum quòd causa non semper præcedit effectũ tempore, sed sufficit quòd præcedit natura, quod & fuit in peccato angelorum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum in dæmonibus sit ordo prælationis.

Thom. 1. q. 109. ar. 2.



TERTIO quæritur vtrum in dæmonibus sit ordo prælationis. Et videtur quòd non, quia in bonis angelis, nihil est inordinatum, ergo in malis nihil est ordinatum.

2 Item eadem est damnatio angelorum & hominum, sed in hominibus damnatis non est ordo prælationis: ergo neque in angelis.

3 CONTRA. de primo angelo dicitur Iob 40. Ipse est rex super omnes filios superbiæ, sed regnum sonat in prælationem, quare &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd ordo prælationis est in dæmonibus, hoc enim cõgruit eorum naturæ, & nequitiæ eorum, quòd congruit eorum naturæ patet, quia sicut se habet natura ad naturam, sic actio ad actionem, nunc est ita quòd in dæmonibus natura vnius subditur naturæ alterius, maximè quoad illos qui differunt specie: ergo & actio actioni. Sed ordo prælationis consistit in hoc quòd actio subditi subest actioni prælati, & secundum eam regulatur, ergo &c.

5 Item congruit eorũ nequitiæ, quia plus nocet exercitus ordinatus, quàm inordinatus. Sed multitudo dæmonum est quasi quidam exercitus ad impugnandum homines, ergo cõgruit eorum nequitiæ, quia volunt hominibus nocere, vt habeant inter se ordinem, & hoc dicit glosa super primam epistolam ad Corinth. quòd quandiu durat mundus, præsunt angeli angelis, dæmones dæmonibus, & homines hominibus.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de bonis angelis & malis, bonum enim potest esse integrum, & ideo in angelis bonis nõ cadit inordinatio. Sed malum non potest esse integrum, esset enim importabile, & seipsum destrueret, vt dicitur 4. Ethic.

7 Ad secundum dicendum quòd non est simile de hominibus & angelis, quia inter homines non est gradus naturæ, nec homines damnati habent aliquam operationem circa nos, sicut habent dæmones, & ideo dæmonibus congruit ordo prælationis, non autem hominibus.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum dæmon victus possit deinceps aliquem tentare.

Thom. 1. q. 114. ar. 5.



QVARTO quæritur, vtrum dæmon victus possit deinceps aliquem tentare, videtur quòd sic, quia Lucifer creditur fuisse, qui tentauit Christum, & perfectè ab eo victus fuit. Matth. 4. sed idem in fine mundi, tempore antichristi tentabit grauissimè homines, vt in litera dicitur, quare &c.

2 Item quãtò pauciores sunt tentatores, tantò facilior est tentatio, sed multi & quasi infiniti dæmones à principio mundi per sanctos victi sunt, ergo si semel victi amplius tentare nõ possunt in fine mundi essent paucissimi tentatores, & facillima tentatio, quod falsum est.

3 CONTRA. iustitia humana exemplata est à diuina. Sed secundum iustitiam humanam, pugil victus semel non recipitur iterum ad duellum: ergo secundum iustitiam diuinam dæmon semel victus non debet à deo permitti quòd tentet alium.

4 RESPONSIO. dicendum quòd dæmon tentans hominem de aliquo vitio (puta gulæ) quantumcunq; sit perfectè victus potest tamē aliū tentare hominē etiā de eodem vitio. Itē eūdem à quo victus est potest tentare de alio vitio, sed eundem eodem modo se habentem non potest tentare de eodē vitio, Quod totum patet vnica ratione sic, omnis tentās sub spe alicuius victoriæ tentat, sed dæmon quantumcunq; perfectè victus ab aliquo potest sperare ꝙ vincet alios, etiam simili tentatione, quia nō omnes sunt eiusdē voluntatis vel firmitatis in resistendo tentationi potest etiā sperare ꝙ vincet eundē tentādo de alio vitio, quia frequenter qui nō est pronus ad vnum vitium est pronus ad aliud, sed non potest sperare ꝙ eundem eodem modo se habentem vincat eadem vel simili tentatione, quia idem manens idem natū est eodem modo resistere. propter quod nisi mutetur processu temporis non potest sperare victoriam de eo.

5 AD ARG. respondendum. Prima enim duo solū probant quòd victus ab vno potest alios tentare quod concedimus.

6 AD ARG. in contrarium dicendum, quòd non est simile de dæmone victo in pugna spirituali, & de pugile victo in pugna corporali, quia in pugna corporali præsumitur quis victus ex defectu virtutis corporalis quæ in viris perfectis semper tendit ad defectum. Sed in pugna spirituali vincitur dæmon quia tentatus non præbet tentationi assensum. Assentit autem tentationi vnus (cui non assentit alius) Et idem assentit vni tentationi qui non assentit aliis. Et vnus idem dissentit vno tempore tanquam bene dispositus, qui alio tempore simili tentationi cōsentit tanquam malè dispositus secundum mentem, ideo &c.

Sententia huius septimæ distinctionis in generali & speciali.



SVPRA dictum est &c. Superius determinauit mag. de statu angelorum tam peccātium quàm non, siue beatorum & malorum. Hic verò determinat de potestate vtrorumque. Et diuiditur in duas. Primò determinat eorum potestatē quantum ad eorum meritum. Secundo quantum ad eorum assumptionem corporum. Secunda in principio 8. dist. Solet etiam in quæstione. Prima est præsentis lectionis, & diuiditur in duas. Primò determinat de potestate vtorumque scilicet tam bonorum quàm malorum generaliter. Secundò de potestate malorum specialiter. Secunda ibi, & licet angeli mali. Prima diuiditur in quatuor partes. Primò determinat eorū potestatem. Secundò obiicit contra determinata. Tertio soluit. Quartò cōcludit solutionē. Secunda ibi, sed & semper nec boni peccare possunt. Tertia, ad quod dicimus. Quarta, non ergo post confirmationē. Secunda principalis in qua principaliter determinat de potestate malorū, & diuiditur in duas. Primò determinat eorū virtutē in cognoscēdo. Secundò in operādo. Secūda ibi, quorū scietia & virtute, hæc secunda diuiditur in tres. Primò determinat ad quid eis data est potestas. Secūdò ostendit quā potestatē habent & quā non. Tertiò excusat à perfecta determinatione. Secunda ibi nec putandū est. Tertia, quoq; sciendū. Secunda istarū diuiditur in tres. Primò ostēdit ꝙ nō possunt ad nutū corporalē materiā trāsmutare. Secūdò ostēdit ꝙ nō possunt creare. Tertiò ꝙ aliquod ministeriū creationis possunt rebus adhibere. Et declarat per exempla. Secunda ibi, nec sanè creatores. Tertia ibi, sicut ergo nec parentes. Hæc est diuisio literæ in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit & proponit primò ꝙ mali angeli post peccatū non possunt benefacere, licet possint bonū facere, nec etiā boni post confirmationē possunt peccare. Deinde obiicit dicens ꝙ si boni angeli non possunt peccare, ergo nō habent liberum arbitriū. quia secundum Hieron. omnis creatura ex lib. arb. est vertibilis. Postea respondet dicēs quòd absque dubio boni peccare non possunt, nec propter hoc minus habent de lib. arb. quia non coactione aliqua, sed spontanea voluntate & immutabiliter bonū diligunt & eligunt, sicut nec minus habent de libertate qui non possunt seruire peccato, sic nec angeli minus habēt quia nō possunt peccare. Hæc autē immutabilitas nō est eis ex natura, sed ex gratia cōfirmante. Deinde cōcludit suū intentū Et subdit ꝙ authoritas Hier. in contrarium intelligitur de lib arb. per gratiā nō confirmato. Postea determinat de potestate malorum specialiter, & dicit ꝙ dæmones tripliciter aliqua cognoscunt, vel subtilitate suæ naturę, vel experientia tēporum, vel reuelatione superiorum spirituū. Subdit etiam ꝙ ipsi quæ futura sunt aliquando præsciunt. Deinde dicit ꝙ virtute & scientia dæmonum magicæ artes fiunt datur autem dæmonibus potestas, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercitiū & probationem sanctorum. Deinde dicit ꝙ dæmones neque sunt putandi habere hanc potestatem (scilicet quòd materia corporalis eis ad nutum seruiat.) Deinde dicit ꝙ non possunt aliquid creare, sed quæcunque faciunt non ex sua virtute, sed ex occultis rerum seminibus producunt. postea dicit quòd aliquod ministerium dæmones adhibere possunt, quod probat per simile in exercitiis humanis, sicut agricola ad productionem fructuum, & prædicatores ad illuminationem mentium. Vltimo subdit quòd aliqua possunt angeli mali facere per naturam, quæ non permittuntur à deo facere. Alia multa facere non possunt, quia ad ea natura eorum non extendit: quæ autem possunt, & quæ non, homini determinare difficile est. Et in hoc, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum angeli beati possunt peccare.

Thom. 1. q. 62. ar. 8.



CIRCA distinctionem istam quæruntur tria. Primum est de libertate arbitrij bonorum & malorum angelorum. Secundum est de cognitione dæmonum. Tertium est de potestate eorum. Circa primum quæruntur duo. Primum est, Vtrum angeli beati possint peccare. Secundum est, vtrum angeli mali possint benefacere. Ad primum sic proceditur. Et arg. quod angeli beati possunt peccare, quia gratia & gloria non tollunt naturam. Sed de ratione creaturæ est quòd possunt deficere, quare &c.

2 Item quantò aliquid est liberius, tantò minus est determinatum. In naturalibus enim quę sunt ad vnū determinata, nihil est libertatis: Sed lib. arb. in angelis bonis non est minus liberum quàm prius (alioquin beatitudo auferret eis aliquid perfectionis suæ) ergo est æquè indeterminatum vt prius, sed prius flecti potuerunt ad malum, ergo & nunc.

3 CONTRA per beatitudinem transformamur in dei similitudinem (vt dicitur 1. Ioā. 3. Cùm apparuerit, similes ei erimus) Sed deus est impeccabilis, ergo &c.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primū est, vnde conueniat alicui quòd peccare non possit. Secundum est, vtrum illa causa reperiatur in beatis.

5 QVANTVM ad primum dicendū quòd ex hoc prouenit peccatum in electione, quod pręcedit aliquis defectus in ratione defectus inquam erroris, vel nescientiæ, vel inconsiderationis, & vbi nō potest esse aliquis defectus in ratione, nullo modo potest esse peccatū in electione: quod patet dupliciter. Primū quia sicut se habet habitus ad habitum, sic actus ad actū: Sed impossibile est aliquem habitū esse vitiosum in voluntate cū perfecto habitu rationis practicæ, ergo non potest esse in ea aliquis actus vitiosus, nisi actus rationis sit in aliquo defectuosus. Maior patet. Minor probatur, quia prudētia, quæ est habitus rationis practicæ, si est perfecta coēxigit omnes virtutes morales, & in ipsam omnes connectuntur, & ideo cùm ipsa non potest stare habitus vitiosus, nisi habitus cōtrarij simul essent, quod est impossibile.

6 Secundò patet idem sic, cùm voluntas sequatur rationē practicam actus voluntatis, correspōdent actibus practicæ rationis: Actus autem practicæ rationis est duplex, vnus est respectu primorū & vniuersalium principiorū operabiliū (vtpote quod bonum est eligendū, & quod malū est fugiendū) Alius est respectu particularium eorum, s. quæ deducuntur ex primis & vniuersalibus principiis per deliberationē & consiliū. Sic in voluntate sunt duo actus prædictis duobus correspondentes. Vnus sequens vniuersale iudiciū de agendis. Alius sequens consiliū & deliberationem de aliquo particulari agibili. Ex hoc sic arguitur, sicut se habet primus actus voluntatis ad primū actum rationis, sic secundus ad secundū. Sed primus actus voluntatis non potest esse vitiosus, quia primus actus rationis non potest esse defectuosus, ergo similiter secundus actus voluntatis eligentis aliquid post cōsiliū & deliberationē nō potest esse vitiosus, nisi secūdus actus rationis, qui est deliberare vel consiliari sit defectuosus, secundū aliquem prædictorum defectuum. Ex quo patet ꝙ posse peccare conuenit creaturæ intellectuali, ex hoc ꝙ potest in consideratione deficere. Et per oppositum patet ꝙ intellectus, qui semper actu cōsiderat absque vllo errore omnia quæ sunt circa aliquod agibile agendum non potest circa illud peccare, propter quod deus peccare non potest, quia actu considerat quæcunque circa facienda possibilia sunt considerari. Et sic patet primum.

7 EX HOC patet secundum, s. quòd beati nō possunt peccare, quia vbi nullus est defectus in ratione, ibi nullū potest esse peccatum in electione: Sed in beatis nullus est defectus in cognitione. Vident enim in verbo aut alio quocunque modo actu quicquid ad eos pertinet in vniuersali & in particulari, aliter nō essent verè beati, neque eorum appetitus quietatus, ergo nullum peccatum potest accidere in electione eorū. Hoc autem manifestius fiet, si videatur quomodo voluntas se habet ad finē & ad illud quod est ad finem. Hoc autem assumendū est ex similitudine

eorum

eorum quæ sunt in intellectu. Assentit enim intellectus alicui tanquam per se noto, scilicet primis principiis, quorum noticia vocatur intellectus. Assentit etiam conclusionibus & tanquam propter aliud notis, & hæc noticia vocatur scientia, vel aliquo alio nomine: & omnes assensus rationis ad alterum istorum reducuntur tam in speculatiuis quàm in practicis. Sic & voluntas aliquid vult propter se & illud est finis. Aliud autẽ propter aliud (scilicet ea quæ sunt ad finem) & primus quidem actus vocatur velle: Secundus autem eligere, & ad alterum illorum duorum omnes actus voluntatis reducuntur. His autem sic se habẽtibus impossibile est quòd voluntas alicuius beati possit appetere aliquid discordans à bono diuino, quod acceptauit tanquam finem stante voluntate finis, & actuali iudicio in vniuersali & particulari, de his quæ ex fine deducũtur, quia si posset illud discordans appetere, vel appeteret ipsum vt finem, quod esse nõ potest stante voluntate finis oppositi sic accepti, quia opposita non possunt simul esse volita, vel appeteret ipsum propter finem, quod etiam esse non potest, quia deductum esset per actum consilij, quem sequitur electio, quòd illud esset appetendum, propter finem præacceptatum, & tunc non esset discordans. Cùm ergo voluntas beata semper bonum diuinum velit propter se & tanquam finem, nec possit ipsum non velle, cùm in eo sit ratio boni perfecti, & nulla ratio mali, stet etiam semper actualis cõsideratio in vniuersali & particulari eorum quæ ex fine isto deducuntur, beati pro eo quòd semper vident quicquid ad eos pertinet, impossibile est quòd voluntas beata velit aliquid discordans à bono diuino, & sic peccare non potest.

8 EX QVO patet quòd si beati visione beata solum viderent essentiam diuinam, & in ea vel in aliqua alia visione non viderent quæ ad eos pertinent voluntas quidem eorum ab ipsa diuina essentia diuerti non posset, quin ipsam diligeret propter se & tanquam finem: quia est bonum perfectum in quo nulla est ratio mali, tamen posset ea diuerti volendo aliquid discordans ab ea, propter defectum deductionis eorum quæ propter ipsam sunt eligenda vel refutanda, sicut aliquis volens saluari vult nihilominus fornicari, quia non deducit an fornicari sit discordans ab eo quod est saluari, habita actuali deductione quòd fornicari non stat cum saluari, impossibile esset quòd fornicaretur, sed quia non deducit ideo fornicatur.

9 AD PRIMVM arg. dicendum ꝙ gratia & gloria non tollunt naturam sed defectus naturæ, peccare autem non dicit naturam sed naturæ defectum.

10 Ad secundum dicendum quòd cùm posse peccare non sit libertas, nec pars libertatis secundum Anselmum, indeterminatio per quam potest aliquis flecti ad malum nullam libertatem ponit, nec ablata aufert.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum angeli mali possint aliquod bonum facere.

Thom. 1. p. q. 64. ar. 2. De Gand. in quodl. 8. q. 11.



SECVNDO quæritur vtrũ angeli mali possint aliquod bonum facere, & videtur quòd nõ, quia sicut boni angeli sunt confirmati in bono, ita mali sunt obstinati in malo, sed boni non possunt peccare (vt dictum est) ergo nec mali benefacere.

2 Item ex mala voluntate non potest egredi nisi malus actus, sed dæmones mala voluntate carere non possunt, vt ait August. de fide ad Petrum, quare &c.

3 Itẽ si dæmones possent benefacere, possent se ad gratiã præparare, & eã recuperare: cõsequens est falsum, ergo & antecedẽs.

4 CONTRA. si dæmones non possent aliquod bonum facere, hoc inesset eis vel à natura, vel à culpa commissa, vel ab ordinatione diuina, non à natura, quia natura bona est, peccassent etiam omnes, statim cùm habuissent naturã. Nec à culpa quam primò commiserunt: quia illa non manet in eis actu, sed reatu. Nec ab ordinatione diuina, deus enim nõ ordinat aut vult mala fieri, sed facta punit, quare &c.

5 RESPONSIO. Cùm sit triplex bonũ sicut ad præsens loquimur, scilicet bonũ naturæ moris & gratiæ. Manifestum est omnes actus dæmonũ habere primã bonitatẽ, quia illa bonitas est rei entitas, tertia autẽ bonitate quæ est à gratia carent, quia gratiã irrecuperabiliter amiserunt, & causa postmodum reddetur. Restat ergo videre de secunda bonitate quæ est moralis, quæ propriè est bonitas debita inesse actibus creaturę agentis ex lib. arb. & sumitur ex obiecto & circunstãtiis, vtrũ dæmones possint hoc modo bonũ facere, quod sit bonũ ex genere & ex circunstantiis. Et dicitur cõmuniter quòd non, imò quicquid volunt, aut faciunt, est malum totum, vel ex genere actus cadentis super indebitam materiam, vel si sit bonum ex genere (vt cõfiteri Christum vel credere) deprauatur tamen per aliquam circunstantiam malam.

6 Huius autẽ assignãtur variæ rationes, quidam dicunt ꝙ sicut impossibile est à voluntate immutabiliter adhærente bono fini procedere opus prauum: Ita econtrario impossibile est à voluntate immutabiliter adhærente prauo fini procedere opus bonum. Cùm finis sit mensura & regula eorũ quæ fiunt propter finem. Voluntas autem dæmonis immutabiliter adhæret prauo fini, ideo &c. Minorem probant, quia peccatum voluntatis circa finem contingit dupliciter, quandoq; ex passione abducente rationem ab actuali consideratione recti finis, sicut in incontinentibus, & talis peccator est pœnitens passione cessante. Aliquãdo autem ex malitia, quæ secundum philos. 7. Ethic. est corruptiua finis, eo ꝙ qualis vnusquisq; est secundum habitum, talis ei finis videtur, & qui sic peccant, peccant ex habitu & electione, nec est pœnitens, vt intemperatus: propter quod talis non est curabilis, nisi habitu remoto. Peccatũ autem angeli non fuit ex passione, sed ex electione & habitu, & ideo stante tali habitu nũ potest nõ adhærere malo fini, habit⁹ autẽ ab eo remoueri nõ est possibile, cùm nõ sit in statu viæ post casum, sicut nec homines post mortẽ, quia quod hominibus est mors, hoc est angelis casus, ideo &c. *Tho. in 2. senten.*

7 Istud non videtur sufficienter dictũ. Primò quia finis cui immutabiliter adhæret volũtas mali angeli est ille cui adhæsit primò peccando. Sed ille finis non est malus, quia nõ peccauit appetendo aliquod malum de se: Sed appetẽdo bonũ ex genere absq; debitis circunstantiis, vt dictum fuit prius, ergo voluntas angeli nõ adhæret malo fini, sed bono. Ex voluntate autẽ boni finis ex genere nõ est necesse procedere opus malum, quare &c. Itẽ dato ꝙ voluntas angeli adhæret malo fini de se, nõ est necesse ꝙ à tali voluntate procedat opus malum, quia à voluntate adhærente recto fini potest procedere opus prauum, cùm non sit actualis deductio in vniuersali & particulari eorũ quæ sunt propter finẽ in vniuersali & particulari eligenda, sicut dictum fuit in præced. quæst. Et simile est de voluntate adhærente prauo fini, quia ex ipsa potest bonũ opus procedere, si nõ deducatur ex illo fine, sicut præstituens sibi adulteriũ tanquã finẽ potest dare eleemosinam, nõ propter finem illum & bene facit: nõ autem est necesse ꝙ voluntas dæmonis malo fini adhærens omnia quæ agit ex illo fine deducat, nõ enim angelus malus in malo fine cui adhæret, videt omnia quæ ad ipsum pertinent, sicut angelus bonus in suo fine. *Cõfer hæc cũ iis quæ dicuntur sup. d. 5. q. 1 nu. 11. d. 5. q. 1.*

8 Itẽ sicut angelus nõ peccauit ex passione, sic nec ex habitu, quia antequã peccaret, malũ habitũ nũ habebat, nec ex electione, sed magis ex nesciẽtia, vel incõsideratione, vt dictũ fuit supra, dist. 5. Sicut ergo peccans ex passione, cessante passione pœnitet, sic vt videtur dæmon cessante (vt dixi) dicta cõsideratione qua peccauit, pœnitere poterit, & cui adhærebat, poterit non adhærere. *quæst. 1.*

9 Ad hoc quod dicitur ꝙ angelus post casum suum in termino, certum est quòd non fuit in termino suæ durationis, cùm sit incorruptibilis, nec in termino electionis. Aliqua enim volunt & eligunt angeli mali & boni quę prius nec volebant, & nec eligebant: & econtrario prius aliqua volebãt quæ modo nolunt. Restat ergo ꝙ solum sint in termino merendi & demerendi, vt iam per actum quantumcunq; bonũ ex genere & circunstantiis non mereantur, nec de congruo gratiam, nec de condigno gloriam, nec per actum quantumcunque malum mereatur ampliorem pœnã essentialem, licet fortè aliquã accidentalem pœnam ampliorem mereãtur ex multitudine damnatorũ, sicut beati angeli ampliorem gloriam accidentalem habent ex salute iustorum.

10 Ex hoc autem ꝙ dæmones sic sunt in termino, nõ sequitur quin possint aliquod bonũ facere, quamuis non esset meritoriũ: Ideo alia assignatur ratio, quæ sumitur ex cõditione naturæ angelicæ. Vis enim appetitiua proportionatur apprehensioni, differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis, quia angelus apprehendit immobiliter & sine discursu, homo verò mobiliter & cum discursu, & propter hoc voluntas hominis adhæret mobiliter quasi potens discedere & contrario adhærere, voluntas autẽ angeli fixè adhæret & immobiliter. vnde ante adhæsionẽ potest liberè adhærere huic & opposito, in his duntaxat quæ nõ naturaliter vult, sed postquam adhæsit immobiliter adhæret. Et ideo consueuit dici quòd lib. arb. hominis flexibile est ad opposita ante electionẽ & post, lib. ar. angeli flexibile est ante, sed non post, propter quod angeli mali post electionẽ suam malam in peccato obstinati sunt, ita quòd bene agere non possunt. *Thom. in summa.*

11 Sed nec istud videtur sufficere. Primò quia effectus cõmunis requirit causam cõmunem: obstinatio autẽ in malo est quid cõmune angelis malis, & hominibus damnatis, ergo causa obstinationis debet in eis assignari secundum aliquid cõmune, & non secundum illud in quo differunt lib. arb. angeli, & lib. arb. hominis, quod est immobiliter adhærere, & mobiliter. Secundò quia non videtur verum quòd angelus immobiliter adhæreat his quibus semel adhæsit, quia secundum illos qui ponunt istam positionem, omnes angeli à principio adhæserunt bono, quia *Th. 1. p. q. 63. art. 6.*

omnes meruerunt, sicut ipsi dicunt: sed mali post meritum præstiterunt impedimentum peccando, & ita diuerterunt se à bono, cui primò adhæserant: Et sic hæc duo dicta sibi contradicunt. Itẽ si natura angeli est talis, q semel adhærens alicui non potest ab illo deflecti. Et ex hoc sic fuit obstinatio dæmonum, q non possunt velle aliquod bonum, ex quo primò peccauerunt, per eandem rationem boni angeli essent confirmati in bono, ita q peccare non possunt, ex hoc solo quòd meruerunt: Sed hoc est falsum. Per meritum non sunt confirmati, sed per præmium: ergo & illud ex quo sequitur, scilicet quòd naturalis modus adhæsionis angeli sit causa obstinationis. Item dato quòd dæmones immobiliter adhærent eis quibus semel adhæserunt. Ex hoc tamẽ non sequitur q non possint aliquod bonum velle vel facere, sed solum quod nõ possunt velle bonum oppositum malo quod elegerunt: de alio autem bono illi malo non opposito, nõ sequitur.

12 Dicendum ergo quòd quamuis angeli mali non possunt mereri de condigno vel congruo remissionem culpæ pro eo q secundum ordinationem diuinam tempus merẽdi tam angelis quàm hominibus præfixũ est: hominibus quidem mors, angelis quidem casus: hominibus quidem prolixius, quia magis distãt à deo, & in cognitionẽ diuinorum etiam imperfectã multo tẽpore deueniũt. Angelis autẽ breuius tanquam habentibus deiformẽ intellectum. Quamuis etiam angeli mali nõ possint nolle quod semel voluerũt, quod tamẽ non est asserendũ, nihilominus quòd nõ possint aliquod bonũ velle quod sit bonũ ex genere & circunstantiis, nec ratio aliqua perfecta cõuincit, nec authoritas. Attribuere autem hoc deo omnino inconueniens est, qui nec potest esse causa vt aliquis malè velit, aut in malo volito perseueret.

13 AD PRIMVM argumentũ patet responsio ex iam dictis, q angeli boni non possunt peccare, pro tanto est, quia in essentia diuina, quã vidẽdo beatificãtur, vidẽt quicquid ad eos pertinet, vel aliqua visione beatifica. Nõ sic aũt est de angelis malis.

14 Ad secundum dicendum quòd à voluntate mala inquantum huiusmodi non potest egredi actus bonus, non est tamen necesse quòd quicquid egreditur à voluntate dæmonis, egrediatur ab ea inquantum mala.

15 Ad tertiũ dicendũ quòd bene facere nõ est se præparare ad gratiã, nisi in eo qui est in statu viæ, qualis nõ est angelus malus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum dæmones possint futura prædicere.

Thom. 1. p. q. 57. ar. 3.

ECVNDO principaliter quæritur, vtrum dæmones possint futura prædicere. Et videtur quòd non, quia prænuntiatio futurorum videtur esse signum diuinitatis, secundum illud Esaiæ 41. ventura annunciate, & dicemus quòd dij estis vos: sed dæmones non sunt dij, ergo &c.

2 CONTRA. Intellectus qui intelligendo nullo modo dependet ex tempore, potest æqualiter futura, vel præterita reuelare, quia æqualiter se habet ad omne tempus. Sed intellectus angelicus est huiusmodi: ergo cùm angeli possint omnia præterita reuelare, videtur quòd similiter possunt & futura.

3 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, qualia futura potest dæmon prædicere. Secundum est, qualiter & quibus modis potest hoc facere.

4 QVANTVM ad primum sciendum quòd dæmon potest omnia illa prædicere quæ potest præcognoscere: dæmon autem & quilibet angelus per certitudinem cognoscũt omnia futura quæ purè dependent ex ordine causarum naturalium, per coniecturam autem cognoscunt quędam futura quæ dependent ex nostro lib. arb. Sed ea quæ dependent merè ex voluntate diuina, non cognoscunt nisi sibi facta reuelatione à deo, vel à beatis spiritibus (vt dictum fuit supra, dist. 3.) ergo dæmones prædicere possunt de effectibus purè naturalibus per certitudinem quid eueniet, de his autẽ quæ ex arbitrio nostro dependent, solum potest dæmon prædicere aliquid per coniecturam. Sed ea quæ ex sola dei voluntate dependent, nullo modo potest prædicere, nisi fuerint ei reuelata.

5 Qualiter autem talia prædicere possit, vel nobis reuelare potest dici quod potest formare sonos in aëre similes vocibus significatiuis, & in illis potest exprimere nobis conceptum suum. potest nihilominus facere quòd immutationes sensibilium quæ manent in nobis abeuntibus sensibus veniant ad organum fantasiæ, & fiant apparitiones eorum quæ vult dæmon reuelare: Sic enim in somnis fiunt apparitiones. Vnde Aristoteles lib. de som. & vig. assignans causam apparitionis somniorũ dicit quòd dum animal dormit descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum, simul descendunt motus, id est, impressiones ex sensibilium motionibus factæ, & fit quædam apparitio ac si tunc fantasia ab ipsis rebus exterioribus immutaretur. & tanta potest esse cõmotio humorum & spirituum, quòd huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant. Sicut patet in freneticis. Sicut ergo hoc fit per naturalem commotionem sic fieri potest per naturalem dæmonis virtutem cui natura corporea obedit quãtum ad motum localem, vt postea dicetur. Præter autẽ hos duos modos quibus potest nobis aliquid reuelari per angelum bonum vel malum non videtur alius modus possibilis, quia naturale est nobis ex sensatis & imaginatis intelligere. Et ideo quod reuelatur nobis oportet quòd reueletur per signum extrinsecum sicut per audibile, visibile, vel huiusmodi, aut per aliquam apparitionẽ in imaginatione. vnde Dion primo cap. de Hierar. dicit quòd impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium nisi varietate sanctorũ velaminum circumuallatum. Item quod reuelatur nobis præsentatur intellectui, vel in se quod nõ potest dici de futuris, vel in aliqua similitudine creata, vel increata. Non creata quia talem non potest creare angelus in intellectu nostro, nec increata quia omnis talis visio est beata, quare &c. *Hæc Tho. 1. p. q. 111. ar. 3.* *q. sequenti.*

6 Ex quo patet quòd illi errant qui dicunt dæmonem nobis aliquid reuelare per hoc quòd opponit se animæ nostræ per modum quo opponitur speculum speculo, ex qua oppositione relucet in anima nostra quod est in mente angelica, sicut relucet in puro speculo imago rei præsentatæ in altero sibi opposito. Hæc enim oppositio non potest intelligi secundum situm, cùm angelus situm non habeat, neque secundum ordinem, quia intellectus humanus secundum statum viæ non habet ordinem ad ea quæ sunt separata à materia, sed ex fantasmatibus in eorum cognitionem venit. Item angelus per speciem non intelligit vt dictum fuit supra. quare à specie angelica nulla fit species in mente humana ex oppositione angeli ad animam nostram. *d. 3. q. 6.*

7 AD ARGVMENTVM in oppositũ dicendũ quòd illud Esaiæ, ventura &c. intelligitur de futuris quæ dependent solum ex diuina voluntate, hoc autem angeli boni vel mali prędicere non possunt nisi eis fuerint reuelata.

8 AD ALIVD in oppositũ similiter respondendũ est quòd idem iudicium est de futuris & de præteritis quæ dependent ex mera dei voluntate, quare, nec hæc, nec illa cognoscunt, nec prędicere possunt angeli nisi eis reueletur à deo. Etiam idem est iudicium de præteritis & de futuris quæ solum dependẽt ex causis naturalibus, quia omnia nouerũt naturaliter angeli & reuelare possunt, de futuris ea quæ dependent ex nostro lib. arb. & de his quæ præterita sunt non est idem iudicium: quia præterita sunt angelo nota per certitudinem, futura verò solum per coniecturam, nõ propter hoc quòd intelligere angeli dependeat ex tempore, sed quia futura dependentia ex nostro lib. ar. non sunt nec vnquam fuerunt angelo præsentata secundũ se, nec in sua causa nisi quando sunt à nobis volita fieri: & ideo non possunt ab angelis cognosci secundum se, nec ratione suæ causæ nisi quantum angelus potest volitionem nostram cognoscere de quo dicetur inferius, præterita autem fuerunt quandoque præsentia & sic fuerunt ab angelo cognita, & adhuc sunt nisi ponamus in angelis obliuionem. *d. 8. q. 5.*

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum materia corporalis obediat dæmonibus ad nutum.

Thom. 1. p. q. 110. ar. 2.

IRCA tertium quæruntur duo. Primum est, vtrum materia corporalis obediat dæmonibus secundum nutum. Secundũ est, vtrũ operentur per intellectum & voluntatem. Ad primum sic proceditur & videtur quod materia corporalis obediat angelis ad nutum, quia maior est virtus angeli quàm animæ rationalis. Sed conceptui animæ obedit corpus quo ad motum localem vt patet 3. de anima, & etiã quo ad motum ad formam. immutatur enim corpus ex apprehẽsione animæ, ad calorem & frigus, & quãdoque vsque ad sanitatem vel ægritudinem, ergo multo magis debet obedire angelis quo ad vtrunque.

2 Item quicquid potest virtus inferior potest virtus superior, virtus autem angeli superior est quàm virtus naturæ sed virtus naturæ potest transmutare materiam corporalem ad formam sicut ignis generat ignem. Et ad situm quia in grauibus & leuibus generans per se mouetur ad locum vt dicitur 8. physi. ergo multò amplius hoc facere potest virtus angelica.

3 SED CONTRA Aug. dicit quòd angeli operantur sicut agricolæ respectu segetum. Sed illi non dant formam, ergo nec angeli.

Item

5 Item mouens & motum sunt simul vt probatur 8 Physi. Sed angelus & corpus non possunt esse simul, nec secundum subiectum quia non faciunt vnum numero vt corpus & anima, neque secundum locum cùm angelus in loco non sit, ergo &c.

6 RESPONSIO. Dicendũ quòd angeli possunt naturam corporeã transmutare secundũ locũ, non autẽ secundum formã nisi mediantibus agẽtibus naturalibus. Ratio primi est, quia ad mouendũ aliquid localiter sufficit præsentia mouẽtis cum prædominio virtutis. Sed angelus potest præsens esse alicui corpori præsentia quã facit ordo, nõ situs, prædominatur etiã in virtute naturæ corporeæ, quare potest ipsam localiter mouere. Rationẽ autem secũdi aliqui sic assignãt, forma nõ fit sed cõpositũ, factũ autẽ oportet esse simile faciẽti quia omne agẽs agit sibi simile, ergo omne quod facit res naturales oportet habere similitudinẽ cũ cõposito, vel quia est cõpositũ sicut ignis generat ignẽ, vel quia totũ compositũ quantũ ad materiã & formã est in virtute ipsius quod est propriũ dei. Sic igitur omnis informatio, materię vel est à deo immediatè, vel ab aliquo agẽte corporeo & nõ ab angelo.

7 Sed istud nõ videtur sufficienter dictũ, quia videtur sufficere quod agens quantũ ad illud quod agit assimiletur facto quantum ad illud quo factum actionem agentis terminat, principiũ enim actionis & terminus videntur sibi inuicem respondere per se, Cætera autem per accidens, hoc autem est sola forma ex parte vtriusque (scilicet agentis & facti) ideo &c. Sicut enim coincidunt agens & finis in idem secundũ speciem inquantum forma agentis quę principiat actionem est eiusdem speciei cum forma facti quæ actionem finit & terminat. Isto autem modo sufficit quòd factũ præexistat in virtute facientis. Nam & corpora cœlestia immediatè causant in istis inferioribus formas aliquas, puta lumen in aëre & in aliis corporibus dyaphanis cũ quibus tamen in materia nõ cõmunicant, aut quia materiã non habent vt posuit commentator: Aut quia illa materia est alterius rationis, cõmunicant tamen cum eis in lumine mediante quo agunt. Non oportet ergo quòd mouens ad formã sit compositum, aut quòd in virtute eius sit totũ compositũ quantum ad materiã, & formã, sed sufficit quòd sit forma eiusdẽ rationis cũ ea quam inducit (sicut calor si per se subsisteret virtute diuina verè calefaceret) vel quòd in virtute eius sit forma quam inducere debet.

8 Oportet ergo inuestigare aliã causam, quare angelus nõ possit mouere ad formam, & sic dici potest ꝙ inter formas quæ sunt actus & perfectio materiæ est quædã quæ nõ potest educi de potentia materiæ: Sed est per solã creationẽ (vt anima rationalis) & de tali patet ꝙ non potest præduci per actionẽ cuiuscunq; angeli, quia potẽtia creandi vel nõ potest cõmunicari alicui creaturæ, vel saltem nõ est cõmunicata sicut dictum fuit prima dist.

q.4. huius li. Aliæ autẽ formæ quæ educũtur de potẽtia materiæ habent sufficientia principia suæ eductionis in materia corporali, & ideo frustra ponerẽtur alia principia eductiua taliũ formarũ. Deus autẽ & natura nihil faciunt frustra, propter quod nulli naturæ cõmunicata est potẽtia educendi vel introducẽdi tales formas in materiã nisi in solis agẽtibus corporalibus in quibus sunt rationes seminales omniũ formarũ & effectuũ naturaliũ, & quia angeli plenissimè nouerunt causas & rationes seminales omniũ rerũ materialiũ, & in eis obedit natura corporalis ad motũ, idcirco possunt cõiungere actiua passiuis, & ea quę possunt facere ad celerẽ productionẽ effectuũ. Et ideo per tale ministeriũ angelorũ fiũt mirabiles effectus in naturalib⁹ & mira celeritate sicut magi in egypto fecerũt serpentes & ranas quas tamẽ virtute sua nõ producunt, sed per cõiunctionẽ actiuorũ & passiuorũ naturaliũ.

9 AD PRIMVM arg. dicendum quòd anima etsi moueat motu locali corpus, tamen nõ mouet ad formã nisi mediãte motu locali. Ex timore enim reuocatur sanguis ab exterioribus ad interiora, propter quod per consequens exteriora pallescunt & frigescunt. E conuerso est in verecũdia quia mittitur sanguis ad exteriora & ideo rubescunt verecundati, & similiter est de angelis, quia mediãtibus corporibus naturalibus quæ obediũt eis ad motũ localẽ possunt causare in his inferioribus formam aliquã.

10 Ad secundum dicendum quòd quicquid potest virtus inferior potest virtus superior in effectibus cõmunibus virtuti vtrique. Sed in effectibus propriis non, homo enim nõ potest asinum generare, asinus tamen asinum generat.

11 ARGVMENTVM primum pro altera parte bene cõcludit quòd angeli immediatè non dant formam sed mediantibus actionibus rerum naturalium.

12 Ad aliud dicendũ quod angelus simul est cũ corpore quod mouet. Sed illã simultatẽ vel præsentiã non facit situs sed ordo.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum angelus moueat cœlum vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem: an per aliam potentiam.

Thom. 1. q. 110. ar. 3.



SECVNDO quæritur, vtrũ angelus moueat cœlũ, vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem, vel per aliquã aliam potentiam: & videtur quòd per aliam potentiã, quia angelus in quacunque distantia potest velle & intelligere rem quãcunque, sed non potest mouere quãcunque rem, neque in quacunque distantia, ergo &c.

2 Item mouere est actus transiens in alterum, sed actus intellectus & voluntatis non transit in alterum. Intelligere enim & velle sunt actiones intra manentes, ergo &c.

3 CONTRA. Omnis virtus non organica est intellectus, aut voluntas. Sed potentia motiua in angelo est virtus non organica, ergo est intellectus aut voluntas.

4 RESPONSIO. Quidem dicunt & satis probabiliter quòd in angelo pręter intellectum & voluntatem est virtus quędam motiua realiter ab eis distincta, quia sicut anima humana mouet corpus sibi coniunctum sic angelus mouet corpus à se distinctum, secundũ suppositionem. Sed in anima mouente corpus sibi coniunctum est alia virtus imperans motum (scilicet volũtas vel appetitus sensitiuus) & alia exequẽs motum (scilicet virtus quæ est in neruis & musculis) ergo in angelo mouente corpus separatum ad quod mouendum vidẽtur plura requiri quàm ad mouendum corpus coniunctum multò fortius est alia virtus exequẽs motum, à voluntate quæ motum imperat. Pro hac opinione videtur esse articulus qui dicit quòd angelus non mouet sola voluntate. Similiter etiam confirmatur hæc opinio per illas duas rationes ad hanc partem adductas.

5 Quicquid sit de conclusione, ratio tamen magis videtur esse ad oppositum quàm ad propositum. Aliter enim mouet anima corpus & aliter angelus. Anima enim (cùm sit actus & forma corporis) non sic mouet corpus vt ipsa sit mouens secundum seipsam, & corpus vt distinctum ab anima sit motum, forma enim non mouet materiam, sed informat, quia forma & agens non possunt coincidere in idem secundum numerum. Ita quod idem respectu eiusdem sit forma & agens, vt patet secundo physi. Et ideo anima cùm sit forma vt quòd quid erat esse respectu corporis non potest esse causa vt vnde principium motus, propter quod virtus exequens motum in rebus animatis non potest esse virtus solius animæ, sed est virtus coniuncti, illa scilicet quæ est in neruis & musculis. Mouetur enim animal per hoc quòd pars mouet partem, nõ essentialis essentialem, puta forma materiã, anima scilicet corpus, sed integralis integralẽ sicut crus tibiã & huiusmodi, quãquam virtus mouẽdi actiuè magis teneat se ex parte animę. Et virtus mouẽdi passiuè, magis ex parte corporis, quia secũdum cõmentatorẽ, formæ est agere. Alterius autẽ potẽtiæ est pati. In homine igitur potest virtus imperans motũ esse solius animæ, puta voluntas, sed nõ virtus exequẽs pro eo quòd anima forma est corporis. Et ideo eius est informare corpus nõ mouere. Et ideo alia est virtus motum imperans, alia exequens. Angelus autẽ non est alicuius corporis actus, & ideo nihil prohibet in eo esse eandẽ virtutem imperantẽ motũ & exequentem.

6 Propter quod econtrario cõuenientius sic arguitur. Sicut se habet omnis cognitio nostra ad intellectum angeli, Sic omnis vis motiua nostra se habet ad voluntatẽ angeli. Sed omnia quæ nos sensu & intellectu cognoscimus, angelus solo intellectu cognoscit, ergo à simili quicquid nos à voluntate facimus, & omni vi motiua angelus per voluntatem perficit. Nec hoc est contra articulũ qui dicit quòd angelus non sola voluntate mouet, quia licet angelus nõ habeat aliam potentiã motiuam nisi voluntatem, nõ subiicitur tamen voluntati suæ quantum ad actũ mouẽdi quicquid ei subiicitur quantum ad actũ volendi, vnde nõ potest mouere quascunque res, nec qualitercunque liberet vel placeret, sed determinato modo prout natura sua exigit, vel deus præcipit, seu permittit, sicut & deus non omnia vult quæ scit quanquam nõ sit in eo alia voluntas & scientia, sed vnum & idẽ, quia ad plura se extendit obiectum scientiæ quàm voluntatis. Sic in angelo, quãuis voluntas sit idem quod sua potẽtia motiua ad plura tamen se extendit in volendo quàm in mouendo.

7 PER HOC patet responsio ad articulũ. Et ad primũ argumentũ quantum ad aliquã eius partem, scilicet quomodo angelus potest velle aliquid quod nõ potest mouere. Sed quantum ad aliam partem, scilicet de distãtia procedit argumentũ ex falsa imaginatione, quia angelus per essentiã suã, nec est loco propinquus nec remotus, vnde si poneretur in angelo virtus motiua alia à volũtate, ita esset absoluta à loco & à distantia locali sicut voluntas. Adhuc dato quòd requireretur in angelo approximatio localis ad rem motam non potest concludi quin voluntas sit virtus motiua, quia tunc diceretur quòd licet voluntas angeli nõ requirat approximationem quo ad actũ volendi, requirit tamẽ quo ad actum mouendi, quia secundum istam positionem haberet duplicem actũ, velle & mouere, sicut si calor ignis esset volitiuus & calefactiuus ad volendũ quòd nõ requireretur approximatio

mario, ſed ſolum ad calefaciendum.
8 Ad ſecundum argumentum dicendum quòd angelus non mouet per velle ſed vult, & non mouet per intelligere, ſed intelligit. Mouet autē per mouere per quod nō vult nec intelligit. Et poſſunt hi omnes actus eſſe ab eadem virtute ordine quodam.

Sententia octauæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.



OLET etiam in quæſtione verſari. Superius determinauit magiſter de poteſtate angelorū bonorū & malorum quantum ad meritū & demeritū. Hic determinat de potentia eorundem quantum ad aſſumptionem corporum. Et diuiditur in duas. Primò inquirit quomodo aſſumant corpora. Secundò quomodo ſolent animabus illabi. Secunda ibi, illud etiā conſideratione. Prima diuiditur in duas. Primò mouet quæſtionē de modo aſſumptionis corporum, & ſoluit tangendo circa hanc diuerſas opiniones. Secundò gratia huius determinat de apparitione diuina. Secunda ibi, nec dubitandum eſt. Hæc ſecūda diuiditur in tres. Primò proponit quòd deus apparuit. Secundò inquirit quædam circa modum apparitionis. Tertiò dicit quòd per has apparitiones nunquā diuina eſſentia videbatur. Secunda ibi, Sed nec deum. Tertia cęterum aut valde nimis profunda. Hęc eſt diuiſio lectionis & ſentētia in generali.
2 IN SPECIALI ſic procedit: Et quærit primò, vtrum angeli habeant corpora ſibi naturaliter vnita, & reſpondet ꝙ quidam opinati ſunt eos habere corpora aërea, ſed ante peccatū fuerunt corpora eorum ſubtilia, & impaſſibilia, poſt peccatū verò groſsiora & ab igne paſsibilia. Et pro parte adducit auctoritatē Aug. Alij verò dicūt eos eſſentialiter incorporeos. Et Aug. dixiſſe contrariū inquirendo non determinando. Et tamen licet ſint incorporei aſſumunt tamē corpora quando cooperari debēt circa nos, & poſt operationē ea deponunt in quibus corporibus hominibus apparuerunt & loquuti ſunt, aliquādo in perſona dei ſine diſtinctione perſonarū. Aliquando in perſona alicuius perſonæ diuinę. Poſtea dicit quòd deus in corporali forma apparuit hominibus per quam corporalem apparitionē aliquando diſtinctio perſonæ repræſentabatur. Aliquādo verò non. Deinde quærit qualiter fiebat iſta apparitio, vtrū aliqua creatura fuerit formata de nouo à deo in qua deus appareat, quæ opinio primò ponitur inter alias, vel vtrū angeli ex inferiori materia formēt corpora quæ ſibi coaptant quaſi quandā veſtem, vel vtrum ſua propria corpora mittant in quales ſpecies volunt ſecundum datā à deo eis poteſtatem: quæ quæſtio, vt ait Aug. qui eam proponit, & quærit, non ſoluitur. Deinde dicit quòd diuina eſſentia à mortalibus nunquā potuit videri vt eſt, ſed omne viſibile mutabile eſt ipſe autē eſt immutabilis, & ideo inuiſibilis. Quęrit vltimò, vtrū angeli, vel dæmones, ſiue ſint corporei, ſiue incorporei ſubſtātialiter intrēt corpora hominum, & eorū animabus illabantur, vel ſolum dicantur intrare per effectum malitiæ: & reſpondet quòd ſolus deus illabitur menti per eſſentiam, dæmon autē applicatione vel oppreſsione, & pro tāto dicitur intrare, quia ſuggeſtione malitiam in nobis accendit: in hoc terminatur ſententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum angeli ſint corporei.

Thom. 1. q. 51. ar. 1. & 2.



IC QVAERITVR de quatuor. Primò de angelorum corporeitate. Secundò de operatione eorū in aſſumptis corporibus. Tertiò de operatione eorū circa noſtra corpora. Et quartò de operatione eorum circa animas noſtras. Circa primum videtur quòd angeli ſint corporei, quia perfectior eſt vita in angelis quàm in animabus, ſed anima nō ſolum viuit, ſed & corpus viuificat, ergo & angeli corpora viuificant, ſed hoc non eſſet niſi eſſent corporei, ergo &c.
2 Item Aug. de ecc. doc. dicit, angelos & omnes ſubſtantias intellectuales naturas corporeas dicimus, & ſic idem quod prius.
3 SED CONTRA eſt quod dicit Dionyſius 4. de di. no. quòd angeli incorporales & immateriales intelliguntur. Et arguitur per rationem, quia plus dependet corpus à ſpiritu quàm ſpiritus à corpore. Eſt autem dare creaturam purè corporalem non vnitam alicui ſpiritui, ergo multò fortius eſt dare ſubſtantiam ſpiritualem non vnitam alicui corpori.
4 RESPONSIO. Dicendum quod angelum habere corpus, vel eſſe corporeū poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quòd habeat corpus naturaliter ei vnitū. Alio modo quòd habeat corpus ei voluntariè aſſumptū. Primo modo intelligendo quęſtionē idem eſt quærere an angelus ſit corporeus, & vtrum ſit cōpoſitus ex materia & forma dante eſſe corporeum, quia ſpiritus non vnitur corpori naturaliter niſi ſicut forma materiæ, & actus potentiæ: vnio enim ſpiritus ad corpus quæ eſt per modū motoris ad mobile, vel aſſumentis ad aſſumptibile voluntaria eſt, & non naturalis. Si igitur angelus habeat corpus ſibi naturaliter vnitum, oportet quòd nomine angeli intelligatur, vel ſpiritus vnitus corpori vt forma materiæ, vel compoſitum ex materia & tali forma. Primum non poteſt dici quòd ſecundum communiter loquentes per nomen angeli ſemper intelligitur quid completum in ſpecie & non pars ſpeciei: reſtat ergo quòd ſecundo modo intelligatur. Et tunc quæſtio hæc ſoluta eſt per illud quod dictum eſt ſupra diſt. 3. vbi probatum eſt quòd angelus non eſt cō- q. 1.
poſitus ex materia & forma. Et nihilominus poteſt addi alia ratio talis, duo corpora nō poſſunt eſſe ſimul: ſed angelus ſimul eſt cum corpore, ergo non poteſt eſſe corporeus.
5 Si verò loquamur de corpore voluntariè aſſumpto, Hoc poteſt eſſe dupliciter, quia vel aſſumitur in vnitate perſonę ſicut humanitas in Chriſto. Et hoc modo non poſſunt angeli propria & naturali virtute aliquod corpus aſſumere, quia ſicut naturaliter cōpetit accidenti in alio eſſe, & ei repugnat per ſe eſſe, ſic ſubſtātiæ cōpletæ naturaliter cōpetit per ſe eſſe, & ei repugnat in alio eſſe: Sed nulla virtute creata fieri poteſt ꝙ accidēs ꝑ ſe ſubſiſtat, ſed ſit hoc ſolū diuina virtute, vt in ſacramēto altaris, ergo nulla virtute niſi diuina fieri pōt ꝙ ſubſtātia cōpleta in alio ſubſiſtat.
6 Cauſa autem huius eſt, quia proprium modum eſſendi naturæ vnitæ non poteſt immutare niſi auctor naturæ, cùm ſecundum curſum inſtitutum vnum de neceſsitate ſequatur ad alterum. Cùm igitur corpus aſſumptibile ſit natum per ſe ſubſiſtere, patet quòd angelus non poteſt ipſum ſibi vnire in vnitatem perſonæ. Si vero aſſumatur ſolum vt mobile à motore repręſentato ſic poteſt angelus corpus aſſumere, quia ſicut dictū eſt prius d. 7. q. 4.
cùm natura corporea obediat angelis ad nutum poſſunt angeli determinata actiua coniungere ad determinata paſsiua. Et ſic formare qualia volunt corpora.
7 Cùm igitur in his corporibus appareant aliquæ proprietates viſibiles proprietatibus inuiſibilibus angeli congruentes tūc dicuntur corpus aſſumere, vt quando apparet in figura leonis, vel bouis, & huiuſmodi per quorum proprietates intelliguntur ſpirituales virtutes angelorum, nec habent huiuſmodi corpora veritatem naturæ quam prętendunt: vnde ſi angelus moueat verum lapidem, aut corpus veri animalis vt in energuminis, non dicitur illud aſſumere, quia ſecundum Dionyſium, finis viſibiliū formationum eſt vt ducant in cognitionē proprietatū ſubſtantiæ ſpiritualis, quod nō ſit vbi proprietates ſecundum veritatem ſunt in correſpondente corpore, quia tunc ducunt in cognitionē proprij ſubiecti, & non in cognitionem ſubſtantiæ ſpiritualis. Oportet ergo corpus quod ab angelo dicitur aſſumptum miniſterio eius eſſe formatum, & habere proprietates aliquas ſecundum apparentiam tantum ducentes in cognitionem proprietatum ſubſtantiæ ſpiritualis: formantur autem talia corpora, maximè de aëre inſpiſſato qui facillimè colorari, & figurari poteſt, ſicut patet in nubibus. Et huius ſignum eſt, quia quidam nitentes corpus aſſumptum à dæmone ſcindere gladio non valuerunt, quia partes aëris diuiſi ſtatim continuabantur.
8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd viuificare effectiuè ſimpliciter eſt perfectionis quo modo anima non viuificat, ſed formaliter, qui modus competit ſolum ſubſtantiæ quæ eſt pars non habens in ſe integram naturam ſpeciei, vnde ſubſtantia intellectualis & viuens quæ non eſt vnita corpori vt forma (qualis eſt angelus) perfectior eſt quàm ea quæ corpus formaliter viuificat (vt anima.)
9 Ad ſecundum dicendum quòd Auguſt. nō loquitur aſſerendo, ſed recitando opinionem aliquorum qui non æſtimauerunt aliquas ſubſtantias eſſe incorporeas, niſi corporibus vnitas, adeo quòd deum dicebant eſſe animam mundi, vt Auguſt. narrat. in 7. de ci. dei. vel dicendum quòd loquitur comparatiuè reſpectu dei, reſpectu cuius omnia incidunt in compoſitionem aliquam, & in tantum ad corpoream naturam accedunt.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum angeli in corporibus poſsint exercere opera vitæ.

Thom. 1. p. q. 51. ar. 3.



D SECVNDVM ſic proceditur. Et videtur ꝙ angeli in corporibus aſſumptis poſsint exercere opera vitæ, quia loqui, comedere, moueri motu ꝓgreſsiuo, generare & huiuſmodi ſunt opera vitę, angeli autē in aſſumptis corporibus legūtur fuiſſe loquuti, & comediſſe. Gen. 18. Et ſimiliter ambulaſſe (vt angelus Thobiæ) & aliquos generaſſe vt

Merlinum

Merlinum prophetam. Et quod Gen. 6. dicitur. videntes filij dei filias hominum & cætera, quare &c.

2 Item in operibus angelorum præcipuè beatorum non debet esset aliquid frustra, aut fictum, frustra autem, & fictè formarētur in corpore assumpto per angelum oculi, nares, & alia sensuū organa nisi per ea angelus sentiret, ergo &c.

3 CONTRA. Opera vitæ sunt à principio intrinseco. Sed opera exercita in talibus corporibus sunt à principio extrinseco distincto secundum suppositum (scilicet ab angelo) ergo &c.

4 RESPONSIO. Hoc huius dicitur multipliciter vt hab. 1. Elen. vt lib. Arist. dicitur aut quia factus ab Arist. aut quia possessus ab Arist. Et eodem modo opera vitæ dici possunt, aut quia sunt effectiuè à principio viuente, aut quia sunt in subiecto viuente, & inquantum est viuens. Primò modo opera exercita per angelos in corporibus assumptis sunt opera vitæ, sed secundo modo non. Primum patet de se, quia ex quo talia opera sunt ab angelo effectiuè, & angelus est substantia viuens, sequitur quod sint à principio viuente. Et sic sunt opera vitæ. Sed isto modo nō vocantur opera vitæ propriè. Alioquin iactus lapidis ab homine diceretur opus vitæ, quod tamen non est consuetum dici. Secundum patet videlicet quia talia opera nō sunt opera vitæ (hoc est subiecti viuentis) quia actus secundus supponit actum primum. Sed in corpore assumpto ab angelo non est actus primus vitæ, quia ei nulla substantia viuens vnitur vt forma, ergo in eo non sunt opera aliqua vitæ quæ sunt actus secundus, ergo angelus in corpore assumpto non potest exercere opera vitæ. Sed solum ea quæ per motum localem fieri possunt.

5 AD PRIMUM argumentum dicendum quòd angeli propriè non loquuntur. Sed est ibi aliquid simile locutioni inquantum formant sonos similes vocibus humanis. Et hoc potest fieri solum per motum localem ex determinata passione aëris. Item nec propriè comedunt, quia cibus ab eis assumptus non cōuertebatur in substantiam comedentis, nec conuerti poterat, quia hoc fit solum per virtutem animæ, sed resoluebatur in pristinam materiam, sicut aquę virtute radij solaris resoluuntur in vaporem, possunt tamen cibum sumere, traiicere, & diuidere, quia hæc possunt fieri per solum motum localem, vnde non est ibi vera comestio, sed aliquid simile comestioni, & hoc est quod dicit angelus. Thobiæ 12. Cùm essem vobiscū videbar quidem manducare & bibere &c. Similiter dicendum est quòd motus talium corporum progressiuus nō est naturæ nec opus vitæ cùm non sit à motore coniuncto sed separato secundum suppositum. De generatione verò hominum à dæmonibus aut nō est verum (vt quidam asserunt) aut si sit verum secundū quod videtur velle beatus Aug. 15. de ciuita. dei: oportet quòd semen prius suscipiant ab homine & deinde transfundant in matricē. Vnde oportet dæmonem prius esse succubum ad virum quàm incubum ad mulierem, vt sic ille qui nascitur non sit filius dæmonis sed hominis. Et contingit tales esse viros potentes, & optimæ complexionis, quia dæmones sciunt proportionem seminis viri ad semen mulieris, & constellationem adiuuantem, & fomenta adhibere possunt ad conseruationem caloris seminis quibus concurrentibus rationabile est sic genitos robustissimos esse. cap. 23.

6 AD SECUNDUM dicendum quòd nō est frustra, nec fictitium quòd in huiusmodi corporibus formentur similitudines organorum sensuum, licet per ea non sentiant. Non enim ad hoc formata sunt vt per ea sentiant. Sed ad hoc vt per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur. Sicut per oculum designatur virtus cognitiua angeli. Et per alia instrumenta aliæ virtutes vt Dion. dicit vlt. cap. Cœl. Hierarchiæ. Sicut etiam parabolicę locutiones non sunt falsæ quamuis non sic sic in re sicut verba videntur sonare.

QUÆSTIO TERTIA.

Vtrum dæmon possit subintrare corpus hominis.



AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd dæmon possit subintrare corpus hominis, quia spiritus subtilior est quocūque corpore sed aliqua corpora propter sui subtilitatem subintrant alia, ergo &c.

2 Item non potest exire nisi qui intrauit, sed dæmones frequenter compulsi sunt exire à corporibus hominū. Vnde dicitur. Lu. 4. obmutesce & exi ab eo, ergo subintrauerat.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit quædam glosa interlinearis super illud Abac. 2. Dominus autē in templo suo, quòd assidere potest simulacris immundus spiritus, sed intrinsecus esse non potest, ergo multo minus in humanis corporibus.

4 Item arguitur per rationem quia quæcunque sunt simul & indiuisa secundum locum quicquid subintrat vnum & alterum, sed corpus & anima sunt vnum & indiuisa secundum locū, ergo cùm dæmon non posset subintrare animam (vt probatur in litera auctoritate Bedæ & Gennadij) videtur quòd nec corpus possit subintrare.

5 RESPONSIO. Intrare & exire important motum localem: intrare enim est idem quod intra ire, & exire idē est quod extra ire. Ire autem motū importat, intra verò & extra sunt differentiæ loci, ideo secundum duplicem opinionem quę habetur de loco & motu angeli, oportet dupliciter respondere ad hanc quæstionem. Qui enim dicunt quòd angelis competit locus diffinitiuè, & per cōsequens motus ratione suæ essentiæ, quia limitata est, & finita necesse habent dicere quòd angeli possunt intrare, & exire quęcunque corpora circunscripta quacunque operatione. quod patet sic: quia si angeli nō possunt subintrare corpus quodcunque, hoc non esset eo quòd eis repugnet motus, vel locus: sed esset solum, quia repugnaret spiritui simul esse cum corpore. Sed istud non repugnat, quia licet corpus secum non compatiatur aliud corpus. Corpus tamen & spiritus simul se cōpatiuntur, ideo &c.

6 Si verò teneatur alia opinio quòd angelis non conuenit locus quantum ad essentiam eorum, nec circunscriptiuè, nec diffinitiuè (vt dictum fuit in primo libro.) Sic sunt dicenda duo. Vnū est quòd angelis quātum ad eorum essentiam non conuenit intrare, vel exire corpus. Aliud est quod conuenit eis quantum ad operationem. Primum patet, quia à quocunque remouetur superius & inferius, sed intra & extra cùm sint differētiæ diuisiuæ loci se habent ad locum sicut ad suum superius, ergo cùm angelis non competat (secundum hanc opinionem) locus, per consequens nō competit eis esse intra, vel extra, ac per hoc nec intrare, vel exire, quantum ad eorum essentiam. d. 36. q. 1.

7 Secundū patet, quod enim operatio angeli quandoque sit inter terminos quantitatis corporis, quādoque extra satis clarum est, quia potest angelus ab extra mittere corpus alteratiuum nostri corporis vel aliquid intra corpus existens localiter mouere puta sanguinem vel aliquem aliū humorem quo facto angelus est intra terminos quātitatis corporis quo ad suam operationē.

8 ARGUMENTUM primum bene procedit secūdum primam opinionem. Sed quo ad secundam dicendum quòd subtilitati naturæ angelicæ cùm sit alterius naturæ à subtilitate corporis non conuenit moueri intra vel extra, nisi quantum ad operationem modo quo dictum est.

9 Ad secundum dicendum similiter quòd exitus dæmonum à corporibus quo ad primam opinionem fuit secundum eorum essentiam: Et sic etiam intrauerant. Sed quo ad secundam fuit vtrumque solum secundum operationem.

10 AD ARGUMENTA alterius partis dicendum ad primum quòd dæmon dicitur non intus adesse simulachro sicut forma ita quòd ex dæmone & simulachro fiat vnum, sicut idololatræ putabant, nihil tamen prohibet ipsum intus esse, vel secundum essentiam vel secundum operationem.

11 Ad aliud dicendum quòd eo modo quo intrat corpus, intrat & animam, quia vel per essentiam vel per operationem est inter terminos quantitatis quæ est totius coniuncti ex anima & corpore, licet fortè magis respiciant vnum quàm alterum.

QUÆSTIO QUARTA.

Vtrum dæmon posset immutare sensus nostros.

Thom. 1. q. 111. ar. 4.



CIRCA quartum quęruntur duo. Primum est, vtrum dæmones possint immutare sensus nostros. Secundū est, vtrū possint scire cogitationes & affectiones nostras. Ad primū sic proceditur & arguitur quòd dæmon non possit immutare sensus nostros, quia perfectior est vis sensitiua quàm nutritiua. Sed dæmon (vt videtur) nō potest immutare vim nutritiuam, ergo nec sensitiuam.

2 Item cursum naturæ non potest immutare nisi author naturæ. Sed cursus & ordo naturæ est quòd sensus immutetur à sensibili, ergo ab alio non potest immutari.

3 IN CONTRARIUM est, quia angeli qui venerunt ad subuertendum Sodomam percusserunt Sodomitas cęcitate, vel aorisia, Gen. 19. Et simile habetur 4. Reg. 5. de Syris quos Elisæus introduxit Samariam.

4 RESPONSIO. Sensus potest immutari dupliciter. Vno modo ab ocio in operationem, sicut cùm aliquis efficitur videns qui prius non videbat. Alio modo immutatur sensus de vero iudicio in deceptionē, sicut fit in præstigiis vt cùm videtur alicui quòd gallus trahat trabem qui tamen trahit festucā. vtroq; autē modo dæmon potest immutare sensus nostros. Quòd enim primo modo possit immutare, patet, quia ad actum sentiendi non requiritur nisi præsentia sensibilis. Sed dæmon potest facere quòd

sensib

sensibile præsentetur sensui. Sensibile dico vel de nouo formatū modo quo supra dictum est, vel aliunde oblatū, ergo potest immutare sensum ab ocio in actum. Quod autem possit secundo modo immutare patet, quia quod potest immutare organum sensus ad indebitam dispositionem, potest immutare sensum à verò iudicio in deceptionem. Sic enim videmus quòd lingua febricitantis infecta humore amaro omnia iudicat amara. Sed dæmon potest quodcunque organum sensus immutare ad indebitam dispositionem per actionem alicuius innaturalis immissi puta humoris circa gustum, vel grossi & terrestris circa visum, ideo &c. Cùm autem fantasia sit motus factus à sensu secundum actum, sit etiam virtus organica sicut sensus, potest immutari à dæmone modis illis, quibus & sensus.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd sicut dæmon potest immutare vim sensitiuam rei, ita & nutritiuam impediēdo eius actionem totaliter per aliquid mortiferum immissum, vel indebilitando.

6 Ad aliud dicendum, quòd dæmon non mutat cursum naturæ immutando sensum quocunque prædictorum modorum, hoc enim habet cursus naturæ, vt sensus fiat in actu ad præsentiam sensibilis & iudicet de eo secundum conditionem organi.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum angeli cognoscant cogitationes & affectiones nostras.

Thom. 1. q. 57. ar. 4. De Gand. quodl. 3. q. 13. Gabriel lectio. 31. cano. 50.

SECVNDO quæritur, vtrū angeli cognoscāt cogitationes & affectiones nostras. Et arguitur quòd sic, quia viso corpore videntur formæ quæ sunt in corpore & cōtinentur sub obiecto visus, ergo similiter viso seu cognito intellectu cognoscuntur actus seu formæ quæ sunt in eo & cadūt sub obiectu potētiæ cognitiuæ, sed angeli cognoscūt perfectè intellectum nostrū & voluntatem in quibus sunt nostræ cogitationes & affectiones quæ cadunt sub obiecto potētiæ cognitiuæ angeli ergo angelus cognoscit cogitationes nostras & affectiones.

2 IN CONTRARIVM est, quia quod est proprium solius dei non potest alteri communicari. Sed noscere cogitationes nostras est proprium solius dei secūdum illud, Tu solus nosti corda filiorum hominis, ergo &c. *2. para. 6*

3 RESPONSIO. Cogitationes & affectiones nostræ, aut sunt præsentes, aut futuræ: Si futuræ nō possunt præcognosci ab angelo per certitudinem, neque ab ipsomet homine: Cuius ratio est, quia effectus futuri qui dependēt à causa impedibili, & indifferentiæ non possunt præcognosci per certitudinem, nisi ab illo qui certitudinaliter cognoscit quæ impedient, vel non impediēt causam, & quæ determinabunt eam, vel nō determinabunt. Tales enim effectus non euenient nisi causa eorum sit determinata ab indifferentia sua, & nō impedienda. Sed cogitationes & affectiones nostræ futuræ dependēt à nostro libero arbitrio quod est de se indifferēs, & impedibile, ergo non possunt præcognosci nisi ab illo qui nouit omnia quæ determinabunt eius indifferentiā respectu talium, & quæ impedient, vel non impediēt. Sed ille est solus deus, & nō angelus, nec ipsemet homo, ergo &c. Maior iam patet. Sed minor probatur, quia determinatio indifferentiæ lib. arb. respectu futuræ cogitationis & affectionis potest prouenire ex diuersis causis: videlicet ex motione diuina secūdū illud, Prouer. 21. Cor regis in manu domini, quocunq; voluerit inclinabit illud: futura aūt motio diuina nulli potest esse nota nisi sibi soli.

4 Item potest prouenire ex futura dispositione corporis, & ex futuris passionibus & ex futuris suggestionibus, & admonitionibus: Et ex multis casualiter cōtingentibus, ex quibus non potest haberi certa cognitio futuræ cogitationis, vel affectionis, nec à nobis qui prædicta nō nouimus, nec ab angelis, quia nō omnia prædicta depēdēt ex causis naturalibus notis angelo, nec secūdū se sunt ei præsentia cū sint futura, quare videtur ꝙ præcognoscere cogitationes nostras & affectiones futuras sit propriū solius dei.

5 Cogitationes autem & affectiones quæ sunt actualiter in nobis, possunt cognosci dupliciter: vno modo per suum effectum, alio modo in seipsis per effectum cognoscuntur certitudinaliter quando effectus concludit causam. Sicut cùm homo vel angelus videt hominem currētem nemine impellente scit quòd ille vult currere. Quando autem effectus non necessario concludit causam, Tunc per effectum scitur cogitatio, & affectio solum per coniecturam, sicut per mutationem vultus perpenditur quandoque affectio interior tantò subtilius ab angelo quàm ab homine quantò subtilius perpendit tales mutationes.

6 Secundo autē modo videlicet prout sunt cogitationes in intellectu & affectiones in voluntate nō cognoscuntur (vt quidam dicunt) nisi à solo deo, quod probant sic: volūtas rationalis creaturæ soli deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest: & ideo ea quæ in voluntate sunt vel ex volūtate dependent, soli deo sunt nota, manifestum est autem quòd ex sola voluntate dependet ꝙ aliquis actu consideret: Quia cùm aliquis habet habitū scientiæ, vel species intelligibiles vtitur eis cùm vult, ideo &c.

7 Istud autē habet multas calumnias. dato enim quòd voluntas soli deo subiaceat quo ad causalitatē, non tamen sequitur ꝙ soli deo subiaceat quo ad cognitionem, alioquin non cognosceremus ea quæ à solo deo creata sunt, vt sunt cœlum, materia prima & huiusmodi. Itē dato quòd voluntas soli deo subiaceat quo ad motionem, non tamē sequitur quòd non subiaceat aliis quo ad cognitionem, quia per eādem rationem motus cœli qui est à voluntate angeli mouētis non esset notus nobis. Item ratione libertatis voluntatis nō potest latere nos motus ipsius, quia libertas non est impedita ab alterius cognitione, sed ab alterius coactione. Specialiter autē in proposito nostro, si cogitationes nostræ laterent angelum, quia dependent à voluntate per eandē rationem & operationes transeuntes in materiam exteriorē quæ imperantur à voluntate laterent ipsum. Non enim est differētia in his, & in illis quo ad cognitionē angeli cui ea nota sunt cæteris paribus intrinseca, sicut extrinseca eo ꝙ nō accipiat cognitiones à sensibilibus. Itē indeterminatio voluntatis non potest hoc facere, quia & si voluntas indeterminata sit respectu futurorum, tamē respectu præsentiū quæ vult & cogitationū ad quas actualiter mouet determinata est. Et ideo hæc ratio solū sufficeret ad probandū quòd angelus per certitudinē nō cognosceret cogitationes & affectiones nostras futuras, sed nō sufficeret ad probādum ꝙ non cognosceret cogitationes & affectiones præsentes.

8 Alij ꝙ cogitationes nostræ cognoscūtur ab angelo, nō tamē sequētes volitiones, & affectiones. Ratio primi est, quia cùm intellectio sit quoddā * accidentale, & magis cognoscibile quàm quodcunq; accidens sensibile non plus laterent angelos quàm sensibilia, vel accidentalia corporalia. Ratio secundi est quòd deus reseruat sibi vniuersale iudicium de bonis & malis. Et quia volitio bona vel mala est meritoria vel demeritoria, Et sic pertinet ad iudiciū, intellectus verò nō nisi materialiter tantū, ideo & si deus coagat secundū influentiā generalē intellectionibus vnius angeli vt pateāt alteri angelo, nō sic tamen est de volitionibus. ** aliàs actuale.*

9 Sed illud videtur satis leuiter dictum. Quia cùm eadem ratio sit de volitionibus vnius angeli sicut de intellectionibus vt pateant alteri angelo, quod deus impediat cognitionem vnius, & non alterius, non est probabile, quia deus nihil substrahit à tota specie quod sit naturæ debitum, nec iudicium quod deus sibi reseruauit facit aliquid ad hoc, quia deus non solum iudicabit de occultis, sed etiā de manifestis: nec solum de interioribus, sed de exterioribus. Sicut ergo nihil derogatur iudicio quo iudicabitur de manifestis & exterioribus propter hoc quòd sunt nobis nota. Sic nihil præiudicaret iudicio eius si volitiones interiores essent omnibus notæ, imò contrariū (vt videtur) deberet dici: nam doctores cōmuniter ponunt quòd omnia dicta, facta, cogitata, bona & mala parebunt omnibus in iudicio ad hoc vt dei iudicium appareat omnibus esse iustum.

10 Alij verò dicunt idem & latius (licet occultius) scilicet ꝙ quilibet angelus videt cogitationem & volitionem alterius non solum quid sit, & an sit, sed de quo sit, non tamē videt de pluribus cogitatis ab alio quantū, vel secundū quē gradū cogitat de quolibet illorū, maximè quantū ad obiecta secundaria, nec de pluribus volitis scit ad quod magis afficiatur, vel ad quod cogitatum seu volitum magis attendat. Cuius ratio assignatur talis, quantò species magis distat à re repræsentata tantò minus efficaciter repræsentat eam, nunc est ita ꝙ species existētes in mente angeli cognoscentis cogitationem alterius, & mediante cogitatione rem cogitatam magis distas in repræsentando rem cogitatā ab alio quàm distet species per quā alius cogitat rem eandem: ergo ille angelus minus perfectè apprehēdit illā rē quā apprehendit mediante cogitatione alterius, quàm ille alter apprehendit eā, quia immediatiùs fertur in ipsam per speciē propriā.

11 Hæc autē opinio nō probat principalem conclusionē quam ponit, videlicet ꝙ vnus angelus videat seu cognoscat cogitationem & volitionē alterius quid sit, & an sit, & de quo sit, nisi supponat probationē quā ponit præcedēs opinio. videlicet quòd intellectio & volitio angeli sint quædā actuabilia, & ideo ab alio angelo cognoscibilia. Nec probāt secundā conclusionē (videlicet ꝙ vnus angelus videns cogitationē & affectionē alterius nō videt de pluribus cogitatis ab alio angelo: quantū, vel secundum quē gradum cogitat de quolibet illorū, nec de pluribus volitis ad quod eorū magis afficiatur, vel attēdat. Sed solū probat ꝙ vnus angelus non ita perfectè cognoscit cogitationē & affectionē alterius, & mediante cogitatione & affectione res cogitatas & volitas sicut ille alter angelus de quo non est multum dubitādum.

Verum

Veruntamen si cōsideretur quòd vnus angelus videret in intellectu & voluntate alterius cogitationē & volitionē eius, necesse esset dicere quòd cognosceret de cogitatione de quo esset, & verū esset affirmatiua an negatiua, an dubitatiua. Et de volitione verum esset secundum electionem an fugam, maximè si ponatur quòd actus intelligendi differant specie secundū specificam differentiam obiectorum, quia si actus differant specie per differentias obiectorum, (Cum angelus cognoscat de quolibet actu an sit, & quid sit perfectè) oportet quod cognoscat obiectū à quo habet suum esse specificum. Et secundum hoc cùm actus simplex differat specie ab actu composito & diuidente, & componens à diuidente, necessarium est quòd angelus cognoscat de actu cogitationes cuiuscunque an sit simpliciter compositus, an diuisus, & de quo obiecto & de quibus obiectis.

12 Si autem aliquis teneret quòd omnes intellectiones hominis respectu quorumcunque obiectorum essent vnius speciei, ex eo quòd proprius actus & propria perfectio alicuius speciei quēadmodum intelligere humanum est proprius actus & propria perfectio speciei humanæ, non videtur posse plurificari secundū speciem, tunc posset aliqualiter sustineri quod angelus non potest cognoscere de cogitationibus nostris verū sint affirmatiuæ, an negatiuæ, nec de volitionibus verum sint secundum electionē an fugā. Cuius ratio est quia inter duas formas spirituales eiusdem speciei non videtur posse esse aliqua differentia nisi secundum intensum & remissum, quamuis enim in formis corporalibus quantitate extensis possint inueniri plures aliæ differentiæ ratione quātitatis corporeæ, puta secundum magnum & paruū figuratum sic vel aliter, tamen in spiritualibus nulla videtur posse reperiri nisi secundum intensum & remissum. Nunc est ita quod intensum & remissum in actibus intelligendi non potest sufficere ad hoc quòd vnus actus cognoscatur tanquā affirmatiuus, & alius tanquam negatiuus. Sed solum quòd per vnum actum apprehēditur obiectum intensius & perfectius quàm per alium ergo ex parte cogitationis, vel intellectionis nullo modo potest cognoscere angelus de cogitatione alterius an sit affirmatiua an negatiua. Et sic patet quòd cogitationem nostrā vel angeli nullus angelus cognoscere potest quantum ad affirmationem & negationem, & per consequens nec volitionem quantum ad electionem vel fugam, quia quod est affirmatio & negatio in intellectu practico, hoc est prosecutio & fuga in voluntate vt habetur 6. ethicorum.

13 Sed contra hoc obiicitur quia secundum philosophum 2. de anima, actus distinguuntur per obiecta, ergo obiectorum differentium secundū speciem sunt actus intelligendi differentes secundum speciem, cuius oppositum est assumptum. Et dicendum ad hoc quòd quando philosophus dicit quòd actus distinguūtur per obiecta, intelligendū est de obiectis quantū ad communem rationem obiecti secundū quam adæquatur potentiæ, vt dicatur quòd sicut color distinguitur à sono sic videre & audire, & nō de distinctione obiectorū quam habent sub communi & formali ratione obiecti, vt dicatur quòd sicut albedo differt à nigredine specie, sic differat visio albi à visione nigri secundum speciem, quod patet: quia sicut actus distinguuntur per obiecta sic potentiæ per actus, vtrunque dicit Philosophus in eodem textu. Cōstat autem quòd potētia visiua quæ elicit actum videndi albedinem non differt specie à potentia visiua quæ elicit actum videndi nigredinem. Sed est vna & eadem, sed differt solum ab aliis potentiis quorum actus feruntur in obiecta differentia secundū adæquatam rationem per quam respiciuntur à potentia, quare &c.

14 Huic autem opinioni videlicet quòd angelus non potest cognoscere de cogitationibus nostris an sint affirmatiuæ an negatiuæ de aliquo, nec de voluntatibus nostris an sint secundū prosecutionem an fugam, magis concordat communis doctrina, & communis modus loquendi, & plures auctoritates scripturæ secundum superficiem litteræ & tamen difficile est eam efficaciter probare. Modus enim probandi statim positus patitur calūniam in suppositione illa qua dicitur quòd omnes actus intelligendi sunt vnius speciei, & in eo quod assumitur in ratione quòd inter formas spirituales nō est differentia nisi secundum intensum & remissum. Et primū quidem istorū potest rationabiliter sustineri, sed secundū nullo modo est verum. Si enim illud esset verum sequeretur quòd per omnes intellectiones intelligeretur eadē, sed per vnā intensius & per aliam remissius quod est manifestè falsum. Quæ ergo opinio sit verior ipsa an eius opposita ad præsens nō determino. Sed respōdeo ad rationes vtriusq; partis.

15 AD PRIMAM dico quòd intelligere nostrum sit quædam forma intellectus nostri cognita ab angelo, nō oportet tamen quòd eius habitudinem ad obiectum secundum affirmationem, vel negationem cognoscat, cùm obiectum vtriusque sit idem videlicet termini quorum vnus affirmatur de altero, vel negatur & intellectiones similes si sint eiusdem speciei.

16 Ad aliud in oppositum dicendum quòd solus deus nouit plenè corda omnium hominum quantum ad omnes cogitationes & affectiones, non solum præsentes & præteritas, sed & futuras quod nulli creaturæ cōuenit, nihil tamen prohibet angelum nosse cogitationes & volitiones præsentes secundum illos qui dicunt quòd omnes differunt inter se secundum speciem.

Sententia nonæ distinctionis in generali & speciali.

POST prædicta superest cognoscere. Superius determinauit magister de conditione & qualitate angelorū. Hic verò determinat de eorum distinctione quantum ad ordines & officia. Et diuiditur in duas. Primò determinat eorum distinctiones quantum ad ordines. Secundò quantum ad officia. Secunda in principio decimæ distinctionis, hic etiam inuestigandum est. Prima est principalis lectionis: & diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò incidenter determinat & tangit quo modo homines assumuntur ad ordines angelorum Secunda ibi, notandum verò est. Prima in tres partes diuiditur. Primò determinat ordinem dist. Secundò distinctionis tempus. Tertiò distinctionis modum Secunda ibi, iam nunc inquirere restat. Tertia ibi, præterea cōsiderari oportet. Prima in quattuor. Primò ponit intentum suum in generali. Secundò prosequitur in speciali tangendo angelorū dist. Tertiò proponit nominationis rationem. Quartò proponit contra dictum obiectū. Secunda ibi, hic considerandum est. Tertia, hæc nomina illa. Quarta ibi, sed oritur quæstio. Secunda pars principalis in qua determinat incidenter quomodo homines assumuntur ad ordines angelorum diuiditur in duas partes. Primò mouet quæstionem & soluit. Secundò incidenter adducit quandam determinationem de numero hominū saluandorum tangendo diuersos modos. Secunda ibi, non enim secundum numerum eorum, hæc est diuisio lectionis, & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò proponit nouē esse ordines angelorū, & dicit tres ternarios esse distinctos & quemlibet ternarium constare tribus ordinibus quorum tres sunt superiores, scilicet seraphin, cherubin, & throni. Tres sunt medij, scilicet dominationes, principatus, & potestates. Tres verò inferiores, scilicet virtutes, archangeli, & angeli secundum doctrinā Dionysij. Deinde ostendit quid est ordo dicens, quòd ordo est multitudo spirituum cœlestiū qui inter se in aliquo gratiæ munere assimilantur, & in naturaliū donorū participatione conueniunt. Quod patet per exēpla, quia seraphin conueniunt in charitatis ardore, Cherubin in scientię plenitudine: & sic omnes qui sunt vnius ordinis cōueniunt in eo quod illi ordini propriū est. Postea dicit, quòd angelis nō conueniunt nomina propter se, sed propter nos (scilicet vt nobis per huiusmodi nominationes innotescant.) Nominantur autem singuli ordines à donis gratiarū quæ quidem dona, licet sint omnibus cōmunia, non tamen æqualiter omnibus cōueniunt, sed aliqui sublimius & perfectius hæc dona aliis possident, vt superiores ordines inferioribus. Et quāuis omnia dona superiores habeant perfectius, cū superiores ex principalibus sortiuntur nomina relinquentes alia ad nominationem inferioribus. Vnde supremus ordo, scilicet Seraphin denominatur ab excellentiori dono, scilicet charitatis. Sequens verò post illū, scilicet Cherubin denominatur à scientia quę post charitatē est donū excellentius, & sic de aliis. Postea obiicit cōtra hoc quod dicit quòd secūdus ordo, scilicet Cherubin videtur per hoc esse maioris scientię quàm Seraphin. Et respōdet quòd ideo Seraphin nō denominātur à scientia, quia potiori dono pollent, scilicet charitatis. Deinde quærit, verū à creationis initio ordines sic fuerunt distincti. Et probat primò quod sic, quia angelus qui cecidit dicitur maior fuisse & de principatibus, & potestatibus aliquos secum traxisse & factos dæmones, sed contrariū videtur, quia ordines denominantur à donis gratuitis quæ dæmones nō habuerunt. Respondet quòd à creatione non habuerunt distinctionem ordinū, sed habuerunt diuersitatem naturalium donorum. Et secundū hæc receperunt diuersa dona gratuita secundū quæ habuissent distinctos ordines si perstitissent. Et ideo dæmones dicūtur cecidisse de aliquo ordine, quia si permansissent ad illos ordines peruenissent. Postea quærit. vtrum omnes angeli eiusdem ordinis sint æquales. Et licet quidā dicant quòd sic, magister tamen dicit, quòd nō, quia sicut in ordine apostolorum & martyrum quidā sunt aliis digniores, ita etiā est in ordine angelorū. Deinde quærit cū homines assumantur ad ordines angelorum cùm non sint nisi nouem ordines angelorū; quomodo dicitur ordo decimus esse de hominibus? Et respondet quòd hoc ideo dicitur quia tot homines saluabuntur quot sunt angeli beati. Et ideo dicuntur saluandi tot quot possunt facere vnū ordinem decimū. Vltimò dicit quòd numerus saluandorū hominū erit iuxta numerū angelorū qui remanserūt. Et hoc probat per

beatum

beatum Gregorium, dicit tamẽ quòd aliquibus visum est quòd tot saluabuntur quot angeli corruerunt.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum diffinitio Hierar. data à Diony. sit bona.



CIRCA distinctionem istam primò quaeritur, quid sit Hierarchia. Et videtur quòd diffinitio data à Diony. non sit bona, quia pars integralis non praedicatur de toto, sed ordo est pars integralis Hierarchiae (vt videtur) quia in quacunque Hierar. sunt tres ordines secundum Dionysium, ergo non bene dicitur quòd Hierar. sit ordo.

2 Item diffinitio non debet dari per res diuersorum generũ: Sed ordo, scientia & actio quae ponuntur in diffinitione hierarchiae sunt diuersorum generum, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est beatus Dionysius qui diffinit hierar. 3. cap. coelestis hierarchiae sic, Hierarchia est diuinus ordo scientia & actio, &c.

Hierarchia in scta Dio. est ordo sacrator & scientia, & operatio quae ad dei similitudinem pro viribus nititur, ac pro modo suo ad illam imitationẽ ex indulta sibi diuinitus intelligentiae luce subuehitur.

4 RESPONSIO. Ad videndum quid sit Hierarchia, considerandum est supra quid fundetur. Est autem notandum quòd angeli omnes beati, licet videãt immediatè diuinam essentiam in qua visione eorum beatitudo cõsistit, mysteria tamen gratiae, & ea quae circa nos agere debent vt reducamur in deum nõ nouerũt nisi quatenus eis reuelantur, & de eis illuminãtur, & quia ea quae sunt à deo ordinata sunt (vt dicitur ad Rom. 13.) ideo illuminationes angelorum de misteriis gratiae, & caeteris quae per eos circa nos diuinitus ordinata sunt fieri, ordinẽ habẽt. Nã quidam de his illuminantur immediatè à deo vt supremi. Alij verò mediatè, medij quidem per supremos, & infimi per medios, haec enim est lex diuinitatis, vt dicit Dion. infima per media ad suprema reducere. Et hic ordo recipiẽdi diuinas illuminationes, quia ab vno originaliter procedit & depẽdet, scilicet à deo, & ad vnũ tendit finaliter, scilicet vt reducamur in deũ, vocatur hierarchia hoc est sacer principatus, ab hieros quod est sacrũ, & archos quod est princeps, quasi sacer principatus. Est enim principatus multitudo ordinata sub vno principe propter finẽ quem intẽdit princeps. Et ideo sacer principatus vel hierarchia est ordo beatorum spirituũ sub deo in recipiẽdo diuinas illuminationes ab ipso vt reducamur in deũ. Patet igitur quid sit hierar. & super quid fundetur. Ex quo patet per consequens quòd diffinitio data à Dion. est satis competens, nisi quod expositione indiget. Est autem haec diffinitio: Hierarchia est diuinus ordo, scientia, & actio, dei formę quantũ possibile est similãs & ad inditas ei diuinitus illuminationes proportionabiliter in dei similitudinẽ cõscendens. Ac si diceret hierarchia est diuinus ordo, id est secundum spirituum coelestiũ multitudo gradũ in potestatis diuinitus ordinata & distincta scientia & actio, dei formae quantũ possibile est similans, id est per scientiam & actionem tendentium quantum possunt ad dei similitudinem. Sed quia aliqui solum illuminãtur vt inferiores. Alij verò illuminãtur & illuminãt vt superiores. Et hi assimilantur deo perfectius quàm primi, sicut perfectius assimilatur soli luna, quae lumen recipit & transfundit quàm aër qui solum recipit, sed non transfundit, ideo quo ad primos dicit dei formae quantum possibile est similans, sed quantum ad alios subdit & ad inditas, &c.

5 Quòd autem haec diffinitio sic exposita sit competens, patet, continet enim quicquid pertinet ad rationem principatus. In principatu enim est vnus finis quem princeps intendit ad quem consequendum requiritur diuersitas officiorum, & scientia dirigens in executione, & actio perducens, quae omnia tanguntur in diffinitione hierarchiae quae sacer principatus dicitur. Potestas siquidem, seu diuersitas officiorum cùm dicitur diuinus ordo, scientia verò dirigens & actio perducẽs cùm subditur scientia & actio, finis autẽ intẽtus cũ dicitur dei formę, &c. Vnde Hugo exponens hanc diffinitionẽ dicit, hierarchia est ordo diuinus, id est potestas à deo ordinata, scientia qua quid faciendum sit intelligant, & actio qua quod intellexerunt agendum perficiãt. In ordine officium, in sciẽtia distinctio, in actione ministerium significatur, sine ordine actio est praesumptio, sine actione ordo negligentia est, sine scientia verò, & actio est reprehensibilis, & ordo inutilis: patet igitur quid sit Hierarchia, & super quid fundetur.

6 Ex quo concluditur quòd angeli & homines (& loquor de viatoribus) necessario incidũt in diuersas hierarchias, quia cùm hierarchia fundetur super receptione illuminationum diuinarũ, illa non pertinet ad eandem hierarchiã quae nõ possunt eodẽ modo diuinas illuminationes recipere, sicut illae ciuitates nõ spectãt ad eundem principatum quae non subsunt eodẽ modo, & secundum easdem leges, & consuetudines gubernationum principis. Sed angeli & homines non possunt eodẽ modo recipere diuinas illuminationes, ergo &c. Maior patet, & minor probatur. Nam angeli recipiũt diuinas illuminationes in intelligibili puritate, homines verò sub similitudinibus rerũ sensibiliũ, vt patet in sacramẽtis ecclesiae & figuris scripturae. Vnde Dio. 1. cap. coel. Hierar. dicit quod impossibile est nobis superlucere diuinum radiũ nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum, igitur &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd ordo quandoque dicit habitudinem diuersarũ personarum in eodem officio & sic est pars Hierar. nec praedicatur de ipsa. Alij verò dicũt habitudinem diuersorum officiorum adinuicem, & sic est idem quod ordinatio. Et est superius ad Hierar. Et pręuicatur de ipsa.

8 Ad aliud dicendum quòd illud quod non est vnum per se, sed solum ratione ordinis potest notificari per res diuersorum generum: talis est Hierar. ideo &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum homines assumantur ad ordines angelorum.

Thom. 1. q. 108. ar. 8.



SECVNDO quaeritur, vtrum homines assumantur ad ordines angelorum. Videtur quòd nõ, quia quicunq; differũt in Hierarchia, differunt in ordine. Sed homines & angeli differunt in Hierarchia (vt prius probatum est) ergo &c.

2 Item plus distat natura hominum à natura angelorum quàm natura vnius angeli à natura alterius. Sed angelus inferioris ordinis nunquam assumitur ad ordinem superioris, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Greg. & habetur in litera.

4 Item Math. 22. promittitur hominibus quòd erunt sicut sancti angeli dei in coelis.

5 RESPONSIO. Homines assumi ad ordines angelorũ potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad aequalitatem officij. Alio modo quantum ad aequalitatem pręmij. Primo modo nunquam assumuntur homines ad ordines angelorum, quia actus & officia ordinũ sunt purgare, illuminare, perficere, custodire, & nunciare, hoc autem non conuenit sanctis post resurrectionem, nec modo cõuenit animabus beatorum secundũ communem legem, licet aliqui ex diuina dispẽsatione quãdoque reuelauerint, & nunciauerint aliqua viuẽtibus, sed priuilegia paucorum non faciunt legem communem, ideo &c. Causa autẽ huius est fortè, quia actus & officia ordinum angelorum circa nos competunt eis secundum gradum naturae simul & gratiae quam habent inter nos & deum, vt declarabitur infra dist. 11.

6 Si verò intelligatur de aequalitate praemij dicendum quòd non omnes homines beati assumuntur ad aequalitatem talem (puta pueri baptisati morientes antequã habeant vsum libe. arb.) Cuius ratio est, quia plus potest gratia cum actu meritorio quàm gratia sola. Sed pueris decedẽtibus post baptismũ ante vsum libe. arbi. dabitur gloria propter solã gratiã quã in baptismo receperunt. Angelis autẽ non redditur gloria pro gratia cum actu meritorio, quia suã beatitudinẽ meruerũt, vt dictum fuit prius, ergo amplior gloria est in quolibet angelo quàm in pueris baptisatis decedẽtibus antequã meruerint aliquid per actum proprium. Item secundum magistrum sententiarũ, & alios doctores 1. d. 17 q.
angelis data est gratia secundum proportionẽ suorum naturalium, credibile etiam est quòd pueris in baptismo secundum communem legem detur gratia secundum proportionem naturalium, quia ex parte eorũ non est aliqua differentia, sed est aequalis capacitas naturae. Cùm igitur natura angelica excedat humanam, videtur quòd gratia data angelis in sua creatione excedat gratiã quae cõmuniter datur pueris in baptismo, propter quod habẽdo respectũ ad solam gratiam adhuc videtur quòd pueri morientes nõ pertingant ad aequalem gloriã cum minimo angelo. Nec istud est contra dictũ beati Greg. quia ipse non dicit quòd omnes homines ascendent ad aliquẽ de ordinibus angelorũ, sed quòd ad singulos ordines angelorũ aliqui de hominibus assumuntur, quod est verũ de illis qui propriis meritis talem gradum sibi acquisiuerunt, iuxta quod est intelligendum quòd nullus homo per vnicum actum meritorium potest sibi acquirere talem gradum qualẽ quilibet angelus obtinuit per vnicũ meritoriũ, quia supposita aequali gratia quãtitas meriti attenditur secundũ quantitatem intentionis actus voluntatis per maiorẽ bonitatẽ & detestationem mali. Sed ista intentio fuit maior in angelo in quo fuit secundũ totum conatũ suae naturae, vt dictum fuit primo lib. dist. 17. quàm possit esse in homine qui est inferioris naturae, & in q. 3.
quo appetitus sensitiuus retrahit à bono appetitũ rationalẽ, ergo vt videtur homo per vnicũ actũ nõ potest mereri tantũ quantũ

meruit

meruit angelus, Nec per consequens habet eundem gradũ præmij sicut angelus, propter quod oportet quòd homines peruenientes ad æqualitatem præmij cum angelis mereamur hoc per plures actus ex quorum multiplicatione augetur in eis gratia, & meritum amplioris gloriæ. Et in tantum possunt multiplicari in hominibus actus meritorij quòd possunt non solum attingere æquale præmium cũ angelis, sed superexcedere, sicut tenet ecclesia de beata virgine. De Christo autẽ non est dubium quin sit beatior omni angelo, & fuit ab instanti suæ conceptionis qui non accepit spiritũ ad mensurã, exponendo vt alibi expositũ est.

d.15.q.1 7 AD PRIMVM argumentum patet solutio, procedit enim de æqualitate officiorum secundum quam actus Hierar. attenduntur, & secundum quæ angeli in ordinibus Hierar. collocantur.

8 Ad secundum dicendũ, quòd angelus inferioris ordinis nunquam eleuatur ad superiorem ordinem nec quantum ad officiũ, nec quantum ad præmium. Quia gradus officiorũ sunt in beatis proportionabiliter ad gradus naturam quæ non mutantur, & gradus præmiorum secundum gradum præcedentium meritorum qui in angelis non augentur, nec ex parte gratiæ quæ est radix merendi, nec ex multiplicatione actuum, secus autem est de merito hominis, vt dictum est.

Sententia huius distinctionis X. in generali & speciali.



HOC ETIAM inuestigandum est. Superiùs determinauit magister distinctionem angelorum quantum ad ordines. Hic verò determinat de eis quantũ ad officia digniora quæ sunt assistere, & ministrare. Secundo quantum ad officia inferiora sicut est custodire. Secunda incipit in principio 2. dist. illud quoque sciendum est. Prima diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem suã & tangit circa eam vnam opinionem. Secundò tangit aliam. Tertiò tertiam. Secũda ibi, quibus obiicitur. Tertia ibi, alij verò dicit. Secunda istarum diuiditur in tres. Primò tangit opinionem. Secundo mouet contra eam obiectionem & soluit. Tertiò docet secundum eam respondere ad contrariam. Secunda ibi, hic oritur quæstio. Tertia ibi, quæ autem omnes angelos. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit, & proponit primò inquirendo verũ omnes angeli ad exteriora nuncianda mittantur. Et dicunt quidam quòd nõ omnes mittuntur, quia superiores semper deo assistunt. Et hoc cõfirmat auctoritatibus. Postea ponit secundam opinionẽ dicentium omnes angelos mitti, quia Seraphin missus legitur ad Esa. Et ipse filius dei ad nos missus est. Et hanc opinionem confirmat auctoritate apostoli. Postea obiicit contra hoc Si enim omnes mittuntur, ergo debent dici angeli. Et respondet quòd angeli propriè dicuntur qui ex officio & sæpius mittuntur. Alij verò rarius mittuntur qui cùm mittuntur angelorum nomen suscipiunt, secundum illud qui facis angelos tuos, &c. Ad hoc incidenter ad huius confirmationem determinat de nominibus quorundam spirituum. Et dicit quòd secundum istos Michaël, Gabriel, Raphaël, de superiori ordine sunt, vnde sunt nomina spirituum quorum nominum interpretationem tangit. Alij tamen dicunt quòd nomina sunt propria officiorum, vnde quia Raphaël interpretatur medicina dei quilibet qui ad medendum mittitur potest dici Raphaël, & similiter in aliis Subdit etiam huius simile in dæmonibus in quibus quædam nomina sunt non vni tantum, sed pluribus conuenientia, vt nomen diabolus, nomen Belial, quorum nominum interpretationem tangit in litera. Postea secundum istam opinionẽ soluit auctoritates contrarias dicens quòd superiores dicuntur assistere, quia raro mittuntur: & tamen licet mittantur nõ propter hoc recedunt ab ipsa diuina essentia, sed eius cõtemplationi semper assistunt, quod etiam faciunt qui sæpe mittuntur. Et postea tangit aliam opinionem dicentiũ tres ordines supremos semper assistere & nunquam mitti ad exteriora. Inferiores tantum mitti, medios verò ordines dicũt & assistere, & mitti, prout tamen mitti accipitur inquantum superiores medios illuminãt, & medij inferiores illuminant sic, quia superiores medijs nunciant, & medij infimis: ideo superiores dicuntur angeli. De illo autem qui fuit missus ad Esa. dicit quòd iste non fuit propriè Seraphin, sed quia ad incendium peccati Esaiæ veniebat, Seraphin nomen accepit. Et in hoc ter. &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum omnes angeli mittantur.

Thom. 1. q. 112. ar. 2.



CIRCA decimã distinctionem quæruntur duo. Primum est vtrum omnes angeli mittantur in ministerium. Secundum est an omnes assistant. Ad primum sic procedit. Et videtur quòd omnes regulariter mittantur quia si non omnes mitterentur, sed tamen inferiores, cũ quilibet habeat inferiorem se excepto vltimo pro eo quòd omnes angeli sunt inæquales, nullus mitteretur nisi vnus qui est omnium vltimus, hoc est autem inconueniens, ergo &c.

2 Item personæ diuinæ sunt nobiliores quibuscunque angelis sed personæ diuinæ mittuntur (vt filius & spiritus sanctus sicut patet ex primo libro) ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Greg. & habetur in litera, quòd superiora agmina ab intimis nunquam recedunt quoniam ea quæ præeminent vsum exterioris officij nunquam habent.

4 RESPONSIO. Sicut missio personæ diuinæ est eius processio ad sanctificandum creaturam vt dictum fuit libro primo. Sic angelus dicitur mitti cũ ex imperio diuino aliquid circa nos facit, vel nunciando, vel reuelando, vel aliquid huiusmodi d.15.q.2.
operando. Est autem vna opinio quòd ad hoc faciendum mittũtur omnes angeli, sed inferiores frequentius, & quasi ex officio. superiores verò rarius & quasi ea dispensatione, quam opinionẽ recitat magister & tenet in litera. Cõfirmatur autem tali ratione, ex ordine diuinitus instituto inferiora administrãtur per superiora tam in corporalibus quàm in spiritualibus, sed non obstante quòd in corporalibus inferiora administrentur per superiora regulariter, & secundum cursum naturæ, tamen hic ordo quandoque prætermittitur ex diuina dispensatione, sicut in suscitatione Lazari, & illuminatione cæci nati, quæ non sunt facta mediante actione corporum cœlestium, ergo similiter quamuis in spiritualibus illuminationes diuinæ non veniant regulariter ad nos nisi mediantibus angelis qui sunt medij inter nos & deũ nec à supremis nisi per medios & infimos, tamen ex diuina dispensatione contingit quandoque hunc ordinem prætermitti propter excellentiam mysterij quod annunciant, sicut forte fuit de annunciatione conceptionis. Christi. Creditur enim Gabriel fuisse de supremis angelis, non de medijs, aut infimis.

5 Huic autem opinioni obuiant aliqui sic, ordo naturæ nõ legitur prætermissus nisi propter ordinem gratię qui est superior. Resuscitatio enim Lazari, & illuminatio cęci nati, & alia miracula in quibus ordo naturæ legitur prætermissus, fuerunt quasi quædam argumenta probantia fidem. Ordo autem gratiæ non habet superiorem ordinem propter quem prætermitti debeat, nunquam igitur prætermittitur. Cùm igitur ordo angelicus sit secundum dona gratiæ, prætermitti nunquam debuit. Et adhuc si prætermitteretur hoc esset, frustra quia à nobis percipi non posset: neque enim angelos nouimus vt sciamus de illo qui aliquid nunciat si est supremus, medius, an infimus.

6 Qui autem mittantur sic scitur secundum istos, dicunt enim quòd proprietates angelorum ex eorum nominibus manifestãtur (vt dicit Dion. 7. cap. cœl. Hierar.) Et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio & imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinũ intelligitur aliqua executio. Nam angeli & archangeli dicuntur per respectum ad operationem, potestas enim est principiũ transmutandi alterum, virtus verò est vltimum de potentia respectu operis vt dicitur. 1. cœ. & mundi. Principis etiam est vt dicit Gregor. inter alios operantes priorem existere, propter quod dicunt quòd ad hos quinque ordines pertinet ad exterius ministerium mitti, non autem ad quattuor superiores.

7 Qui vellet primã opinionem tenere quæ est satis rationabilis, hæ obuiationes nõ viderentur cogere, quia secundũ istos ordo naturæ prætermitti dicitur quandoq; propter ordinẽ gratię, sed quòd angeli nos custodiant, vel quòd nobis aliqua nuncient magis cõpetit eis ex ordine naturæ (quo sunt medij inter nos & deum) quàm ex ordine gratiæ vt ipsimet dicunt, quia animabus sanctorum quæ ad æqualitatem angelorum quantum ad gratiã & gloriam perueniunt, hæc nõ competunt secundũ legem communem, ergo hic ordo intermitti potest si hoc competit ordini gratiæ, competit autem vt sicut infima nunciantur per infimos, sic nuncientur maiora per medios, & suprema per supremos, quod etiam ipsi dicunt quantum ad aliquid, scilicet quòd superiores mittuntur ad altiora ministeria, inferiores verò ad inferiora. Est etiã aliqua vtilitas huius missionis nõ quidem vt sciamus de angelo qui nunciat si est supremus, medius, an infimus, sicut arguebatur, sed vt ministeria gratiæ congruentius & ordinatius expleantur, neque enim decet regem magna per infimos nunciare. Item cũ omnes ordines, qui sunt sub dominationibus

mittantur in ministerium (vt ipsi dicunt) clarũ est quòd cum virtutes, potestates, principatus, vel archangeli mittũtur, prædictus ordo intermittitur. Nam inter nos & virtutes sunt medij quatuor ordines qui intermittuntur, cùm virtutes circa nos aliquid faciunt & sic est de aliis vsque ad angelos suo modo.

8 Item licet Christus secundum humanam naturam fuerit minor angelis in gradu naturæ, fuit tamen maior in donis gratiæ, maximè quantũ ad gratiã vnionis secundum quam est dominus angelorum, & quantum ad gloriam fruitionis quàm in instanti suæ conceptionis plenissimè habuit, quid igitur indignũ est si angelus qui ad Christum dominum angelorũ tempore passionis missus fuit (vt dicitur Luc. 22.) fuit de supremis, congruẽtius enim hoc videtur quàm quòd fuerit de mediis vel infimis.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd angeli quique inferiorum ordinum mittuntur regulariter maiores quidem ad maiora, inferiores verò & minores ad minora. Sed angeli quatuor superiorum ordinum non mittuntur nisi raro & dispensatiuè.

10 Ad secundum dicendum quòd non est simile de personis diuinis, & superioribus angelis, quamuis personæ diuinæ sint excellentiores, quia effectus secundum quos dicuntur mitti personæ diuinę non possunt esse à creatura. Sed omnia ministeria angelorum regulariter possunt per omnes inferiores angelos quinque ordinum expleri.

11 Ad auctoritatem Grego. dicendum quòd intelligenda est regulariter, dispensatiuè tamen quandoque fit contrarium.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum omnes angeli assistant.

Thom. 1. q. 112. ar. 3.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd omnes angeli assistant, quia omnes sunt ministrantes vel assistentes, sed omnes ministrantes sunt assistentes, ergo omnes simpliciter assistunt. Probatio Mi. Raphaël enim qui fuit missus in ministerium Thobiæ, dicit Thobiæ 12. Ego sum vnus ex septem qui astamus, &c. Et eadem ratio est de aliis in ministerium missis, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est, quia scriptura videtur distinguere inter astantes & ministrantes, Daniel. 7. millia milium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei.

3 RESPONSIO. Assistere deo aut est cernere deum præsentem, quomodo assistunt regi omnes in quorum præsentia rex est, aut est scire eius mentem quomodo assistunt regi soli secretarij. Primo modo omnes angeli assistunt deo, quia beatitudo consistit essentialiter, vel saltem requirit necessario actum intellectus sed actus intellectus non est sine præsentia obiecti, ergo omnes beati cernunt deum (qui est suæ beatitudinis obiectum) essentialiter præsentem.

4 Si secundo modo accipiatur assistere deo, scilicet scire mentem eius, aut accipitur generaliter. Et sic adhuc omnes angeli beati assistunt, quia de ministeriis quæ à deo reuelantur nihil scit vnus quod nesciat alius. Sicut enim agentia corporalia bonitatem quam à deo receperunt aliis communicant quantum possibile est. Sic & multò magis sancti angeli qui sunt in plenissima participatione bonitatis diuinæ, quicquid à deo percipiunt subiectis impertiuntur: vnde Dionys. 15. cœlestis Hierar. dicit quòd vnaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat. Si verò accipiatur assistere deo magis specialiter, scilicet pro eo quod est scire eius mentẽ immediatè sic non omnes angeli beati assistunt: sed illi soli qui immediatè à deo illuminantur. Et secundum hoc ordo dominationũ nõ esset de assistentibus: cùm pertineat ad secundã Hierarchiã. Angeli autem secundæ Hierarchiæ illuminãtur ab angelis primæ Hierarchiæ secundum Diony. 8. cap. cœlestis Hierarchiæ. Et ideo fortè melius est quòd dicatur quòd omnes assistunt. Sed horum quidam assistunt & ministrant regulariter, alij verò nõ, sed solum assistunt: & sic intelligenda est distin. scripturæ.

5 AD ARGVMENTVM patet solutio ex dictis.

Sententia distinctionis vndecimæ in generali & speciali.



ILLVD quoque sciendum. Superius determinauit magister de officiis angelorum dignioribus, hîc determinat de officio inferiori quod est custodire. Et diuiditur in duas partes Primò determinat de ipso officio. Secundò de effectu officium consequente. Secunda ibi, prçter ea illud considerari oportet. Prima diuiditur in duas. Primò proponit suum intentum. Secundò mouet quãdam quæstionem & ipsam pertractando determinat. Secunda ibi, solet etiam quçri. Secunda principalis in qua determinat effectum consequentem diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem & tangit circa eam opi. Secundò tangit aliam opinionem. Tertiò eligit alteram istarũ, & auctoritates quæ obuiare videntur, exponit. Secunda ibi, alij autem ducũt. Tertia ibi, illud verò quod alij. Prima istarum diuiditur in tres. Primò tangit opinionem. Secũdò opi. confirmationem. Tertiò circa illam mouet quæstionem & soluit. Secunda ibi, & quòd angeli proficiant. Tertia, his autem contradicere. Hæc est sententia & diuisio literæ in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Primò ponit quòd vnaquæq; anima habet vnum angelum bonũ ad custodiã sui deputatum, & malum ad sui exercitiũ. Quod auctoritatibus confirmat. Postea quærit, vtrum quilibet homo habeat vnũ angelum custodẽ suũ, aut an vnus angelus plures custodiat. Et opponit ad hoc, dicens quòd non videtur vnus bonus angelus vnius tantũ esse custos. Quia cùm boni homines & electi sint tot quot angeli boni, non potest esse quòd boni homines & mali singuli habeant singulos angelos bonos ad sui custodiam. Item cùm tot sint electi quot angeli boni, & angeli boni plures sint quàm mali, pluresq; sint homines mali quàm boni, cõsequẽs est plures esse homines quàm mali sint angeli, & plures esse homines quàm sint boni vel mali angeli. Ex quo cõcludit vnum bonũ angelum plures custodire sicut vni homini cõmittitur custodia multorũ, & vnum malum angelum pluribus deputatum ad exercitiũ siue eodem tempore, siue in diuersis, quod dicit propter hoc, quia fortè verum est vt quidam dicunt, quòd omnes homines existentes in hac vita eodem tempore habeant singulos angelos ad custodiam, vel ad exercitiũ deputatos. Postea quærit, vtrum boni angeli in merito, vel in præmio proficiant. Tangit etiam circa hoc opinionem quorundam ponentiũ quòd mereantur propter obsequiũ quod nobis impendunt, & sic proficiunt in merito & proficiũt in præmio, scilicet in cognitione & dilectione dei, quia magis ac magis ipsum cognoscunt, & diligunt. Postea probat quòd in cognitione proficiant ipsi angeli, per hoc enim plenè cognouerunt ministerium Incarnationis vsque post passionem, & apostolorum prædicationẽ. Postea obiicit in contrarium per auctoritatem Aug. Sed Ma. exponit sic & determinat quòd angeli maiores præsciuerunt incarnationem antequam fieret, non tamen perfectè. Minores verò non cognouerunt nisi postquã facta est. Ex quo concludit quòd in vtroq; profecerunt, & proficiunt vsq; ad diem iudicij. Postea ponit aliorum opinionẽ dicens quòd quidam dicunt quòd in cognitione diuinitatis nõ proficiunt, sed solum in cognitione rerum exteriorum. Vlterius approbat prædictam opinionẽ, & quia quædã auctoritates videntur cõtra quç dicũt angelos omnia scire, exponit eas. & patet expositio in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum quilibet homo ab initio suæ natiuitatis vsque ad terminum vitæ suæ habeat angelum ad suam custodiam deputatum.

Thom. 1. q. 113. ar. 4. 5. & 6.



CIRCA distinctionem istam quæritur de tribus principaliter. Primum est de custodia hominũ per angelos. Secundum est de locatione angelorum. Tertium est de illuminatione vnius angeli per alterum. Quarum ad primum quæritur, vtrum quilibet homo ab initio suæ natiuitatis vsque ad terminum vitæ suæ habeat angelum ad suam custodiam deputatum. Et arguitur quòd nõ. Quia vbi est fortior custos, infirmior superfluit, sed homines custodiuntur à deo qui est potentissimus, ergo superfluè haberent angelum custodem.

2 Item custodia angelorum circa homines est vt per eos dirigantur homines ad salutẽ secundũ illud quod dicit apostolus ad Heb. 1. Omnes sunt administratorij spiritus propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, sed homines non sunt capaces salutis antequam sint baptisati, ergo ante baptismum non habent custodiam angelorum.

3 Item Christus fuit beatus ab instanti suæ conceptionis. Sed beati non custodiuntur an angelis, ergo Christus non habuit angelum custodem.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur in psal. Angelis suis deus mãdauit de te vt custodiant te in omnibus vijs tuis.

5 Item Hiero. super illud Matth. 18. Angeli eorum in cœlis semper vident faciem patris, dicit magna est dignitas animarũ vt vnaquæque habeat ab exordio natiuitatis angelum ad sui custodiam deputatum.

6 RESPONSIO. Ista quæstio duo implicat. Primum est

de custo

de custodia hominum per angelos. Secundum est de tempore quo prædicta custodia incipit.

7 QVANTVM ad primum rationabiliter ponitur quòd homines custodiantur per angelos bonos, quia secundum Dionysium, lex diuinitatis est quòd inferiora reducãtur ad suprema per media. Sed angeli sunt medij inter deum & homines, & ideo rationabile est quòd homines reducantur in deum in cuius cognitione & dilectione eorum beatitudo cõsistit per ministerium seu adiutorium angelorum: hoc autem ministerium seu adiutorium cõsistit in instigatione ad bonum quod fit inuisibiliter per angelos dum illuminant homines ad bene agendum, & in repressione malorum angelorum ne noceant hominibus quantum vellent siue tentando siue corporaliter affligendo.

8 QVANTVM ad secundum tenetur communiter, quòd angeli deputantur ad custodiam hominum à tempore natiuitatis vsque ad horam mortis inclusiuè, & rationabiliter, quia constituti in via periculosa indigent custodia, sed homines ab hora natiuitatis vsque ad horã mortis sunt constituti in via tendendi ad patriam, in qua quidem via multa pericula eis imminẽt, tam ab interiori quàm ab exteriori, secũdum illud Psalmistæ, In via hac qua ambulabam absconderunt mihi. quando autem peruenerunt ad terminum per mortem sunt extra omne periculum, si sunt boni, vel irreparabiliter perierunt, si sunt mali: & ideo homines à natiuitate vsque ad mortem indigẽt angelorum custodia, & non prius, nec postea. Nisi fortè diceretur quòd pueri postquam in materno vtero animati sunt indigent prædicta custodia, quia quamuis hoc sit verum, tamen quia pro isto statu puer est aliquo modo vnum cum matre saltem per quãdam colligationem, sicut fructus pendens in arbore est aliquid arboris, ideo eundem angelum custodem quem habet mater.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd custodia hominum per angelos non superfluit, quamuis homines custodiantur per deum, quia neutra custodia cogit lib. arb. hominis, nec necessitat quin possit inclinari liberè ad bonum & ad malum, sed solum adiuuat interiori suggestione, & remotione impedimentorum quæ siue fiant per deum, siue per angelum tanto apparebit iustior damnatio reproborum qui tot beneficiis abusi fuerint, & salus iustorum gloriosius deo attribuetur, qui tot adiutoriis salutem hominum procurat.

10 AD SECVNDVM dicendum, quòd beneficia quæ dantur homini inquantum est Christianus incipiunt à tempore baptismi. Et ea quæ dantur homini inquantum habet naturam rationalem quæ est capax beatitudinis exhibentur eis, ex quo talem naturam nascendo accipiunt, siue per natiuitatem in vtero, siue per natiuitatem ex vtero. Sed differenter, quia puer in vtero talia beneficia recipit cum matre communia. Sed nascendo ex vtero habet ea sibi propria, tale autem beneficium est custodia angelorum, vnde quamuis à baptismo incipiat homo habere regulariter gratiam quæ est principium merẽdi salutem, tamen sola natura humana ante baptismũ talis est creata quæ potest esse particeps salutis: vnde omnibus hominibus bonis & malis, electis & reprobis prædicta custodia non negatur.

11 Ad tertium dicendum quòd quamuis Christus fuit beatus secundum superiorem partem rationis, & quantum ad hoc non indiguerit custodia angelorum, tamen fuit secundum corpus passibilis & viator, & sic habuit angelum custodem, non tanquã superiorem, sed tanquam ministrum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum angeli proficiant in cognitione per mutuam locutionem.

Thom. 1. q. 107. ar. 1.



DEINDE quæritur, vtrum angeli proficiãt in cognitione per mutuam locutionem. Et videtur quod non, quia omnis locutio videtur fieri per verba quæ seruiunt auditui, vel per nutus, seu facta quæ deseruiunt visui: hi enim duo sunt sensus disciplinabiles (vt dicitur lib. de sensu & sensato.) Sed nihil tale potest esse in angelis cùm sint incorporei in se, nec ex corporalibus cognitionem accipiunt, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est scriptura quæ introducit angelos sibi mutuo loquentes Zacha. 2. Alius angelus egrediebatur in occursum eius (scilicet prioris angeli) & dicit ad eum, curre & loquere ad puerum istum.

3 RESPONSIO. Locutionẽ esse inter angelos omnes doctores theologiæ concedunt: sed difficile est istius locutionis assignare modum: Quidam enim dicunt quòd sicut in nobis est aliquid quod vnus homo de alio naturaliter percipere potest, vt ea quæ exterioribus sensibus subiacẽt. Aliquid verò quod secundum se percipi non potest sicut interiores conceptus mentis. Et hi innotescunt per signa extrinsecus apparentia quæ sunt nutus vel verba mediantibus quibus fit locutio. Sic in angelis est aliquid quod vnus in alio naturaliter videre potest, aliquid verò quod videri non potest, sicut motus voluntatis eius, videtur autem ab alio angelo prout ordinatur ad id quod est naturaliter cognitum in eo. Ex hac enim ordinatione illud naturaliter cognitum efficitur significatiuum interioris cõceptus vel motus. Et talis expressio vocatur locutio, & virtus exprimendi vocatur lingua angeli.

4 Istud autem non videtur sufficienter dictum, quia illa signa quæ vnus angelus cognoscit naturaliter in alio, aut sunt significatiua naturaliter, vel ex institutione, siue ad placitum. Primum non potest dici (scilicet quod sint significatiua naturaliter) quia ea quæ significant naturaliter ostendunt solum naturales animi passiones, seu affectiones, sicut gemitus infirmorũ, dolorem, & sic de aliis. Naturales autem motus voluntatis vnius angeli quilibet angelus cognoscit sine signo, multò plenius quàm quicunque medicus infirmitatem corporis, eo quòd quilibet angelus plenè nouit naturam alterius, & per consequens affectiones naturales: & ideo ad hæc demonstranda non oportet esse aliqua signa. Item per signa naturalia non fit propriè locutio vt magis patebit, & de se satis est manifestum, non enim dicimus infirmum gementem esse loquẽtem. Item nec huiusmodi signa sunt significatiua ad placitum, quia quæcunque sunt naturaliter in angelo sunt in eo inuariabiliter & immutabiliter. Si enim in corporibus cœlestibus non est variatio, nisi secundum motum localem, nulla autem secundum formam substantialem, vel accidentalem naturaliter inhærentem (quod dico propter lumen quod variabiliter luna à sole recipit, quia à se naturaliter nõ habet) multò fortius in angelis nulla est variatio, nulla mutatio quo ad ea quę eis naturaliter insunt. Si igitur per talia fieret angelorum locutio, semper loquerentur, & de eisdem, cùm semper in eis sint eadem signa. signum enim quandiu est repræsentat illud cuius est signum. hoc autem est inconueniens & contra rationem locutionis quæ fit per signa quę significant ad placitum, siue ex institutione, quia talia sunt in potestate loquẽtis vt fiant, vt patet in nutibus & verbis, & loquens per ea potest loqui vel non loqui. Item locutionem quæ est per signa quæ significant ex institutione, nullus intelligit, nisi ille qui nouit ad quid significandum signum illud impositum est, sicut puer latinus non intelligit locutionem per verba græca, nec ecõtrario, ergo si signa per quæ loquitur angelus angelo significant ad placitum, oportet angelos sibi inuicem loquẽtes scire prius ad quid significandum illa signa sunt imposita vel instituta: & si illa institutio facta est per vnum angelum solum qualiter innotescet hoc aliis, non apparet. Quia si per locutionem, tunc locutio præcedet signa per quæ fit, quod est inconueniens.

5 Nec possumus fingere in angelis illud quod est in hominibus, videlicet quod magister ostendit, vel tradit puero panem, dicendo pain. Et sic docet illum quid illa vox significat: non enim sic ostendit angelus alij angelo rem aliquam applicãdo signum quod eam significat, hoc enim fingi non potest. Si autem illa institutio fiat concorditer pro omnes angelos simul, oportet quòd conceptus omnium eorum de tali institutione sit notus omnibus, & sic ante omnem locutionem conceptus vnius angeli erit notus alteri, eadem ratione conceptus angelorum erunt omnibus angelis noti, & tunc nõ oportebit ponere locutionem in angelis, quare prædicta opinio non videtur conueniens.

6 Alij dicunt quòd angelus loquitur angelo describendo diuersas figuras in cœlo per applicationem suæ virtutis, & per eas possunt angeli mutuo exprimere sibi conceptus suos, & sic adinuicem loqui.

7 Sed illud videtur valde friuolum, quia illa figuratio cœli aut esset secũdum aliquam alterationem, puta quod cœlum secundum partem determinatæ figuræ alteraretur calido, vel frigido, vel alia alteratione, & istud est impossibile, cùm cœlum non sit susceptiuum huiusmodi qualitatum, vel intelligeretur ista figuratio per impressionem factam in cœlo, sicut figuratur cera à sigillo, vel sicut figuratur sigillum per incisionẽ, quæ ambo planum est esse absurda. aut esset per aliquem cõtactum, aut ergo per contactũ quantitatis aut virtutis, per cõtactum quantitatis sicut dicitur figurari paries secundum imaginationẽ per applicationem alterius corporis triangularis ad ipsum inquantum corpus triangulare occupat de pariete spacium sibi æquale, licet in ipso pariete non sit actualis triangulatio, & hoc modo non potest angelus (cùm non sit quantus) facere aliquam figuram in cœlo, oportet ergo quòd talis figuratio fieret per contactum virtutis. Ex quo sequeretur quòd angelus per suam virtutem aliquam figuram realiter imprimeret cœlo, quia tangere aliquid tactu virtutis non est aliud quàm per virtutem habere aliquem effectũ in illo quod dicitur tangi, & dicere oppositum

est propriam vocẽ ignorare, cùm ergo impossibile in angelum facere aliquam figuram in cœlo: hoc modo patet quòd ille modus loquendi per figuras tales non est angelo possibilis. Item & est contra præcedentem opinionem pro parte. Si angelus posset tales figuras facere, aut illæ signarent conceptum angeli naturaliter, vel ab institutione. Non naturaliter vt de se patet, sicut nec figura per hominem facta signat naturaliter conceptũ eius, nec ab institutione, cùm talis institutio esset in voluntate angeli facientis figuram. Oportet ergo quòd alij angelo prius innotesceret voluntas & propositum instituendi talem figuram ad significandum rem, cuius rei vel conceptus figura esset signum, quàm posset percipere loquutionem factam per talem figuram vel per tale signum, sed illa institutio vel signatio cùm esset per liber. arbi. angeli instrumentis, non potuit innotescere alteri angelo nisi per loquutionem, ergo oportet ponere loquutionem præcedentem modum loquendi per talem figuram de quo modo esset quærendum, vt prius.

8 Alius est modus quem quidam noui doctores ponunt, dicentes quòd loquutio fit in angelis per verbum mentale, quia angelus manifestat alij angelo vnum conceptum per alium. Quod probant, quia sicut est in verbo vocali, sic in verbo mentali. Sed vnum verbum vocale manifestatur per aliud, sicut sciens latinũ, & theutonicum scienti solum latinum exponit theutonicum per latinum, ergo similiter angelus potest alij angelo exponere vnũ conceptum per alium, vtpote vnum cõceptum indeterminatum & implicitum, & ideo alteri angelo ignotum, per alium conceptum explicitum & determinatum, & ideo magis notum.

9 Sed istud nullo modo videtur verum, quia cõceptus ignotus non potest manifestari per alium conceptum ignotum, sicut nec vnum verbum vocale ignotum manifestatur per aliud ignotũ, vt patet per exẽplum eorũ. Sed quilibet conceptus angeli de his de quibus est loquutio, est alij angelo ignotus, vel si vnus sit notus & alius erit notus. Ponentes enim hanc opinionẽ, aut tenent q vnus angelus nouit cogitationes & volitiones alterius, & tunc quilibet conceptus vnius angeli est alij angelo notus, vel tenent q vnus angelus non nouit cogitationes & affectiones alterius, & tunc nullus conceptus vnius angeli est alij angelo notus. Et sic ignotũ manifestabitur per ignotũ, quod est impossibile, vel notum manifestabitur per æquè notũ quod esset frustra, quare &c.

10 Item prædicti positores, aut intendunt quòd in angelo sint simul duo cõceptus, vnus indeterminatus & implicitus, alius determinatus & explicitus, quod esse non potest, quia duo actus intelligendi nõ possunt simul esse in eodem intellectu naturaliter. Aut intendunt quòd isti duo cõceptus sint successiuè in angelo, & tunc mirum est quomodo vnus conceptus manifestabitur per alium. Constat autem quòd conceptus qui est actu in angelo nõ potest manifestari per illum conceptum qui non est, quia ille est totaliter ignotus, nec ille qui non est actu in angelo potest manifestari per illum conceptum qui est in eo, quia per loquutionem nullus manifestat, nisi illud quod concipit actu.

11 Et iterum si quis conceptus esset notus & non alius hoc esset, quia magis esset explicitus & determinatus quàm alius, & ideo magis esset aptus ad mouendum alium angelum ad intelligendum. Sed illud non valet, quia alius conceptus potest esse minus explicitus & minus determinatus quàm alius dupliciter, vno modo ex ruditate & ignorantia concipientis, sicut sunt aliqui homines rudes, qui nec apud se explicatè & ordinatè aliquid concipiunt, nec alteri exprimunt, sed confusè: sed istud non potest poni in angelis. Alio modo ex subtilitate concipientis qui simplicius & vniuersalius aliquid cõcipit, quàm alij nati sint cõcipere, imò oportet quòd per multa eis explicentur ad hoc vt intelligant, & hoc modo aliqui conceptus superioris angeli sunt minus explicati quàm conceptus inferiorum: nullus autem conceptus inferioris angeli potest hoc modo esse implicitus, vel indeterminatus respectu intellectus superioris angeli, tunc sic loquutio fit in angelis per hoc quòd conceptus implicitus & indeterminatus manifestatur per conceptum magis explicitũ & magis determinatum, sed nullus cõceptus inferioris angeli est implicitus, vel indeterminatus intellectui angeli superioris, sed omnes sunt ei explicati & determinati modo quo nunc loquimur (vt patet ex iam dictis) ergo secundum hunc modum inferior angelus non loquitur superiori, quod est inconueniens.

12 Dicendum ergo aliter, quòd sicut est duplex verbum, scilicet verbum interius quod est verbum mentis, & exterius quod dicitur verbũ vocis: sic est duplex loquutio interior & exterior. Ad loquutionem exteriorem requiruntur duo. Primum est quòd res innotescat per alteram, res enim quæ in seipsa cognoscitur non innotescit (vt sic) per loquutionem sicut color qui videtur in pariete. Secundum est quòd cognoscatur non per quodcunque alterum, sed per alterum quod est signum & in ratione signi. Cognitio enim vnius rei per aliam, vt est res quædam sicut cognoscitur effectus per causam & econuerso, ratione suæ habitudinis, vel quocunque alio modo, tali modo non est propriè loquutio, sed oportet quòd res cognoscatur per signum inquantum est signum quod est dictum vel factum, vt sunt nutus monachorum, magis etiam propriè fit loquutio per dicta quam per facta, eo quòd verba inter signa obtinent principatum, & isto modo loquitur homo homini, potest etiam hoc modo loqui angelus homini formando in aëre sonos similes vocibus significatiuis, vel formando corpus in quo faciat nutus & signa, sicut faciunt monachi, potest etiam hoc modo loqui angelus angelo, quia angeli nouerunt quid significant voces, nutus & signa, sicut nouerunt homines. Ad loquutionem autem interiorem non requiruntur prædicta duo, dicimus enim quòd homo sibiipsi loquitur quando cogitat de aliqua re dato quòd illa res non innotescat ei per quæcunque signa, sed solum per suam cognitionem, sed dicitur loqui alteri quando cogitationem suam vel affectionem suam dirigit in ipsum dato quòd illa cogitatio vel affectio sit secundum se nota illi alteri, sicut hominem mentaliter orantem dicimus loqui inquantum cogitationem suam & affectionem dirigit in deum, qui tamen prædicta directione nouit quamlibet cogitationem & affectionem hominis, & est aliqualiter simile in loquutione exteriori, quia homo dirigens sermonem vocalem ad aliquem dicitur loqui ei & non aliis, quamuis multi sint præsentes qui æqualiter loquutionem eius audiunt & cognoscunt. Et per modum istum si vnus angelus cognoscit cogitationem & affectionem alterius (vt dicit quædam opinio superius posita) tamen si ex sua intentione dirigit ista respectu alicuius angeli, dicitur ei loqui & non aliis ad quos suam prædictam intentionem non dirigit. Si autem vnus angelus non cognoscat cogitationem & affectionem alterius (vt dicit alia opinio) sic difficilius est assignare qualiter vnus angelus loquatur alteri, nisi illo modo quo angelus loquitur homini. Nobis autẽ ad præsens alius modus non apparet.

13 AD RATIONEM in oppositum respondendum est quòd loquutio corporalis & exterior fit per voces, nutus & signa, sed interior per quam homo sibiipsi loquitur fit per solam cogitationem. Illa autem per quã angelus alij angelo loquitur, fit per solam directionem & ordinationem conceptus sui ad alterum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum angelus vnus proficiat in cognitione per alterius illuminationem.

Thom.1.q.106.ar.1.

POSTEA quæritur vtrum angelus vnus proficiat in cognitione per alterius illuminationẽ. Et videtur quòd non, quia lumen est quædam forma, sed angeli non possunt immediatè inducere formam aliquam (vt visum fuit sup. di.7.) ergo &c.

2 Ad idem est quod dicit Aug. li.73.q. quòd mens rationalis à solo deo formatur nulla interposita natura. q.4.

3 IN CONTRARIVM est Dio. 8. cap. cœlestis Hier.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est quid sit illuminatio. Secundũ est de quo sit vel fiat. Tertium est per quem modum fiat.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd illuminatio secundũ, quod ad intellectum pertinet nihil est aliud quàm quædam manifestatio veritatis. vnde apostolus ad Ephe.3. dicit mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in deo, & sic illuminat vnus angelus alium, dum ei manifestat veritatem quam ipse nouit.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd illuminatio non est nisi de his quæ dependent solum à voluntate diuina quæ latent omnes angelos nisi eis reuelentur, cui concordat auctoritas apostoli superius inducta. Sacramenta enim & my- Tho.1.q.
steria quando reuelantur angelis dicuntur de eis illuminari. 57.ar.5.

7 QVANTVM ad tertium sciendum est quòd valde difficile est assignare modum quo vnus angelus illuminet alium. Quidam enim dicunt quòd cùm ad intelligendum duo cõcurrant scilicet virtus intellectiua & res obiecta, secundum vtrũque potest vnus angelus veritatem quã nouit alij manifestare. Primo quidẽ modo fortificando virtutem intellectiuã, sicut enim virtus vnius corporis imperfectioris fortificatur ex situali propinquitate perfectioris corporis (vt minus calidũ crescit in calore ex præsentia magis calidi) ita virtus intellectiua inferioris angeli confortatur ex cõuersione superioris angeli ad ipsum, hoc enim facit in spiritualibus ordo conuersionis quod facit in corporalibus

bus ordo localis propinquitatis. Secundo autẽ modo vnus angelus potest alium illuminare ex parte rei cognitæ, veritatẽ quam ipse nouit sic proponendo inferiori angelo vt ab eo capi possit, sicut enim apud nos doctores illud quod in summa capiũt multipliciter distinguũt prouidẽtes capacitate discipulorũ superior angelus veritatem quam vniuersaliter cõcipit, ad quam etiã sic capiendam intellectus inferioris angeli nõ esset sufficiẽs, distinguit, & quasi diuidit vt ab illo capi possit, & sic eum illuminat.

8 Primum istorum non intelligo (scilicet quòd vnus angelus alium illuminet cõfortando virtutem eius intellectiuam. Quia omnis confortatio est per aliquam actionem. Sic enim minus calidum confortatur ex præsentia magis calidi dum magis calidum agit in minus calidum intendens ipsum, qualiter enim confortabit illud in quod nihil agit: cùm igitur lumen intellectuale vnius angeli nihil agat in lumen alterius, nec imprimendo lumen (quod solum est à creante) nec intendendo ipsum, quia non recipit magis aut minus, sequitur quòd nullo modo.

9 Item omne illud quod intẽdit per se aliquã formã sibi similem potest similem secũdum speciem producere, quia vt dicitur 2. Ethic. Ex eisdem augẽtur habitus & generãtur, sed vnus angelus non potest producere lumen alterius, ergo nec intendere.

10 Item lumen superioris angeli est alterius speciei à lumine inferioris angeli secundum opinionem illorũ qui ponunt omnes angelos specie differentes, talia autem non sunt nata intendere se mutuo (per se saltem) nisi vnum haberet virtutem creandi aliud quod non est ponendum in angelis.

11 Ad primum respondent negando quod assumitur, scilicet quòd lumen intellectuale angeli non posset esse intensius, & remissius. Contrarium enim ponunt qui dicunt illuminationem esse modo prius dicto.

12 Ad secundum dicunt quòd non omne illud quod potest aliquam formã intendere potest eandem vel similem creare, quod declaratur per simile in quantitate, quia virtus creata potest extendere quantitatem existentem sine subiecto (vt in sacramẽto) tamen non potest facere vel creare quantitatem sine subiecto, simili modo (vt dicunt) lumen vnius angeli potest intendi per lumen alterius licet non possit creari ab eo.

13 Ad tertium dicunt q̃ nõ oportet lumen diuersorũ angelorũ esse diuersum specie, quamuis lumen vnius habeat maiorẽ efficaciam quàm lumen alterius propter diuersam conditionẽ subiecti in quo recipitur, sicut patet de calore in igne & aere.

14 Primum istorum non valet, quia cùm virtus intellectiua consequatur per se ad essentiam angeli non est probabile quòd ponatur possibilis intensio in lumine intellectuali, nisi poneretur in essentia angeli, quod nullus ponit. Et confirmatur, quia in nobis non dicitur quòd intellectus possibilis vel agens (qui ab Arist. vocatur lumen 3. de anima) recipiat magis & minus.

15 Et per idem patet ad tertium, quia est inconueniens quòd proprietates quæ per se consequuntur essentias specie differentes (quales sunt essentiæ angelorum secundum istos) non sint specie differentes.

16 Ad secundum dicendum quòd omne illud quod potest intendere aliquam qualitatem potest creare similem secundum speciem. Neque valet instantia de extensione quãtitatis existentis in sacramento sine subiecto, quia quamuis agens naturale quod potest eam extendere, non possit creare quantitatem habentem modum similem essendi, potest tamen creare quantitatem similem secundum speciem, & hoc sufficit ad propositũ, quia cùm lumen vnius angeli non possit creare simile lumen alterius angeli nullo modo potest ipsum intendere.

17 Sunt qui aliter ad hæc tria quæ adduximus respondent, dicentes q̃ vnus angelus illuminat alium, non quidem confortando lumen ipsius per modum intensionis, sed concurrendo cum ipso ad vnam intellectionem quæ est perfectior ex concursu duplici luminis, quàm si alterũ solum concurreret, sicut est perfectius lumen positis duabus candelis quàm posita vna tantũ, quãuis lumen vnius candelæ nõ intendat lumen alterius: per hunc modum cõcurrente lumine duplici angeli superioris & inferioris ad intellectionem angeli inferioris intellectio eius est perfectior, & aliqua potest intelligere quę nõ posset ex solo suo lumine Sed istud omnino videtur improbabiliter dictũ q̃ lumen intellectuale vnius concurrat ad intellectionẽ alterius: cùm enim lumen intellectuale angeli non sit aliud quàm eius intellectus, oportet q̃ vtrumque lumen vel vterque intellectus se habeat ad intelligere eodem modo, scilicet electiuè & receptiuè, cùm sit actio manens in agente, vel receptiuè tantum. Sed neutro istorũ duorum modorũ possunt se habere intellectus duorum angelorum ad vnam intelligere, quia semper sequeretur quòd vnum intelligere esset in duobus angelis, quod est impossibile.

18 Secundus etiam modus illuminationis vnius angeli per alterum quẽ alij ponunt ex parte rei intellectæ non videtur verus, scilicet q̃ vnus angelus illum nec alium proponendo ei veritatẽ quam intelligit particulando & diuidendo eam ad hoc vt capi possit ab angelo inferiori, quia talis explicatio veritatis intelligibilis, non est accipiẽda ex parte rei cognitæ quæ secundum se manet eadem, & in nullo mutatur. Nec ex parte actus intelligendi superioris angeli, quasi superior angelus mutet suũ modum intelligendi, semper enim intelligit secũdum modum suæ naturæ. Sed est intelligenda ex parte signi mediante quo veritas cognita ab angelo superiori proponitur angelo inferiori. Hoc enim modo & non aliter, doctor particulat suum conceptũ, proponere autẽ sic veritatem alteri pertinet ad loquutionẽ quæ fit per signa, vt prius dictum fuit. Loquutio autem interior non fit per signa, vt dictum fuit in quæstione pręcedente, sed per hoc solum quòd vnus angelus ordinat conceptum suum ad alterum.

19 Alius modus est q̃ omnes angeli illuminantur immediatè à deo, & non vnus ab alio causaliter, sed solum per quandam cõsequentiam. Quod probatur sic, illa quæ pertinent ad cognitionem gloriosam pertinent ad solum deum tanquã ad confortantem naturam & proponẽtem obiectum, sed illa de quibus est illuminatio sunt huiusmodi, pertinẽt enim ad cognitionem beatam, quamuis nõ ad illam in qua consistit beatitudo essentialis, sed ad illam in qua consistit beatitudo accidentalis. Beatitudo igitur hæc pertinet ad deum, sicut ad proponentem obiectum & confortantem intellectũ. Non enim videtur cõueniens q̃ beatitudo vnius essentialis vel accidentalis depẽdeat ab aliquo quàm à deo. Quod autẽ dicit Dionysius angelos quosdam immediatè illuminari à deo, alios autem mediatè, exponendum est non per causalitatem, sed per cõsequentiam quandam, cùm enim illa de quibus illuminantur angeli, non sint secundum se præsentia cognitioni angelicæ fiũt ei præsentia per hoc quòd deus eis talem cognitionẽ tradidit, & quia omnes angeli continuantur in irradiatione diuini luminis, siue naturalis, siue superadditi, ideo quod præsentatur primo angelo ordine cuiusdam consequentiæ præsentatur omnibus. Et ita à deo omnes illuminantur & simul tempore, sed prius vnus quàm alius natura vel dignitate, & ita vnus mediantè alio meditatione cuiusdam consequentiæ. Hæc autẽ dicta sunt velut quædam probabiles persuasiones, quia an aliquis istorũ modorum sit sufficiens, vel alius inuentus non potest sciri per plenã certitudinem. Et ideo hęc sufficiant tanquam dicta ad præstandum peritioribus occasionem inquisitionis.

20 AD ARGVMENTA patet responsio, quia prima duo probãt q̃ vnus angelus nõ illuminat alium creando in ipso aliquod lumen gratiæ, naturæ, vel glorię, quod cõcedendum est.

Sententia distinctionis duodecimæ in generali & speciali.



AEC DE angelicæ conditione naturæ. Superius agit magister de creatura purè spirituali, hic verò determinat de productione creaturæ purè corporalis. Et diuiditur in duas. Primò tãgit in generali rerum productionem quantum ad materiale principium. Secundò prosequitur in speciali quantum ad ordinem creatorũ. Secunda ibi, in princ. 13. dist. prima autẽ distin. operatio. Prima est principalis literæ. Et diuiditur in duas. Primò determinat rerum creationem. Secundò creationem insinuans opus dierum ad diuina opera comparat. Secunda ibi, nunc superest vt dispositioni. Prima diuiditur in partes quinque. Primò continuat dicta dicendis & suum intentum proponendo ostendit materiam informem primò creatam fuisse. Secundo circa eorum productionem cõcludit diuersas opiniones. Tertiò exequitur suum intentum secundum alteram opinionem. Quartò determinat quoddam dubiũ. Quintò tangit materiæ primæ cõditionem. Secunda ibi, quidam tamen sanctorum. Tertia, secundum hanc itaque traditionem. Quarta ibi, attendere quia angelus. Quinta ibi, de qua plusquam tractemus. Hæc est diuisio & sententia literæ in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò q̃ de diuina sapientia simul cum creatura angelica materiã quatuor elementorum confusam & informem produxit. Deinde eãdem materiã in sex diebus imperfectè species formauit. Postea dicit q̃ antiqui sancti dixerunt (sicut Augustinus) omnia simul producta esse in materia & forma. Alij verò dixerunt q̃ primò fuit materia rudis & informis creata, postmodũ per se dixerunt tempora & interualla, ex ista materia rerum corporaliũ genera secundum proprias species sunt formata, quã opinionẽ magister approbat per plurima dicta sanctorũ & scripturæ auctoritatem, Postea dicit quòd ista materia informis nomine terræ vocata est propter defectũ speciositatis, & nomine abyssi propter defectum distinctionis, & nominæ aquæ, propter abundantiã fluxibilitatis, & in signũ formationis eo q̃ ab humore omnia terræ nascentia formari & nutriri habeãt, & cõpluribus appellata est nominibus ne videretur vnam formã habere, si vno nomine vocaretur, vsitatis autem nominibus est vocata, vt res ignota notis

vocabulis insinuaretur. Addit autem quòd super faciem abyssi & huius materiæ erant tenebræ, id est lucis absentia secundum Augustinum. Tenebræ enim nulla res est, sed lucis absentia. Postea dicit quod in Daniele tenebræ inter creaturas quæ deum benedicunt, ponuntur. Vnde dicit benedicite lux & tenebræ domino. Et sic videtur cõtradicere dictis, ideo dicit aliquãdo tenebræ dicuntur lucis absentia & sic nihil sunt, aliquando significãt ipsum aerem obscurum, & sic sunt creatura. Postea quærit quare prima materia dicta sit informis, & respondet ꝙ nõ propter carentiam omnis formæ, sed quia formã cõfusionis habebat & nõ distinctionis, quærit vbi ista materia fuerit creata. & respõdet ꝙ in illo vbi est mundus quærit etiam quantum spacium occupabat, & respondet quòd quãtum totum vniuersum in quo spacio terra cum aliis elementis tenebatur in medio sistens, alia verò elementa quasi secũdum quandam confusionẽ permixta erant. Vltimò dicit quòd perfecta rerum productio & formatio fuit sic secundum eum expedita quòd nihil est postea productum quod aliquo modo in primis creaturis non contineretur. Et quia deus vsque modo operatur vt dicitur in Ioh. Dicit quòd deus quadrupliciter operatur. Primò ab æterno in verbo omnia disponendo. Secundò temporaliter materiam informem creando. Tertio sex diebus creata distinguendo. Quartò operatur quotidie ex seminibus nec incognitæ oriuntur naturæ sed notæ sæpius ne pereant reformantur, & in hoc ter. &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium sit eadem materia.

Thom. 1. q. 66. ar. 1. & 2.



CIRCA distinctionem istam quæritur primò. Vtrum omnium corporum, corruptibilium & incorruptibilium sit eadem materia. Et videtur quòd sic, quia in fundamento naturæ nihil est distinctum (secundum cõmentatorem) sed in omnibus compositis ex materia & forma, materia est totius naturæ fundamentum, ergo &c.

2 Item illa sunt vnius rationis quorum est eadem diffinitio, quia diffinitio est ratio, quam significat nomen (vt dicitur 4. Metaphis.) sed materiæ corruptibilium & incorruptibilium est eadem diffinitio scilicet quòd materia est, ex qua aliquid fit cùm insit, ergo &c.

3 CONTRA quæ conueniunt in materia conueniunt in genere (vt dicitur 5. Metap.) Sed corruptibile & incorruptibile differunt genere vt dicitur in fine eiusdem, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa quæstionẽ istam, est triplex opinio. Vna quòd corruptibilium & incorruptibilium est alia & alia materia. Secunda quòd eorũ est eadẽ materia. Tertia quòd eorum nec est eadem materia, neq. alia. Ratio primæ opinionis est hæc: materia est in potentia ad formas illorum quorũ est materia cõmunis. existens igitur sub vna forma, adhuc est in potẽtia ad alias, quia per vnam formã non reducitur in actu omniũ. Si igitur sit eadem materia cœli & corporum inferiorum, ipsa existens sub forma cœli esset in potentia ad formas corporum inferiorum, & cùm eas actu nõ habeat, erit in potentia cum priuatione. Sed materia cũ priuatione est principium corruptionis (vt apparet primo physicorũ) ergo cœlũ est corruptibile, quod est impossibile, nõ potest igitur corruptibilium & incorruptibilium esse materia eadem. Ad idem facit dictum Arist. 1. de generatione, qui dicit quòd quæcunque communicãt in materia sunt transmutabilia ad inuicem & agunt & patiuntur ad inuicem: sed corpora cœlestia non sic se habent cũ inferioribus, ergo &c.

5 Huic autem opinioni duo obuiare videntur. Primũ est, quia secũdum rationẽ eius sequitur ꝙ sicut corruptibilium & incorruptibilium nõ est eadem materia, ita nec ipsorũ incorruptibilium ad inuicẽ. Sed erunt tot materiæ primæ quot corpora cœlestia, quod patet sic. materia vnius corporis cœlestis aut est in potentia ad formas aliorũ corporũ cœlestium, aut non. Si sit in potentia ad formas aliorũ corporum cùm eas actu non habeat, erit in potentia cum priuatione quæ est principiũ corruptionis (vt ipsimet dicunt) ergo corpus cœleste esset corruptibile quod cùm sit impossibile, relinquitur ꝙ materia vnius corporis cœlestis non est in potentia ad formas aliorum. Sed materia est in potentia ad formas omniũ illorum quorum est materia cõmunis, ergo corporum cœlestium ad inuicem nõ est aliqua materia communis, sed erit materia vniuscuiusque sibi propria ratione differens à materia alterius, & ita præter materiam corruptibilium corporum erunt tot materiæ primæ quot sunt corpora incorruptibilia, quod videtur valde inconueniens, quia tunc corpora cœlestia differrent genere inter se.

6 Secundum in quo defecit est conclusio principalis, quia impossibile est ea quæ sunt diuersorũ generũ esse in æquali gradu propinquitatis ad deum, sicut impossibile est diuersas species numerorum esse in æquali distantia ad vnũ. Si igitur materia corporum cœlestiũ sit alterius rationis à materia inferiorũ, impossibile est ꝙ sint in æquali gradu, sed necessario sunt in diuersitate graduum. Cùm igitur materia generabiliũ & corruptibiliũ sit pura potentia ad esse & ad omnia quæ esse consequuntur, impossibile est ꝙ materia corporũ cœlestium sit pura potentia ad esse, & ad reliqua quæ esse consequuntur, quia in pura potentia non sunt gradus sicut nec in puro actu: & sic materia prima non erit pura potentia, sed erit necessario actus vel habẽs actum, sed vtrumque horum est impossibile, quia quocunque eorũ dato sequitur ꝙ ex ipsa & forma nõ potest fieri vnũ per se, & per consequens cœlum non esse per se vnum, quod est inconueniens.

7 Ad primum istorum dicunt quidam quòd corpora cœlestia cõmunicant in materia, & tamen non sunt ad inuicem transmutabilia, nec ꝓpriè materia vnius dicitur priuata forma alterius, quia transmutatio fit inter contraria & non inter similia. Communitas enim materiæ ad diuersas formas ex qua prouenit ꝙ possit ad eas transmutari est ad diuersas formas secundũ gradus specificos, cùm igitur corpora cœlestia non differant specie, nec formæ eorũ, sed solo numero nõ sunt ad inuicem trasmutabilia non obstante cõmunitate materiæ, neque materia vnius est propriè in potentia ad formam alterius cùm forma omniũ sit vnius rationis, & per consequens non dicitur propriè priuata.

8 Ad secundum dicunt ꝙ materia cœli & corporum inferiorum sunt in diuersitate graduum per habitudinem quã habent ad actus diuersorum graduum, & nõ per hoc quòd altera sit pura potentia, altera verò actus, vel habens actum, imò vtraque est pura potentia in qua est dare gradus non secundum se & absolutè, sed per habitudinem ad diuersos actus vt dictum est.

9 Quicquid sit de responsione ad primam instantiam quæ videtur satis probabilis. Responsio tamen ad secundam rationem non valet propter duo. Primò, quia si habitudo ad actus diuersorum graduum sufficeret ad ponendum gradus in materia vel in potentia pura, tunc in materia aquæ (cùm sit in potentia ad formas aëris & ignis) esset diuersitas graduum, sicut est diuersitas in formis elementorum, quod non est verum. Secundo, quia in his quæ sunt diuersarum rationum, nec sunt de genere relationis, oportet ponere diuersitatem graduũ intrinsecè & absolutè, & non solum extrinsecè & relatiuè, quia gradus qui attenduntur in aliquo solum relatiuè & extrinsecè sunt gradus secũdum dici & non secundum esse, sed materia nõ est de genere relationis, ergo diuersitas graduũ in ea debet attendi intrinsecè, & non solum extrinsecè per solam habitudinem ad actus diuersorum graduum.

10 Ideo respondent quidam aliter quod in pura potentia passiua, (sicut est materia) est dare gradus, & in puro actu similiter, accipiendo purum actum proportionabiliter ad puram potentiam de qua loquimur: sicut enim materia est pura potentia, ita forma est purus actus. Materia enim sic est pura potentia quòd nec est actus, nec habet actum partem sui, est tamen vnibilis actui, & similiter forma sic est actus quod non est potentia, nec habet potentiam partem sui, est tamen vnibilis potentiæ. Cùm igitur in forma quæ est sic purus actus sit dare gradus diuersarũ rationũ, nec tamen propter hoc oportet ꝙ forma sit potentia, vel habeat potentiã partẽ sui, sic in pura potẽtia cuiusmodi est materia est dare gradus diuersarum rationũ, nec tamẽ propter hoc oportet ꝙ aliqua potentia sit actus, vel habens actũ partem sui.

11 Sed ista responsio nõ valet, quia impossibile est esse gradum in infimo simpliciter. Sicut impossibile est esse gradũ in supremo simpliciter. Sed in tota vniuersitate entium materia prima quæ est ens in potentia simpliciter est infima simpliciter, sicut deus est supremũ simpliciter inter omnia entia. Inter hæc enim extrema tota vniuersitas entium includitur. Igitur sicut in deo vel in diuina natura non est possibile dare gradus, sic nec in materia quæ est pura potentia ad esse, in intermediis autem, vt in actibus creatis est dare diuersitatem graduum.

12 Secunda opinio est quod omnium corporum corruptibiliũ & incorruptibilium est eadem materia, quod probatur sic, quia quòd non sit eadẽ materia cœli, & aliorum corporũ nõ negatur, nisi quia inferiora sunt corruptibilia, cœlũ verò non. Sed probo quòd istud nõ obstet, quia materia non est principiũ corruptionis, nisi secundum quod est subiecta priuationi & contrarietati, vt patet ex primo physicorum. Sed materia cœli quanquam sit eadem cũ materia corporum inferiorum, nõ est tamen subiecta priuationi, aut cõtrarietati. In cœlo ergo non obstante identitate materiæ cœli cũ materia aliorũ, adhuc cœlum potest esse incorruptibile propter defectũ cõtrarietatis & priuationis. Minor probatur, scilicet quòd materia cœli sit absque priuatione & cõtrarietate. De contrarietate quidem probat hoc Arist. 1. cœli. &

mun

mundi, ex hoc ꝙ motui cœli nihil est contrarium. De priuatione autẽ probatur sic, materia quæ est sub tali forma quæ est aliqualiter omnis forma nõ est priuata aliqua forma, sed materia cœli est sub tali forma quæ est aliqualiter omnis forma. Sicut enim corpus cœleste causa est omniũ generabiliũ & corruptibiliũ, ita forma corporis cœlestis est aliquo modo omnis forma generabilis & corruptibilis virtualiter & causaliter, etsi nõ formaliter & essentialiter: ergo quantũ ad aliquid materia cœli nulla forma est priuata, igitur materia cœli quãuis sit eadẽ cum materia generabiliũ, non est tamen in cœlo principiũ corruptionis, quia nõ est sub priuatione & cõtrarietate. Et per hoc respõdent ad rationem primæ opinionis: volunt etiã per idem soluere auctoritatem Arist. dicentes ꝙ dictũ Arist. intelligitur de his quæ cõmunicant in materia, nõ solum prima, sed proxima quæ est cũ priuatione & contrarietate. Talia enim transmutãtur adinuicem.

Thom. in scripto.

13 Sed neque ista opinio videtur vera propter tria. Primò quia omni potentiæ passiuæ naturali correspondet aliqua potentia actiua naturalis, alioquin frustra esset. Cùm igitur materia existens sub forma alicuius generabilis (puta aëris) sit in potentia ad formã cœli secundum hanc opinionẽ, sic etiã sub eius priuatione, quia forma aëris nõ est forma cœli, nec essentialiter, nec virtualiter sicut ipsi econtrario dicunt de forma cœli, ꝙ ipsa est omnis forma virtualiter, oportebit dicere ꝙ in natura sit aliqua potentia actiua quæ possit transmutare materiã aëris ad formã cœli, & ita cœlum esset per naturã generabile, quod est falsum.

14 Secundò quia materia est susceptiua formæ secũdum illud quod ipsa est essentialiter, & nõ solum secundum illud quod est virtualiter. Cùm igitur forma cœli nõ sit omnis forma essentialiter, patet ꝙ materia existẽs sub ipsa verè est priuata omni alia forma cuius ipsa erat susceptiua essentialiter. Et ita non est verũ ꝙ materia sit absque priuatione. Et cõfirmatur, quia forma non excludit à materia quã perficit, nisi priuationem cui formaliter opponitur, & nõ illam cui opponitur virtualiter, à materia autẽ in qua agit excludit priuationẽ cui virtualiter opponitur, & nõ illã cui opponitur formaliter: verbi gratia ignis per suam formã potest aliũ ignẽ generare in materia aëris, & ita forma ignis generantis est virtualiter forma ignis geniti, & sicut ipsa est vna essentialiter, & alia virtualiter, sic ei opponuntur duæ priuationes, vna formaliter & alia virtualiter. Primam priuationẽ excludit per illud ꝙ ipsa est, & à materia in qua est. Sed secundum nõ excludit nisi per hoc ꝙ agit. Virtus enim semper respicit actionem, est autẽ in materia propria, agit verò in alienã, quare &c. forma igitur cœli nõ excludit à materia cœli, nisi priuationem quę sibi formaliter opponitur, & non priuationes aliarũ formarum generabilium & corruptibilium quæ ei solum opponuntur virtualiter, igitur si sit eadem materia corporũ cœlestiũ & inferiorũ, necesse est ꝙ in omnibus materia sit subiecta priuationi.

15 Tertiò patet etiã ꝙ oportet talem materiã subiectam esse contrarietati, quia oportet dispositiones sequentes formam in materia cõgruere vtrique, quia sicut materia est propter formã, sic dispositiones sequentes vtrumque sunt finaliter propter existentiam formæ in materia: cùm igitur materiæ communis ad plures formas sit esse in potentia ad omnes eas, & per eandẽ rationem natura cuiuslibet formæ existentis in tali materia, sic ꝙ ipsa vel ei similis secundum speciem possit fieri in alia materia eiusdem rationis, quod non potest esse nisi per realem transmutationem. Relinquitur ꝙ dispositiones sequẽtes talem formam in tali materia sunt dispositiones secũdum quas habet fieri trãsmutatio: hæ autem sunt contrariæ qualitates, vt patet ex secũdo de generatione, ergo materia vnius rationis nunquam est cõmunis pluribus formis quin sub qualibet sit subiecta contrarietati.

16 Tertia opinio est ꝙ in cœlo nõ est materia, & per cõsequẽs nec eadem, nec alia cum materia rerũ generabiliũ & corruptibilium. Idem enim & diuersum supponunt ens. Ad intelligẽdum autẽ hanc opinionem aduertendum est ꝙ materia potest accipi dupliciter: vno modo vt est pars rei faciẽs cum forma vnum cõpositum, & sic intendunt isti negare materiã esse in cœlo, dicentes cœlum esse corpus simplex, non solum simplicitate opposita mixtioni per quẽ modum elementa dicuntur corpora simplicia, sed simplicitate opposita cõpositioni quæ est ex partibus diuersarũ naturarũ, puta ex materia & forma, qua simplicitate nullum corpus generabile & corruptibile potest esse simplex. Alio modo potest accipi materia vt est subiectum actu ens, sicut dicimus omnia accidentia habere materiã in qua sunt, quia supponunt subiectũ actu ens (etiã simplex) sicut ponitur de anima respectu potentiarũ suarum non organicarum, vel etiã secundum aliquos de essentia angeli respectu aliquorũ sibi accidentium: & isto modo materia est in cœlo, imò verius loquendo cœlum est materia suæ quantitatis diaphaneitatis luminositatis & motus.

17 Fundatur autẽ hæc opinio super tali imaginatione, res quæ procedunt à deo incidunt in cõpositionem maiorem vel minorem secundum earũ maiorem vel minorem distantiam ad causam primam: angeli enim vt propinquiores causæ primæ nõ incidunt in aliquam cõpositionem intrinsecam suæ essentiæ, neq; enim habent pluralitatem partium eiusdem rationis, vt sunt partes quãtitatiuæ in totis homogeneis, nec diuersarum, vt sunt materia & forma, incidunt tamen in quandam compositionem extrinsecam quæ est huius ad hoc. Componuntur enim cum suis accidentibus secundum eos qui ponunt aliqua accidere angelis quæ cum eis faciunt compositionem, sed ipsa essentia angeli intrinsecè non est composita. Corporalia verò quæ magis distant à deo præter compositionem extrinsecam incidunt in compositionem intrinsecam. Sed differunt, quia corpora incorruptibilia sicut perfectiora incidunt solum in compositionem intrinsecam quæ est ex partibus eiusdem rationis, sunt enim quanta, & quælibet pars est eiusdem rationis cum toto (& vult Arist. 2. cœli) generabilia verò & corruptibilia tanquam summè distantia incidunt in omnes has compositiones, vt præter hoc in illam quæ est ex partibus diuersarum naturarũ quæ propriè dicuntur partes essentiæ, sicut sunt materia & forma.

18 Hæc autẽ opinio quamuis possit statim concludi ex præcedentibus, quia si in cœlo nõ est materia alterius rationis à materia generabiliũ (vt efficaciter ostensum est cõtra primã opinionem) nec eiusdem rationis (vt similiter ostensum est cõtra secundam) relinquitur ꝙ in cœlo nõ sit aliqua materia quæ sit altera pars cõpositi, cùm idem & diuersum sufficiẽter euacuent ens (vt dictũ est.) Veruntamẽ adhuc potest cõfirmari ratione sic (secũdum cõmentatorem) transmutatio secum fert materiã, operatio verò formam, & meritò, quia sicut operatio est entis in actu, sic motus & trãsmutatio sunt inquantũ huiusmodi entis in potentia, potẽtia autẽ respicit materiã sicut actus formã. Ex hoc enim sic arguitur, omne illud quod habet materiã quæ est * in potentia ad esse potest transmutari de nõ esse ad esse, & de esse ad nõ esse, sed omne quod habet materiã partem cõpositi habet materiam quæ est in potẽtia ad esse, ergo omne quod habet materiã partem cõpositi est trãsmutabile à non esse ad esse, & ab esse ad non esse, & sic est generabile & corruptibile. Maior patet primò quantum ad primum membrũ, scilicet quòd omne quod habet materiam quæ est in potentia ad esse potest transmutari à non esse ad esse: hoc enim patet statim ex diffinitione motus & trãsmutationis, scilicet quòd sit actus entis in potentia, & ex diffinitione potentiæ passiuæ quam ponit Arist. 5. metaph. scilicet ꝙ principiũ transmutandi ab altero, trãsmutandi quidem ad illud ad quod est in potentia, & per rationem, quia ens in pura potentia ad esse de se non habet actu esse, & ideo quantũ est de se potest carere quolibet esse actuali loquendo diuisim. Pari autẽ ratione patet quòd potest transmutari ab esse ad nõ esse, quia motus & mutatio sunt à contrariis ad contraria, & ab esse ad non esse & econuerso, quod cõfirmatur per dictum Aristotelis nono Metaphysicæ, qui dicit quòd eadem est potentia contrariorum. Et sic patet maior, scilicet quòd omne quod habet materiã quæ est pura potentia ad esse, potest transmutari à non esse ad esse & econuerso. Minor probatur, scilicet, quòd omne quod habet materiam quæ est altera pars compositi habet materiam quæ est * pura potentia ad esse, quia nihil vnũ per se constituitur à duobus entibus in actu, vel entibus in potentia, sed oportet alterum esse solam potentiã, alterum verò actum, propter quod materia quæ est altera pars cõpositi simpliciter nominat puram potentiam ad esse, & sic patet minor. sequitur ergo cõclusio principalis ꝙ omne quod habet materiã quæ est altera pars compositi sit transmutabile de non esse ad esse, & econuerso. Et ita generabile & corruptibile quod non potest dici de cœlo, ideo &c.

** alias in potẽtia & cõuersa.*

** alias in*

19 Sed diceret aliquis, transmutabile quidem est cœlum à nõ esse in esse, & ecõuerso, sed hoc solum diuina virtute, nõ autem actione naturæ. Et ita nõ est generabile & corruptibile per naturã. Non valet hoc, quia cùm potentia passiua dicatur relatiuè ad actiuã, vt patet ex eius diffinitione, manifestũ est quòd naturali potentiæ materiæ oportet correspondere potentiã actiuam naturalem, & non solum potentiã diuinam. Potentia enim passiua materiæ quæ est solum in relatione ad potentiam diuinam nõ est naturalis, sed obedientialis, & ideo cùm in omni materia quæ est altera pars cõpositi sit potẽtia passiua naturalis ad transmutationem naturalem (vt probatũ est) patet ꝙ omne quod habet materiã partem sui est transmutabile de non esse ad esse, & ecõuerso, non solum diuina virtute, sed per agens naturale, quod non potest dici de cœlo, non ergo habet materiam partem sui.

20 Sed ad hoc dicunt quidam quod potentia propriè, & per se non est ad non esse, sed ad esse, quia potentia per se est ad actum. Non esse verò nõ dicit actum, sed priuationem actus, & ideo potentia nullo modo est ad non esse, nisi per accidens, quatenus est ad plura esse sibi inuicem incõpossibilia propter quod materia non est in potentia contradictionis ad esse & ad nõ esse, nisi quia primò est in potentia ad contrarias formas vel incompossibiles. Si igitur ponatur aliqua materia quæ sit ad vnũ esse tantũ sicut

dicant illi de prima opinione ꝙ materia cœli nõ est in potentia ad aliam formam, patet ꝙ habens talem formam non est transmutabile de esse ad nõ esse, quia oportet ꝙ ista materia cùm nõ sit susceptiua alterius formæ omnino existeret sine forma. Per eandem ratione᷉ talis materia non est trãsmutabilis ad esse nisi poneretur ꝙ prius ordine te᷉poris talis materia esset sine omni forma, & deinde trãsmutaretur ad hãc formã, ꝙ est impossibile.

21 Sed nec istud valet, quia licet pote᷉tia per se sit ad esse seu ad actum, tamen potentia pura non determinat sibi aliquem actũ, sed quantum est de se indifferens est ad omnem actum qui est actus simpliciter, quamuis enim illud quod est essentialiter quidam actus possit determinare sibi quosdã alios actus ad quos est in potentia (sicut forma ignis determinat sibi calore᷉) tamen illud quod est pura pote᷉tia simpliciter nullum actũ potest sibi determinare, quia omnis determinatio est per actũ, propter quod materia quæ est altera pars compositi substantialis cùm sit pura potentia simpliciter non potest sibi determinare aliquam formã sed est capax omnis formæ substantialis. Et cùm non possit omnes habere simul, transmutabilis est de esse ad non esse, & de non esse ad esse, quod nõ potest dici nisi de materia generabiliũ & corruptibiliũ, propter ꝙ in solis generabilibus & corruptibilibus videtur esse materia quę est altera pars cõpositi substãtialis.

22 Huius autem opinionis est Arist. 8. Metaphi. & commentator expresse᷉ ibidem & in tractatu de substãtia orbis. & 9. Metaphisicæ vult Aristotel. quòd in sempiternis non est corruptio neque malum, quia non est ibi potentia passiua quæ est semper contradictionis vt ipse dicit ibi, vbi autem est materia pars compositi ibi est potentia passiua vt dictum est, quare &c.

23 Sunt autem aliqua quæ huic opinioni obuiare videntur. Primò quia cœlum vel est materia tantum, vel forma tantũ, vel compositum. Non potest dici quòd sit materia tantum, quia non esset ens actu. Nec forma tantũ quia forma per se subsistens actu intellectus est, relinquitur ergo quòd sit compositum ex materia & forma. Secundum est quia in omni eo quod mouetur necesse est imaginari materiam vt dicitur 2. metaphisi. cœlum mouetur igitur &c. Tertium est quia sicut dicitur 2. de generatione capitulo de augmento, materia non est linea neque punctus, sed est cuius ista sunt termini, cùm igitur in cœlo sunt lineæ, puncta, & huiusmodi, patet ꝙ in cœlo & in omni quanto est materia.

24 Primum istorum non cogit quia diuisio substantiæ in materiam formam & compositum (si materia & forma propriè accipiantur vt sunt partes compositi) non se extendit ad omnes substantias. Angelus enim nec est materia, neque forma vt sunt partes compositi, nec compositum ex eis. Et similiter dicam de cœlo. Diuisio enim illa solum se extendit ad generabilia & corruptibilia in quibus materia est obiectum trãsmutationis & forma finis, compositum verò id quod dicitur generari, inquantum subiectũ fit sub termino scilicet materia sub forma. Si verò accipiatur forma large᷉ pro omni eo quod habet similitudinem cũ forma, sic angelus cùm sit spiritualis creatura habe᷉s aliquã similitudinem cum anima quæ etiã spiritus est, potest dici large᷉ forma, & eode᷉ modo cœlum cùm sit corpus subiectum quãtitati, & diaphaneitati & motui potest dici materia. Nam subiectum ad genus causæ materialis reducitur & talem materiã scilicet subiectum actu ens dicit philosophus 8. metaphi. esse in cœlo vt apparet ibidem intuenti. Dicit enim cœlum esse materiam motus localis, consequenter æquiparans materiam cœli materiæ accidentium quæ non habent materiam ex qua, sed in qua scilicet subiectũ, cõcludens finaliter quòd quæcunque sine transmutari (supple per se, quia loquitur de accidentibus) sunt aut non sunt, nõ est eorũ materia (supple ex qua) quia prius dixit quòd habe᷉t materiã in qua scilicet subiectum, quia per se existere non possunt, & ideo transmutantur per accidens transmutato subiecto in quo sunt. Si qua igitur sunt quę sunt intransmutabilia per se, & per accidens, vt corpora cœlestia ipsa nõ habent materiam in qua nec ex qua. Sed ipsa sunt solum materia in qua est motus.

25 Ad secundum dicendum quòd illud dictũ quod Aristoteles ponit in 2. metaphisicæ exponitur per illud quod philosophus dicit in fine eiusdem secũdi sic, cõmunis enim natura forsan materiam habet ex quo haberi non potest quòd in omnibus naturalibus sit materia quæ est pars cõpositi, imò propter hoc dicit (forsan) quia aliqua excludere intendit, quod facit 8. eiusdem, vtens eodem modo loquendi, nec motus localis arguit nisi subiectũ quantũ, quia soli quãtitati separatæ à materia diuina virtute cõpetit secundũ se moueri, vt patet in sacramento altaris.

26 Ad tertium dicendum quòd ex illo dicto Arist. non potest concludi quòd vbicunque sunt lineæ & puncta sit materia, vt est pars altera cõpositi, quia puncta & lineæ non sunt per se termini materiæ, sed quantitatis. quantitas aute᷉ potest esse sine materia quæ est pars compositi, quæ nec talem materiam perficit nisi ratione formæ, corpus enim in genere substantiæ subiectũ est corporis, quod est quantitas. Corpus autem quod est substantia magis habet quòd sit corpus à forma quàm à materia: forma enim dat esse corporeum in genere substantiæ, & ideo si sit aliquod ens actu, corpus quidem & non spiritus nihil prohibet illud esse quantum, quamuis non habeat materiam partem sui, cœlum est tale, ideo &c.

27 PER HOC patet ad argume᷉ta: duo enim prima bene probant quòd in cœlo non est materia alterius rationis à materia generabilium, loquendo de materia quę est altera pars compositi, quod vtique verum est, neque tamen sequitur quòd sit eadem, quia talis materia omnino negatur esse in cœlo: per quod etiam patet responsio ad argumenta in oppositum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum deus potuerit producere materiam primam absque omni forma vel productam conseruare.

Thom. 1. q. 66. ar. 1. Henr. quodl. 1. q. 10.



SECVNDO quæritur, vtrum deus potuerit producere materiam primam absque omni forma, vel productam conseruare. Et videtur quòd sic. Minus depe᷉det (vt videtur) materia à forma quàm accidens à subiecto, sed deus potest facere accidens sine subiecto, vt in sacramento altaris, ergo &c.

2 Secundò, quicquid deus facit mediãtibus causis secundis totum potest facere sine eis, sed deus conseruat materiam in esse mediante forma tanquam causa secunda, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia sicut se habet esse accidentale ad formam accidentalem, ita esse substantiale ad formam substantiale᷉, sed nullo modo potest fieri quòd aliquid habeat esse accidentale sine forma accidentali, sicut ꝙ aliquid sit album sine albedine, ergo fieri non potest quòd aliquid habeat esse substantiale sine forma substantiali, fieret autem sic illud si materia existeret sine forma, igitur &c.

4 RESPONSIO. Hic sunt duæ opiniones. Prima, quia deus potest facere & cõseruare materiam sine forma. Cuius duplex assignatur ratio. Prima talis est, omne prius virtute diuina potest absolui à suo posteriori. Materia autem secundum se est aliquid prius ordine naturæ quàm forma, cũ omnis forma quæ est in materia nõ tam creata sit quàm genita, quia non de nihilo sed de concreata materia facta est (vt videtur dicere Aug. 13. lib. cõfessionum ca. 33.) quare virtute diuina materia potest produci & producta cõseruari sine forma. Secunda ratio talis est, sicut se habet causa ad causam secũdũ operari, sic effectus ad effectum secundũ esse eo quòd esse effectus terminat operationem causæ, sed materia prima est effectus causæ primæ, forma aute᷉ actualis quæcunque inferior excepta anima rationali est effectus causæ secundę, ergo sicut se habet causa prima ad causas secundas secundum operari, sic se habet materia prima secundum esse ad quamlibet formam actualem, sed causa prima operando nõ dependet necessario à causis secundis, ergo nec materia quãtum ad existere dependet necessario à formis, potest ergo fieri & esse sine quacunque forma.

5 His autem nõ obstantibus dicendum est aliter quòd impossibile est materiam existere sine omni forma substãtiali & accidentali. Ite᷉ nec videtur possibile ipsam existere sub forma accidentali absque omni forma substãtiali. Primùm apparet dupliciter. Primò accipiendo naturam materiæ quæ est pars cõpositi, de qua nũc loquimur. Est autem eius natura vt breuiter dicatur quòd sit pura potentia ad esse: vnde cõmentator dicit quòd ipsa sustentatur per posse, & hoc est necessariũ: nam aliter ex ipsa & forma non fieret per se vnũ, vt deductum est in præcedente quæstione. Ex hoc sic, materia secundũ se est pura potentia, actus autem materiæ est forma, ergo si materia esset actu sine omni forma, sequeretur ꝙ esset actu sine omni actu, quod implicat contradictionem. Si autem materia esset per se, actu esset, ergo &c. Nu. 6.

6 Secundò apparet idem sic, esse existentiæ, vel est idem quod essentia rei, vel aliud, si sit idem sic debemus vnũ alteri applicare quòd actualis existentia sit idem quod essentia quæ est actus & forma, potentialis verò existe᷉tia sit idem cũ essentia quæ est potentia, siue materia, cõpleta verò existentia sit idem cũ completa essentia quæ est compositum. Tunc arguitur sic. Materia non potest actu existere sine actuali existe᷉tia, quia oppositum implicat contradictionem, sed forma est essentialiter actualis existentia secundũ quod dictum est, quare &c. Si verò esse existentiæ sit aliud ab essentia, sequitur idem. Quia esse existe᷉tiæ, vel est substantia vel accidens, si sit substantia cùm non sit materia neque compositum, erit forma. Et sic idem quod prius: si verò sit accidens adhuc idem sequitur, quia omne accidens absolutum forma quædã est, & sic semper implicat contradictione᷉ dicere quòd

mater

materia posit esse sine omni forma substantiali & accidentali cùm saltem materia nō posit esse sine esse quod est forma substantialis aliqua vel accidentalis.

7 Quòd autem non posit esse sub forma accidentali absque omni forma substātiali patet dupliciter. Primò quia nō videtur possibile quòd aliquid posit actu existere & carere actu sui generis, quia existere in actu non est nisi essentiæ in actu, vnumquodque autem est illud quod est essentialiter actu per actum sui generis. Et ideo non videtur possibile quòd aliquid actu sit sine actu sui generis, sed actus materiæ secundum genus suū est substantialis forma, cùm materia spectet ad suum genus substantiæ vt principium, sicut & forma substantialis, ergo materia nullo modo potest existere sine forma substantiali.

8 Secundò patet idem sic, ex materia & forma quæ primò ei aduenit semper fit vnū per se, sed ex materia & forma accidentali non potest fieri vnum per se, ergo forma accidentalis nō potest primò materiæ aduenire, sed necessario supponit aduenisse formā substātialem. Maior patet, quia vbi nō est nisi vnus actus, ibi nō est nisi simpliciter vnum, propter hoc enim substantia & accidens nō sunt vnum per se & simpliciter, quia sunt ibi plures actus, sed in cōposito ex materia & forma prima quæ ei aduenit nō est nisi vnus actus, quia materia secundum se est pura potentia, ergo &c. Minor probatur, scilicet quòd ex materia & forma accidentali non posit fieri vnū per se, tum quia sunt diuersorū generū, & talia non cōstituunt vnum per se. Tum quia si ex materia & forma accidentali posit fieri vnum per essentiam, quod est vnum simpliciter & per se, iam illa forma non esset accidentalis, quia accidens nunquam dat primam entitatem rei. Ex hoc enim dicitur accidens, quòd accidit ad rem iam in esse cōstitutam. Et iterū nullum cōpositum ens per accidens est vnū nisi per accidens, quia ab eodem res habet esse & vnum esse, sed cōpositum ex materia & sola forma accidentali non haberet esse nisi per accidens (scilicet per ipsam formā accidentalem) ergo non esset vnum nisi per accidens, & non per se siue per essentiā & hæc fuit minor. sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quòd forma accidentalis non potest primò aduenire materiæ, sed necessario supponit materia formam substantialem. Nullo igitur modo potest materia actu existere sine aliqua forma substantiali.

9 Rationes contrariæ opinionis non cogunt, quod enim dicitur quòd virtute diuina omne prius potest esse sine posteriori, verū est in his quorum vtrumq; est actus vel habēs actum, esse autem per se semper includit actum, si verò vnum sit potētia & reliquū actus nō est verum, quia ex hoc quòd ponitur potentia sine actu ponitur aliquid esse actu sine actu quod implicat contradictionem, sic autem est composita materia sine forma, ideo &c.

10 Quod autē secundò dicitur quòd causa prima in operando nō dependet à causis secundis, verū est, sed nihil prohibet vnā operationem diuinā ab alia eius operatione dependere, & vnū operatum ab alio. Et ideo nō est necessariū quòd in productione materiæ, vel in cōseruatione eius quòd causæ secūdę operētur producēdo formas sub quibus materia sit, quia deus potest eas producere, sed necessariū est quòd vel deus eas producat, sicut produxit formas primas sub quibus & cum quibus materiā produxit, vel quòd ex eius ordinatione causæ secundæ eas producāt, & hoc totū est propter necessariam dependentiam materiæ à forma actuali existentia.

11 AD ARG. principalia dicendū. Ad primū quòd plus dependet materia à forma secundū actualem existentiā quàm accidēs à subiecto, quia materia est pura potentia, accidens verò actus. Et ideo plus repugnat materiæ per se existere quàm accidenti.

12 Ad secundum dicendum quòd deus quicquid fecit mediantibus causis secundis efficientibus potest facere sine eis, sed non est verum de mediis causis formalibus, nō enim potest facere album sine albedine, & idem est intelligendum de materialibus, quia nō potest facere animal sine corpore. Et causa est, quia materia & forma sunt intrinseca rebus, & ideo ab ipsis excludi non possunt. Agens autem semper est intrinsecum, propter quòd virtute diuina potest à causalitate rei absque implicatione contradictionis excludi: forma autem se habet ad actualem existentiā materiæ, sicut causa formalis, & non sicut efficiens, ideo &c.

13 Et si dicatur quod forma nō est causa formalis materiæ, sed eius forma tantum, compositi autem est causa formalis (vt dicit Auicen. 7. metaphys. suæ.) tunc argumentū de causis mediis non est ad propositum seu contra nos, vel dicendum quòd forma non est causa formalis materiæ absolutè, est tamen causa formalis materiæ actu existentis quæ includit illud quod existit, & quo existit, & hoc est necessario compositum, cuius causa formalis est ipsa forma, sicut albedo non est causa formalis corporis, sed est forma tantum corporis albi, quod includit totum aggregatum ex corpore & albedine, cuius est causa formalis.

Sententia huius distinctionis decimætertiæ in generali & speciali.



PRIMA autem distinctionis operatio. Superius determinauit magister de creationis primordio in generali. Hic prosequitur de creaturis in speciali. diuiditur in duas. Primò determinat de operibus pertinentibus ad rerum distin. Secundò de pertinentibus ad ipsarū ornamentum. Secunda incipit ibi, in principio 15. dist. dixit etiā deus, producant aquæ reptile. Prima in tres, Primò determinat de operatione primæ diei. Secundò de operatione secundæ diei. Tertiò de operatione tertiæ. Secunda incipit in principio 14. dist. dixit quoque deus, fiat firmamentum. Tertiò circa medium distin. ibi sequitur dixit deus, congregentur aquæ. Prima est principalis lectionis: & diuiditur in duas. Primò determinat de operatione primæ diei quantum ad rem productam. Secundo quantum ad productionis conditionem. Secunda ibi, primò inuestigandum est. Prima diuiditur in ses. Primò determinat lucis productionē. Secundò inquirit rei productæ conditionem in se. Tertiò cōditionem eiusdem quantū ad locum. Quartò conditionē eiusdem quantū ad effectum qui est facere diem. Quintò de ordine partium adinuicem. Sextò inquirit conditionem lucis quantum ad sufficientiam & durationem. Secunda ibi, si quæratur qualis lux fuerit. Tertia ibi, si autē quæritur vbi facta est lux. Quarta ibi, hoc notandum quòd dies. Quinta ibi, & hic est naturalis ordo. Sexta ibi, solet autem quæri quare factus est sol. Secunda autem pars principalis in qua inquirit productionis modum vel conditionem diuiditur in duas. Primò mouet vnam quæstionē & soluit. Secundò mouet aliam & soluit, & cum hoc quandam erroneam solutionem excludit. Secunda ibi, hic quæri solet quomodo, & hæc est diuisio literæ & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quòd prima ratio distinctionis fuit lux quæ cætera habet manifestare. Postea quærit vtrū illa lux fuerit corporalis an spiritualis? Et respondet quòd vtroq; modo posit esse, si enim spiritualis fuerit, significat formationē naturæ angelicæ per gratiā quæ prius producta fuit in formis secundum opinionē magistri. Si verò fuerit corporalis, lucidum corpus intelligitur fuisse quod nō de nihilo, sed de præiacente materia formatū fuit antequam vlla dies fuerit. Postea quærit vbi facta fuit illa lux? & respōdet quòd vbi sol modo positus est, quia lux locum & vicem solis tenens motu suo diem faciebat, & noctem, nec ab aquis tunc impediebatur propter ipsarū aquarū raritatem sicut per immissionem olei aquæ quodāmodo illustratur: quod faciunt homines quando ad maris profundū merguntur. Postea dicit quòd dies potest diuersimodè accipi vno modo pro ipsa luce illuminante: alio modo pro ipsa illuminatione tertiò modo pro spacio 24. horarum. Et subdit quòd primus dies habuit vespere, sed nō mane, quia nō habuit lucem obscurā, sed à clara luce incepit. Alij autē dies habuerunt vesperam & mane quorū quilibet à suo mane incipiēs vsq; ad alterius mane tendebatur. Postea dicit quòd naturali ordine debēt dies cōputari à mane in mane. Sed propter mysticam quandam significationem à vespera cōputatur in vesperam. Postea quærit si lux illa sufficiebat ad illuminationē, quare factus est sol. Et respōdet quòd illa lux superiores tantū partes illuminabat, & ideo oportebat ad illuminationē superiorum & inferiorum fieri solem, vel si omnia illuminabat non tamen clarè, vt modo sol, & ideo necessarius est sol qui formatus est de illa luce, & inseparabiliter habet eam sibi coniunctam. Postea quærit qualiter deus dixit, & respondet quòd ab æterno in verbo disponendo, nō tamen temporaliter sono vocis loquēdo. Vltimò quærit quomodo pater dicitur operari per filium, & in filio: dixerūt autē quidam hæretici quòd hoc ideo est, quia filius est instrumentū patris in operādo, quod quidem erroneum esse dicit magister. Quia cùm dicitur operari in aliqua persona significatur insimul operatio personarum, & auctoritas vnius personæ respectu alterius. Et propter hoc non dicitur filius operari per patrem sicut pater per filium. Subdit etiam aliam rationem, quòd pater dicitur operari per filium, quia eum genuit operatorem. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum lumen sit corpus.

Thom. 1. q. 57. ar. 1. & 2.



CIRCA distinctionem 13 quæritur primò, vtrū lumen sit corpus. Et videtur quòd sic, quia quæcunque coniunguntur & separantur manentia eadem numero sunt corpora, & non corporum accidentia. Quia accidens non mutat subiectū, sed duo lumina diuersorum luminarium (puta duarum candelarum) cōiunguntur & separantur, ergo &c. Minor probatur per Dionysium 4. cap. de di. no. qui dicit quòd lumina inconfusè sunt in medio.

2 Et probatur per experimentum quia vnum corpus opacum oppositum duobus luminaribus causat duas vmbras, quod non esset nisi essent in medio duo lumina, quia vmbra non est nisi priuatio luminis. Item à duobus luminaribus quorum lumina transeunt per vnum foramen fiunt duo fulgores in pariete opposito quòd non esset nisi in foramine in quo coniunguntur subiectiuè manerent distincta essentialiter, ergo &c.

3 Item præcipua ratio quare lumen non dicitur corpus esse, est, quia simul est cum aëre, duo autem corpora non possunt esse simul. Sed probo quòd nõ obstet, quia ferrum ignitur nõ solum in superficie, sed in profundo. Ex hoc sic arguitur, in ferro ignito sunt ignis & ferrũ, & tamẽ ignitũ nõ occupat maiorẽ locũ quàm prius, ergo simul sunt secũdum locum ignis & ferrum, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est philosophus secundò de anima, & Auicen. sextò naturalium, & Dam. qui dicit lumen esse qualitatem ignis.

5 RESPONSIO. Quæstio ista licet nõ habeat magnam difficultatem, est tamẽ multum exquisitè tractata à philosophis & doctoribus aliis, nec credo huius esse aliã causam, nisi errores antiquorum circa materiã istam qui fuerunt duo. Vnus aliquorum dicentium lumen esse defluxum corporum subtilium à sole & stellis, & hoc patet esse falsum tripliciter. Primò ex parte corporum à quibus ponuntur effluere, quia illa corpora vel effluerent à sole & stellis, quia resoluerentur ab ipsis, vel quia ab eis de nouo causarentur. Non quia resoluerentur ab ipsis, iam enim per continuam resolutionem consumpta, vel saltem notabiliter diminuta essent corpora solis & stellarum (nisi forsan fabulosè diceretur ꝙ ex vaporibus eleuatis cibarentur ad restaurationem deperditi.) Item nec potest dici quòd de nouo causentur, quia vel hoc esset ex materia de nouo creata, & tunc illuminatio nõ esset actio purè naturalis, imò purè diuina, quod est absurdum, vel ex præiacente materia, & tunc generatio vnius esset corruptio alterius: generato enim lumine in toto medio oportet aliquod aliud corpus tantumdem proportionabiliter corrumpi. Et obtenebrato medio ex corruptione luminis alia corpora proportionabiliter generari, non solum apud nos, sed etiã in cœlo, quia ibi inuenitur nouitas illuminationis, sicut patet in luna præcipuè, quæ omnia sunt inconuenientia.

6 Nisi fortè quis dicat quòd illa corpora non generantur de nouo, nec corrumpuntur, sed transferuntur cum corpore luminoso, puta cum sole lato, nunc superius, nunc in inferiore hemisphério Sed nec illud potest dici, quia non solum obtenebratur medium ex ablatione corporis luminosi, sed etiam ex circumpositione corporis opaci circa corpus luminosum (puta circa candelam.) Nec videtur quòd lumen congregetur circa candelam, quia nõ apparet ibi maior claritas plusquã ante, ideo &c.

7 Secundo apparet idem ex parte medij in quo lumen recipitur, quia duo corpora nõ possunt simul esse per naturam, sed lumen simul est cum aëre. Aer autẽ est corpus, ergo impossibile est lumen esse corpus. Nec potest dici quòd in aëre sint pori in quibus recipitur lumẽ, quia obtenebrato aëre oportet poros manere vacuos, nisi fortè diceretur quòd etiam tenebra esset corpus, quod est falsum. Item aër non totus illuminaretur si solum in poris eius reciperetur lumen cuius oppositum docet sensus.

8 Tertiò apparet idem ex parte motus, quia si lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis. Motus autem localis non potest esse subito, sed necessario fit in tẽpore & successiuè, quod non cõtingit in illuminatione, nec potest dici ꝙ illuminatio fiat in tempore (scilicet imperceptibili.) Quia etsi successio aliqua possit latere per modicũ spatium propter sui velocitatẽ, non tamen per tantum spatium sicut est ab Oriente in Occidentem in quo tamen latet successio illuminationis. Patet ergo ex omnibus his lumen non esse corpus.

9 Aliqui autem fuerunt alij qui dixerũt lucem in sole esse formam eius substantialem, sed lumen in aëre esse accidens. Quod etiam esse non potest propter duo. Primum est, quia in actione vniuoca principium actionis & terminus sunt eiusdem speciei. Sed actio qua lucens in se illuminat aliud est actio vniuoca, sicut illa qua calens in se calefacit aliud, ergo principium & terminus illuminationis sunt eiusdem speciei, hæc autem sunt lux in sole, & lumen in aëre, ergo si vnum est accidens & reliquum. Secundum est, quia nulla forma substantialis est sensibilis per se, sed lux in sole est per se sensibilis, ergo &c.

10 Dicendũ est ergo simpliciter, ꝙ lux in sole, lumen in aëre, & huiusmodi sunt accidentia, est enim lux qualitas per quã agũt corpora superiora in hæc inferiora, omne enim alterãs agit per aliquã formã in ipso existentẽ, sed in cœlo illa forma non potest esse substãtialis quæ nunquã est immediatũ principiũ alterationis, ergo oportet ꝙ sit aliqua qualitas, & hæc est lumen eius. & quia habemus aliquid dignius ratione, scilicet experimentum sensus, non oportet aliam adducere rationem quo ad præsens.

11 Ad primũ arg. respondendum est ad minorem per interemptionem, & cùm probatur per dictũ Dio. dicendũ ꝙ cõiunctio & separatio luminis intelligitur per intensionẽ & remissionẽ luminis pluribus vel paucioribus luminaribus additis vel substractis, sicut est vnus tractus nauis velocior vel tardior secundũ multitudinem, vel paucitatem trahentium. Radij autem plurium luminarium dicuntur à Dionys. inconfusi propter luminarium distinctionem.

12 Experimenta etiam quę adducuntur, non valent. Primum de duabus vmbris non valet, quia duæ vmbræ non sunt in eadem parte medij, sed in diuersis: & ideo nõ arguunt pluralitatem luminis in eadẽ parte medij, sed in diuersis, quod bene cõceditur. sicut enim est altera pars albedinis in alia parte corporis, ita & in lumine respectu medij & secundum hoc nihil ad propositum. Si verò dicatur, quòd ex opposito cuiuslibet duorũ luminarium interposito corpore opaco est lumen minus quàm in aliis partibus medij, dicendum quòd verum est, sed hoc non est propter separationem luminis à lumine, sed propter remissionẽ luminis, quia in opposito cuiuslibet luminaris est actio vnius tantum & non duorum, & ideo minus intensa quàm vbi est intensio duorũ simul quod additur de lumine duorum luminarium transeunte per idem foramen, & tamen faciente duos fulgores in opposito pariete, dicendum quòd lumina duorum luminarium in foramen in quo sunt cõiuncta realiter sunt vnum lumen, tamen radij & fulgores vltra procedẽtes distinguũtur nõ propter distinctionem vel separationem luminis in foramine communi existentis, sed quia non potest ad eandem partem vltra procedere actio vtriusque luminaris, sed procedit ad diuersas partes propter corpus in quo est foramen vtrique luminari respectu alterius & alterius situs interpositum.

13 AD SECVNDVM dicendum quòd in ferro ignito non est ignis intrinsecus qui non potest esse nisi in materia rara, sed est ibi dispositio ad formam ignis sed nondum vltima & perfecta.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum lumen habeat esse reale an intentionale in medio.

Thom. Ibidem.



DEINDE quæritur vtrum lumen habeat esse reale an intẽtionale in medio. Et videtur quod habeat solum esse intentionale quia nulla realis qualitas supposita sensui percipitur, sed lumen immediatè attingẽs pupillam, à visu percipitur, ergo &c.

2 Ite quod dat alij esse intellectuale videtur de se & in se illud habere, sed lumẽ dat colori esse intentionale in medio, ergo &c.

3 Item qualitas realis remanet in subiecto in absentia producentis, sed lumen non remanet in absentia luminaris, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia nulla forma intentionalis denominat subiectum in quo est (sicut aër non dicitur coloratus propter intentionem coloris qui est in medio) lumen autem denominat medium, ergo &c.

5 Item forma intentionalis non est principium mutationum naturalium, sed solum animaliũ, sed lumen est principium immutationis naturalis puta calefactionis, ergo &c.

6 RESPONSIO. Esse intentionale potest dupliciter accipi. Vno modo prout distinguitur contra esse reale, & sic dicuntur habere esse intentionale illa quæ non sunt nisi per operationem intellectus sicut genus & species, & logicæ intentiones, & iste est proprius modus accipiendi intentionem & esse intentionale. Et isto modo lumen in medio vel species coloris nõ habent esse intentionale, quia quæ sunt à principiis realibus circunscripta operatione intellectus habent esse reale & non intentionale sed lumen & species coloris in medio sunt huiusmodi, ergo &c. Alio modo dicitur aliquid habere esse intentionale largè, quia habet esse debile, sed habere esse debile adhuc tripliciter. Aliqua enim dicuntur habere esse debile quia non habent suum esse simul sine permanẽs sed in successione vt motus & tempus, & hæc non dicuntur habere esse intentionale, aut si dicantur non competit lumini vel speciei in medio habere tale esse intentionale, quia esse eorum totum est simul & non in successione.

7 Secundo modo dicuntur aliqua habere esse debile, quia ad sui existentiam requirunt præsentiam suæ causæ proximæ naturalis, quod pro tanto dico quia angeli, & ea quæ immediatè à deo producuntur requirunt ad sui existentiã potentiam suę causæ immediatè (scilicet dei) & tamen non dicuntur habere esse debile, sed lumen & species coloris in medio) licet habeant suũ esse simul) tamen quia requirunt præsentiam suæ causæ proximæ

mæ & naturalis dicuntur habere esse debile. Et istud debile esse nondum dicitur intentionale. Cuius ratio est quia nõ solum lumen in medio, sed etiam lumen lunæ & stellarũ requirunt præsentiam solis illuminantis, & tamen nullus vnquam dicit quòd lumen lunæ & stellarum habere esse intentionale.

8 Tertio modo dicitur aliquid habere esse debile non solum per comparationem ad causam proximam naturalem, sed quia deficit à perfectione propriæ speciei. Et sic lumen & species in medio habent esse debile quod etiam potest dici aliquo modo intentionale. Quod patet, quia ad suscipiendum magis & minus cooperatur dispositio subiecti, vt patuit lib. 1. dist. 17. Cùm igitur propria, & perfecta dispositio subiecti coloris sit esse terminatũ (vt patet ex his quæ dicit philosophus libro de sensu & sensato quòd color est extremitas perspicui in corpore terminato) propria ac perfecta dispositio subiecti lucis sit esse densum, non dico opacum esse. (nihil enim lucet nisi densum) ideo impossibile est colorem vel lucem recipi secundum suum esse perfectum in medio nõ terminato per opacum quo ad colorem, vel in medio non denso quo ad lucem, sed recipiuntur secundum esse debile siue imperfectum.

qua.6.

9 Istud autem potest dici aliqualiter intentionale, sicut enim dictum est prius intentio propriissimè ad actum animę pertinet illud igitur potest aliqualiter dici intentionale quo anima tendit in alterũ. Hoc etiam alludit nomini. Intentionale enim dicitur quo in alterum tenditur, sed lumẽ in medio, & species coloris sunt huiusmodi ratione enim imperfecti nõ terminant actũ animæ, sed sunt illud quo anima tendit in obiectum. non enim species coloris videtur, sed color corporis obiecti mediante specie (vt quidam dicunt) nec lumen in medio propriè terminat visum, sed mediante ipso fertur visus in obiectũ, ergo tam lumen quàm species possunt dici intentiones vel habere esse intentionale, magis tamen species quàm lumen, quia habet esse minus perfectum & minus potest terminare actum, simpliciter tamen tam lumen quàm species habent esse reale.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd omne sensibile applicatũ immediatè organo sensus dũmodo immutet ipsum potest sentiri quia nihil plus requiritur ad sentiendũ nisi immutatio organi à sensibili, quod ergo corpus coloratum suppositum oculis nõ videatur, Causa est, quia nõ potest immutare organũ visus, nihil enim potest immutari à colore nisi actu illuminatum. Et quia corpus suppositũ oculis prohibet illuminationem pupillæ, & organi visus, ideo nõ videtur. lumen autẽ cõtingens pupillã ipsam immutat ideo videri potest. Et eadẽ ratio est de qualibet reali qualitate sensibili immediatè supposita sensui.

11 Ad secundum dicendum quòd lumen non dat colori esse intentionale, sed dispositio medij non terminati vt dictum est, & si daret non tamen oporteret quòd haberet talem in se, quia effectus multis modis potest deficere à perfectione suæ causæ. Esse autem intentionale est esse imperfectum. Item concessum est quòd lumen habet esse intentionale, sicut species coloris, nec per hoc excluditur quin habeat esse reale.

12 Ad tertium dicendum quòd remanere in subiecto ad absentiam causæ producentis non est de ratione qualitatis realis, nec existere præsentiam causæ facit aliquid esse intentionale (vt dictum fuit in corpore quæstionis) quæ autem qualitates hoc requirant, quæ verò non aliàs inquirendum erit.

13 AD ARGVMENTVM alterius partis. Ad primum dicendum quòd omnis forma denominat subiectum suum, cùm enim omnis forma det suo subiecto aliquid esse secundũ illud denominat ipsum ex necessitate. Et quod dicitur quod aër non dicitur coloratus propter speciem coloris quæ est in ipso, dicendum quòd verum est, quia color dat talem qualitatem sub esse perfecto. Et quia illud esse nõ habet in aëre ideo non dicitur coloratus, similiter lux dicit talem qualitatem sub esse perfecto, & quia illud esse non habet in aëre ideo aër non dicitur lucens. dicitur autem illuminatus sicut & qualitas eius dicitur lumen, & idem esset de colore si proprium nomen esset impositum secundum illud esse quo perficit medium, quia sub illo nomine denominaret ipsum.

14 Ad secundum argumentum cũ dicitur quòd forma intentionalis non est principium naturalium actionum, dicendum quòd verum est de forma intentionali primo modo dicta, quia illa non est res sed ratio, & ideo nullius realis operationis est principium, sed est solum ratio per intellectum circa rem intellectam formata, nullus autem ponit lumen vel speciem esse talem formam intentionalem. Sed dicuntur formæ intentionales propter esse imperfectum quod habent in medio ratione cuius habent quòd non terminent actum animæ, sed mediantibus eis tendit anima in obiectum. Tales autem formæ intentionales cùm sint verè res naturales possunt esse principium realium actionum, non solum animalium, sed etiam naturalium. Nam & animales actiones sunt.

Sententia distinctionis XIIII. in generali & speciali.



IXIT quoque deus, fiat firmamentum. Superius determinauit magister de operatione primæ diei. Hic determinat de operatione secundę diei. Et cùm hoc sequitur illa pars vbi determinat de operatione tertiæ diei. Et sequitur, dixit itaque deus, & sic sunt duæ partes principales in ista dist. quarum prima diuiditur in duas. Primo proponit opus primæ diei, quod est formatio firmamenti, & exponit per diuersas opiniones, quæ sunt circa materiam firmamenti. Secundo mouet quasdam quæstiones incidentes circa firmamentum & motum cœli, & circa ea quæ ad distinctionem operis tertiæ diei pertinent. Secunda ibi, quæri etiam soles cuius figurę sit cœlum. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit quòd firmamentum secunda die factum est: quod secundum Bedam dicitur cœlum sydereum quod habet aquas inferiores se, & sic diuidit aquas ab aquis, licet per cœlum quidam velint aërem intelligi, quod quidem cœlum sydereum secundum quosdam est naturæ aqueæ, secundum verò alios est naturæ igneæ: quomodo autem supra cœlum possint esse aquæ, dicitur quod hoc est diuina virtute, neque est inconueniens, quum videamus aquas euaporari & eleuari in altum. Sic potest esse vt supra firmamentum, & glacies solidatæ aquæ suspendantur: quales autem sunt, & ad quid conditæ (ille solus nouit qui condidit) postea quærit cuius figuræ sit cœlũ. Et respondet quòd spiritus sanctus hoc per auctores docere noluit, eo quòd non multum saluti prodest, quamuis ipsi scirent. Quærit etiam vtrum cœlum stet, an moueatur, vtrunque videtur inconueniens: si enim mouetur, non est firmamentum, si verò stat, non possunt in eo moueri sydera. Et respõdet, etiam si mouetur dici potest tamen firmamentum propter firmitatem, si verò stat, possunt in eo sydera moueri. Quærit etiam qualiter benedictio secundæ diei prætermittitur, & quare, scilicet in operibus secundæ diei non est dictum, vidit deus quòd esset bonum, & respondet, quod est fortè propter quandam mysticam significationem, quia binarius numerus est signum alteritatis, & signum diuisionis. Vltimo ponit opus tertiæ diei, quod fuit congregatio aquarum in vnum locum, quę sub cœlo sunt, per quam congregationem terra arida apparuit, quæ quidem congregatio fieri potuit, vel quia cauitates terræ subintrauerunt aquæ, vel quia inspissatæ fuerunt, & licet sint multæ congregationes aquarum, tamen propter continuitatem earum adinuicem dicuntur conuenisse in vnum locum, Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum aliquæ aquæ sint super cœlos.

Thom. 1. q. 68. ar. 2.



IRCA distinctionem decimamquartam quæruntur primò, vtrum aliquæ aquæ sint super cœlos. Et videtur quòd nõ, quia secundum naturam ignis & aër supereminent aquæ, sed nullus ponit ignem vel aërem super cœlos: ergo nullo modo aquam.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia secundum Augustinum Genes. 2. ad literam. Maior est sacræ scripturæ auctoritas, quàm omnis humani ingenij perspicacitas, sed sacra scriptura dicit expressè aquas esse super cœlos Gen. 1. diuisit aquas, quæ erant sub firmamento ab aquis iis quæ erant supra firmamentum, & sequitur quòd vocauit deus firmamentum cœlum, ergo &c.

3 RESPONSIO. Quidam attendentes ad potentiam diuinam, quæ potest facere omne quod contradictionem non implicat, dixerunt quòd veræ aquę elementares sunt super cœlum, quum contradictionem non implicet. Sed hoc rationaliter refellit Aug. 2. super Gen. dicens quòd in operibus sex dierũ, quibus natura instituta est, non quęritur quid deus facere possit, sed quid rerum natura patiatur.

4 Ideo alij dicunt, quòd aquæ elementares secundum naturã possunt esse, & sunt super cœlum, quod declarant multipliciter. Primò quia omnis qualitas corporum inferiorum habet reduci, sicut in causam in aliquam virtutem corporum superiorum, sed frigiditas, quæ est qualitas quædam corporum inferiorum, non potest reduci in aliquam virtutem corporum cœlestium, nisi ponatur aliquod cœlum aqueum, vel aquæ super cœlos. ergo &c. Minor patet, quia cœlum non potest causare frigiditatem per motum suum localem, quia motus localis non habet infri-

gidat

gidare, sed magis ignire, vt dicitur secundo cœli. item nec per lumen, per eandem rationem, ergo oportet quòd hoc fiat, per hoc quod est aqueum. Aqua enim quum sit primò frigida, videtur esse causa frigiditatis in alijs, ergo &c.

5 Secundò quia eidem rei competit diuersus motus in diuersis, sicut oleum quod ascendit in aqua, descendit in aëre, ergo eodem modo possibile est quòd aqua quæ respectu aëris habet descendere, habeat respectu cœli ascendere vel stare: & ideo non est timendum quòd cadat.

6 Tertiò quia velocitas motus circuli impedit ne scutella plena aquæ posita intra circulum cadat, vel aqua in ea contenta: sed motus cœli est velocior, quàm motus cuiuscunque apud nos, ergo potest prohibere casum aquæ.

7 Quartò, quia distantia corporis naturalis à loco suo naturali minuit eius inclinationem ad locum & motum: & ideo motus naturalis intensior est in fine, quàm in principio. Sed aquæ super cœlum maximè distant à loco suo naturali, ergo minimè inclinantur ad ipsum, & sic idem quod prius.

8 Quicquid sit de cõclusione, rationes tamen istæ non valent. Quod enim primò dicitur quòd corpus cœleste non potest causare frigiditatẽ, nisi sit aqueum, est falsum. Et cùm dicitur quòd non per motum fit, ita nec per lumen falsum est, lumen enim de se non habet nisi illuminare, sed in virtute corporis cuius est, habet calefacere, si sit corpus calidum virtualiter, vt Sol, Mars, & huiusmodi, vel frigefacere si sit planeta virtualiter frigidus, vt Saturnus. Neque oportet quòd omnia sint frigida per primum frigidum formaliter, puta per aquam, vel per cœlum aqueum, sed per primum frigidum virtualiter.

9 Ratio etiam magis procedit contra eos, quia si esset cœlum aqueum nõ causaret frigiditatem per motum vt dicunt, nec per lumen, quia non esset luminosum, sed solum diaphanum, & si esset per lumen tamen calefaceret, & non infrigidaret vt dicunt, nec per suam frigiditatem formalem, quia corpus non agit in distans, nisi agendo in propinquum, sed illa frigiditas non reciperetur in orbibus medijs, qui non sunt capaces peregrinæ impressionis, vt dicitur in primo metheororum, ergo impossibile est, quòd cœlum dato quòd esset aqueum, immediatè causaret frigiditatem quæ esset in ipso.

10 Sequentes etiam rationes non probant, quòd aquæ sint ibi, vel possint esse per naturam, sed solum quòd si ibi essent non caderent, quod certè timere non oportet, neque probare, quia cùm sphera vndique circunstet medium, nec sit diuisibilis absque vlla dubitatione, si super aliquam spheram essent aquæ nullo modo possent cadere. Nihilominus nec illud probãt illæ rationes sufficienter. quòd enim oleum in aere descendat, in aqua verò ascendat, causa est, quia oleum corpus mixtum est, in quo est multũ de humido aëreo, ratione cuius ascendit positum in aqua, & est in eo siccum terrestre, ratione cuius descendit in aere: hoc autẽ dici non potest de aqua elementari, quũ sit corpus simplex, & iterũ ꝙ descẽdit in rariore, nihil prohibet ascẽdere in grossiori, & dẽsiori vt ponitur de oleo respectu aëris & aquæ. Sed contra rationem est, quòd illud quod descendit in densiori ascendat in rariori vel subtiliori. Cœlũ autẽ est naturæ subtilioris, quàm corpus quodcunque elemẽtare, & ideo nulla probabilitas est, quòd aqua quæ naturaliter descendit in aëre ascendat, vel stet in cœlo.

11 Quod etiam tertiũ dicitur ꝙ velocissimus motus prohibet casum grauis deorsum in nullo est ad propositũ, quia istud locũ habet in graui posito intra circulũ vel spherã, non autẽ in graui posito sup circulũ vel spherã: descẽsum enim eius ad mediũ spheræ vel circuli prohibet soliditas spheræ vel circuli. Et ideo ratio eorũ posset aliquid valere, si ponerẽtur aquę infra concauũ orbis lunæ: sed ponendo eas super cœlum, nihil valet ad propositum.

12 Quòd verò vltimò dicitur ꝙ distantia à loco naturali minuit inclinationẽ mobilis, falsum est. Cùm enim inclinatio grauis, & leuis ad loca sua sequatur formam grauitatis & leuitatis, manentibus eisdem formis manet eadem inclinatio, nec propinquitas vel distantia à loco per se facit aliquid, ad hoc ergo ꝙ motus naturalis sit intensior in fine, quàm in principio, causa est minor resistẽtia medij supposita eadem inclinatione mobilis, quãtò enim aër est terræ propinquior, tantò est minus leuis, & minus nititur cõtra motum grauis. idem intelligendum est circa leue.

13 Dicendum ergo aliter ad quęstionẽ, ꝙ si cœlum accipiatur pro corpore quintæ essentiæ, tunc super cœlos nõ sunt aquæ elemẽtares, sed aquæ dictæ metaphoricè. Si verò cœlum accipiatur metaphoricè pro parte aeris in qua cõdensantur nubes, quæ cœlum & firmamẽtum aliqualiter dici potest, sic super cœlum sunt veræ aquæ elementares. Primum patet, quia supra lunam nõ est locus generationis & corruptionis: vnde dicit ꝙ supra lunam nõ est malum sed si supra cœlum propriè dictũ essent verę aquæ elementares, ibi esset locus generationis & corruptionis, & quãdoque ibi aliquid generaretur & corrũperetur, ergo &c. Probatio minoris, quia si aquæ essent inter duas spheras, & per motum & lumen corporũ cœlestiũ possent calefieri & rarefieri vltra quàm congruat formæ aquæ, & sic ea corruptis aliquid aliud generaretur, puta aër vel ignis: nõ sunt ergo supra cœlum aquæ elemẽtares, sunt tamen ibi aquæ dictæ metaphoricè ratione similitudinis cum aqua in quibusdam proprietatibus: est enim diaphana aqua, & non lucida, quæ duo etiã conueniunt aëri, sed vltra hoc, aqua quandam maiorem terminabilitatem habet quàm aër, hę autem proprietates conueniunt nonæ spheræ, quàm nos cœlum cristalinum vocamus, & eadem ratione potest dici aqueum.

14 Secundum patet, si enim cœlum vocetur pars aëris, in qua condensantur nubes, sic est clarum quòd aquæ elementares sunt super illud cœlum, quæ ibi vaporabiliter trahuntur virtute solis & stellarum: eadem etiam pars potest dici firmamentum propter spissitudinem & aliqualem soliditatem. Vnde Augustinus 2. super Genes. ad literam hanc expositionem commendans dicit: hanc cõsiderationem laude dignissimam iudico, vnde firmamentum æquiuocè vel anagogicè sumitur quum dicitur Gen. 1. diuisit aquas, quæ erant sub firmamento, &c. Et quum dicitur in opere quarti diei, quòd posuit in firmamẽto cœli stellas, quia firmamentum primo modo sumptum est cœlum solum nuncupatiuè, ad quod designandum dicitur ibidem quòd vocauit deus firmamentum cœlum. Sed secundò modo sumptum est cœlum verè & propriè, ad quod designandum dicitur ibi quòd posuit stellas in firmamento cœli, id est, quod est cœlum.

15 PER HOC patet responsio ad argumenta. Ponimus enim non solum aquam, sed ignem & aërem super cœlum metaphoricè dictum hoc est super partem aëris, in qua nubes condensantur, sed nullum istorum ponimus super cœlum propriè sumptum, nisi ipsa metaphoricè sumantur. Aqua enim & ignis metaphoricè sumpta, sunt supra cœlos propriè dictos, quia cœlum empyreum dicitur igneum metaphoricè, sicut nona sphera dicitur cœlum aqueum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum motus cœli sit naturalis.

Thom. 1. q. 70. ar. 3. ad. 4.

SECVNDO quæritur, vtrum motus cœli naturalis sit. Et videtur quòd sic per philosophũ 1. cœli & mundi, qui dicit quòd cuiuslibet corporis naturalis est aliquis motus naturalis. Sed cœlum est corpus naturale, ergo &c.

2 Item secundo physicorum dicitur quòd natura est principium motus, in eo in quo est, sed corpus cœleste naturam aliquam habet, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia motus naturalis non est nisi corporis extra locum suum existentis naturalem, & terminatur ad quietem naturalem in loco suo, sed cœlum non est extra locum suum, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd motus cœli non est à natura, nec ab anima, prout anima dicit substantiam viuentem vnitam materiæ in ratione formæ, sed est ab intelligentia. Primum patet, quia natura corporis simplicis inclinat ad vnum motum & simplicem, sed in cœlo non est vnus motus tantum, sed plures non solum in diuersis spheris, sed in eadem, etiam in eodem planeta: & tamẽ cœlum est simplex corpus, ergo &c. Maior patet, motus enim naturalis correspõdet formę mobilis, quæ inclinat ad motum: & ideo licet forma mixti, quæ virtute continet formas mixtibilium possit inclinare ad motum secũdum omnẽ differentiam loci (propter quod & motus augmenti nõ est solũ sursum, quia non est solum à virtute ignis, vt aliqui crediderũt, sed est ad omnem differentiam positionis, quia est forma planetæ, quæ est forma mixti) tamen forma corporis simplicis ad vnũ solum inclinat. Minor patet, quia spheræ planetarum nõ solum mouentur ab Oriente in Occidentẽ motu diurno, sed ecõtrario vt patet ad sensum, præcipuè in sole & luna: in eodem etiam planeta præter motum spheræ suæ ponitur motus secundum eccentricum & epiciclum, vt magis parebit in quæstione sequẽti. Nec potest dici quòd spheræ differant specie, sicut elementa, & ideo mouẽtur diuersis motibus, quia sequeretur ꝙ essent plura corpora simplicia, quàm quinque. Et iterum planeta est de natura suę spheræ, vt dicitur secundo cœli, & tamen habet alium motum à motu spheræ. Et iterum omnes spheræ aliqualiter adinuicẽ cõueniunt, sed spheræ planetarum conueniunt secundum speciem (saltem motus eorum non arguit diuersitatem speciei) cùm omnes moueantur ad eandem partem, ergo &c.

5 Secundò patet idem sic, motus est naturalis ex connaturalitate mobilis ad terminũ, sed cõnaturalitas mobilis ad locũ non potest causare motum in loco, ergo &c. Minor probatur, quia

sicut

sicut est in actibus animæ, sic suo modo in actibus naturæ, sed in actibus animæ sic est quòd bonum cōueniens si sit præsens causat delectationem, quæ est quasi quies animæ, & nō desiderium, quod est quasi motus, ergo similiter in actibus naturę cōuenientia locati cum loco causat quietem in loco, & non motum.

6 Tertiò, quia si motus cœli esset naturalis quies in eodem loco esset violenta, & ita quum cœlum in fine mundi cesset à motu, quies illa esset violenta, quod est inconueniens, quia tunc cœlum nō erit in deteriori conditione, sed meliori. Item motus naturalis est à dante formā, qua conseruata non oportet dare aliū motorem per se, sed solum quòd remoueat prohibens, si sit impedimentum, sed cœlo datur alius motor per se (scilicet Intelligentia) ergo &c. Non est ergo motus à natura cœli propriè, neq; tamen est contra naturam, quia nō est in oppositum inclinationis naturæ, quum natura eius ad nullum motū incliner. Exemplum de corpore mathematico, potest tamen dici naturalis, secundum quandam adaptationem, & cōuenientiam. Congruū est enim vt corpus cœleste, quod neq; est graue, neque leue moueatur tali motu, per quem non accedit ad medium, vt grauia, nec recedit à medio vt leuia, & talis est motus circularis.

Infra 2. parte huius d.q.2. & in 4.d. 49.q.8. num.6.

7 SECVNDVM patet, quòd scilicet cœlum nō mouetur ab anima sibi vnita in ratione formæ, quia secundū vnam opinionem prius tactam dist.12. In cœlo nō est compositio materiæ & formæ, sed dato quòd esset, & quòd illa forma esset anima, adhuc probo quòd non moueretur ab ipsa. Cùm enim idem secundū idem non possit esse mouens & motum, imò oportet motum ex se diuidere in partem, quę mouet & quæ mouetur (vt dicitur 8. physic.) Pars quę moueret aut esset forma, & quæ moueretur esset materia, aut pars vna quantitatiua cōposita ex materia & forma moueret aliam partem quantitatiuam ad imperiū animę, sicut fit in animalibus. Primū non potest dici, quia materia secundum se non potest habere rationem mobilis, cùm secūdum se non sit quanta vt secundum se sit subiectum actu eius, quod requiritur ad motum præcipuè localem, neque forma respectu materiæ potest habere rationem motoris, quia forma & materia non coincidunt in idem secundū numerum respectu eiusdem, & ideo cùm cœli anima respectu materiæ ipsius se habeat vt forma, & quicquid etiam esse nullo modo potest habere rationem agentis, quæ est vnum principium motus. Nec secundum potest dici, quia mouens & motum sunt contacta, & non continua (vt dicitur 8. physicorum) Sed partes quantitatiuæ cœli (exceptis fortè corporibus planetarum, sunt continuæ, & nō contactæ, quare &c.

8 EX HIS patet tertium, quòd cœlum mouetur ab intelligentia, quia omne quod mouetur, ab alio mouetur, sed cœlum mouetur, & non à natura, vel à dante naturam (vt probatum est in primo articulo) neque ab anima coniuncta (vt probatum est in secundo) relinquitur ergo quòd ab intelligentia. Et probatur consequentia. Quia quum motus cœli non sit violentus, nec naturalis, oportet quòd sit voluntarius voluntate intellectus coniuncti vel separati.

9 AD ARGVMENTA patet solutio. Nō enim cuiuslibet corporis naturalis oportet esse aliquem motum naturalem, nisi habeat quietem naturalem, vtrunque enim ponitur in diffinitione naturæ, scilicet quòd est principium motus & quietis, & hæc duo solum competunt corruptibilibus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum stellæ moueantur motu solum suæ spheræ, vel præter illum habeant proprium motum.



TERTIO quæritur, vtrum stellæ moueantur solum motu spheræ, an præter illum habeant propriū motum. Et videtur quòd non habeant proprium motum, quia cœlum est ingenerabile & incorruptibile, ita indiuisibile, cùm diuisio sit via ad corruptionem, sed si stellæ mouerentur motu propriu cœlum diuideretur, quia non seruarent in cœlo eundem situm, ergo &c.

2 Item motus cœli est circularis, sed si stellæ haberent motum proprium, ille non esset circularis, igitur &c. Minor probatur, quia quod mouetur circulariter, non mutat locum, stellæ autem si haberent motum proprium ex toto mutarent locum, ideo &c.

3 IN CONTRARIVM est Ptolomæus & alij astrologi.

4 RESPONSIO. Stellarum quædā sunt in octaua sphera, quæ dicuntur fixæ. Aliæ verò sunt in inferioribus spheris, & dicuntur planetæ, nec sunt plures in eadem sphera.

5 DE PRIMIS dicendum quòd mouentur solum motu octauæ spheræ, quia frustra ponerentur plures motus vbi sufficit vnus, sed omnia apparentia circa stellas fixas optimè saluantur ponendo eas moueri solum motu octauæ spheræ, quia stellæ fixæ semper seruant eandem elongationē & approximationem ad inuicem, quod optimè saluatur ponendo quòd solū moueantur spheræ suæ, ergo &c.

6 DE PLANETIS autem quanquàm dicat idem Arist. 2. cœl. & mundi. Tamen verius dicunt astrologi ponendo ipsos moueri secundum ecentricos & epiciclos. Et de ecentricis apparet quòd stella quæ mouetur solū motu spheræ non potest quandoque magis quandoque minus ad terram appropinquare quia omnes spheræ sunt concentricæ sed planetæ, quandoque appropinquant ad terram magis vno tempore quàm alio (vt patet per experimenta astrologica) quare &c. propter quod coacti sunt astrologi ponere motum planetarum in circulis ecentricis quorum pars vna maximè remouetur à terra & dicitur aux, siue eleuatio. Altera verò maximè accedit ad terram, & dicitur oppositum augis.

7 Similiter patet de epiciclis, quia si planetæ mouerentur solum motu sperarum, cùm spheræ planetarum moueantur ab occidente in orientem, tunc si planeta aliquis nocte esset ex directione alicuius stellæ fixæ sequenti nocte deberet ipsam antecedere versus orientem. Videmus autem multis planetis contrarium quandoq;, retrocedunt enim versus occidentem, ergo præter motum spherarum oportet in eis ponere motum retrogradationis quod fit in epiciclis in quibus planeta est retrogradus stationarius vel directus.

8 AD PRIMVM argu. dicendum quòd non oportet cœlum diuidi ponendo proprium motum planetarum in ecentricis & epiciclis habendo bonam imaginationem eorum. Ponitur enim ecentricus circulus intra duas superficies spheræ existens cuius vna medietas magis accedit ad superficiem spheræ concauam. Altera verò ad conuexam, & mouetur hic circulus intra spheram cùm sit spheræ contiguus & nō continuus, & motu eius mouetur planeta tanquam pars eius existens, planeta dico habens ecentricum sine epiciclo sicut est sol, si verò habeat epiciclum cum ecentrico tunc epiciclus poneretur moueri in ecentrico per modum quo ponitur ecentricus moueri in sphera, epiciclus est enim corpus sphericum infrà ecentricum contactum & nō continuum, & ideo potest in ecentrico habere suum motum proprium sphericum cuius epicicli pars est planeta, & hoc ponendo non oportet cœlum diuidi. Sed & si diuideretur non sequeretur quòd esset corruptibile, quia diuisio non est in via ad corruptionem nisi quatenus pars diuisa non sic potest resistere contrario agenti sicut cōiuncta toti. Cœlum autē non habet cōtrariū propter quod nec continuū, neque diuisum corrūperetur.

9 Ad secundum dicendum quòd motus cœli non est naturalis vt ostensum est in præcedente quæstione, & ideo nihil prohibet planetam moueri alio motu quàm circulari, neque tamen erit contra naturam, sed solum præter naturam. Et tamen ponendo planetas solum moueri motu suorum ecentricorum & epiciclorum nullus inuenitur motus in eis nisi circularis, quia ecentricus mouetur circulariter similiter & epiciclus, secus autem esset si planeta secundum se propriū motum haberet, tunc enim motus eius non esset circularis licet esset in circulo.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum cœlum sit figuræ sphericæ.



QVARTO quæritur vtrum cœlum sit figuræ sphericæ. Et videtur quòd non quia figura quadrata magis cōgruit firmitati quā rotunda, sed cœlum est corpus firmissimum, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est philosophus 2. cœli & mundi.

3 RESPONSIO. Quidam dixerunt quòd cœlum est figuræ semicircularis, quia nunquam apparet nobis nisi dimidia sphera. Sed istud nō valet quia cùm cœlum moueatur ab oriente in occidentem rediens in orientem (vt ex motu astrorum apparet) sequeretur quòd quandoque totaliter dispareret, hoc autem est falsum.

4 Dicendum ergo quòd est figurę sphericę. Quod patet tripliciter. Primò quia prima figura debetur primo corpori, sed inter omnes figuras solidas prima est spherica, cœlū autem est primū corpus, ergo &c. Minor probatur quia naturaliter vnū est prius multitudine & simplex compositis, sed sola figura spherica inter figuras solidas cōtinetur vna superficie sicut inter figuras superficiales solus circulus continetur vna linea cæteræ autem pluribus, igitur &c. Secundò quia figura capacissima congruit cœlo quod cōtinet omnia. Sed figura circularis siue spherica plus cōtinet quàm quæcūq; alia figura ex rectis lineis, vel superficiebus, ergo &c. Et hæc ratio solum concludit quòd cœlum sit figuræ

sphe

sphericæ secundum suum concauum, secundum quod continet omnia infra se posita, & non secundum suum conuexum. Tertiò quia si cœlum esset alterius figuræ quàm sphericæ, contingeret quandoque corpus esse sine loco, & locum sine corpore, quia quũ extra cœlum nihil sit, nec corpus, nec locus, & cœlum continuè moueatur, si esset figuræ angularis, & anguli præemineant cæteris partibus contingeret, per motum cœli partes planas venire ad locum angulorum, & tunc remaneret aliquid vacuum, & iterum anguli venientes ad loca planarum partium vltra procederent in vacuum. Hæc autem ratio quantum ad positionem theologorum locum non habet, quia ponunt vltimum cœlum (scilicet empyreum) non moueri: cæteræ autem rationes sunt probabiles, & non necessariæ.

5 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum, quòd figura quadrata magis congruit firmitati status, & hoc præcipuè in grauibus, non autẽ firmitati naturæ: cœlum autem vel firmamentũ habet firmitatẽ naturæ, non status, nisi cœlum empyreũ. Et illam habet non à figura, sed à natura, quæ ad nullum motum inclinat, nec habet motorem sibi deputatum, vt aliæ spheræ.

Sententia secundæ partis distinctionis xiiij. in generali & speciali.



SEQVITVR, dicit deus, fiant luminaria. Superius determinauit magister de operibus pertinẽtibus ad rerum distinctionem. Hic vero determinat de operibus pertinentibus ad ornatũ. Circa quod sciendum quòd sicut tres dies assignantur operibus distinctionis, sic tres assignãtur operibus ornatus. Et diuiditur prima pars in partes tres. Primò determinat de operibus trium dierum. Secundò determinat quædam superius iam dicta. Tertiò subiungit de quiete septimæ diei. Secunda ibi, sed antequam de formatione hominis. Tertia ibi, iam de septimæ diei requie. Prima diuiditur in tres. Primò determinat de opere quartæ diei. Secundo de opere quintæ diei. Tertiò de opere sextæ diei. Secunda ibi, dicit deus, producant aquæ. Tertia ibi, dicit deus, producat terra animam viuentem. Prima istarum diuiditur in tres. Primò distinguit opera dierũ ab inuicem. Secundo determinat opus quartæ diei. Tertiò determinat quædam pertinẽtia ad illud. Secunda ibi, quia igitur cœlum cæteris elementis. Tertia ibi, quod autem subditur, & sint in signa. Tertia verò pars in qua determinat de opere septimæ diei diuiditur in tres. Primò exponit quomodo deus quieuit. Secundò quomodo opera compleuit. Tertiò quomodo illum diem sanctificauit. Secunda ibi, sed quæritur quomodo septimo die. Tertia ibi, illum etiam diem sanctificasse. Et hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò quòd tribus primis diebus suis partibus est distincta vniuersa machina. Prima enim die facta est lux quæ vniuersa illustrabat. Secunda die facta est diuisio superioris partis mundi, id est, naturæ cœlestis. Tertia die facta est distinctio inferioris partis, scilicet elementaris. Quarta verò die ornatum est firmamentũ sole, & luna, & stellis. Postea dicit quòd cœlũ quarta die ante alia ornatur, quia prius & dignius: in quo quidem sunt sydera locata ad inferioris partis illuminationem, ad hominum & quorundã animalium vtilitatem, & ad noctis decorẽ. Postea ponit quòd sydera, & cœli luminaria dicuntur facta in signa & tempora. In signa quidem, quia aëris qualitatẽ, vel aëreæ qualitatis vicissitudinem significãt, scilicet serenitatem & tempestatem. In tempore verò, quia temporis partes distinguũtur in quatuor tempora, vel sunt in signa & tempora, id est, in distinctionem horarum & têporum, quia suo motu horarum momenta notificant. Postea dicit quòd de opere quintæ diei ortæ fuerũt aquæ & aër, quia opus illius diei fuit formatio piscium & auium de eadem materia (scilicet de aquis.) Postea dicit quòd de opere sextæ diei ornata fuit terra iumentis, reptilibus, & bestiis aliis. Subdit autẽ de animalibus venenosis, quòd creata fuerunt innoxia, sed propter peccatum facta fuerunt noxia. De quibusdam autem minutis animalibus dicit, quòd ea quæ ex elementis nascuntur, tunc fuerunt creata. Illa vero quæ ex corporibus, non. Et addit quòd homo fuit factus tanquam dominus & possessor creaturarum vltimò. Postea ponit solennes opiniones. Quidam enim dixerunt, quòd per dierum interualla omnia formata sunt, vt supra dictum est. Alij dicunt omnia simul esse producta, vel formaliter, vt principales partes mundi. Vnde per sex dies, sex rerum genera vel distinctiones dicunt signari, quam distinctionem legislator posuit ruditati populi, cui loquebatur cõdescendendo, vnde potuit scriptura diuidere loquendo temporibus, quod deus operando temporibus non diuisit. Postea dicit quòd alia die dicitur deus requieuisse, quia vlterius deus creaturam non condidit, quæ vel in se, vel materialiter, vel in suo simili producta non fuerit. Postea dicit quod dicitur compleuisse opus sexti diei, quia omnia perfecit, & septimo die requieuit. Secundum autem Hebraicam veritatem dicitur opus suum alio die compleuisse, quia vltimum opus, scilicet sanctificationem & benedictionem adhibuit, vel quia alia die completa vidit. Vltimò dicit quod dies septimus dicitur sanctificatus in mysterium, scilicet propter nouum creaturarum statum. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum corpora cœlestia habeant aliquam causalitatem super hæc inferiora.

Thom 1.q.11.ar.3.



CIRCA distinctionem quindecimam quæritur primò, an corpora cœlestia habeant aliquam causalitatẽ super hæc inferiora. Et videtur quòd non, quia agens præstantius est patiente, sed viuens nobilius est non viuente, vt vult Augustinus libro de vera religione: ergo cœlum, quum sit non viuens, non habere potest aliquam causalitatem super inferiora saltem viuentia.

2 Item Dam. dicit, nos dicimus quòd corpora superiora nec sunt causa generationis eorum quæ generantur, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur.

3 IN CONTRARIVM est, quia quod habet causalitatem super supremum habet & super inferiora. Sed cœlum habet causalitatem super hominem, qui inter generabilia & corruptibilia tenet supremum gradum, homo enim generat hominem, & sol, vt dicitur 2. phy. ergo &c.

4 RESPONSIO. Duo videnda sunt, quæ tanguntur in argumentis. Primum est, de causalitate cœli respectu omnium generaliter. Secundum erit de causalitate eius respectu viuentium specialiter.

5 QVOD autem cœlum habeat causalitatem super omnia generabilia & corruptibilia, patet sic. Alterans inalterabile est causa omnis alterationis, sed cœlum est alterans inalterabile, ergo &c. Maior patet, sicut enim omnis motus reducitur ad mouens immobile, quod est prima causa omnis motus, Sic omnis alteratio reducitur ad alterans inalterabile, quod est causa omnis alterationis. Minor simpliciter patet, quia alterans inalterabile non est intelligentia, quia non mouet immediatè ad formam, sicut patuit supra, distinctione septima. Alterãs autem dat formam, nec aliquod corpus generabile est alterans inalterabile, quia omnia generabilia & corruptibilia sunt alterabilia, relinquitur ergo quòd hoc sit cœlum.

6 CIRCA secundum est intelligendum quòd quidam dicunt, quòd cœlum, licet non sit viuens, quia tamen mouetur à substantia viuente, scilicet ab intelligentia, virtute eius potest aliquod viuens generare: sed istud non videtur, quia si cœlum in virtute intelligentiæ posset aliquod viuens generare, istud esset vel per motum ab intelligentia causatum, vel per aliquam virtutem ab intelligentia influxam. Non per motum, quia sicut patebit, motus localis non potest esse ratio aliquid agendi, & nunc supponatur quod postea probabitur, nec per aliquam virtutem cœlo influxam, quia vel esset influxa immediatè ab intelligentia, vel mediante motu. Non immediatè, quia intelligentia non agit ad formam immediatè, nec mediante motu, quia per motum localem, qualis est motus cœli, nihil acquiritur. Ex his arguitur sic, Quod non acquirit virtutem agendi, nõ acquirit virtutem aliquid producendi. Sed cœlum ab intelligentia mouente ipsum non acquirit aliquam virtutem agendi, vt probatum est, ergo &c.

7 Ideo dicendum quòd sicut in semine, quod non est viuens, est virtus generatiua rei viuentis, pro eo quòd semen decisum est à viuente. Sic in cœlo licet non sit viuens, est virtus generatiua rerum viuentium, non quia motum ab intelligentia, nec quia virtus sit ei influxa ab aliqua intelligentia creata: Sed quia productum est à deo tanquam quoddam semen omnium generabilium & corruptibilium: & sic cœlum agit in virtute dei ad productionem viuentium, sicut semen equi in virtute equi generãtis ad producendum equum.

8 PER HOC patet ergo solutio ad primum argumentũ.

9 Ad secundum dicendum quòd Damascenus intendit negare à corporibus cœlestibus causalitatem primariam, quam aliqui eis attribuebant dicentes planetas deos esse, non autem causalitatem omnimodam.

Quæstio

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum cœlum habeat causalitatem suprà actus liberi arbitrij.

Thom 1.q.115.ar.4.& 6.

SECVNDO quæritur an cœlum habeat causalitatem super actus lib. ar. Et videtur quòd sic, quia secundū motum astrorū prædicant astrologi multoties euentus bellorum & aliorum quæ ad actus humanos pertinent, sed hoc non esset nisi motus corporum cœlestium haberet aliquam causalitatem super lib. ar ergo &c.

2 Item quicquid est causa prioris est causa posterioris, sed esse precedit agere. ergo quicquid est causa ipsius esse est causa huius quod est agere. Sed cœlū est causa animæ quantum ad esse quod habet in corpore, quia homo generat hominem & sol, ergo est causa actionum animæ in corpore, tales sunt actiones lib. ar. &c.

3 IN CONTRARIVM est quia secundum actus lib. ar. laudamur vel vituperamur. Sed ex his quæ insunt nobis ex actione corporum cœlestium non laudamur nec vituperamur cùm non sint in potestate nostra, ergo &c.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd aliquid habere causalitatem super actum vel motum alterius contingit dupliciter, causando scilicet vel impediendo. Causando tripliciter vel quia dat naturam ad quam sequitur motus vel actus sicut generans graue causat motum grauis dando grauitatem ad quā sequitur motus, vel in natura supposita imprimendo sicut proiiciens lapidem sursum est causa motus eius sursum. Et vtrūque horū habet per se causalitatem super motum grauis. Præter hæc autem est aliquid quod habet causalitatem super motum grauis nō per se, sed per accidens, sicut remouens prohibens (puta tollem columnam graui suppositam prohibentem graue descendere deorsum) dicitur mouere ipsum.

5 Habet etiam aliquid causalitatem super actum alterius impediendo ipsum dupliciter. Vno modo directè sicut contrarium dicitur prædominans quemadmodum aqua frigida impedit ne ignis comburat lignum dum præualet aqua vel extinguendo ignem, vel infrigidando & humectando lignum vt non sit aptū combustioni. Alio modo quasi indirectè solum subtrahendo obiectum & sic elongans lignum ab igne impedit ignem à cōbustione ligni.

6 His visis patet quòd cœlum non habet causalitatem super actus lib. ar. primo modo scilicet dando naturam ad quā sequatur actus, quia illud ad quod sequitur actus lib. ar. est potentia intellectus & voluntatis, hæc autem non causantur à virtute cœli vt patebit infrà dist. 16 ergo &c.

7 Item nec secundo modo, scilicet in potentia li. ar. imprimendo ipsum actum vel motum, quia bonum & malum quod inest nobis ab extrinseco nullo modo potest habere rationem culpæ vel meriti, sed solum pœnæ, vel præmij Sed actus lib. ar. habent in nobis rationem meriti cùm sint boni, vel culpę, cùm sunt mali, ergo nō sunt in potentia nostra lib. ar. ab extrinseco puta cœlo. Minor de se patet, probatio ma. quia secundum Aug. 1. de lib. arb. est malum quod patimur, & est malum quod facimus, malū quod patimur est malum pœnæ. Et ex tali malo secundū ipsum nō dicimur mali, malum quod facimus est malum culpæ ex quo mali sumus. Et idem est intelligendum circa bonum. Nam sicut malum quod patimur ab alio non est culpa sed pœna. Sic bonū quod patimur ab alio non est meritum sed præmium, vel donū. Si autem cœlum imprimeret in potentia lib. arb. ipsum actum bonum vel malum, tunc esset solum bonū vel malum quod pateremur & nō quod faceremus, ideo &c. Et iterum nec purè passiuum potest esse lib. arb. quia in potestate puri passiui non est quod possit pati: vel non pati, imò necessario patitur præsente actiuo. Sed si velle causetur in voluntate à corpore cœlesti voluntas respectu eius esset purè passiua, quia subiectum nō coincidit cum efficiente causa, ergo voluntas in volendo vel eligendo non esset libera. Et ita qui ponit quòd cœlū possit imprimere in lib. arb. destruit libertatem arb. sic ergo patet secundum.

8 Sed antequam procedamus ad tertium membrum scilicet an cœlum possit agere in liberum arbitrium indirectè sicut remouens prohibens, oportet primo videre an lib. arb. possit impediri, vel prohiberi ab actu suo per actionem corporis cœlestis, & dicendum quòd non directè sicut aliquid impeditur per contrarium prædominans, quia nihil impedit per se actum alterius nisi ponendo actum suū circa idem subiectū cum actu alterius, (vt patet in exemplo suprapositio de aqua respectu ignis & ligni) Et ratio est quia contraria compatiuntur se in diuersis & solum impediunt se respectu eiusdem. Sed cœlum nullam impressionem potest habere in lib. arb. vt statim probatum est, ergo &c.

9 Item sicut se habent velle & eligere ad prosecutionem, sic se habet naturalis inclinatio rei ad motum sequentem. Velle enim & eligere non sunt aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam. Prosecutio autem est motus in rem. Sed nulla res potest impediri à sua inclinatione stante natura rei, licet possit impediri à motu sequente, sicut graue non potest impediri quin inclinetur deorsum mediante sua grauitate, & existente loco deorsum ad quem inclinatur, potest tamen impediri ne moueatur deorsum, ergo similiter voluntas præsentato volibili, nō potest impediri per se, ne inclinetur liberè in illud: quę inclinatio est sua volitio seu electio, tamen potest impediri à prosecutione voliti.

10 Nunc restat considerare de quarto membro, in quo & tertium membrum omissum implicabitur. Videndum ergo vtrum liberum arbitrium possit impediri per actionem corporis cœlestis indirectè remouendo obiectum, & patet quòd sic, quia omne quod fit per solam alterationē corporis, subiacet actioni corporis cœlestis, quia cœlum quum sit alterans inalterabile est causa omnis alterationis, vt dictum est in præcedente quæstione. Sed impedimentum electionis voluntatis per absentiam obiecti fit per solam alterationē corporis, vt patet in profundo somno, in quo ligatis plenè viribus sensitiuis ministrātibus intellectuum, circa suū obiectum intellectus non potest deliberare, nec voluntas eligere: & hoc modo impeditur omnino ratio à deliberatione, & voluntas ab electione. Alio autem modo impediuntur non totaliter, sed solum à debito actu: ratio quidem à congrua deliberatione, & voluntas à debita electione, quod fit per alterationem nō ligantem ex toto vires sensitiuas, sed immutantem eas à debita dispositione, sicut est in freneſi, & similibus infirmitatibus, in quibus non potest esse, nec plena deliberatio, nec libera electio, quia ratio nō potest plenè considerare circunstantias rerum, propter motum & turbationem fantasiæ, in qua repræsentatur ipsi suum obiectum, nec fantasia mouetur ad imperiū voluntatis prædominante maiori motu alterationis. Sic igitur patet quòd cœlum habet causalitatem super liberum arbitrium, impediendo actum eius indirectè per impedimentum virium sensitiuarum. Et per idem patet quòd habet causalitatem super ipsum causando actum eius, vt remouens prohibens, quia sicut vires sensitiuę ligantur vel lęduntur per alterationem somni vel infirmitatis, sic soluuntur vel curantur per contrariā alterationem. Sed corpus cœleste habet causalitatem super omnem corporalem alterationem, ergo &c. Et obiectū voluntatis est illud quod repræsentatur ei sub ratione boni, sed per alterationē factam circa corpus nostrū, aliquid apparet magis vel minus bonum, sicut calefacto corpore venerea apparent delectabiliora: frigefacto autem minus, ergo per alterationem factā circa nos à corpore cœlesti potest voluntas plus, vel minus moueri.

11 AD PRIMVM argumentum dicendū quod iudicium astrologorum de futuris particularibus ad liberum arbitrium, non est certū, sed deficit in multis. Contingit tamen quandoque eos vera prædicere, præcipuè quantū ad homines sequentes appetitum sensitiuū, in quem imprimit corpus cœleste, & mediāte quo repræsentatur intellectui & voluntati suū obiectum sub ratione boni vel melioris, quod tamen intellectus potest discutere & examinare, & voluntas liberè refutare, quod faciunt virtuosi, vnde & astrologi dicunt, quòd vir sapiens dominabitur astris.

12 AD SECVNDVM dicendum, quòd cœlum non est causa animæ quantum ad esse quod habet in corpore, nisi dispositiuè, quia esse animæ in corpore est à deo, qui eam creat infundendo, & infundit creando. Corpus autem cœleste est solū causa disponens subiectum. Et simili modo cœlum non habet causalitatem discretam super actiones proprias animæ inclinando voluntatem in eas directè impediendo, sed solum indirectè inquantum dispositio corporis facit ad præsentationem obiecti modis quibus expositum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum cœlum agat per motum.

Thom. 1.q.66.ar.3.ad.2.



TERTIO quæritur, vtrum cœlum agat per motum. Et videtur quod sic, quia sicut se habet terminus ad terminum, sic actio ad actionem. Sed terminus motus localis est causatiuus termini generationis & alterationis, ergo &c. Maior patet, quia rationes actionum & motuū sumuntur ex terminis. Minor probatur, quia locus, qui est terminus motus localis est causa formæ, quæ est terminus generationis & alterationis. Locus enim cōfert ad generationem, vt dicit Porphy. quemadmodum patet, ergo &c.

2 Item generatio & alteratio sunt causa motus localis, ergo

& econ

& econuerso. Antecedens patet, generans enim graue mouet ipsum, vt dicitur octauo physic. Magnes etiã alterãdo ferrum trahit ipsum. Probatio consequentiæ, quia perfecti est agere. Sed motus localis est perfectior alteratione & generatione, quia non est nisi perfectorum, ergo magis debet esse causa eorum, quàm econtrario.

3 Item secundo cœli & mundi, dicitur quòd motus localis habet ignite ligna & lapides, & ferrum.

4 CONTRA. quod competit quanto, quatenus quantum, nõ põt esse alicuius actionis principiũ. Sed motus localis est huiusmodi, secũdũ enim prius & posterius in magnitudine est prius & posterius in motu locali, vt apparet ex quarto physic. &c.

5 RESPONSIO. Hic præintelligendum est, ꝙ differunt motus, & actio, quia motus est quæcũque mutatio successiua, siue ad locum, siue ad formã. Actio autem solum est mutatio secundum formam. Cùm igitur quæritur, vtrum cœlum agat per motum, intelligitur de actione propriè dicta, per quam cœlũ creat aliquã formã substantialẽ vel accidentalem in istis inferioribus.

6 Quo supposito dicendum est, ꝙ illud per quod aliquid agit, potest intelligi dupliciter. Vno modo, ꝙ illud sit ratio formalis in agẽte per quam agit, sicut calor in igne est formalis ratio per quam calefacit. Alio modo potest intelligi agere per aliquid nõ quòd sit sibi ratio agendi modo iam dicto. Sed quia est ipsamet actio, sicut ignis dicitur calefacere per calefactionem. Et præter istos duos modos quidam addũt tertiũ, videlicet ꝙ aliquid dicitur agere per alterum, quod nec est sibi ratio agendi tanquã forma, neque est ipsamet actio, sed est aliquid necessario requisitũ ad hoc ꝙ agens agat, sicut ponitur exemplum de securi quæ ad hoc ꝙ possit secare requiritur quod sit acuta, & de materia dura, requiritur etiam quod sit mota à secante. Sed duo prima, scilicet acuties & durities, sunt ei ratio agendi tanquam forma agentis. Sed motus solum est aliquid necessario requisitum ad hoc quòd securis agat, vt instrumentum quod non agit nisi motum.

7 Si ergo quæstio intelligatur primo modo, sic dicendum est quòd cœlum non agit per motum, quia motus localis non est sibi formalis ratio agendi, nec vniuersaliter aliquis motus secundum se, sed solum ratione termini. Quod patet sic, illud quod nõ ponit in eo, in quo est aliquid absolutum non potest esse principium actionis, quia sicut respectus secũdum se non terminat aliquam actionem, sic nec principiat, principium enim actionis & terminus sibi inuicem correspondent. Sed motus secundum se non ponit in eo in quo est aliquid absolutum. Sed si ponit hoc est ratione sui termini, ergo motus secundum se non potest esse ratio seu principium alicuius actionis, in alterum, nisi ratione termini tãtum. Est hoc potest dici de motu alterationis. Aqua enim calefacta potest alterum calefacere, non solum cessante motu calefactionis, sed etiam dum est in calefieri, quia iam habet aliquid de termino, scilicet de calore.

8 In motu autem locali neutrum est, quia nec ratione sui, nec ratione termini ad quem est, ponit aliquid absolutum, quod patet multipliciter. Primo quia omne quod ponit in aliquo formã absolutam quamcunque, facit ipsum aliud, vel alterum, forma enim substantialis facit aliud, accidentalis verò alterũ. Sed motus localis non facit aliud, nec alterum, quia iam esset generatio vel alteratio, ergo &c. Itẽ si poneret aliquid absolutũ, illud esset locus, sed locus nõ est in locato, sed locatũ in locante. Est enim vltimũ continentis, ergo &c. Item non omne mouẽs est agens (primo de generatione) sed si motus localis poneret aliquid absolutũ, omne mouẽs esset agẽs. In alijs enim à motu locali nõ est instantia, ergo &c. Nullo ergo modo potest motus localis alicuius esse ratio agẽdi, nec hoc asseruit vnquã aliquis doctor, vt puto.

9 Item nec secundo modo motus cœli potest esse actio, per quam cœlum agat in alterum, quia actio non est in agente, sed in passo. Sed motus cœli est in cœlo, & vniuersaliter omnis motus est in mobili, cuius est motus, ergo motus cœli, vel cuiuscunque mobilis non potest esse actio per quam cœlum vel quodcunque aliud mobile agat in alterum.

10 Si autem tertio modo intelligatur quæstio, scilicet an motus cœli requiratur ad hoc, vt cœlum agat in hæc inferiora, licet non sit ratio agendi, vt dictũ fuit in exemplo adducto de securi. Sic est duplex modus dicendi. Quidam enim dicunt quòd si cœlum non moueretur nullo modo posset agere in hæc inferiora. Quod probant tripliciter. Primò quia mouere non motũ videtur esse conditio primi mouentis. Sed nullum corpus potest esse primum mouens, ergo nullum corpus potest agere sine motu. Secundò quia primũ in vnoquoq; genere est causa aliorũ, sed motus localis est primus motuum (vt probatur octauo physicorum) ergo motus localis est causa aliorum motuum, sed amota causa amouetur effectus, ergo &c. Tertiò quia omnis motus est propter indigentiam supplendã, sed motus cœli non est ad supplendam indigentiam cœli, ergo est ad supplendam indigentiã infimorum. Sed illa non suppletur nisi per aliquam causalitatẽ, ergo cœlum per motum habet aliquam causalitatem. Et ideo isti dicunt quòd cessante motu cœli cesset omnis actio naturalis eius in hæc inferiora, & actio inferiorum inuicem, maximè illa quæ est ad generationem & corruptionem, & propter hoc si cessante motu cœli poneretur stupa iuxta ignem non cõbureretur.

11 Alij dicunt, & verius, quòd motus cœli non requiritur ad hoc, vt agat in hæc inferiora, sed solum ad nouitatem actionis, & alternationem generationis & corruptionis, & cæterarum mutationum. Primum probatur tripliciter. Primò quia quod non est necessarium in corpore generabili & corruptibili ad agendum, nec in cœlo. Sed motus localis non est necessarius in generabilibus & corruptibilibus ad hoc vt agãt, ergo nec in cœlo. Minor patet, quia magnes non motus localiter, alterat ferrum. Et ignis non motus localiter calefacit omne sibi appositum, quòd si moueatur, accidit hoc, quare &c. Secundo quia cœlum empyreum agit in hæc inferiora, vt aliqui doctores etiam ipsimet ponunt, & tamen non mouetur localiter, ergo motus localis non est necessarius in cœlo ad agendum. Tertiò quia articulus est condemnatus, quòd ignis, cessante motu cœli, non combureret stupam, si sibi apponeretur, igitur motus localis non requiritur in cœlo ad hoc vt agat in hæc inferiora.

12 Secundum patet, scilicet quòd exigatur ad nouitatem, vel alternationem actionum. Quia ad actionem requiritur quòd agens & passum sint approximata, quo facto necessario sequitur actio, nisi sit aliud impedimentũ. Si igitur sit aliqua actio de nouo, oportet quòd de nouo actiuum sit approximatum passiuo. Hæc autem approximatio fit per motum localem. Et ideo motus localis præexigitur ad nouitatem actionis. Et ad hunc intellectum procedit ratio prima. Aristo. octauo physicorum ad probandum quòd motus localis est primus motuũ. Requiritur etiã ad alternationem actionum. Quia enim idem manẽs idem natũ est facere idem (vt dicitur secundo de ge.) ideo si cœlum nõ moueretur sol & astra, quæ semper eodem modo se haberent ad determinatas partes terræ, semper idem facerent, nec esset in eadẽ parte alternatio diei & noctis, caloris & frigoris, æstatis & hyemis, sed vnum & idem semper. ad hoc igitur vt sit circa easdem partes terræ horum alternatio requiritur, quòd corpora astrorũ per motum approximentur diuersis partibus terræ, & non semper eisdem. Et hæc est intentio Aristotelis in secundo de ge. vbi innuit quòd motus circuli obliqui est causa alternationis, generationis & corruptionis, quia adducit & abducit generãs. Sic igitur patet quòd motus localis non est ratio agendi in alterum, nec coexigitur ad actionem, nisi propter actionis nouitatem.

13 Ad rationes contrariæ opinionis respondendum est. ad primam, quod conditio primi mouentis non est solum quòd moueat immotum, sed quod sit immobile. Istud autem nõ competit alicui corpori, primum tamen potest bene competere.

14 Ad secundum dicendum quòd illud intelligitur de primo in genere causalitatis, primum enim efficiẽs est causa omnium efficientium. Materia etiam prima est causa subiectiua omniũ aliorum. Similiter & vltimus finis qui dicitur primus, hoc est, principalis in genere finium est causa finalis aliorum. Primum autem in genere prædicamentali non oportet esse causam aliorum. Color enim albus, qui est primus in genere colorum, non est per se causa aliorum, aliquo genere causalitatis. Motus autẽ localis nõ est primus omnium motuum primo modo, scilicet in genere causalitatis, quia nullum genus causalitatis per se inuenitur inter species motus, vt patet deducẽdo in singulis generibus causatum. Item nec motus localis est primus motuum in genere prædicamentali, quia motus non est in vno genere, sed in pluribus, sicut alteratio in genere qualitatis, augmentum & diminutio in genere quãtitatis, loci mutatio in prædicamẽto vbi. Qualiter ergo dicitur primus motuum? dico quòd secũdum tempus respectu nouitatis, & alternationis aliorum, vt deductum est, & sic probat Aristoteles ipsum esse primum octauo physicorum, vt patet bene considerantì processum eius. Supponit enim alternationẽ generationis & corruptionis esse ab æterno. Ex quo cõcludit quòd necessarium est aliquem motum localem esse æternũ, per quem fiat alternatio aliorũ motuum. Et isto modo bene concessum est motum localem præexigi respectu aliorum motuũ.

15 Ad Tertium dicendum quod motus cœli est propter indigentiam horum inferiorum quantum ad alternationem caloris & frigoris, & similium, quæ alteratio requirit accessum & recessum solis & stellarum ex motu suo, sed actio tota causaliter est à formis eorum substantialibus & accidentalibus.

16 Ad argumenta principalia. Ad primum dicendum quòd locus non est terminus motus localis, quum præexistat motui, sed esse in loco est terminus motus localis. Et dato quòd locus esset terminus, tamẽ accidit ei, quod sit causa generationis. Nõ enim est causa quatenus locus, sed per qualitatem aliquam continentis, cuius terminus est locus. Corpus enim locans potest esse generans, sed hoc contingit ei per aliquam qualitatem, non autem

ratione

ratione suæ superficiei, secundum quam contingit esse locum.

17 Ad secundum dicendum quòd licet motus localis requirat subiectum magis perfectum, quàm generatio, vel alteratio, ipse tamen motus est minus perfectus quàm generatio vel alteratio, quia sicut agens est perfectius quod minus supponit in actione sua, & plus producit, sic generatio & alteratio sunt perfectiores quàm motus localis, quia plura ponunt, & minus supponunt.

18 Ad tertium dicendum quòd motus localis per se non habet aliquid ignire. Sed in aliquibus motis sequitur ignitio ad motum eorum, inquantum calor virtualiter in eis existens quadam forti compressione partium vigoratur & suscipit augmentum. Istud autem longius habet videri supra 2. cœli & mundi, & supra primum Metheo.

Sententia huius distinctionis xvj. in generali & speciali.



HIS EXCVRSIS, scilicet de hominis formatione. Supertus determinauis de creatura purè spirituali, & de creatura purè corporali, Hic verò determinat de creatura media, scilicet de homine. Et diuiditur in duas. Primò determinat de homine, quàtum ad sui propriam institutionem. Secundò quantum ad eius lapsum dicens, videns igitur diabolus hominé. Prima in duas. Primò determinat conditionis humanæ principium. Secundò ostendit hominis conditi statum, distinctione decimanona. Prima diuiditur in duas. Primò enim in generali proponens hominis productionem, ostendit ipsum esse creaturam ad dei imaginem. Secundò magis in speciali principio decimæseptimæ distinctionis ibi, hic de origine animæ. Prima est principium lectionis. Et diuiditur in duas. Primò enim ostendit hominem ad imaginem dei esse creatum. Secundò determinat secundum quam partem sui ad imaginem dei sit creatus. Secunda ibi, factus est ergo homo secundū imaginem dei. Prima diuiditur in quatuor. Primò proponit suum intentum. Secundò ostendit quod proposuerat. Tertiò excludit quorundam opinionem. Quartò addit quandā declarationem suæ expositionis. Secunda ibi, imago autem & similitudo. Tertia ibi, filius verò propriè. Quarta ibi, veruntamen hic de. Secūda pars principalis, factus est ergo homo secundum animam, vbi determinat, secundū quam partem homo sit ad imaginem dei creatus, diuiditur in duas. Primò ostendit hominem esse formatum ad imaginem diuinitatis, non solius patris & filij. Secundò ostendit quomodo differenter imago hominis etiam filio conueniat. Secunda ibi, quocirca homo. Hæc est diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponitur primò in generali, quæ intendit de creato homine, proponit ergo qualis creatus sit homo. Et respondet quòd ad imaginem dei, sicut habetur in Geñ. faciamus hominem, &c. In quibus verbis ostenditur vnitas essentiæ, & trinitas personarū. Postea dicit quòd illud potest accipi pro imagine increata, quæ est idem quod diuina essentia, in qua personæ sibi assimilantur, vel pro creatura, in qua factus est homo. Et secundū quam deo assimilatur. Sed quia imago relationem importat ad illud cuius est imago, & ad cuius similitudinem facta est, ideo essentia non propriè imago dicitur. Postea dicit quòd aliqui crediderunt quòd filius est imago, homo verò nō est imago, sed ad imaginem: hanc opinionem reprobat per Apostolum. Alij verò dixerunt quòd filius est imago, sed spiritus sanctus dicitur similitudo, homo verò sit ad imaginem & similitudinem. Et hanc opinionem etiam non approbat. Postea dicit quòd homo factus est ad imaginem secundum naturalia, ad similitudinem verò quantum ad virtutes theologicas, vel ad imaginem, quantum ad cognitionem, ad similitudinem, quantum ad effectum, vel dilectionem boni, vel ad similitudinem, quantum ad essentiam, & ad imaginem, quātum ad superaddita essentiæ. Postea dicit quòd secundum animā homo dicitur esse imago dei, filius dei propriè est imago patris, homo verò est imago, quòd etiam ad imaginé. Et ideo hoc non habet à se, sed habet eam per creationem. Et subdit quòd huiusmodi imaginis signum est erecta statura, quæ apparet in corpore. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in solis creaturis intellectualibus sit imago.

Thom. 1. q. 93. ar. 2.



CIRCA dist. 16 quæruntur duo. Primū est vtrū in solis creaturis intellectualibus sit imago. Et videtur quòd non, quia imago dei reperitur in creaturis: vel vt imitantur essentiam diuinam sub ratione naturæ, vel sub ratione ideæ, nō vt imitantur ipsam in ratione naturę. Quia secūdum Hilariū imago est species indifferens. Sed quo ad esse naturale quęlibet natura differt ab essentia diuina, plusquā specie, ergo vt imitantur ipsam sub ratione ideæ: Sed creatura irrationalis ęque perfectè imitatur ideam secundū quam producitur sicut creatura rationalis, ergo in vtraque reperitur æqualiter imago.

2 IN CONTRARIVM est quòd dicit Aug. 14. de trinit. quòd anima est ad imaginem dei, quia capax eius est, & loquitur de capacitate per cognitionem & amorem, sed hæc non inuenitur in creaturis irrationalibus, ergo &c.

3 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est qualiter possit imago dei reperiri in creaturis. Secundum erit in quibus creaturis reperiatur.

4 CIRCA primum sciendum quòd cùm imago dicat perfectam repræsentationē eius cuius est imago hoc potest fieri dupliciter. Vno modo participandu eandem speciem sicut filius simillimus patri, dicitur imago patris. Et hoc modo in diuinis filius dicitus imago patris, Si tamen propriè dicitur imago, quia non est participatione essentiæ diuinæ similis patri, sed idem, Alio modo dicitur aliquid imago alterius non quidem participando eandem speciem, sed alteram, speciei tamen demonstratiuam. Sicut imago Herculis dicitur aliquid sculptum in lapide vel pictum in pariete quod licet sit alterius naturæ à natura Herculis, tamen Herculem demonstrat vel repræsentat. Primo modo nulla creatura potest esse imago dei. Secundo autem modo potest vt statim patebit.

5 QVANTVM ad secundum notandum est quòd imago dei in creaturis dicitur dupliciter scilicet quo ad essentialia, vel quo ad personalia & hęc dicitur imago trinitatis. Imago quo ad essentialia consistit in repræsentatione diuinæ naturæ per naturam creatam, sed imago trinitatis nō consistit in repræsentatione trinitatis increatæ per creaturam quo ad naturam partium trinitatis vt sic loquamur. Non enim sicut partes trinitatis increatæ sunt tria supposita pater & filius & spiritus sanctus, sic partes trinitatis creatæ sunt vt pater & filius & spiritus sanctus tria supposita, sed cōsistit imago trinitatis in simili proportione partiū hic & ibi. vt sicut in trinitate increata sunt tria habentia talem habitudinem originis sic in trinitate creata. Et ideo consueuit dici quòd est ibi quædam proportionabilitas quæ est habitudo duarum proportionū, dicendum ergo quòd in solis creaturis intellectualibus reperitur imago dei, quo ad essentialia & quoad personalia, quod primò patet de essentialibus. Illud enim solum potest habere rationem imaginis naturæ diuinę quod est productum in participatione vltimæ & completæ & quasi specificæ perfectionis diuinæ. Cuius ratio est quia imago vt dictū est nu. 4. Item
dicitur aliquid productū in expressam & specificam repræsentationem, sed sola creatura intellectualis est huiusmodi. vltima enim & quasi specifica perfectio, siue in deo intellecta, siue rebus communicata est intellectualitas, ergo &c. Idem patet de imagine trinitatis, quia ibi est solum inuenire imaginem trinitatis vbi sunt tria vnum in essentia & distincta relationibus originis, hoc autem est solum in creaturis rationalibus vel intellectualibus quo ad memoriam, intelligentiam, & voluntatem, ergo &c.

Et. 1. lib. d. 3. q. 1. secunda partis.

6 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendū quòd creatura dicitur imago dei, quia repręsentat essentiam diuinam quo ad esse naturæ secundū illud quod intelligitur in deo quasi specificum. Hoc autem sit non participando eandem naturam secundum speciem, de qua imagine procedit dictū Hylarij, sed participando aliam naturam diuinæ tamen naturæ repręsentatiuam secundum illud quod in deo intelligitur quasi specificū, imago autem trinitatis attenditur secundum similitudiné proportionis vt dictum est.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum imago æqualiter sit in homine & in angelo.

Thom. 1. q. 49. ar. 3.



SECVNDO quæritur vtrum imago æqualiter sit in homine & in angelo, vel sit in vno perfectiùs quàm in altero Et videtur quòd sit ęqualiter in vtroque, quia secundū Aug 14. de trini. mens ad imaginem dei est, quia capax eius est particépsque eius esse potest. Sed capacitas mentis humanæ & angelicę æqualis est. Erimus enim æquales angelis dei in cœlis, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est quòd dicit Gre. quòd in angelo

simpl

simplicior est à natura, tantò in illo imago dei magis insinuatur impressa.

3 RESPONSIO. Dicendum quòd si loquamur de imagine, quantū ad essentialia, sic non reperitur æqualiter in homine & in angelo, sed perfectius in angelo, quàm in homine: quod patet, quia in illo est verior & expressior ratio imaginis, quod est productum in maiori participatione diuinæ perfectionis, hoc autem est magis angelus quàm homo, ergo &c. Si verò loquamur de imagine quoad personalia, quæ est imago trinitatis, sic æqualiter est in vtroque imago, quia vbicunque inuenitur eadē proportio, inuenitur secundum gradum indiuisibilem, non obstante diuersa perfectione proportionabilium. Sicut eadem est proportio duorum ad quatuor. Et octo ad sexdecim, quia dupla. Sed imago trinitatis inuenitur in creaturis, quātum ad proportionem quam habent partes imaginis creatæ ad similitudinem partium imaginis increatæ, & non quantum ad repræsentationem partium per partes quantum ad naturas earum (vt dictum est in quæstione præcedente) ergo vbicunq; inuenitur hæc proportio, inuenitur secundum eundem gradum, nō obstante diuersa perfectione proportionabilium. Quanquam ergo partes imaginis perfectiores sint in angelo quàm in homine, scilicet memoria, intelligentia, & voluntas, sicut natura intellectualis, in qua fundantur, tamen eadē est hîc & ibi partiū habitudo, & proportio, & per consequens eadem, quia æqualis ratio imaginis.

4 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum ꝙ mentis humanæ & angelicæ non est eadem capacitas per naturam, sed per gratiam, secundum naturam enim perfectius capitur deus ab angelo, quàm à nobis. Et ideo in angelo quoad essentialia est perfectior ratio imaginis, sicut & perfectior natura intellectualis. Non autem quoad personalia, quia illa attenditur quoad similitudinem proportionis, quæ est in homine & angelo eadem & æqualis, vt dictum est.

5 ARGVMENTVM autem in oppositum procedit de imagine, quoad essentialia quæ perfectius est in angelo quàm in homine.

Sententia huius distinctionis xvij. in generali & speciali.

HIC DE origine animæ. Superius determinauit magister de creatione hominis in generali, hic verò prosequitur in speciali. Et diuiditur in duas. Primò determinat productionem viri. Secundò mulieris in principio 17. distinctionis ibi, In eodem verò paradiso. Prima est principiū lectionis, & diuiditur in tres. Primò determinat productionem hominis, quantum ad animam. Secundò quantum ad ætatem corporis. Tertiò quantum ad locum. Secunda ibi, solet ita quæri. Tertia ibi, hominem ita formatum. Prima diuiditur in duas. Primò inquirit principium effectiuum ipsius animæ. Secundò inquirit de creatione ipsius quantum ad corpus. Secunda ibi, sed vtrum in corpore, an extra corpus. Tertia principalis diuiditur in duas. Primò inquirit vtrum ille locus fuerit spiritualis vel corporalis. Secundò ostendit quod corporalis fuerit. Et ostendit qualiter ornatus fuerit. Secunda ibi, In hoc autem paradiso. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò ꝙ animæ creatio exprimitur, quū dicitur inspi. in faciē eius. spi. vitæ. Et subdit quòd non spirauit faucibus vel manibus corporeis, nec animā de sui substantia emisit, sicut quidam hæretici dixerunt. Sed dicitur insufflasse, quando animam fecit, quæ anima est flatus quidam. Postea quærit vtrum anima primi hominis creata fuerit ante corpus. Et respondet quòd quidam dixerunt, quòd sine corpore creata fuit. Postea verò naturali appetitu quidem corpori fuit vnita. Alij tamen in corpore eam fuisse creatā dicunt: tamen subdit quòd quicquid de ea fuerit de alijs animabus, ita est quòd infundendo creantur, & creādo infunduntur. Postea quærit vtrum homo fuerit creatus in virili ætate. Et respondet quòd sic, non virtute creata, sed diuina, vbi etiam subdit quòd multa sunt possibilia secundum causas superiores, quæ nō sunt possibilia secundum inferiores. Postea dicit quòd hominem sic formatum posuit deus in paradiso, qui locus à quibusdam tātum corporaliter, à quibusdā tantū spiritualiter, à magistro verò corporaliter & spiritualiter intelligitur. Vltimò dicit in hoc paradiso fuisse lignum vitæ, quod sic intelligēdum est, quòd vim habebat vitam conseruandi, lignum scientiæ boni & mali, quod non à natura habuit tale nomen, sed ab euentu, quia post gustū homo experimentaliter cognouit quid sit obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum, esus autem illius ligni licitus fuit, sed homini fuit interdictus, ad ostendendum quantum malum fuit inobedientiæ, quàm graue peccatum est, etiam si per eam fiat quod de se licitum est. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum anima intellectiua vniatur corpori tanquam forma.

Thom. 1. q. 76. ar. 3. 4. & 5.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum anima intellectiua vniatur corpori tanquam forma. & videtur quod non, quia quod inest alicui secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest vniri materiæ, ergo semper conuenit ei quandiu est. Sed anima intellectiua corpori non vnita remanet, separatur enim à corpore, sicut perpetuum à corruptibili, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est, quia differentia sumitur à forma rei, sed rationale est differentia specifica hominis, quæ conuenit ei ratione animæ intellectiuæ, ergo &c.

3 RESPONSIO. Absolutè dicendum est quòd anima intellectiua vnitur corpori sicut forma. Ad hoc autem probandum non potest efficacior ratio haberi, quàm illa quam ponit Aristoteles secundo de anima, dicens sic, Anima est, quo viuimus sentimus, mouemur, & intelligimus primum, quare ratio quædam vtique erit, & species. Virtus autem huius rationis est in hoc, principium cuiuslibet operationis oportet esse formam aliquā operantis, sed vnusquisque experitur se intelligere, ergo oportet in vnoquoque esse formam aliquam, quæ sit intellectionis principium, hoc autem dicimus animam intellectiuam, ergo &c. Minor de se patet, sed maior probatur, quia formę est agere, alterius verò potentiæ pati, vt bene dicit commentator in hoc, quia vnumquodque agit per illud, per quod est in actu, hoc autem est forma. Huic autem rationi adeo innititur Aristoteles, quòd dicit eam demonstrationem esse. Vnde in principio illius capituli dicit sic, non enim solum quid est oportet rationem diffinitiuam ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed causam inesse & demonstrare. Et sicut patet ibidem Aristot. dicit quod per hanc diffinitionem, Anima est quo viuimus, &c. tanquam per medium demonstrationis concluditur demonstratiuè alia diffinitio prius data de anima, scilicet quod est actus corporis physici, &c.

4 Virtus autem huius rationis patet in hoc, quòd omnes qui ab ea diuertunt, incidunt in prægrandes abusiones, maximè Auerroys, qui dicitur primus fuisse, & præcipuus delirator, circa materiam istam. Cuius opinio recitabitur primò. Secundò ostendetur quomodo à quibusdam coloratur. Tertiò ostendetur quòd neque coloratio valet, neque opinio.

5 Quantum ad primum sciendum quòd Auerroys ponit intellectum non esse animam nostram, nec aliquid animæ nostrę. Sed esse quandam substantiam separatam Cuius intelligere efficitur intelligere mei, vel alterius, inquantum ille intellectus separatus secundum esse copulatur mihi vel alteri per fantasmata quæ sunt in me vel in alio, quod sic dicebat esse possibile. Nam species intelligibilis secundum ipsum habet duo subiecta, scilicet intellectum separatum & fantasmata nostra in fantasia. Et ideo per vnam & eandem speciem in ipso & in nobis existentem copulatur nobis intellectus ille, ac per hoc dum intellectus ille intelligit, homo intelligit cui copulatur. Et quia fantasmata diuersa sunt in diuersis, contingit vnum aliquid intelligere alio non intelligente illud, quicquid est enim ibi diuersitatis, totum est ex parte nostra. Quod autem ex parte intellectus, est vnum tantum, & ideo corruptis hominibus remanet solus vnus intellectus: hæc est positio eius in summa, & hæc de primo.

6 Quantum ad secundum aliqui colorant, & palliant hanc opinionem hoc modo, accipiunt enim duas suppositiones. Prima est, quòd intelligentia est indistincta secundum situm ab eo cui præsens est, quia distinctionem secundum situm facit sola quantitas dimensiua, qua caret intelligentia. Secundum est, quòd forma intentionalis non numeratur penes subiecta, sed penes obiecta, vel causas efficientes, vnde secundum eos plures species alborum possunt esse, & sunt in eadem parte medij. Et eodem modo vna species in diuersis subiectis: si tamen illa subiecta sint secundum situm indistincta. Ex hoc sic arguitur, vna species intelligibilis potest esse in diuersis subiectis secundum situm indistinctis (vt patet ex secunda suppositione.) Sed ille intellectus potest simul esse cum fantasia nostra indistinctè secundum situm (vt patet ex suppositione prima) ergo eadem species potest esse in intellectu illo, & fantasia nostra

qua

quo existente continuatur nobis ille intellectus, & communicat nobis suum intelligere, hoc quantum ad secundum.

7 Quantum ad tertium dicendum est, quòd nec palliatio valet, nec opinio de palliatione, patet hoc sic, quia quamuis prima suppositio eorum posset aliqualiter concedi, scilicet quòd intelligentia sit indistincta, secundum situm ab eo cui præsens est, nõ quidem positiuè, quasi intelligentia eundem situm habeat, sed negatiuè, quia alium non habet. Tamen secunda suppositio, scilicet quòd eadem species numero posset esse in intelligentia, & in quacunque alia re supposito distincta non est vera.

8 Quod patet tripliciter. Primò quia magis est possibile idem numero esse in diuersis subiectis indistinctis secundũ suppositũ, quàm in diuersis subiectis secundum suppositũ distinctis. Sed intellectus noster possibilis, & fantasia sunt indistincta secundum suppositum, ponendo intellectum esse partem animæ nostræ, & tamen in eis non potest esse eadem species numero, neque aliquis tenentium hanc viam hoc ponit, ergo nec in intelligentia & fantasia, si distinguantur secundum suppositum.

9 Secundò quia quantò forma minus habet de entitate, tantò plus habet de dependentia ad subiectũ. Sed forma intentionalis minus habet de entitate, quàm aliæ formæ naturales, ergo plus habet de depẽdentia ad subiectũ. Sed aliæ formæ propter dependentiam ad subiectũ, numerãtur numeratione subiectorũ: ergo &c.

10 Tertiò quia in quibus inuenitur vna forma, nõ solum numero, sed specie, oportet quòd sit eadem receptiua, quia actus actiuorum sunt in patiente disposito, sed in intelligẽtia, quæ est res spiritualis, & fantasia, quæ est res corporalis, non potest esse eadem ratio receptiua, ergo neque eadem forma, non solum eadem secundum numerum, sed nec eadem secundum speciem, non valet ergo ista coloratio.

11 Opinio etiã ista multa improbabilia continet. Primũ est, quòd ponit intellectum separatum intelligere per species abstractas à fantasmatibus, quia etsi hoc colorabile sit dicere de intellectu cõiuncto (quanquam & hoc multi negent) tamen hoc dicere circa intellectum separatum absurdum est, dissonat enim ab opinione ferè omnium loquentium de modo intelligendi substantiarum separatarum (vt patet intuenti librum Procli & authoris de causis) quod enim propria operatio substantiæ separatæ dependeat à nostro fantasmate, friuolum est: sic enim hominibus corruptis, vel dormientibus, & non somniantibus nihil intelligeret ille intellectus, quod est absurdum: nec valet si dicatur quòd intellectus noster, licet sit coniunctus secũdum veritatem, & intelligat ex fantasmatibus, tamen corrupto corpore adhuc intelligit. Sed per alium modum. Et idem posset dici de intellectu separato, hoc enim non est simile, quòd intellectus noster cõiunctus & separatus habet alium modum essendi, propter quod potest habere alium modum operandi, sed intellectus separatus solum habet vnum modum essendi, quare & vnum modum intelligendi, à quo si cesset, cessabit omnino intelligere.

12 Secundum inconueniens est, quia operatio quæ non transit in materiam exteriorem non potest alteri distincto secundum suppositum communicari, quia actiones sunt suppositorum, sed intelligere est huiusmodi (vt patet ex nono meta.) ergo &c.

13 Tertium est, quia si intellectus separatus copularetur nobis per species abstractas à fantasmatibus nostris, ac per hoc faceret multos intelligentes, eadem ratione posset copulari asino per speciem abstractam à fantasmatibus asini, & facere asinum intelligentem, quod est absurdum. Consequentia probatur, quia ex parte nostra non ponitur, nisi actus fantasiæ, quæ potest esse in asino. Non abstractio speciei effectiuè per aliquid quod sit in nobis, sed per intellectum separatũ: intellectus etiam ille æqualiter potest se habere ad hominem & ad asinum, & ad fantasmata vtriusque, quare &c.

14 Quartum est, quia si per huiuscopulationem communicaret nobis intellectus suum intelligere, communicaret nobis tale intelligere, quale haberet. Sed intellectus separatus circa cognitionem rerum naturalium non decipitur, ergo nec nos deciperemur in intelligendo, licet fortè deciperemur in fantasiando, quod experimur esse falsum. Multa etiam inconuenientia possent ex hac positione deduci, sed hæc sufficiũt. Ex quibus patet quòd non solum erroneum est, & contra fidem, ponere animam intellectiuam non vniri nobis in ratione formæ. Sed planè processit ex magna ignorantia philosophiæ.

15 AD ARGVM. in oppositum dicendum quòd illud quod inest alicui per se primo modo dicendi, per se semper inest, sicut anima semper inest homini: quod autem inest secũdo modo dicendi per se, aut dicitur secũdum potentiam, vt risibile respectu hominis, & tale etiã semper inest, aut dicitur secundum actum, & tale non semper inest, præcipuè si connotat respectum ad alterũ, sicut leuis inest per se moueri sursum, quod tamen impediri potest, isto modo inest animæ vniri materiæ: & ideo impediri potest per indispositionem, quæ à corrumpente inducitur.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum anima primi hominis producta fuerit ante corpus.

Thom. 1. q. 118. ar. 3.



SECVNDO quæritur, vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus. Et videtur quòd sic, quia finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus, ergo creatur similiter ante corpus.

2 IN CONTRARIVM est, quia proprius actus est in propria materia, sed anima est proprius actus corporis, ergo producitur in corpore, & non ante corpus.

3 RESPONSIO Quidam dicunt quòd impossibile est animam produci ante corpus. Cuius rationem assignant, quia impossibile est terminum generationis præcedere generationem. Sed anima est terminus generationis hominis, ergo &c. Item quicquid sit de anima primi hominis, saltem videtur impossibile, plures animas creari ante corpora, sicut posuit Origenes, quia formæ non plurificantur secundum numerum, nisi ratione materiæ. Anima autem cõparatur ad corpus, sicut forma ad materiã, ergo nõ possunt plures animæ produci, nisi cum pluralitate corporũ. Sed ista nullam habent necessitatem, non primum quia sicut terminus ad quem generationis nõ potest præcedere generationem, ita terminus à quo corruptionis nõ potest remanere post corruptionem. Sicut enim terminus ad quem acquiritur, ita terminus à quo abiicitur, sed sicut anima est terminus ad quem in generatione hominis, ita est terminus à quo in eius corruptione, ergo si non potest præexistere generationi, pari ratione non potest existere post corruptionem.

4 Intelligendum ergo quòd dupliciter aliquid potest esse terminus generationis. Vno modo, quia per generationem acquirit esse, & esse in hoc, puta in materia, quę est subiectũ generationi, & talis terminus nõ potest præexistere generationi, nec manere post corruptionẽ, & tales sunt omnes formæ naturales sub anima humana. Alio modo terminat aliquid generationẽ, nõ quia acquirit esse absolutè per generationem, sed quia acquirit esse in hoc. Et talis terminus potest manere post corruptionem, & præexistere generationi, sicut est de anima humana quæ acquirit esse per creationem, sed esse in materia acquirit aliquo modo per generationem saltem dispositiuè.

5 Secunda ratio similiter non cogit, quia visum fuit supra, distin. 3. quòd nihil prohibet substantias spirituales, siue omnino quæst. 3.
separatas à materia, vt sunt angeli, siue vnibiles materiæ, vt sunt animæ, plurificari secundum numerum exclusa quacunque habitudine ad materiam.

6 Supposito ergo quòd vna anima, vel plures possunt produci ante corpora, quæritur de anima primi hominis, an fuerit producta ante corpus? Et videtur sentire Aug. 7. super Gen. ad literã, quòd anima primi hominis fuit creata cum angelis ante corpus. Et ratio eius est, quia per opus creationis tota natura instituta est, vel in se, vel in suo simili, vel in suis causis & rationibus seminalibus, sed anima primi hominis non fuit producta in suo simili, quia nulla præcessit ipsam. Nec in causis seu rationibus seminalibus, quia nõ educitur de potentia materiæ, ergo oportet quòd fuerit producta in se per opus creationis. Sed hoc non fuit cum corpore, quia tam secundum ipsum, quàm secundum alios sanctos homo quantum ad corpus non fuit productus opere primæ creationis, ergo anima eius fuit producta ante corpus.

7 Sed quia hoc non dicit Augustinus asserendo (vt verba eius demonstrant) ideo dicendum est quòd nec anima primi hominis, nec animæ aliorum creantur ante corpora, sed creando corporibus infunduntur, & infundendo creantur: quia res instituę sunt in perfecto statu. Sic enim institutæ sunt vt aliæ ex eis propagarẽtur. Propagare autem alterum ex se est rei perfectæ, anima autem quum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori vnita, ideo &c. Et huic concordat philosophus duodecimo metaphysicæ, dicens quòd causæ efficientes præcedunt factum: causæ verò formales nunquam, licet aliqua possit post corruptionem manere, vt anima intellectiua. Neque ratio cogit, quia illa quæ creantur non supposita materia ex qua, vel in qua propriè pertinẽt ad opus creationis quod præcessit opus distinctionis & ornatus. Quæ verò producuntur absque materia ex qua, habent tamen materiã in qua, licet de eius potentia non educantur, sicut est anima, non propriè pertinẽt ad opus creationis, sed præcedunt in ipso quantum ad rationes seminales, per quas licet non acquirant esse, acquirunt tamen esse in materia saltem dispositiuè.

8 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd finis proportionatur principio per se, per accidens tamen non oportet. Et ita per accidens contingit animam remanere post corpus per defectum corporis, qui est mors, qui non potuit esse in principio creationis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum paradisus terrestris fuerit locus conueniens humanæ habitationi.

Thom. 1. q. 102. ar. 1. & 2.



TERTIO quæritur de paradiso terrestri, Vtrũ fuerit locus conueniens humanæ habitationi pro statu innocentiæ: & videtur quòd non, quia temperatissimæ complexioni debetur temperatissimus locus, sed complexio humana est tẽperatissima, & maximè fuit in tempore innocentiæ, ergo debuit esse in loco temperatissimo. Paradisus autẽ terrestris videtur esse intemperatus propter excessum caloris, quia dicitur esse sub equinoctiali, vt est torrida zona, ergo, &c.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Damas. quòd paradisus est diuina regio & congrua eius qui secundum imaginem dei erat habitatio vel conuersatio.

3 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est vtrum paradisus terrestris fuerit locus conueniens humanæ habitationi. Secundum erit de situ loci.

4 QVANTVM ad primum dicendum quod paradisus fuit locus conueniens homini. Quod patet, sicut enim deus nihil facit frustra, sic nec deficit in necessariis. Sed homini in statu innocentiæ erant duo necessaria, ergo debuit ei prouideri de illis, prouisum autem fuit in paradiso terrestri, ergo &c. Minor probatur, quia homo in statu innocentiæ conditus est potens non mori, & ideo duo fuerunt ei necessaria contra duo ex quibus mors potest contingere naturaliter scilicet ab interiori per huiusmodi naturalis consumptionem, & ab exteriori per aëris intemperiem. contra primum prouisum est et per esum fructuum lignorum paradisi: & maximè ligni vitæ. Contra secundum prouisum est per loci conditionem, fuit enim locus temperatissimus vt postea patebit.

5 QVANTVM ad secundum quidam dicunt quòd paradisus est sub æquinoctiali, vbi est clima temperatissimum ex natura loci, quod probant quia ex proportionato accessu & recessu solis est temperamentum caloris & frigoris. Sed sub æquinoctiali est summè proportionatus accessus & recessus solis, ergo &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia cùm sit semper æquinoctium in illo climate quantum moratur sol de die super hemisphærium, tantum moratur de nocte sub hemisphærio. Et confirmatur quia duæ sunt causæ caloris, vna accessus solis ad nos, alia mora eius quæ ambæ concurrunt in climate nostro in diebus æstiuis, quia tunc sol magis accedit ad zenith nostrum & prolixiores sunt dies noctibus. Et ideo tunc habemus excessum caloris. In climate tamen primo sub equinoctiali, licet sit altera causa excessiui caloris scilicet maximus accessus ad zenith eorum, secunda tamen deest propter æqualitatem dierum & noctium, & propter magnitudinem circuli quem sol describit qui quantò est maior tantò in ipso motus est velocior, & minus moratur super eandem partem terræ propter quod effectus eius minus firmatur.

6 Sed istud non videtur, quia si sub æquinoctiali esset clima temperatissimum, climata quæ ei magis appropinquarent, essent magis temperata, & quæ minus, minus. Hoc autem est falsum, quia secundum clima quod est ei propinquissimum, est valde intemperatum propter excessum caloris. In illo enim dicitur ab aliquibus esse Ethiopia quæ est regio calidissima, vt declarat cutis nigredo Ethiopum, & crispitudo capillorum. Item clima maximè remotum ab æquinoctiali est frigidissimũ propter maximam distantiam à via solis, vt est vltimũ clima, ergo clima sub æquinoctiali est calidissimum propter maximam approximationem ad viam solis, quod concedendum est: & hoc tenet Aristoteles secundo Metheororum.

7 Ad rationem alterius positionis dicendum quòd duplex est accessus solis ad nos, vnus secundum motum diurnorum quo sol accedit ad hemisphærium nostrum, vel recedit ab hemisphærio nostro. Et hic accessus & recessus causat diuersitatem caloris & frigoris quo ad diem & noctem. Nam dies sunt calidiores noctibus cæteris paribus. Alius est accessus & recessus solis secundum motum proprij circuli quo accedit ad zenith nostrum vel recedit, & hic causat diuersitatem caloris & frigoris ad maiores partes tẽporis, prout æstas calidior est hyeme. Primus ergo accessus & recessus, qui est secundum motum diurnum, est valde proportionatus in sphæra recta sub æquinoctiali, quia semper adæquatur accessus recessui, & econuerso, sicut bene arguebatur. Sed secundus accessus & recessus sunt valde improportionati, quia bis in anno sol transit per zenith capitis eorum, scilicet in puncto arietis & libræ. Recessus autem est valde paruus, quia ad plus est per 23. gradus, & quinquaginta & vnum minuta, quæ est quantitas maximæ declinationis solis. Et ideo ex hoc accessu notabili causatus notabilis excessus caloris propter notabilem refractionem radiorum solis, quæ semper est in illo climate ad angulos rectos, vel quasi rectos. Confirmatio etiam rationis exclusa est, quia vbi est maior accessus, ibi est minor mora super orizontem, & tamen videmus ibi maiorem calorem, vt patet in ordine climatum. Vnde ad causandum notabilem calorem sufficit notabilis accessus, nõ obstante quod mora eius super hemisphærium nostrum sit minor quàm aliis climatibus in diebus æstiuis. Nam in diebus hyemalibus est maior, plus enim facit ad actionem aliquam propinquitas agentis ad passum, quàm mora agentis.

8 Quid dicendum est ergo, vbi est paradisus terrestris? Dicendum quòd sub æquinoctiali, sed in monte eleuato super omnem altitudinem montium, vbi nec aquæ diluuij attigerunt. Est autem locus temperatus non ex natura climatis absolutè, sed ex loci situ, & altitudine. Reflexio enim radiorum solis in locis planis illius climatis, quum sit ad angulos rectos quandoque, scilicet in punctis arietis & libræ, qui tangunt æquinoctionalem: quandoque verò ad angulos quasi rectos in omnibus aliis, scilicet temporibus: causat ardorem nimium, & fortè inflammat aërem, qui inflammatus & motus fortè vocatur à scriptura gladius flammeus atque versatilis Gen. 3. Sed illa reflexio non attingit vsque ad altitudinem paradisi terrestris. Aër etiam est ibi subtilis, & ideo minus incorporatus in eo calor, propter quod non est ibi excessus caloris, de excessu autem frigoris non est timendum, quum locus ille sit sub via solis. Per hoc patet responsio ad primum argumentum.

9 ALIQVIBVS autem non placet hoc, sed dicunt quòd impossibile est quòd supra medium aëris, vbi est locus sempiternæ caliditatis, sit locus habitabilis propter excessum caloris. Quod declarant, quia historiographi, & maximè Solinus dicit quòd philosophi ascendentes montem Olympum, secum deferebant aquam in spõgiis, vt possent caliditatem, & siccitatem aëris existentis in summitate montis infrigidare, & ingrossare, vt aër sic infrigidatus & ingrossatus aptus esset respirationi: & si sic erat in monte, Olympo, fortiori ratione sic fuisset in paradiso, si paradisus fuerit maioris altitudinis, quàm Olympus, vel cæteri montes. Et ideo isti dicunt quod locus temperatus pro habitatione humana solum est circa terram sub medio interstitio aëris, qui est locus sempiternæ frigiditatis. Et ibi oportet ponere fuisse paradisum terrestrem, non quidem sub æquinoctiali, propter intemperatum illius climatis aërem, sed alibi.

10 Quod autem aquæ diluuij quæ ascenderunt super omnes alios montes, non ascenderunt ad paradisum terrestrẽm. Dicunt quòd hoc fuit, quia aquæ naturaliter sistunt circa ima, & quòd mons in quo paradisus terrestris est, excedit communem planiciem terræ plusquam triginta cubitis, secundum quam altitudinem aquæ diluuij ascenderunt super terram, ideo ad paradisum aquæ diluuij non ascenderunt. Quod autem ascenderunt super alios montes altitudine maiores fuit miraculum vt dicunt ad hoc vt purgarentur, quæ in eis per habitationem hominum commissa sunt. In paradiso autem nihil erat purgandum.

11 Istud autem nõ oportet dicere, quia nunquam est recurrendum ad miraculum, vbi potest veritas saluari cum naturali cursu rerum. Non videtur autem secundum cursum naturæ, quin super medium interstitium aëris sit locus conuenienter habitabilis, ita vt non sit ibi, neq. excessus caloris, neque frigoris: quia secundum cursum naturalem contraria manentia in suo excessu nõ firmantur immediatè. Quum igitur medium interstitium aëris sit locus frigiditatis non est probabile, quum immediatè post ipsum sit locus cum excesso caloris sed potius est ibi dare temperatum calorem antequam perueniatur ad regionem excessiuè calidam. Quòd autem dicitur de Solino, respondendum est de eo, & de cæteris historiographis, sicut de cæteris poëtis illud quod scriptum est. Nam miranda canunt, sed non credenda poetæ.

12 AD RATIONEM principalem factam in arguendo patet responsio ex dictis, quia licet sub æquinoctiali quantum est ex natura climatis sit excessus caloris, tamen propter conditionem situs est ibi temperamentum modo quo dictum est.

Sententia huius distinctionis XLIIII. in generali & speciali.



IN EODEM quoque paradiso, &c. Superius determinauit magister de productione viri. Hic determinat de productione mulieris. Et diuiditur in duas. Primò determinat productionem eius, quantum ad corpus. Secundo quantum ad animam ibi, quemadmodum mulieris corpus. Prima diuiditur in duas. Primò inquirit vtrum fuerit mulier formata de costa. Secundò inquirit modum formationis eius. Secunda ibi, Solet etiam quæri, vtrum de costa. Prima in duas. Primò docet quid scriptura de formatione mulieris tradat. Secundò concludit cōgruitatem formationis, ibi, attendendum est. Secunda pars in qua inquirit formationis modum diuiditur in tres secundum tres quæstiones quas mouet & soluit, quarum prima est circa principium materiale. Secunda verò & tertia circa principium actionis. Secunda ibi, illud autem sciri oportet. Tertia hic quæritur, an ratio qua deus plus. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò mulierem de costa viri dormientis esse formatam vel fuisse, vt scriptura Genes. refert. Postea dicit mulierem de viro formari congruum fuisse, vt maior esset amor inter homines, & homo ostenderetur omnium aliorum hominū esse principium. De latere autem formata fuit, quia non ad dominium, vel ad seruitutem, sed ad societatem eius producebatur. De dormiente viro fuit producta, ad diuinæ virtutis ostensionem, & fundationis ecclesiæ mysticam significationem. Postea quærit vtrum de sola costa, sine alterius materiæ additione formata fuit mulier. Et respondet quod non fuit alia materia, quia sic magis deberet dici mulier de illa materia esse formata, quàm de costa, quæ multiplicata fuit virtute diuina ad totius mulieris formationē, sicut factum fuit de quinque panibus. Paulò post dicit quòd angeli mulierem non formauerūt, licet ad formationem eius ministerium præbuerint. Postea quærit vtrum in creatura fuerit ratio seminalis ad mulieris formationem. Et respondet præmittendo primò quædam, scilicet quòd rationes primordiales ab æterno in deo fuerunt, seminales verò creaturis inditæ, licet non omnium rerum, sed quarundam: addit etiam quòd illæ rationes possunt dici primordiales aliquo modo: Tum quia rebus in prima creatione inditæ sunt: Tum quia sunt quasi principia rerum ex ipsis producendarum. Subditque quòd illa naturaliter fiunt, quæ ex ratione seminali fiunt, seu producuntur. Illa verò fiunt supernaturaliter, quorum causæ tantum sunt in deo. In rebus verò creatis est potentia, vt hæc possint fieri, non tamen necessitas vt fiant: ex his concludit quòd formatio mulieris non fuit secundum causas seminales, sed supernaturaliter ex diuina virtute. Vltimò ostendit quòd quidam posuerunt animam mulieris de anima viri esse propagatam. Alij verò ab initio cum cæteris animabus dicunt fuisse creatam. Sed secundum catholicam fidem creando infunditur, & infundendo creatur. Vnde beatus Hieronymus excommunicat eos qui dicunt animam esse ex traduce, vbi ponit auctoritates, per quas multi errores circa productionem animæ excluduntur. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Eua producta fuerit de costa viri, vel produci potuerit sine additione materiæ.

Thom. 1. q. 92. art. 3. ad primum. Et q. 119. ar. 1. Henr. quodl. 7. q. 9.



CIRCA distinctionem decimamoctauā quæritur primò de productione mulieris quoad corpus, vtrum producta fuerit de costa viri, vel produci potuerit sine additione materiæ. Et videtur quòd non, quia impossibile est totum æquari parti. Omne enim totum maius est sua parte. Sed costa Adæ æquabatur secūdum materiam alicui parti corporis mulieris, ergo non æquabatur toti materiæ corporis mulieris, fuit ergo necessaria in corpore mulieris aliqua materia, præter materiam costæ.

2 Item deus non potest facere corpus mixtum sine materia, ergo pari ratione non potuit facere tantum corpus sine tanta materia, nec maius sine maiori. Et ex parua materia costæ non potuit formari totum corpus, quod fuit multò maius costa, sine additione alterius materiæ.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia indiuisibile additum indiuisibili non efficit aliquid maius (vt patet sexto physicorum) sed materia secundum se est indiuisibilis, ergo additio materiæ ad materiam nō facit aliquid maius. Si ergo ante additionem materiæ ad costam Adæ non potuit ex ipsa formari corpus Euæ, per eandem rationem neque post, cùm per additionem materiæ solius, nihil efficiatur maius.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt tres opiniones: vna quorundam dicentium quòd non solum diuina virtute, verumetiam virtute naturæ potest fieri de paruo magnum absque rarefactione & additione materiæ. Quod declarant ex tribus suppositionibus. Prima est, quòd in omnibus rebus naturalibus est dare minimum secundum naturam, vt minimam carnem, & sic de aliis. Et hæc suppositio claré scripta est primo physicorum. Secunda est quòd elementa generantur ex se inuicem alternatim superiora ex inferioribus, & inferiora ex superioribus. Tertia est, quod superiora generantur ex inferioribus secundum multiplicatam analogiam, ita quòd ex vno pusillo terræ fiunt decem aquæ, & ex vno aquæ, decem aëris. Et sic vltra. Et hæ duo suppositiones claré habentur ex secundo de generatione. Quibus suppositis arguitur sic. Vnum minimum aëris potest conuerti in aquam per secundam suppositionem, ergo conuertitur in minimum aquæ. Sed ex minimo aquæ possunt fieri decem minima aëris per tertiam suppositionem, ergo de primo ad vltimum, ex vno minimo aquæ possunt fieri decem minima aëris. Hoc autē fit absque additione materiæ, & absque rarefactione, quia æquè rarum est minimum aëris, quod primò conuertitur in minimum aquæ, sicut decem minima aëris, in quæ minimum aquæ conuersum est, & econtrario.

5 Sed hæc ratio non valet, quia quamuis in naturalibus sit dare minimum, puta minimam carnem (vt dicit prima suppositio.) Hoc tamen intelligendum est de minimo separato, & per se existente. Sic enim est dare minimum in naturalibus, ita quòd in minori non saluaretur species, imò propter debilitatem virtutis statim resolueretur in corpus continens, sicut vult Aristoteles in libro de sensu & sensato, quod modicus vapor infusus maiori statim resolueretur in continens: minimum autem coniunctum toti non est dare, sed quocunque paruo dato semper est accipere minus. Quum enim forma carnis extendatur extensione continui, sicut in continuo non est dare minimum, sic nec in carne, sed qualibet data quum sit continua & diuisibilis est dare minorem, forsan verum est quòd si separaretur, statim corrumperetur.

6 Quum igitur dicitur quod minimum aëris conuertitur in minimum aquæ, aut in minus minimo. Dicendum quod conuertitur in aquam, & in minus secundum decuplum minimo separabili. Illud tamen minus est coniunctum, & non separatum, in minus enim separatum conuerti non potest, quia nec illud esse potest, quia in separatis est dare minimum. Sed bene potest conuerti in coniunctum minus minimo separato, quia in coniunctis non est dare minimum. Et si istud coniunctum minus minimo separato conuerteretur iterum in aërem, conuerteretur in decem partes aëris coniunctas, quæ non efficerent nisi vnum minimum aëris separatum, & non decem minima separata, vt isti putant, & ita non fieret aër magnus ex paruo, sed æqualis ex æquali.

7 Alia est opinio quorundam dicentium, quod nec opere naturæ, nec virtute diuina potest fieri magnum de paruo, nec potuit fieri corpus Euæ de costa Adæ sine rarefactione, vel additione materiæ: quod probant sic, Corpus Euæ non potuit formari ex tam parua materia, nisi per aliquam eius multiplicationem. Hæc autem multiplicatio potest intelligi, vel secūdum quantitatem solum, sed secundum essentiā materiæ. Si secundum quātitatem solum, sic necessariū est quod fieret per rarefactionem, quia ratio diffinitiua rarefactionis est, quod eadem materia accipiat maiores dimensiones, vt patet quarto physicorum. Sed si multiplicatio attendatur solum secundum quantitatem, hoc est, per hoc quod eadem materia prius sub paruis dimensionibus existens accipit maiores dimensiones: ergo non potest ibi non esse rarefactio. Quum deus non possit separare diffinitionem à diffinito. Si verò multiplicatio attendatur secundum essentiam materiæ, oportebit dicere, quod aliquid materiæ factum fuit sub forma corporis mulieris, quod quandoque non erat sub forma costæ. Illa ergo materia, vel est de nouo creata, vel prius erat sub forma alterius corporis. Et quicquid horum detur, semper habetur quòd ad materiam costæ facta est additio alterius materiæ, vel præexistentis, vel de nouo creatæ: ideo &c. *Thom. in scripto.*

8 Hæc autem ratio non cogit: dato enim quod multiplicatio solam quantitatem attingat, non oportet propter hoc dicere, quod ibi fit rarefactio. Et cùm dicitur quòd ratio diffinitiua rarefactionis est, eandem materiam accipere maiores dimensiones, falsum est, illa enim quæ sunt diuersa per essentiam

non se habent vt diffinitio & diffinitum. Sed paruum fieri magnum supposita eadem materia, & densum fieri rarum, sunt diuersa per essentiam, ergo &c. Maior patet, minor probatur, quia illæ actiones sunt distinctæ realiter, quæ sunt ad terminos distinctos realiter (rationes enim motuum & actionum sumuntur ex terminis vt dicitur 5. physi.) Sed actio qua ex paruo fit magnum est ad perfectam quantitatem tanquam ad terminum. Actio verò qua ex denso fit rarum est ad qualitatem, vt habetur 4. physicor. ergo &c. Et ideo econtrario esset arguendum sic, illa quæ sunt diuersa per essentiam possunt diuina virtute separari, nisi alterum sit puta potentia quæ ab omni actu separari nō potest, sed extensio eiusdem materiæ per maiorem quantitatem, & rarefactio sunt diuersæ actiones realiter, ergo &c. Item si rarefieri esset eandem materiam accipere maiores dimensiones, non posset esse rarefactio vbi nulla esset materia, quod falsum est, nam deus posset accidentia remanentia in sacramento altaris mutare secundum rarum & densum.

9 Ideo sunt alij tenentes mediam viam quòd deus potest facere magnum de paruo sine rarefactione, & sine additione materiæ, non autem hoc potest natura. Primum patet dupliciter. Primò quia deus potest facere quicquid est in potentia materiæ non solum naturali sed obedientiali. Sed qualibet materia quantū est de se est æqualiter in potentia ad magnum & paruum, rarum & densum, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia materia secundum se non est quanta aut qualis, sed in potentia ad quantitatem vel qualitatem secundum quamlibet differentiam. Et istud est æqualiter in omni materia. vnde si materia montis & parui lapidis per intellectum separentur ab omni forma substātiali & quantitate, nulla differentia esset inter eas quantum ad susceptionem magnitudinis, & paruitatis, raritatis, & densitatis. Item constat quòd deus potest facere quantum sine raro & denso, sicut sine aliis qualitatibus, & etiam sine materia. Sed illud quantum non est dubium quin posset mutari de magno in paruum & econuerso de paruo in magnum, hoc autem fieret sine rarefactione & condensatione, & etiam sine additione, vel substractione materiæ, ergo &c.

2.d.34 q. 1.ar.28.

10 Secundum patet, quia quicquid natura facit in generabilibus & corruptibilibus facit mediante calido & frigido (vt patet ex quarto Metheo gignunt enim calidum & frigidū vincentia materiam vt ibidem dicitur.) Sed calidum nō extendit paruum in magnum nisi rarefaciendo. Nec frigidum constringit magnum in paruum nisi condensando, ideo &c.

11 AD ARGVMENTA in oppositum dicendum. Ad primum dicitur quòd materia secundum se non est alteri materiæ æqualis vel inæqualis. Cùm æqualitas vel inæqualitas sint relationes fundatæ secundum quantitatem, sed diuersæ quantitates possunt esse successiuè in eadem materia ratione quarum potest æquari pluribus, & etiam parti & toti.

12 Ad secundum dicendum quòd magnum nō est nisi ex magna materia, nec paruum nisi ex parua, & vniuersaliter tantum ex tanta. Sed hoc non est in materia secundum se sed ratione quantitatis, & ideo tanta est materia sub quanta quantitate existit.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum in materia sint aliquæ rationes seminales.

Thom. 1. q. 115. ar. 2.



SECVNDO quæritur, Vtrum in materia sint aliquæ rationes seminales. Et videtur quòd non, quia quicquid est extra animam est res & non ratio, sed quicquid est in materia est extra animam, ergo est res, & non ratio, nō sunt ergo in materia rationes seminales.

2 Item semen importat aliquid actiuum, vt dicitur 2. physic. Sed in materia non est aliquid actiuum cùm ipsa secundum se sit pura potentia, cuius est pati & non agere, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est Aug. & habetur in litera.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam duo sunt videnda. Primò vtrum in materia sit aliquid quod conuertatur in naturam formæ, quia hoc posuerunt aliqui esse rationes seminales. Secundò dato quòd non, quia sunt secundum veritatem rationes seminales.

5 CIRCA primum sic procedetur, quia omissa opinione quæ ponit in materia latitationem formarum eo quòd negat veram generationem & ponit solum eductionem formæ de occulto ad manifestū. Omissa etiam illa opinione quę dicit omnes formas esse ab extrinseco per creationem, eo quòd tollit à rebus propriat actiones, & negat sensum. (Hæc autem à doctoribus sufficienter reprobata sunt:) Primò ponemus quandam opinionem magis nouā, quæ ponit purum possibile conuerti sua corruptione in naturam formæ. Secundò videbitur quid veritatis sit in illa opinione.

6 Quantum ad primum sciendum quòd quidam dicunt quòd in generatione rerum naturalium est considerare quatuor per ordinem. Primò ipsum nihil quod est negatio omnis entitatis. Secundò purum possibile quod de proximo se habet ad nihil. Tertiò materiam. Quartò & vltimo formā substantialem. Generatur ergo aliquid naturaliter per hoc quod purum possibile, quod est in materia, transmutatur in naturam formæ, non quidem sua perfectione, tanquā aliquid existens sub forma & perfectum per formam, quia illud est materia quæ manet sub forma rei factæ, sed transmutatur in formam sua corruptione, nec tamen adnihilatur, quia manet quodam modo in forma, scilicet in virtute. Istud autē purum possibile multiplicatur in materia secundum multiplicationē formarum, in quas est trāsmutabile, & est minoris actualitatis, quàm materia, quia materia manet in re facta: purum autem possibile non manet, vt dictum est.

7 Motiuum autem huius opinionis fuit duplex. Vnum, quia timebant quòd nisi poneretur aliquid quod cōuerteretur in naturam formæ, quòd oporteret dicere quòd forma fieret ex nihilo, & sic crearetur, & non esset per generationem, propter quod posuerunt in materia aliquid tale, quod transmutaretur in vnamquanque formam possibilem in materia, & illud dixerunt purum possibile. Aliud fuit ex dicto commentatoris super duodecimum metaphysicæ, de numero potentiarum in materia, dicit enim quòd numerus potentiarum est secundum numerum specierum generabilium & corruptibilium. Et istud non potest intelligi de materia secundum se quum sit vna, sed vt dicūt de isto puro possibili quod multiplicatur in ipsa.

8 In ista opinione sunt tria inconuenientia. Primū, quia quòd ponunt est fictitium. Secundum quia sibi contradicunt. Tertium est, quia incidunt in illud quod vitare intendunt. Primū apparet auctoritatibus & rationibus. Primò auctoritate philosophi primo physicorum, vbi inquirit de principiis omnium rerum transmutabilium, qui nunquam posuit aliquod purum possibile, nisi materiam, & tamen posuisset si esset, quum illud purum possibile magis sit necessarium ad generationem quàm priuatio, de qua tamen philosophus facit mentionem. Ad idem est auctoritas Augustini libro confessionum, quæ dicit quòd materia est prope nihil, ita vt si fas esset potius deberet dici non ens, quàm ens, vel aliquid. Ex quo patet quòd materiam ponit purum possibile, & esse in infimo gradu entitatis, ita quòd sub ipsa statim est casus in nihil.

9 Item patet per rationem. primò, quia illud quod habet rationem primi subiecti sumitur à potentia passiua, per quā aliquid est alterius subiectum receptiuum. Sed materia secundum essentiam suam est primum subiectum simpliciter, in quo sunt omnia alia, & ipsa non in alio, & ideo ingenita & incorruptibilis, quia non resoluitur in aliud subiectum primum (vt dicitur in fine primi physicorum) ergo &c.

10 Secundò principaliter apparet quòd sibi contradicunt in hoc quod ponunt purū possibile minoris entitatis, quàm sit materia, & nihilominus dicunt quòd forma non fit in materia, nisi mediante isto puro possibili, quod conuertitur in ipsam, forma non vnitur, nec potest vniri materiæ per aliquid quod magis distat ab illa forma, quàm distet materia, mediū enim quo vniuntur extrema minus distat à quolibet extremorū, quàm extrema adinuicem. Sed purū possibile si sit minoris entitatis, quàm materia vt dicunt plus distat à forma quàm à materia, ergo nō erit medium quo transmutetur ad formam, vel si sit medium nō erit minoris entitatis quàm materia. Itē illud purum possibile cùm sit in materia, vt in subiecto (neque enim ponitur per se subsistens) oportet quòd sit accidens, cùm non sit forma substantialis, neque materia, neque compositum. Sed omne accidens cùm sit aliqua forma est maioris entitatis, quàm sit materia: ergo &c.

11 Tertiò apparet quòd incidunt in illud quòd vitare intendunt, s. quòd forma fiat ex nihilo, & creetur, quia illud purū possibile si debebat transmutari in formam corporaliter (vt dicūt) ergo prius saltem ordine naturæ est purum nihil quàm forma fiat, & sic forma nō fiet ex aliquo, sed ex nihilo, vel post illud nihil, & sic creabitur. Item illud quòd producitur per aliquā actionem naturalem, non supponitur in omni actione naturali. Nullum enim agens supponit ex necessitate illud quod producit. Sed purum possibile producitur in actione naturali, dicūt enim quòd quum forma corrumpitur, quòd corrumpitur in purum possibile, sicut ex puro possibili generatur, &c.

12 Dicendum est ergo quòd ante generationem nihil præexistit in materia, quod conuertatur in naturam formæ, quod patet, quia sicut forma præexistit in potentia passiua materiæ sic

Imò

imò verius præexistit in potentia actiua generantis. Sed forma non præexistit in potentia actiua generantis, sic quòd ipsa formæ, vel aliquid eius præexistat ibi, vel aliquid generantis conuertatur in ipsam: ergo &c. Et sic patet primum principaliter propositum.

13 CIRCA secundum, scilicet quid sint rationes seminales. Notandum quòd quędam rationes dicuntur primordiales, quędam obedientiales, quædam verò seminales. Primordiales sunt rationes rerum, vt in deo præexistunt, qui res producit per intellectum, sicut artifex omnium habens omnem scientiam. Ratio verò obedientialis est potentia, quæ est in creatura, vt de ea fiat quicquid contradictionem non implicat, sicut quod de trunco immediatè fiat vitulus. Et hæc ratio seu potentia obedientialis est in creatura solum respectu dei, secundum quam deus facit de qualibet creatura quicquid vult, & sicut vult. Rationes verò seminales sunt virtutes actiuæ & passiuæ collatæ rebus, secundum quas non quodlibet fit ex quolibet, neque quolibet modo, sed determinatum ex determinato, & determinato modo, & per determinata media, sicut non ex quocunque fit equus, sed ex semine equi, nec quolibet modo, sed oportet semen prius esse molle postea durum, vt dicitur secundo physicorum. Et quanquam generaliter omnes virtutes actiuæ cum passiuis sibi correspondentibus dicantur rationes seminales. (Nam Augustinus dicit tertio de trin. quòd omnium quæ visibiliter ad oculos nostros prodeunt occulta quædam semina in elementis mundi latent) tamen proprissimè dicuntur rationes seminales esse in illis, in quibus simile ex simili producitur, maximè in viuentibus. Talia enim propriè ex semine generantur. Et ex virtute actiua & passiua, in his tanquam in perfectioribus repertis, translatum est nomen rationis seminalis ad omnes virtutes naturales actiuas & passiuas.

14 Quicquid ergo producitur præter has rationes seminales, si tale sit quod per se subsistat, nec sit alterius pars, proprissimè dicitur creari, vt angelus. Si autem huiusmodi fuerit, quod esse natum sit per se subsistere, est tamen alterius pars, minus propriè dicitur creari, vt est anima intellectiua. (Nam & rationes seminales cooperantur aliqualiter ad esse eius non absolutè & simpliciter, sed ad esse in materia, disponendo materiam.) At verò si tale sit quod nec est alterius pars, nec est natum per se subsistere, minimè propriè dicitur creari, sicut est de gratia in anima. Forma verò quæ non est nata per se subsistere, & producitur secundum rationes seminales propriè dicitur esse terminus generationis, & nullo modo dicitur creari, quamuis nihil sit in materia, quod conuertatur in ipsam.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ratio sumitur non solum pro pertinentibus ad intellectum, sed pro omni eo quod importat causalitatem respectu alterius. Sicut dicimus quòd calor in igne est sibi ratio calefaciendi.

16 Ad secundum dicendum quòd sub rationibus seminalibus comprehenduntur non solum virtutes actiuæ, sed etiam passiuæ eis correspondentes, sicut in generatione animalis semen dicitur, non solum quod ministratur ex parte viri, sed etiam ex parte mulieris: principalius tamen illud dicitur semen, in quo est virtus actiua. Et sic loquitur philosophus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum anima intellectiua producatur cum semine.

Thom. 1. q. 118. ar. 2.



TERTIO quæritur, vtrum anima intellectiua producatur cum semine. Et videtur quòd sic, quia commentator suprà quinto metaphysicæ dicit quòd impossibile est esse diuersos agentes, quorum vnius actio terminetur ad formam: alterius verò ad subiectum formæ secundum se, cùm subiectum in actione naturali supponatur, sed prout suscipit formam, sed corpus organicum est subiectum animæ. Quum ergo per actionem virtutis formatiuæ existentis in semine corpus organisetur, videtur quòd eius actio extendatur ad animam.

2 IN CONTRARIVM est Aristotel. decimosexto de animalibus, vbi dicit quòd intellectus est ab extrinseco. Et in libro de proprietatibus elementorum dicitur quòd in natis sit spiritus dei iussu. Et Ecclesiastici vltimo. Reuertatur puluis in terram vnde erat, & spiritus redeat ad dominum, qui dedit illum.

3 RESPONSIO. Traduci dicuntur illa quæ producuntur in esse per decisionem in generante: & ideo traductio importat originem & decisionem. Et ideo lignum diuisum à ligno non dicitur propriè traduci propter defectum originis, neque ignis generatus ab igne dicitur propriè traduci propter defectum decisionis. Sola autem generatio animatorum dicitur traductio. Non faciamus autem vim in nomine traductionis, sed inquiramus vtrum anima intellectiua sit generabilis & corruptibilis. Conuertuntur enim secundum naturam.

4 Et sciendum quod de conclusione secundum modernos doctores non est disceptatio. Omnes enim dicunt animam humanam ingenitam esse & incorruptibilē. Modus autem probandi conclusionem est difficilis. Ad præsens tamen probabitur sic, omnis forma quæ in operādo excedit corpus obiectiuè, in essendo excedit corpus subiectiuè: agere enim sequitur esse. Et actio formæ, respicit obiectum, sicut esse respicit subiectum, sed anima intellectiua in operando excedit omne corpus obiectiuè, quia licet primò occurrant intellectui nostro corporalia (quia non intelligimus nisi mediantibus fantasmatibus quæ sunt quædam similitudines corporalium) tamen in ipsis non sistit intellectus, sed ductu rationis venit in cognitionem incorporalium & immaterialium: ergo anima intellectiua excedit in essendo corpus subiectiuè. Non quidem sic, quòd pars sit in corpore, & pars extra. Sed quia præter hoc quod est in corpore, potest esse sine corpore.

5 Quid autem senserit Aristoteles circa materiam istam, dicunt quidam quòd intentio Aristotelis fuit, quòd anima quantum ad operationem erat separabilis à corpore, & nō quantum ad esse: ita quòd posset per seipsam manere corrupto corpore. Quod autem de intentione Aristot. fuerit quòd sit separabilis secundum operationē, patet per exemplum quod ponit de sphera ænea, cui conuenit tangere planum in puncto, non in eo quòd ænea, sed in eo quòd sphera, quia sicut sphera ænea tangit planum in puncto, & ad hoc nihil facit per se natura ænea, neque aliquid aliud, nisi sola sphericitas: ita vt dicunt, sensit Aristoteles, quòd sola anima intellectiua, vel intellectus est susceptiua actus intelligendi, ita quòd ad recipiendum talem actum nihil per se facit materia, neque qualitates corporales, vt calidum, frigidum, & cætera huiusmodi. Et ob hoc solum dicitur separari ab aliis partibus animæ. Et sic exponunt illud quod dicit Aristoteles secundo de anima, quòd intellectus separatur ab aliis, sicut perpetuum à corruptibili, dicentes quòd per hoc Aristoteles non senserit animam intellectiuam esse separabilem & incorruptibilem secundum esse, sed solum quòd ipsa habet quandam similitudinem cum substantiis separatis incorruptibilibus, & hoc insinuat modus suus loquēdi, dicit enim quòd separatur ab aliis, sicut perpetuum à corruptibili, in hoc scilicet, quòd quātum ad operationem intelligendi ipsa separatur ab omni conditione materiali, sicut & incorruptibilia.

6 Et quamuis non multum sit curandum quid senserit Aristoteles: tamen magis credo quòd Aristoteles senserit animam intellectiuam esse separabilem secundum esse, & operationem, quàm secundum operationem solum prout isti dicunt, quia duodecimo metaphysicæ, quando reliquit sub dubio, an aliqua forma remaneat post corruptionem compositi, constat quòd loquitur de separatione formæ quātum ad esse, & hoc dicit posterius perscrutandum. Illa autem perscrutatio posterior re vera pertinebat ad librum de anima, ad quam pertinet considerare propriam naturā animæ intellectiuæ: & ideo quicquid dicit Arist. in lib. de anima, de separatione animæ intellectiuæ, vel intellectus possibilis, seu agentis à cæteris partibus animæ intendit dicere de tali separabilitate, de qua sub dubio locutus fuerat duodecimo metaphysicæ, quæ separabilitas est secundum esse. Item Aristoteles primo de anima dicit quòd si animæ intellectiuæ est aliqua propria operatio, in qua non communicat cum corpore, ipsa est separabilis à corpore, & si non est aliqua talis ipsa nō est separabilis: igitur ex separabilitate animæ à corpore, quantum ad operationem intendit concludere aliquam separabilitatem: aut igitur eandem aut aliam. Si eandem, ridiculum esset cōcludere idem per idem, esset enim sensus, quòd si anima est separabilis secundum operationem, ipsa est separabilis secundum operationem, quod est nugatorium: intendit ergo ex separabilitate operationis intelligendi concludere aliam separabilitatem animæ, illam scilicet quæ est secundum esse. Item 16 de animalibus dicit quòd intellectus est ab extra, vel ab extrinsecus, scilicet à deo, & non à virtute seminis, & sic secundum ipsum intellectus est ingenerabilis, ergo secūdum eundem intellectus est incorruptibilis, quia omne ingenerabile est incorruptibile secūdum eum. Si autem intellectus est incorruptibilis, ergo nō desinit esse corrupto corpore. Et ita videtur quòd magis sit intentio Aristotelis, quòd intellectus sit separabilis à corpore secundum esse, & secundum operationem, quàm secundum operationem solam.

7 Sed contra hoc videntur esse duo. Primum est, quod Aristoteles reputauit se demonstrasse generationem hominum esse æternam à parte ante, & à parte post. Reputauit etiam demonstrasse quòd infinita actu esse non possunt. Sed si intellectus est forma hominis, & remanet corrupto homine, tunc cùm infinitā

homines secundum ipsam iam sint mortui, sequeretur quòd infiniti intellectus separati actu remansissent: & ita contradiceret sibi, quod non videtur.

de cœl. cap. 12. 8 Secundum est, quòd secundum Aristotelem, Omne perpetuum à parte post, est perpetuum à parte ante, si ergo intellectus esset perpetuus à parte post, sequeretur secùdum Aristotel. quòd esset perpetuus à parte ante, sed si esset perpetuus à parte ante, non esset secundum eum de nouo forma corporis, quia forma non præcedit compositum, vt dicitur 12. meta. ergo non stant simul quod ipse ponat intellectum esse formam corporis, & ponat ipsum manere corrupto corpore.

9 Et dicendum quòd nihil prohibet aliquem non conferentẽ dicta sua adinuicem dicere repugnantia, sicut sciens omnem mulam esse sterilem potest credere hanc mulam habere pullum in vtero, si non deducat vnum ex altero. Et per modum istum nihil prohibet Aristotelem, qui fuit purus homo, dixisse in pluribus locis aliqua sibi inuicem dissonãtia. Constat enim quod in 12. metaph. clarè dicit nullam formam præcedere compositũ, & subiũgit quòd nihil prohibet in quibusdam aliquam formam remanere post compositum, nec hoc ponit sub dubio, quamuis ponat sub dubio, vtrum anima sit talis forma. Et tamen primò cœli dicit quòd omne æternum à parte post, est æternum à parte ante: quod repugnat primo. Ideo & simile inuenitur in pluribus aliis, qui vult bene scrutari. Vnde illa repugnantia dictorum non arguit, quin Aristoteles senserit animã intellectiuam esse immortalem.

10 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd solum animæ subiectum est materia prima, ad quam non terminatur actio virtutis formatiuæ existentis in semine. Sed terminatur ad aliquam formam substantialem, vel accidentalem, quæ tamen non manent adueniente anima intellectiua, quia erant dispositiones quædam materiæ, vt transmutaretur ad formam, & non esset vt cum eis, sub forma.

Sententia huius distinctionis XIX. in generali & speciali.



SOLET autem quæri. Superius magister determinauit de creatione hominis generaliter. Hic determinat creati hominis conditionem specialiter determinãdo eius primum statum. Et diuiditur in duas. Primò determinat statum primi hominis quantum ad immortalitatem. Secundò quantum ad speciei multiplicitatem. Secunda in principio 20. distin. ibi, Post hoc videndum est. Prima est in prin. lect. Et diuiditur in duas. Primò proponit quod intendit. Secundò prosequitur ostendendo hominis immortalitatem ibi, Solet hic. Et hæc pars diuiditur in quatuor. Primò mouet quæstionem. Secundò soluit. Tertiò occasione sumpta ex solutione diuersas opiniones tangit. Quartò addit quasdam auctoritates quædam dictorum confirmantes. Secunda ibi, ad quod dici potest. Tertia ibi, propter quod aliqui dicunt. Quarta, de hac verò hominis immortalitate. Hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò, quod intẽdit determinare statum primi hominis, ante peccatum qualis fuerit, tam in anima, quàm in corpore. Et de quibusdam aliis, quæ nõ mutualiter sciuntur. Postea dicit quod prosequitur de his quæ pertinent ad corpus, & dicit quòd primus homo mortalis erat, & non mortalis. Poterat enim mori, & non mori. Non mori autem in primo statu, scilicet ante peccatũ, quia habuit posse non mori. In secundo vero, scilicet post peccatum, necessariò habuit mori. In tertio verò, scilicet beatitudinis, habebit non posse mori. Et subdit quòd corpus eius erat animale, id est, alimentis egens, & ante peccatum immortale, id est, (potens non mori) sed post peccatum erat corpus eius mortuum secũdum Apostolum: in resurrectione verò habebit corpus spirituale, id est, non egens alimentis, & tunc erit immortalis, id est, non potens mori. Et hoc confirmat per auctoritates Apostoli. Postea quærit causam immortalitatis eius, an hoc fuerit ex conditione naturæ, an ex dono gratiæ. & dicit quòd hoc fuit ex dono gratiæ, scilicet ex esu ligni vitæ. Vnde si illo non vteretur peccaret & moreretur. Sed vtendo ligno vitæ non peccasset, & sic nõ moreretur. Et hoc modo ex ligno haberet posse non mori. quærit autem circa hoc, an si non esset præceptum quòd comederet de ligno vitæ, & aliis: & non illo vesceretur, nunquid posset non mori, sed semper viuere: quia si sic ergo non ex ligno vitæ esset immortalis, si verò, non, tunc ex ligno vitæ inerat ei immortalitas. Et propter hoc aliqui dicunt quòd lignum vitæ non erat tota causa immortalitatis, sed habuit immortalitatem etiam ex natura. Aliis vero videtur quòd homo erat omnino immortalis ex ligno vitæ. Vltimò dicit & ponit quasdam auctoritates, in quibus dicitur quomodo differebat immortalitas Adæ ab immortalitate beatorum, quia immortalitas Adæ per esum ligni conseruabatur vsque ad tempus, quo sumens de ligno vitæ fieret perfectè immortalis, vnde quibusdam videtur quòd haberet tantum aliquam immortalitatem ex natura, sed ad perfectam venisset per esum ligni vitæ. Magister vero sustinet quod primam immortalitatem habebat ex ligno vitæ. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum immortalitas Adæ in statu innocentiæ fuerit naturalis.

Thom. 1. q. 97. ar. 1. & 4.



CIRCA distinctionem decimamnonam quæruntur duo. Primò vtrum immortalitas Adæ in statu innocentiæ fuerit naturalis. Et videtur quòd non, quia sicut in dæmonibus remanserunt naturalia integra post peccatum, vt dicit Dionysius 4. cap. de di. no. Sic & in hominibus vt videtur: Sed homo post peccatum non remansit immortalis: ergo prior immortalitas non fuit per naturam.

2 IN CONTRARIVM est, quia illud est naturale, quod inest per virtutem naturæ, siue secundum rationes seminales. Sed talis fuit immortalitas status innocentiæ, quia inerat homini per esum lignorum paradisi, & præcipuè per esum ligni vitæ, ergo &c.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primò an homo in statu innocentiæ fuerit immortalis. Secundò qualis fuerit immortalitas, vtrum eadem cum immortalitate resurgentium, an alia. Tertiò an fuerit per naturam, an per gratiam.

4 CIRCA PRIMVM sciendum quòd eum fuisse immortalem conuincitur auctoritate sacræ scripturæ, & probabili persuasione. Auctoritate scripturæ per hoc quod dicit Apostolus ad Romanos quinto, quòd per vnũ hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors: ergo ante peccatum erat homo immortalis: Vnde & dominus pœnam mortis comminatus est primo homini Genes. secundo, dicens, quacunque die ex eo comederis, morte morieris, id est, necessitati moriendi addictus eris. Est etiam ad hoc persuasio probabilis, quia sicut est in esse naturæ, sic suo modo est in esse supernaturali. Sed sic est in esse naturæ, quod quæcunque processu temporis producta sunt in se, à principio fuerunt producta secundum suas rationes seminales (vt dicit Augustinus super Genesim) ergo debuit esse similiter in supernaturali, quòd gloria tam animæ quàm corporis, quæ processu temporis erat danda hominibus, fuit à principio producta secundum suum seminarium. Seminarium autem gloriæ animæ, est gratia, seminarium verò gloriæ corporis, est quædam inchoatio immortalitatis: ergo à principio homo fuit creatus in gratia animæ, tanquam in seminario gloriæ eius, & in aliqua inchoatione immortalis corporis, tanquam in seminario perfectæ immortalitatis & impassibilitatis.

5 QVANTVM ad secundum articulum notandum quod immortalitas status innocentiæ fuit, qua poterat non mori, & non qua non poterat mori, qualis erit immortalitas resurgentium: poterat enim peccare, & mori, sicut & factum est. Posse autem non mori in quo consistebat ratio illius Immortalitatis potest capi dupliciter, ad semper, vel ad tẽpus. Ad semper autem non erat illud posse non mori quoad actum, quia de illo statu homo transferendus erat ad statũ gloriæ in quo non posset simpliciter mori, quæ est immortalitas alterius rationis. Et sic primæ immortalitati successit secunda immortalitas, nec virtus primæ immortalitatis semper fuisset. Erat igitur illa immortalitas qua poterat homo non mori non ad semper, quantum erat ex conditione status, sed vsque ad tempus (s. quousque transferretur ad gloriam.)

6 HIS SVPPOSITIS, dicendum quòd immortalitas status innocentiæ nõ fuit simpliciter naturalis, sed quantum ad aliqua potuit esse naturalis. Primum patet, quia nihil dicitur simpliciter naturale, nisi quod potest prouenire ex causis purè naturalibus. Sed illa immortalitas ex causis purè naturalibus nõ poterat prouenire: sed requirebatur diuina prouidentia specialis defendens ab omni inferente extrinseco mortem per violentiam, & prudentia quam habuit de omni cibo mortifero, quę fuit ei gratuitè collata, & iterum quod esset in tali loco temperato, scilicet in paradiso, & vesceretur tali cibo sic confortatiuo non fuit naturæ, sed gratiæ, vt magister dicit, propter quæ immortalitas illa simpliciter loquendo magis dicẽda est fuisse supernaturalis, quàm naturalis. Item quod est simpliciter naturale

manet

manet, vel manere potest in omni statu, sicut à principio arguebatur. Sed illa immortalitas non mansit in homine post peccatum: ergo non fuit simpliciter naturalis, & sic patet primum.

7 Secundum patet, videlicet quòd exclusis prædictis in cæteris poterat illa immortalitas purè esse naturalis, quod patet sic, quantò complexio est fortior, & cibus melior, & aër purior, tantò potest naturaliter vita esse diuturnior. Sed in paradiso fuerunt hæc omnia cum cæteris quæ cooperantur ad longitudinem vitæ: fuit enim natura hominis optimè complexionata: cibus lignorum paradisi purissimus, & confortatiuus, præcipuè fructus ligni vitæ, plusquam quæcunque species aromaticæ: fuit etiã temperatissimus aër absque vlla inordinatione caloris & frigoris, quæ multos interficit: ergo potuit ætas eorum esse diuturnissima, scilicet quousque ad alium statum trãsferretur. Hoc autem magis patet ex comparatione statuum & ætatum. Comparãdo enim statum innocentiæ ad statum post peccatum, & ante diluuium complexio plus excessit complexionem in vigore, cibus cibum in bonitate, & conformatione naturæ, locus locum in aëris temperamẽto, & puritate quàm excessit status ante diluuiũ, & post peccatum statum modernum. Sed ante diluuiũ viuebant absque miraculo in decuplo plus quàm modo, vt patet Genes. 5. ergo in paradiso pro statu innocentiæ poterãt in decuplo, & fortè in centuplo plus viuere quàm illi qui fuerunt post peccatum, & ante diluuium, quorum aliqui vixerunt ferè mille annis, quo completo translati fuissent ad gloriam.

8 Et si esset verum hoc quod aliqui dicunt, quòd fructus ligni vitæ talem habuit naturã, vt quod sumebatur de alimento conuerteretur in naturam in æquali puritate qua prius, & natura restituebatur ad eundem vigorem, vt prius, nihil prohibuisset illam immortalitatem fuisse per naturam etiam ad semper: & hæc immortalitas per naturam poterat stare cum mortalitate per naturam quia huiusmodi immortalitas non erat ex sublatione principiorum passiuorum intrinsecorum, quibus aliquid dicitur per naturam mortale vel corruptibile. Sed erat ex impedimento eorum quorum actio poterat inducere corruptionem, & hæc bene stant simul. Sum enim mortalis, & tamen non morior actu. Et sicut est pro nunc, sic posset esse pro toto tempore, si idem impedimentũ moriendi existeret, & sic patet quòd immortalitas status innocentiæ non fuit simpliciter naturalis, sed solum quoad supradicta.

9 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd si homo post peccatum in paradiso mansisset & comedisset temperatè de lignis paradisi, maximè autem de ligno vitæ, & cum hoc habuisset prouidentiam diuinam, scilicet præseruantem à læsiuis extrinsecis, forsitan illam eandem immortalitatem consecutus fuisset. Sed extra paradisum non erant illa quæ hanc immortalitatem in eo causabant. Et hoc videtur innuere scriptura Genes. 3. quum dicit dominus, videte ne fortè sumat de ligno vitæ, & viuat in æternum, & emisit eum de paradiso. defecit etiam ei diuina prouidentia quoad custodiam à nocumẽtis extrinsecis. Vnde & postmodum Abel occisus fuit à Cain, vt dicitur Genes. 4. Nec hoc est contra illud quod dominus dixerat quacunque die ex eo comederis, morte morieris, quia hoc dicit præuidens eum eiiciendum de paradiso, & amissurum specialem dei custodiam quam habebat. Et hæc est sententia Aug. lib. de quæstionibus noui & veteris testamenti, vbi dicit sic, denique post peccatum potuit insolubilis manere si permissum illi esset edere de ligno vitæ.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum corpus Adæ fuerit passibile.

Thom. 1. q. 97. ar. 2. & 3. ad. 2.

SECVNDO quæritur, vtrũ corpus Adæ fuerit passibile. Et videtur quòd sic, quia quæcunque communicant in materia agunt & patiuntur mutuo, vt dicitur Gene. 1. Sed corpus Adæ communicabat in materia cum aliis, ergo potuit ab eis pati.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia passio magis ac magis facta, semper plus abiicit à substantia, & tandem inducit corruptionem, sed corpus Adæ fuit incorruptibile, ergo & impassibile.

3 RESPONSIO. Passio propriè dicta, quæ est abiectio alicuius conuenientis secundum naturam potest accipi dupliciter. Vno modo, vt inducit corruptionem cum effectu. Alio modo vt stat in limitibus passionis. Primo modo corpus Adæ non fuit passibile, sicut nec corruptibile durante statu innocentiæ. Secundo modo accepta passio duplex est. Naturalis, quę cõsistit in sola abiectione alicuius conuenientis, & animalis quæ est dolor ex perceptione læsiui. Si naturalis, sic fuit Adam verè passibilis secundum corpus, quia fuit in eo vera deperditio alicuius conuenientis secundum naturam, quia patet quia pro statu innocentię necessarium fuit alimentũ, cum homo haberet corpus animale indigens cibis, propter quod præceptũ fuit primo homini Gen. 2. Ex omni ligno paradisi comede. vsus autem alimenti solum est triplex, scilicet ad nutritionẽ, augmentum, & generationem. In primis autem parentibus non fuit vsus alimenti ad augmentum, quia formati fuerunt in perfecta quantitate, nec fuisset solum ad generationem, tum quia tunc non comedissent nisi quotiens genuissent, quod falsum est, tum quia semen est aliquid decisum à toto corpore, nõ decideretur autẽ, nisi aliqua pars in totum corpus conuerteretur & alia decideretur. restat ergo vt aliquis vsus alimenti fuisset ad nutritionem, sed nutritio est restauratio alicuius deperditi: ergo in corpore Adæ fiebat aliqua deperditio, & ita fuit in eo vera passio naturalis quæ est abiectio alicuius cõuenientis secundum naturam. Nec potest dici quòd alimentum sumeretur non ad restaurationẽ deperditi, sed vt prohiberet deperditionẽ fieri, quia alimentũ sumptum verè cõuersum fuisset in naturam nutriti, alioquin non fuisset principium augmenti in pueris. Augmentum autẽ non fit per naturã ossi vel per rarefactionem quæ non fuisset in augmẽto puerorũ, vel per additionem materiæ, vt visum fuit supra dist. præcedente. Si igitur de substantia corporis nihil deperderetur ante sumptionem cibi, nec post & semper aliquid cõuerteretur de alimento, oporteret necessario quòd semper sequeretur augmentum quod non est verũ, fuisset ergo in statu innocẽtię vera passio naturalis quæ est abiectio alicuius cõuenientis secundũ naturã, nec tamen fuisset sequuta corruptio secundum totum, quia quod abiectũ fuisset, restauratum fuisset in eadem puritate per virtutẽ ligni vitæ cõfortantis ad modum optimæ medicinæ, vt dicit Aug. lib. de quæstionib. no. & vet. test. & sic restauratũ fuisset quod sufficisset ad vitæ cõtinuationem quousque transferrentur in statum gloriæ. quæst. 1.

4 Si verò loquamur de passione animali, quæ est dolor sensitiuus proueniens ex perceptione læsiui. Sic in statu innocentiæ non fuit talis passio. Quod probatur primò ex dicto scripturæ Genes. 3. vbi dominus dicit mulieri post peccatum, & in pœnam peccati, in dolore paries. Et idem sentiendum est de aliis doloribus. Persuadetur etiam hoc tali ratione pœna non debet præcedere culpam, sed passio animalis quæ est dolor ex sensu læsionis pœna est, ergo non fuit ante culpam. Et de hac passione, scilicet animali intelligendum est illud quod communiter doctores dicunt hic (scilicet quòd passio non fuit in tempore innocentiæ, nõ autem de passione purè naturali non inducente corruptionem quamuis autem corpus Adæ in statu innocentiæ passibile esset prædicta passione, tamen præseruabatur ne actu pateretur partim per rationem propriam, per quam poterat nociua vitare, partim per diuinam prouidentiam quæ sic eum tuebatur, vt nihil occurreret ei ex improuiso à quo læderetur.

5 PER HOC patet solutio ad obiecta.

Sententia huius distinctionis XX. in generali & speciali.

POST HAEC videndum est &c. Superius determinauit magister de statu primi hominis quantum ad immortalitatem. Hic verò determinat de statu eius quantum ad speciei multiplicationem. Et diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò determinat finalem statum quem homo tunc habiturus erat. Secunda ibi, talis erat hominis institutio. Prima diuiditur in duas. Primò determinat modum generationis in primo statu. Secũdò inquirit generandorũ cõditionem. Secunda ibi, Si verò quæritur. Prima diuiditur in tres. Primò inquirit & determinat generationẽ modum. Secundo generationis locũ. Tertiò generationis terminũ. Secunda ibi, cùm ergo non. Tertia ibi, determinatio verò. Secũda verò in qua inquirit generatorum conditionem, diuiditur in duas. Primò inquirit qualitatem eorũ. Primò quantũ ad corpus. Secundò quantũ ad animam. Secunda ibi, Et cùm de corpore humano. Prima diuiditur in quatuor. Primò mouet quæstionẽ suã. Secũdò ostendit eam esse dubitationẽ. Tertiò eam determinat. Quartò circa determinata opponit & soluit. Secũda ibi, & super hoc August. Tertia ibi, Sed cùm Aug. Quarta ibi, ad hæc autem opponitur. & hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit & proponit primo inquirendo qualiter & quales filios primi parentes generassent. Et dicit quòd quidam opinati sunt quod concubitũ non potuisse esse generatio, quia concubitus non est sine corruptione quæ ante peccatum in homine esse nõ poterat. Sed magister dicit quòd secundum veritatẽ per concubitũ ibi fuisset generatio,

& thorus immaculatus, & commixtio sine cõcupiscentia, & vsus membrorum sine corruptione, sicut homo vtitur aliis membris. Postea quęrit, quare in illo tempore non fuit generatio in paradiso facta. Et respondet quòd hoc fuit, quia deus nondum pręceperat, vel quia statim post mulieris formationem peccatũ secutum est: & electio de paradiso. Postea quærit qualiter post generationem primi parentes ad perfectam immortalitatem, trãsissent: & dicit quòd hoc est dubium. Potuit enim fieri, vt perfecta generatione transferrentur statim parentes antequã filij, & fortè omnes simul perfecto numero electorum. Postea quærit quales filios homo genuisset quantum ad corpus, vtrum scilicet statim in sua natiuitate habuisset perfectionem staturæ, & perfectũ vsum membrorum. Postea dicit quòd propter vteri matrum necessitatem videtur esse dicendum quòd paruuli nascerẽtur. Sed poterat deus supernaturaliter in eis cooperãdo statim in ipsa natiuitate perfectum vsum membrorũ dare, sicut & aliquibus animalibus dat perfectum vsum membrorum. Postea respondet quòd paruuli nascerentur, vt modo non ex culpa, sed ex conditione naturæ, sicut & cibo indigebant ex cõditione naturæ. Et obiicit in oppositum, quòd non indigebant alimonia, quia poterant sine peccato non comedere. Sed si non peccarent, viuerent, ergo non indigebant quòd de ligno vitæ comederent. Et respondet quòd nõ solum peccassent, si de ligno vetito comedissent: Sed etiam si concessis non vterentur, quia de vtroque præceptum fuit. Item contra rationem naturalem, & appetitum facerent si de illis nõ ederent. Opponit etiam quòd nõ indigebant cibo, quum fames sit pœna peccati, ergo nec ibi fuit, & sic cibo non indigebant. Et respondet quòd indigentia cibi fuit, sed non indigentia pœnalis. Postea inquirit qualitatem generandorum quantum ad animam. Et dicit quòd supponendo, vel sustinendo quòd paruuli nascerentur, sicut satis potest concedi quòd imperfecti essent in cognitione, tamen ista ignorantia naturalis esset, & non pœnalis, eo quòd non esset respectu eius quod scire tenerentur: tunc vltimo dicit per quod meritum obedientiæ translati fuissent ad illum statũ, vt æterno bono fruerentur. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in statu innocentiæ fuisset generatio.

Thom. 1. q. 98. ar. 1.

CIRCA distinctionẽ vigesimam quæritur primò, vtrum in statu innocentiæ fuisset generatio. Et videtur quòd non, quia delectatio actus carnalis generationis absorbet iudicium rationis, & illud non potuit esse in statu innocentiæ, quia importat peruersitatem ordinis viriũ animæ, ergo &c.

2 Item semen est superfluum alimenti, sed in statu illo nõ fuit aliqua superfluitas, quæ sonat in malum, ergo non fuisset semen, nec per consequens generatio, quæ fit per commixtionem seminum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Gen. 1. Crescite & multiplicamini: sed multiplicatio per eos esse non potuit absque generatione, ergo &c.

4 Item mulier facta est in adiutorium viri (vt dicitur Genes. secundo) sed nõ ad aliud opus, nisi ad generationem, quæ est per coitum: ad quodlibet enim aliud opus cõuenientius iuuari potest vir per virum, quàm per mulierem, ergo &c.

5 RESPONSIO. Dicenda sunt duo: primum est, quòd in statu innocentię fuisset generatio sicut nunc per commixtionem sexuum & seminum. Secundum est quòd quotiens conuenissent, totiens genuissent.

6 PRIMVM patet, quia in quibuscunque inuenitur generatio similis ex simili secundum speciem hoc competit perfectis in illa specie, vt apparet ex quarto Metheo. & ex secundo de anima. Sed in humana specie videmus generationem similis ex simili, ergo hoc maximè competebat statui innocẽtiæ, in quo natura fuit, & fuisset si durasset in maxima perfectione. Item agẽs & passum oportet esse approximata ad hoc vt agant: Sed in habentibus distinctionẽ sexuum masculus habet rationem agentis in generatione: fœmina verò rationem patientis secundum aliquid ab vtroque decisum, quod generali nomine vocamus semen, ergo ad generandum oportebat esse approximationem secundum coniunctionem sexuum, & cõmixtionem seminum. Alioquin in operibus diuinis fuisset aliquid frustra, qui masculum & fœminam fecit eos, vt dicitur Gen. 1. & 2. distinctio enim sexuum ad illud solum ordinatur.

7 SECVNDVM patet, vbi agens non caret debita intentione, neque actus debet carere debito fine. Sed in statu innocentiæ non conuenissent nisi intentione generãdi & hæc sola intentio pro statu illo fuisset debita, ergo nunquam actus copulæ eorum fuisset frustratus suo fine scilicet prole. Minor probatur, quia intentio debita absque omni culpa ex parte vtriusque coniugis non potest esse in actu matrimonij nisi pro generatione prolis, vel pro remedio cõcupiscentię contra alterius lapsum qui posset exurgente cõcupiscentia cõtingere, de quo si timeretur deberet alter alteri reddere debitũ etiam non petenti, neque esset ex aliqua parte culpa. His autem duobus exclusis semper in petente debitũ est aliqua culpa saltem venialis. In statu autem innocentiæ non erat vrgens concupiscentia propter quam deberet vnus timere de lapsu alterius. Omnes enim motus appetitus sensitiui plene obedissent rationi, ergo non poterat tunc esse debita intentio cõueniendi ad actum matrimonij nisi intentio generandæ prolis. Et ideo dicit Aug. quòd illud quod est infirmis in remedium fuisset sanis in officium. Videmus etiam in brutis quòd non coëunt nisi certis tẽporibus, & tunc ad generandum & multò amplius fuisset in hominibus natura optimè ordinata.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in statu innocentiæ fuisset maior delectatio in actu carnali quàm modo cõparando delectationem delectationi secundum se, sed secundum proportionem ad rationẽ fuisset minor, quia ratio fortior in suo actu persistens delectationi penitus dominaretur. Superabundantia autem & defectus in actibus moralibus sumuntur secundum proportionem ad rationem, & non secundum quantitatem absolutam, sicut fit in naturalibus secundum proportionem ad vim naturalem. Vnde cibus qui esset moderatus vni esset superfluus aliis, vt patet ex 2. Ethi.

9 Ad secũdum dicendũ quod semen, vt dicitur 15. de animalib. est superfluum sed quo indigetur. Superfluit quidem quo ad actũ nutritiuæ. Sed natura indiget eo ad actum generatiuæ. Et ad vtrũque poterat sumi sine vicio quantum necessarium erat. De aliis autem superfluitatibus notandum quòd quædam attestantur defectum naturę vt putredines & sudores, & huiusmodi quæ non fuissent in statu innocentiæ. Quædam verò ostendunt perfectionem naturæ vt semen, & egestiones quę secundum cursum naturalem tantò melius fuissent quantò perfectior & robustior est natura, & tales fuissent in primo statu absque vlla inordinatione & fœditate.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum in statu innocentiæ in actu matrimonij fuisset amissio virginitatis.

Thom. 1. q. 98. ar. 2 ad quartum. Et 2. 2. q. 152. ar. 1.

SECVNDO quæritur vtrum in actu matrimoniali fuisset amissio virginitatis. Et videtur quòd non, quia vbi manet integritas carnis manet & virginitas, sed post actum carnalem mansisset in muliere integritas carnis, ergo &c. Minor probatur per illud quod dicit August. 14. de ciuita. dei quòd sine corruptione integritatis infunderetur maritus in gremio vxoris.

2 Item in illo statu nihil fuisset pœnale. Sed amissio virginitatis in muliere non est sine pœna cùm fiat per diuisionem continui cuius sensus causat dolorem, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia secundum naturam duo corpora non possunt esse simul, sed si fuisset commixtio sexuum, vel partus, manente virginitate, duo corpora fuissent simul (scilicet organa sexuum, & proles cùm corpore matris.) ergo &c.

4 Item virginem concipere & parere videtur fuisse priuilegium mariæ. Sed illud non debuit alteri communicari vt videtur, ergo &c.

5 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi Primus *Thom. in*
est quòd ad perfectionem virginitatis duo cõcurrunt scilicet in- *scripto.*
tegritas carnis, cum integritate mentis. Quorum alterum scilicet integritas mentis honorabilius est, reliquũ verò essentialius. Dicendũ ergo quòd in omni concubitu soluitur virginitas quãtum ad integritatem carnis, etiam in primo statu. Sed mentis integritatem contingit solui dupliciter, vel quantum ad habitũ, & sic soluitur per illicitum cõcubitum qui tollit habitum castitatis, vel quantum ad actum, & sic in statu post peccatum soluitur, etiam per concubitum matrimonialem eo quòd propter vehementiã delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primò verò statu neutro modo integritas mentis soluta fuisset, sed sola integritas carnis cui præponderasset fœcunditas prolis.

6 Sed hæc opinio videtur in duobus deficere. Primum est, quia male accipitur integritas mentis quæ ad virginitatẽ requiritur. Illa enim est firmissimũ propositũ abstinẽdi à delectatione quæ cõsistit in venereis. Et hæc integritas se habet formaliter in virginit

ginitate, ipsa autem immunitas vel inexperientia taliũ delectationum se habet in virginitate materialiter. Neutrũ autem horum potuit saluari in actu matrimonij. Vnde malè accipiunt integritatem mentis pro persistentia rationis in actu suo. Absorbetur enim iudiciũ rationis in somno, & in multis ægritudinibus ratione quorum nihil deperit cuicunque virtuti. Persistentia enim rationis quæ requiritur ad virtutem est quòd ratio imperet actum debitum, & non diuertat ad aliquid contrarium virtuti qua existente nõ soluitur virtus neque quo ad habitum, neque quo ad actum.

7 Secundò deficit prædicta opinio qua dicit quòd in statu innocentiæ soluta fuisset integritas carnis. Si enim per integritatẽ carnis intelligatur integritas membri corporalis cùm talis non soluatur sine diuisione aliquarũ partium illius membri, quæ est in sentientibus non est sine dolore, sequeretur quod passio animalis fuisset in statu innocentiæ cuius oppositum ostensum fuit prius.

Thom. In summa. 1. parte. 8 Ideo est secundus modus quem isti iidem ponunt in alio loco videlicet quòd mulieres in statu innocentiæ concepissent & peperissent sine amissione virginitatis. Quòd probant sic, illud quod ad dignitatem naturæ pertinet nõ defuisset in statu innocentiæ, sed virginitas maximè pertinet ad dignitatem naturæ humanæ. Est enim angelica portio cui promittitur fructus centesimus, ergo in statu innocentiæ nunquam amitteretur. Qualiter autem hoc esset possibile dicunt sicut prius quòd ad perfectionem virginitatis concurrunt integritas mentis & carnis. Et de integritate mentis dicunt vt prius. Sed de integritate carnis dicunt quòd non fuisset soluta in statu innocentiæ per concubitum, sed fuisset ibi sola membrorum dilatatio sine aliqua corruptione siue diuisione. vnde Aug. 14. de ciuitate dei dicit quòd ita potuit in vtero coniugis salua integritate fœminei genitalis virile semẽ immitti sicut nũc potest eadem integritate salua ex vtero virginis fluxus cruoris menstrui emitti, vt enim ad pariendum nõ doloris gemitus sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret, sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius vsus naturam vtrinque coniungeret.

9 Istud autem non valet, quòd enim primò dicitur quòd virginitas pertinet ad dignitatem naturæ, absolutè fortè non est verum, quia nulla priuatio boni conuenientis naturæ, est bona secundum se (alioquin naturalis inclinatio esset ad malum, cùm illud sit malum cuius priuatio est bona) contingit tamen eam esse bonam propter aliud inquantum promouet ad maius bonũ quàm sit illud quòd priuat, virginitas autem est priuatio actus generationis qui est conueniens naturæ, & intentus ab ea ad cõseruationem speciei, ergo non est licita secundum se, neque bona, sed solum inquantum promouet ad maius bonũ, & hoc modo in statu naturæ corruptæ licita est virginitas qua quis abstinet à delectationibus venereis vt liberius vacet diuinæ contemplationi à qua impeditur homo iunctus matrimonio, vnde apostolus 1. ad Chori. 7. Mulier innupta, & virgo cogitat quæ domini sunt vt sit sancta corpore & spiritu, quę autem nupta est cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro, sed in statu innocentiæ nullam retardationem habuisset homo à contemplatione diuinorum ex matrimonio, & ideo tunc non fuisset licita virginitas, iterũ dato quòd fuisset licita, non tamen fuisset possibile virginem concipere, aut parere secundum cursum naturæ, quia virginitas est inexperientia delectationũ venerearum. Sed cõceptus secundum viam naturæ nõ est nisi cum experientia earum, ergo contradictionẽ implicat virginẽ concipere modo naturæ.

10 Malè etiam accipiunt illud quod est materiale in virginitate, non enim hoc est integritas corporalis membri, imò omnino per accidens se habet ad virtutem. Materia enim virtutum moralium est aliqua passio animæ & non illud quod purè pertinet ad naturã corporis, propter quòd si absque venerea delectatione in muliere violetur signaculum corporalis membri aliquo casu nõ magis præiudicat virginitati quã si lædatur manus aut pes. vnde Aug. 1. de ciui dei dicit quod membra illa possunt diuersis casibus vulnerata vim perpeti & medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciũt quæ horret aspectus. Obstetrix enim cuiusdam virginis manu velut virginitatẽ exploranadum inspiceret, perdidit & subdit, non opinor quemquam tam stultè sapere vt huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate quamuis membri illius integritate iam perdita. Igitur materia virginitatis non consistit in integritate membri corporalis nisi per accidens præcipuè cùm contingat virum sine muliere virginitatem amittere, in quo casu non est necesse aliquam violationem membri corporalis fieri, propria igitur materia virginitatis est inexperientia delectationis quæ consistit in seminis resolutione: quæ si fiat ex mentis proposito & maximè per concubitum, soluit virginitatem. Patet igitur quòd in actu matrimoniali in quolibet statu soluitur simpliciter virginitas.

11 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendũ quòd dato quòd in statu innocentiæ nõ fuisset fracta integritas membri corporalis in muliere, sed sola dilatatio, tamen soluta fuisset virginitas propter experientiam delectationis ex commixtione sexuum & seminum.

12 Ad secundum dicendũ quòd amissio virginitatis non fuisset per dolorosam diuisionem continui, sed per commixtionem sexuum & seminum concomitante dilatatione membrorum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in statu innocentiæ fuissent geniti pueri in vtroque sexu.

Thom. 1. q. 99. ar. 2.



TERTIO quæritur, vtrum in statu innocẽtiæ genuissent pueros in vtroque sexu. Et videtur quòd non, sed solum in sexu masculino, quia de possibilibus natura semper facit quod melius est, nisi sit impedita, sed sexus masculinus potior est fœminino (sicut agens præstantius est passo. Ergo in statu innocentiæ quo natura nullo modo fuisset impedita pueri in solo masculinu sexu fuissent geniti.

2 Item mulier est mas occasionatus (vt dicitur 16. de animalibus) omne autem occasionatum cùm non sit per se intentum est ex aliquo defectu proueniens. Sed in illo statu nullus fuisset naturæ defectus, igitur, &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia sicut natura optimè fuit instituta, sic optimè processisset, sed instituta fuit à Deo in vtroque sexu, & pari numero, quia in vtroque vnus, ergo eodem modo processisset (scilicet in vtroque sexu & in pari numeru.)

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quòd in vtroque sexu fuisset procreatio puerorum. Secundum est quòd in æquali numero sexuum. Primũ patet, quia multiplicatio generis humani non fuisset solum per primos parentes, sed etiam per pueros ab eis genitos. Alioquin pueri ab eis geniti fuissent minus perfecti quã moderni. Sed multiplicatio quæ fit per propagationem requirit distinctionem sexuum vt dictum est suprà: igitur, &c. Secundũ patet, quia in illo statu omnia fuissent optimè ordinata, & secundum rationem: sed recta ratio dictat quòd vna sit solum vnius & è conuerso, ergo sic fuisset in statu innocentiæ: sed tunc omnes vacassent generationi, quia virginitati prælata fuisset fœcunditas: ergo tot fuissent viri quot mulieres, neque plures, neque pauciores.

5 Sed propter argumenta sciendum est, quòd sicut vult philosophus 18. de animalibus, generatio mulieris contingit ex hoc, quòd semen viri nõ potest digerere materiam mulieris vltima digestione, vt in sexum perfectum eam adducat. Huius autem impotentię triplex potest esse causa. Vna, quia calor est diminutus in semine propter indigestionem, vt ante tertium septenniũ, in quo viri vt plurimum fœminas generant, & hæc causa vt puto nõ fuisset tunc, quia non anticipassent tempus in quo fuisset perfecta generatio.

6 Alia causa est ex virtute imaginatiua, quæ est immutatiua corporis, vnde ad imaginationem alicuius terribilis totũ corpus tremit & concutitur. Et ob hoc filij nascuntur similes quãdoque illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis. Exemplũ Gen. 30. de vario colore virgarum Iacob, vnde refert. Hier. quòd scriptum repperit in libris Hippocratis, quòd quædam mulier pro suspicione adulterij districtè erat punienda, cùm pulcherrimum filium genuisset vtrique parenti generique dissimilem, nisi memoratus medicus soluisset quæstionem, monens quærere ne fortè aliqua talis pictura esset in cubiculo, qua inuenta, mulier à suspicione liberata est. & Quintilianus ad liberationem matronæ quæ pepererat Aethiopem, hanc dicit esse conceptionum naturã, vt refert Hiero. de Hebraicis quæstionibus. Et hæc causa potuit esse potissimè in statu innocentiæ, vt filij nascerentur in hoc sexu vel in illo secundum voluntatem parentum propter maximam obedientiam corporis ad animam in statu illo.

7 Tertia causa est ex aliquo principio extrinseco, quia parua immutatio venti, vel temporis facit ad variationem sexus, vnde dicitur expertum esse apud pastores quòd quando flat ventus septentrionalis concipiuntur mares. Et quando flat ventus meridionalis, concipiuntur fœminæ, quia ventus ille humidus est. Et hæc causa potuit etiã esse in statu innocentiæ. Potuerunt enim sagacius obseruare quàm nos.

8 Ad primum argumentum dicendum quòd natura agit propter finem, & nisi impediatur facit quod melius est non absolutè, sed vt expedit fini. Nunc est ita quòd licet sexus masculinus sit absolutè melior sexu muliebri, ad conseruationẽ tamen speciei ad quam finaliter ordinatur generatio, melius est, imò necessarium est esse vtrunque sexum.

9 Ad secundum dicẽdum quòd generatio fœminæ occasionata est

ta est quãdo euenit ex defectu caloris naturalis in semine, & solũ respectu naturæ particularis non vniuersalis, & hoc non fuisset in statu innocentiæ: quando autem euenit reliquis duobus modis suprà notatis, non est occasionata, sed intenta.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum in statu innocentiæ pueri fuissent nati perfecti secundum corpus.

Thom. 1. q. 99. ar. 1.



VARTO quæritur, vtrum pueri fuissent nati perfecti secũdum corpus. Videtur quod sic, quia August. dicit de baptismo paruulorum libr. 1. quòd infirmitas corporis attestatur infirmitati mentis, sed tunc non fuisset aliqua infirmitas mentis, ergo nec corporis.

2 Item principium & finis correspondent sed tunc non fuisset aliquis corporalis defectus pertinens ad finem vitæ, puta senectus vel aliquid tale, ergo nec aliquis defectus pertinens ad pueritiam. fuissent igitur mox nati perfecti secundum corpus.

3 IN CONTRARIVM est, quia quædam perfectio corporalis est perfecta quantitas, sed illam non habuissent pueri in sua natiuitate, quia vterus matris non sufficisset, ergo neque aliàs.

4 RESPONSIO. Perfectio corporalis est duplex: vna secundum quantitatem, secundum quam dicimus adultum perfectum esse, sed non paruulum. Alia est secundum qualitatem, secundum quam dicimus illum esse perfectum, cuius membra possunt sufficienter in operationes sibi deputatas, & secundum vtramque harum perfectionum potest aliquid dici perfectum, vel simpliciter quantum congruit speciei, vel supposito in tali specie, vel quo ad tempus quantum congruit non simpliciter, sed pro tali tempore. Hoc supposito, dicendum quòd pueri nati non fuissent simpliciter perfecti secundum corpus quantum congruebat speciei, vel supposito, fuissent tamen perfecti quantum congruebat pro illo tempore. Primum patet dupliciter. Primò, quia vbi est eadem natura, idémque modus acquirendi naturam, ibi est idem modus naturalis perueniendi ad perfectionem naturæ: sed in statu innocentiæ & in hoc nostro fuisset, & fuit eadem natura & idem modus acquirendi eam (quia per generationem, quæ est per commixtionem seminum & sexuum, vt visum fuit suprà) ergo fuisset idem modus perueniendi ad perfectionem naturæ, modo autem pueri non statim atque nati sunt habent perfectionem corporis, sed eam processu temporis acquirunt: ergo, &c. Secundò quia iudicandum est de conditione natorum secundum conditionem status, sed in illo statu licet nõ habuissent terminum vitæ, habuissent tamen vitæ initium: ergo similiter licet non habuissent defectus inducentes vitæ terminum, vt sunt senectus & ægritudines, habuissent tamen defectus concomitantes vitæ initium, vt sunt imperfecta quantitas, & ineptitudo membrorum ad perfectas operationes.

q. 1. huius dist.

5 Secundum principale patet, quia defectus perfectionis congruentis pro tempore, non habet rationem mali, vel prouenit ex errore naturæ: sed in statu innocentiæ nihil fuisset habens rationem mali, neque fuisset aliquis error naturæ: ergo, &c.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd infirmitas corporis in pueris duo complectitur, defectum vsus membrorum, & hoc congruit infirmitati mentis, quæ est carentia scientiæ, virtutis perfectæ, quæ infirmitas in primo statu fuisset in pueris: complectitur etiam quandam pœnam in fletu & esurie, & hæc secuta est ex culpa: nec fuisset in statu innocentiæ, & de hac loquitur August. vt per ea patet quæ præmittuntur, quòd pueri iacentibus iuxta se mammis, magis possunt esurientes flere quàm sugere.

7 Ad secundum patet solutio ex dictis. In statu enim innocentiæ fuisset homo generatus, sed non corruptus. Et ideo potuit habere defectus pueriles qui sequuntur generationem, sed non seniles qui ordinantur ad corruptionem.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum filij in statu innocentiæ fuissent nati in iustitia originali.

Thom. 1. q. 100. ar. 1.



VINTO quæritur, vtrum fuissent nati in iustitia originali. Videtur quòd non: quia iustitia originalis videtur fuisse per gratiam: quia non potuit amitti nisi per culpam: sed gratia non est per transfusionem à parente in prolem, sed est à deo per infusionem, ergo, &c.

2 Item Hugo de sancto Victore dicit quòd homo ante peccatum genuisset, quidem filios sine peccato, sed non paternæ iustitiæ hæredes, & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIVM est, quia secundũ Anselmũ, qualis ipse fuit, tales filios genuisset: sed Adam iustitiã originalẽ simul & gratuitã habuit, ergo vtramque pueri geniti habuissent.

4 RESPONSIO. Originalis iustitia accipitur dupliciter. Vno modo largè, prout comprehendit rectitudinẽ voluntatis ad deum, & debita subiectionẽ corporis, & viriũ sensitiuarũ ad animam, siue ad rationẽ. Alio modo accipitur magis strictè: videlicet pro sola subiectione corporis ad animã, & debito ordine virium sensitiuarum ad rationẽ: rectitudo enim voluntatis ad deũ (in qua cõsistit meritũ hominis, quod est cũ gratia) magis pertinet ad iustitiam gratuitã, quàm ad originalem. Et fuit in primo homine quasi radix originalis iustitiæ, ex eo enim quod ei inerat rectitudo voluntatis ad deum, inerat etiã ipsi debita subiectio corporis ad animã, & viriũ sensitiuarũ ad rationẽ: vnde amissa prima rectitudine, amissa fuit & secunda tanquã ex ea dependens.

5 Hoc supposito videnda sunt tria. Primum est, an in statu innocentiæ pueri fuissent nati in iustitia originali transfusa. Secundum est, an fuissent nati cum iustitia gratuita. Tertium est, vtrum fuissent confirmati in vtraque, an non.

6 QVANTVM ad primum dicunt quidam quod pueri fuissent nati in iustitia originali transfusa, quod probant sic: omnis proprietas corporalis cõsequens totã speciẽ trãsfunditur à parẽte in prolẽ, sed iustitia originalis erat huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, quia proprietas consequens speciem si non sit corporalis, non oportet quòd transfundatur: sed quandoque infunditur vel communicatur, sicut patet de intellectu qui est potentia animæ, consequens tamen totam speciem humanã, ipsum enim nõ trãsfundunt, nec generant parentes. Item si sit corporalis, sed nõ cõsequens totam speciem, nõ necessariò transfunditur. Non enim semper leprosus generat leprosum, sed accidit: sed proprietas corporalis consequens totã speciem transfunditur. Minor patet, quia iustitia originalis fuit subiectio corporis respectu animæ, & obedientia virium inferiorum ad rationem, & ita fuit proprietas corporalis, fuit etiam cõmunis toti speciei: quia fuit collata Adæ pro se & toti posteritati, cuius signum est quia eius oppositum scilicet peccatum originale redundat in omnes, ideo, &c.

7 Sed illud non valet: quia proprietas corporalis etiam totam speciem concomitans non transfunditur si sit merè donũ dei, & non proprietas naturalis, quia donum dei non est ex transfusione naturæ: sed iustitia originalis quamuis esset conditio corporalis, erat tamen merè donum dei, & non proprietas naturalis: alioquin mansisset post peccatum, sicut natura mansit cum suis naturalibus proprietatibus, ergo iustitia originalis non fuisset transfusa à parente in prolem, sed fuisset proli à deo infusa, sicut parentibus fuit à deo gratis collata.

8 QVANTVM ad secundum dicendum quòd pueri fuissent nati cum iustitia gratuita, non quidem transfusa per originem, sed à deo gratis infusa. Quòd enim non fuisset transfusa per originem, patet: quia non potest esse conditio naturalis vt cum natura transfundatur, sed semper donum dei est (vt ipsum nomen sonat) fuisset tamen omnibus infusa, quia effectus non ponitur: nisi posita sua causa conseruatiua, sed iustitia gratuita fuit causa conseruatiua iustitiæ originalis: ex rectitudine enim voluntatis ad deum in qua consistebat iustitia gratuita, emanabat rectitudo virium sensitiuarum inferiorum ad rationem, in qua consistebat originalis iustitia, ergo, &c.

9 TERTIVM patet, quia effectus nõ est potior sua causa: sed filij cõparantur ad parẽtes, vt effectus ad causam: ergo cũ parẽtes quãdiu genuissent filios, nõ fuissent cõfirmati quin potuissent peccare, & vtramq; iustitiam amittere, fortiori ratione nec filij. Quòd autem parentes quandiu genuissent, non fuissent cõfirmati, patet: quia status confirmationis est in visione dei per essentiam, & eorum quæ ad videntem pertinent, ad quem statũ sequitur immortalitas corporis, qua non potest mori, quæ nõ fuissent in statu innocẽtiæ pro tempore quo genuissent, sed fuissent pro tempore quo translati fuissent ad gloriam, vbi non nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli dei in cœlis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd iustitia originalis fuit per gratiã causaliter, quia gratis data fuit primo homini pro se & sua posteritate, & cõseruare eam potuit sibi & aliis, conseruãdo rectitudinẽ iustitiæ gratuitæ: non fuit tamen essentialiter ipsa gratia gratum faciens: quia illam recuperauit homo per pœnitentiam: non autem originalem iustitiam:

vtraque

vtraque tamen fuit donum dei infusum à deo, non transfusum per hominem.

11 Per idem patet solutio ad secundum, quia licet paruuli habuissent iustitiam originalem sicut & parentes, non tamen habuissent eam per transfusionem, sed per infusionem: & sic non fuissent paternæ iustitiæ hæredes.

12 ARGVMENTVM in oppositum solum concludit quòd paruuli nati fuissent cum iustitia originali, quod concessum est.

Sententia huius distinctionis XXI. in generali & speciali.

VIDENS igitur diabolus. Superius determinauit magister conditionem naturæ creaturæ rationalis. Hic verò determinat de casu eius per peccatum. Et diuiditur in tres. Primò determinat de peccato primorum parentum. Secundò determinat de peccato quod ab eis contrahimus. Tertiò ibi de quolibet actuali peccatu. Secunda in principio 30. distio. ibi in superioribus insinuatum est. Tertia in principio 33. dist. ibi post prædicta de peccato. Prima in tres. Primò determinat lapsum hominis primi quantum ad deceptionem extrinsecam. Secundò quantum ad intrinsecam. Tertiò per comparationem ad deum permittentem. Secunda in principio 22. distin. ibi hoc diligenter videtur. Tertia in principio 23. ibi præterea quæri solet. Prima est præsentis lectionis & diuiditur in tres. Primo determinat modum tentationis primi parentis. Secundò in generali ostendit modum cuiuslibet tentationis. Tertiò ex modo tentandi concludit perpetrationem peccati. Secunda ibi, porrò sciendum est. Tertia ibi, homo igitur ex sola tentatione. Prima in tres. Primò ostendit tentationis modum. Secundo tentationis instrumentum. Tertiò tentationis progressum. Secunda ibi, sed quia illi per violentiam. Tertia ibi, tentatio autem hoc modo. Tertia pars in qua perpetrationem peccati concludit, diuiditur in tres. Primò ostendit peccati remissionem. Secundò eam explicat. Tertio remouet quædam dubia. Secunda ibi, præterea angelica natura. Tertia ibi, illud quoque notandum. Hæc est sententia literæ in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit quòd diabolus inuidens homini per hoc quod videbat eum per obedientiæ humilitatem ad cœlestem gloriam (à qua electus est, & per superbiam corruit) posse conscendere. & quòd nihilominus peccare poterat, tentauit eum, & quodãmodo vires suas experiens in debiliori parte sexus (scilicet in muliere) tẽtationem aggressus est. Et postea dicit quòd diabolus volens dolo supplitare quod virtute & violentia nequibat apparuit mulieri non in sua specie (ne cognosceretur apertè) neque in qualibet alia specie, ne nimis eius fraus occulta caueri non posset, sed permissus est apparere in tali specie qua scilicet posset de facili malitia eius depræhendi, scilicet in specie serpentis, congruebat autem species tentationi propter astutiam per quem serpentem tanquam instrumentum diabolus loquutus est, venit serpens neque verba intelligebat, sed à diabolo mouebatur (sicut asina Balaam à bono angelo) quem loquentem mulier videns credidit loquendi officium ipsum à deo recepisse. Postea dicit quòd tentatio hoc modo facta est, quia scilicet tentator verba sub interrogatione proponit, vt scilicet responsione disceret qualiter sibi procedendum foret, vnde cùm statim mulier dubitando dicit ne forte &c. Respondit ipse mendaciter excludendo, nequaquam moriemini, & ad maiorem mulieris deceptionem præmium promisit promittendo ea quæ naturaliter appeteret (scilicet vitam, & perfectionem scientiæ) scientes bonum & malum, in qua tentatione triplici genere peccati tentauit scilicet de gula quo ad cibum, de vana gloria quo ad promissionem diuinitatis, de auaricia, quo ad promissionem scientiæ. Postea dicit duas tentationis species esse, vnã exteriorem, aliam interiorem. Exterior verò est quando extrinsecus & visibiliter nobis malum suggeritur. Interior verò quæ inuisibiliter perficitur ab aduersario. Et hæc est duplex ab hoste & sine peccato, alia à carne quæ non fit sine peccato, quam carnis tentationem dicit esse difficiliorem. Postea ex hoc dicit quòd homo corruit grauiter quia exterius tantum tentatus succubuit tentanti, quia tamen tentatione cecidit, ideo reparatorem habuit, non sic autem dæmon, quia neque per alium cecidit, neque in eo tota natura corrupta fuit. Vltimò quia posset dubitari quando mulier diuinum præceptum receperat, dicit quòd per virum peruenerat ad mulierem. Et si quæratur vlterius quomodo loquebatur mulier quę non didicerat dicit, quòd à deo loquendi officium acceperat. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum tentatio sit peccatum.

Thom 1.q.114.ar.3. & 1.2.q.80.ar.4.

CIRCA distinctionem 21. Primò quæritur, vtrũ tentatio sit peccatum. Et videtur quòd nõ: quia nullus peccat in eo quod vitare non potest: sed nullus potest vitare quin quandoque tentetur, igitur. &c.

2 Item secundum Greg tentatio cui non consentitur non est vitium, sed materia exercendæ virtutis: sed non est necesse tentationi consentire, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit Augu. 3. de ci. Dei, quod nonnullum vitiũ est cùm caro concupiscit aduersus spiritum: sed in hoc cõsistit tentatio carnis, ergo ipsa semper est peccatum, & idem iudicium videtur esse de omnibus aliis.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit tentatio, & quæ sunt de ratione tentationis. Secundum erit cui conueniat tentare. Et ex his apparebit tertium, scilicet quæ tentatio sit peccatum, & quæ non.

5 CIRCA primum est intelligendum quòd tentatio, sicut nunc loquimur, & cõtra quam oramus dicentes, & ne nos inducas in tentationem, nõ est aliud quàm motus vel actus natus inclinare hominem ad aliquod illicitum. Quod patet: quia sicut se habet tentatio in speculabilibus ad verum & falsum, sic in operabilibus ad bonum & malum, licitum & illicitum: sed in speculabilibus non est tentatio nisi cùm per apparentem rationem concluditur falsum natum inclinare intellectum ad errandum: syllogismus enim tentatiuus est apparens, & non existens: & fit ad sumendũ experimentum de scientia, ergo in operabilibus nõ est tentatio nisi per actum vel motum natum inclinare voluntatem ad aliquid illicitum, & fit ad sumendum experimentum de bonitate vel malitia. Vtrobique autem tria sunt de ratione tentationis scilicet actus defectuosus, experientia dubij, & quòd vtrumque sit de intentione tentantis, vt patet cùm vnus homo tentat alium.

6 EX HOC apparet secundũ, scilicet cuius sit tentare, clarum enim est quòd propriè deo non cõpetit, tum quia actus eius non potest esse defectuosus, tum quia nihil est sibi dubium de quo per tentationem sumat experimentum. Et ideo dicitur Iac. 1. quòd deus intentator est malorum, ipse enim neminem tentat. Quòd autem dicitur Gen. 22. Tentauit deus Abraham, per quandam similitudinem accipiendum est, eo quòd præceptum factum Abrahæ de filij sui immolatione, manifestauit eius obedientiam non Deo cui præcognita erat, sed nobis quibus aliter fuisset ignota, & ita secundũ quid fuit ibi secunda conditio tentationis, nõ autem simpliciter. Similiter tertia, intendebat enim deus manifestare nobis eius obedientiam, quæ Abrahæ fuit ad meritum, nobis autem ad exemplum.

7 Similiter nec mundo competit tentare propriè, quia mũdus seu res mundi se habent solum obiectiuè in tentatione: tentare autem est propriè proponentis obiectum, actum vel motum illicitum, & intendentis finem quod mundo non conuenit.

8 Item nec caro propriè tentat, neque homo seipsum non refrenando motum carnis: quia non intendit de seipso sumere experimentum alicuius dubij, quod tamen est de ratione tentationis. Est tamen in tentatione carnis motus natus inclinare voluntatem in aliquid illicitũ. Solus ergo dæmon propriè dicitur tentare hominem, vel vnus homo alium dum proponit alij visibiliter dicto vel facto (vt homo homini) vel inuisibiliter (vt in imaginatione hominis dæmon) id quod natum est inclinare voluntatem in aliquid malum. Et sic ad sumendum experimẽtum de bonitate vel malitia eius cui proponitur: veruntamen quia in aliis inuenitur aliquid de ratione tentationis, ideo (licet largè) mundus & caro dicitur tentare.

9 HOC SVPPOSITO dicendum quòd tentatio carnis semper est peccatũ, tentatio autẽ hostis vel mundi non, nisi accedẽte cõsensu vel delectatione. Primùm patet, quia omnis motus illicitus qui est in potestate hominis semper est peccatum, sed tentatio carnis est huiusmodi, ergo, &c. Probatur minoris motus enim carnis natus est inclinare ad prosecutionem venereorum. Hic autem motus potest quandoq; esse à causa purè naturali, vt cùm insurgit ex sola calefactione corporis in somno, & tunc nõ est peccatũ, nec dicitur tentatio carnis: quādoque à causa extrinseca, puta dæmone adhibente aliqua calefactiua carnis, & idẽ est iudiciũ: quandoque autem ab imaginatione & appetitu sensualitatis, & tunc dicitur tentatio carnis, & est peccatum, quia talis motus prohiberi potuit per rationẽ, cui appetitus sensitiuus natus est subiici. Secundũ patet, quia secundũ Aug 1. de li. ar malũ quod patimur est pœna, non culpa, sed in tentatione hostis vel

mundi

mundi (nisi ex parte hominis accedat delectatio vel consensus) solum est malum quod patimur, cùm autem delectamur, iam consentimus, iam cooperamur, ergo, &c.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd singuli motus carnis vitari possunt, inquantum præueniri possunt à ratione, ne insurgat ex appetitu sensitiuo, & ideo peccata sunt. Tentatio autem dæmonis vel mundi vitari non potest, & ideo non est peccatum, sed delectatio vel consensus in eis est peccatum, quia vitari potuit.

11 Per idem patet solutio ad secundum. Semper enim in tentatione carnis est aliquis consensus, quia non prohibetur quod prohiberi potuit. Non autem in aliis tentationibus & ideo ipsa est peccatum, non autem aliæ.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum tentatio sit appetenda.



SECVNDO quæritur, vtrum tentatio sit appetenda. Et videtur quòd sic quia illud est appetendum de quo cùm euenerit est gaudendum: sed tentatio est huiusmodi. vnde in Cano Iac. 1. ca. dicitur. Omne gaudium existimate fratres mei, cùm in varias tentationes incideritis.

2 Item Paulus petiuit indiscretè stimulum carnis amoueri sibi, vt dicit glo. 2. Corinth. 12. Ex quo videtur quòd tentatio non sit fugienda, sed appetenda.

3 IN CONTRARIVM est, quia dominus docet nos orare ne intremus in tentationem. Matth. 6. quod non esset, si tentatio esset appetenda, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Cùm bonum sit quod omnia appetunt, sicut aliquid habet rationem boni, sic habet rationem appetibilis. Est autem aliquid bonum secundum se, aliquid autem ratione adiuncti, siue sequelæ, sicut amara medicina inquantum est inductiua sanitatis. Dicendum quòd nullus rectè eligens appetit tentari tentatione carnis, neque secundum se, nec ratione adiuncti, puta victoriæ. non secundum se, quia quod secundum se habet rationem mali, secundum se habet rationem fugibilis, & non appetibilis: sed tentatio carnis est huiusmodi, (vt probatum est in quæstione præcedente) ergo, &c. Item nec ratione adiuncti, puta victoriæ, quia secundum Apostolum, ad Rom. 3. Nnn sunt facienda mala vt veniant bona, licet mala pœnæ sint patienda. Sed tentatio carnis est malum culpæ quod facimus non malum pœnæ quod patimur, ergo, &c. Item tentationi carnis nunquam est adiuncta plena victoria, imò quicunque tentatur quo ad aliquod vincitur, alioquin non peccaret.

5 De tentatione autem dæmonis & mundi, dicendum quòd non est appetenda propter se, quia in ipsa secundum se non consistit hominis bonum, quia non est actio hominis tentari, sed passio. Nec est appetenda ex spe victoriæ, quia illud non est propter alterum appetendum, quod non est eius inductiuum, vel ad illud aliqualiter promotiuum, sed tentatio non est inductiua victoriæ, nec ad victoriam promotiua, imò magis impeditiua, tum quia promptiores sumus ad malum quàm ad bonum, tum quia ipsa tentatio secundum se est propositio alicuius mali sub specie boni, & ideo nata est magis inclinare ad consensum malum, quàm ad oppositum: veruntamen tentare, & vincere copulatiuè accepta, appetenda essent, si copulatiua esset certa. Non est autem sic, & ideo tentatio securiùs fugitur, quàm quæratur. Cùm scriptum sit Ecclesiastici 3. Qui amat periculum, peribit in illo.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd beatus Iac. non dicit esse gaudendum de tentationibus, sed ad eas vincendum hortatur per considerationem gaudij, ad quod peruenitur, superando per patientiam, tentationem, & tribulationem, de quibus loquitur.

7 Ad secundum dicendum est quòd stimulus carnis quem Paulus habuit, non fuit tentatio carnis, quia sine culpa esse non potest, sed fuit afflictio corporalis, vel suggestio carnalis ab hoste, tamen neque indiscretè petiit habita consideratione stimuli secundum se. led considerato euentu victoriæ, de quo tamen non erat certus, dicitur nescinisse quid peteret, vnde certificatus de victoria à domino dicente sibi, sufficit tibi gratia mea, patienter sustinuit.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauissimum.

Thom. 2. q. 163. ar. 3.



TERTIO quæritur, vtrum peccatū primorum parentum fuerit grauissimum. Et videtur quòd sic quia secūdum Aug. in Ench. Nō est malum nisi quia nocet, neque nocet, nisi quia adimit: sed peccatum primorum parentum plus de bono ademit totam naturam corrumpens, quàm quodcunque aliud peccatorum sequentium, ergo, &c.

2 Item maiori culpæ debetur maior pœna, sed peccatum primorum parentum maxima pœna punitum est.

3 IN CONTRARIVM est, quia maius est transgredi præceptum legis naturalis & diuinæ, quàm præceptum solius disciplinæ, sed multi transgrediuntur præcepta legis naturalia & diuinæ (vt blasphemantes) Primi autem parentes transgressi sunt solùm præceptum disciplinæ, quare, &c.

4 RESPONSIO. Peccatum potest comparari peccato dupliciter. Vno modo comparando species diuersorum peccatorū secundum grauitatem, vt comparatur furtum homicidio: alio modo cōparando, diuersa peccata eiusdē speciei, vt comparando furtum furto, vel homicidium homicidio. & in prima cōparatione videndum est de grauitate peccatorū secundum ea ex quibus peccata sortiuntur speciem, sed in secunda videndum est de grauitate peccatorū secundū circūstantias alleuiantes vel aggrauantes. Dicendum ergo quòd peccatum primorum parentū comparatum ad peccata alterius speciei, non fuit grauissimū, sed cōparando tamē ad peccata eiusdem speciei fuit quo ad aliquid grauissimum. Primum patet, quia peccatum tātò est grauius secundum speciem peccati, quantò actus cadit super materiam magis indebitam, sicut homicidium est grauius furto secundum speciē peccati, quia & plus est diligenda persona proximi, & minus lædenda, quàm res extrinseca. Sed peccata multorum cadūt super materiam magis indebitam, quàm peccatum primorum parentum, vt peccatum idololatriæ vel blasphemiæ, ergo, &c.

5 Secundum apparet, quia secundum Augu de ci. Dei. Vbi est maior in non peccando facilitas, ibi est maius in peccando iniquitas. Sed in primis parentibus fuit maxima in non peccando facilitas, tum quia in eis vigebat magis ratio, tum quia nihil erat intrinsecum quod impelleret ad prauè concupiscendum sicut in nobis, ergo quo ad hoc peccatum fuit grauissimum. Dico autem quo ad hoc. quia nihil prohibet in peccato disciplinæ alias circunstantias esse secundum quas multò grauiora peccata eiusdem speciei (scilicet superbiæ vel inobedientiæ) sequuta sunt.

6 AD PRIMVM arg. dicendum quòd illud peccatum est grauius secundum se, quod per se & directè maius bonum, vel plura bona adimit, non autem si hoc fiat per accidens, quia ab eo quod est per accidens non debet sumi iudicium. Nunc est ita, quòd per peccatum primorum parentum non est malus bonum ademptum per se, sed per accidens solum: per se autem non adimit peccatum nisi suum oppositum, & ea quæ ex necessitate supponunt ipsum, sicut infidelitas adimit fidem primò & per se, omnia verò quæ supponunt fidem, adimit quidem per se, sed non primò. Similiter peccatum primorum parentum siue fuerit peccatum superbiæ, siue gulæ, non adimit per se nisi suum oppositum, scilicet humilitatem vel temperantiam, vel ea quæ ista ex necessitate supponunt. quòd autem adempta est à tota natura iustitia originalis, hoc ademit deus à nobis ex demerito peccati, & est pœna inflicta pro peccato, non autem peccatum ipsum ademit hoc formaliter, de qua ademptione loquitur Augustinus.

7 Ad secundum dicendum quòd pœna damni non proportionatur quantitati culpæ, quia pro modica culpa potest quis reddere se ingratum alteri, & indignum bono collato vel conferendo. Sed proportionatur ei pœna sensus. Peccatum autem primorum parentum punitum est maxima pœna damni, inquantum per illud reddidit se & totam posteritatem indignam dono originalis iustitiæ, sed non est punitum maxima pœna sensus.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Thom. 1. q. 89. ar. 3.



DEINDE quæritur, vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Et videtur quòd sic, quia peccatum mortale magis opponitur integritati primi status, quàm peccatum veniale: sed tunc potuit peccare mortaliter, ergo multò fortiùs venialiter.

2 Item in Eua videtur fuisse aliquis motus infidelitatis in hoc quòd de verbis domini dubitauit, vt patet per hoc quod dicit, ne

forte

fortè moriamur, vt habetur Gen. 3. Sed motus infidelitatis est peccatum veniale. ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia peccatum veniale est velut quædam ægritudo animæ, quemadmodũ peccatum mortale est eius mors, sed tunc non fuit in corpore possibilitas ad ægritudinem, nisi præcedente possibilitate ad mortẽ, ergo similiter in anima non fuit possibilitas ad peccandum venialiter, nisi præcedente possibilitate ad peccandum mortaliter, vt autem se habet potentia ad potentiam, sic actus ad actum. igitur, &c.

4 RESPONSIO. Quæstio ista potest habere duplicem intellectum. Vnum vtrũ durante statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Et constat sub hoc sensu quòd nõ, quia ille non est innocens qui est reus pœnæ, præcipuè quãdo est reus ex actu proprio, sed peccans venialiter reus est pœnæ, non solùm damni, sed etiam sensus & ex actu proprio: ergo nõ est innocens. Alio modo potest intelligi, vtrũ primum peccatũ hominis per quod caderet à statu innocẽtiæ, potuerit esse veniale, vel necessariò fuerit mortale, & posset videri alicui quòd nõ potuit esse veniale, quia veniale non mutat statũ hominis, nec iterum potest esse cũ statu innocẽtiæ, vt statim visum est, ergo nullo modo peccatum primi hominis potuit esse veniale. Sed istud nõ valet, quia licet veniale non mutet statum gratiæ, quia simul stat cum gratia, mutat tamen statum innocentiæ, cum quo stare non potest. imò videtur implicare contradictionem, quòd incompossibilium vnum nõ mutet alterum.

5 Et ideo dicendum est aliter, quòd primũ peccatum hominis nõ potuit esse veniale. Quod patet, quia peccatũ veniale cõtingit in nobis dupliciter. Vno modo propter imperfectionẽ actus, subiti motus in genere peccatorũ mortaliũ, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem: vtrunque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis ex eo quo inferius nõ continetur firmiter sub suo superiori. Quòd autem in nobis insurgat subitus motus sensualitatis ex hoc cõtingit: quòd sensualitas nõ est omnino subdita rationi, quòd etiam insurgat subitus motus in ratione ipsa, sicut est motus infidelitatis, cõtingit ex hoc quòd actus rationis nõ plenè subditur deliberationi quæ ea altiori principio est, puta ea lege dei, vt cùm aliquis subito apprehendit resurrectionem mortuorum vt impossibile, nõ deliberans quòd hoc est nobis traditum secundum legem dei. Quod verò animus humanus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem seruato debito ordine ad finem prouenit ea hoc quòd ea quæ sunt ad finem, nõ ordinantur infallibiliter sub fine. In statu autem innocentiæ fuit infallibilis firmitas ordinis, vt semper inferius contineretur sub superiori, quãdiu summum hominis contineretur sub deo, vt etiam Augu. dicit 14 ca. 16. de ci. dei. Et ideo nulla inordinatio potuit esse in homine, nisi inciperet ab hoc quòd summum hominis non subderetur deo, quod fit per peccatum mortale. Ea quo patet quòd primum peccatũ hominis nullo modo potuit esse veniale.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd peccatũ mortale plus opponitur integritati primi status, quàm veniale. Opponitur enim illi subiectioni quam homo secundum suum summũ habebat ad deum, ea qua tota ordinatio hominis depẽdebat, & qua existente nulla inordinatio contingere poterat. Et ideo impossibile fuit inordinationem peccati venialis contingere, nisi sublata subiectione prædicta per peccatum mortale.

7 Ad secundũ dicendum quòd dubitatio illa quæ fuit in muliere siue fuerit peccatum veniale, siue mortale, nõ fuit primum eius peccatum, sed quædam elatio quæ præcessit in eius mente, quæ fuit peccatum mortale, vt patebit sequente distinctione.

Sententia huius distinctionis XXII. in generali & speciali.



HIC VIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principiũ extrinsecũ. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primò determinat genus primi peccati. Secundo inquirit eius radicem. Secunda ibi, solet autem quæri. Prima in duas. Primò determinat intentum. Secũdò opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primò ostendit genus peccati primò opponendo in contrarium & determinando. Secundo ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tertiò ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerti potest. Et ista diuiditur in duas. Primò ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundò opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrarium. Vltima pars in qua inquirit radicem peccati, diuiditur in duas secundum duas quæstiones quas mouet. Secunda ibi, si verò quæritur. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quòd hæc fuit radix & origo illius peccati primorum parentum quòd scilicet in hominis animo processit secundũ quosdam elatio ex qua diaboli suggestioni consensit hoc ordine, quia prius in muliere quàm in viro, obiicit autem contra, quia tunc sequeretur quòd homo non alterius suggestione peccauerit, sed per propriã superbiam ceciderit sicut angelus quod est cõtra superius dicta. Et respondet quòd intelligendum est elationem præcessisse, nõ quidem tentationẽ sed opus peccati. Et ideo homo suggestione peccauit, fuit autem hic ordo & processus quod præcessit diaboli tentatio ea qua post sequuta est in mente elatio, quam sequutũ est peccatum operis. Vltimò pœna peccati. Postea dicit quòd talis elatio fuit in muliere quia credidit & voluit habere similitudinem cum æqualitate quadam putans esse verum quod diabolus suadebat. Sed vir nõ fuit eodem modo seductus quo mulier quia non putauit verum esse quòd diabolus suggerebat. Aliqua tamen elatio post tentationem in mente viri fuit, quod per auctoritates confirmat. Postea dicit concludendo quòd mulier plus peccauit quàm vir, quia verum esse quod dixerat diabolus credidit, cum nimia præsumptione. Adam verò illud non credidit, & de pœnitentia & dei misericordia cogitauit, magis autem fuit deceptus vir quàm mulier quantum ad hoc solum, quia putauit peccatum commissum esse veniale quod fuit mortale. Item in hoc minus peccauit vir quam mulier quia mulier in se, in proximũ & in deum, vir autem in se & in deũ tantum. Postea obiicit per auctoritatem Aug. qui ait parem esse vtriusque fastum sicut patet in excusatione, ergo & pariter peccauerunt. Et respondet quòd par fuit vtriusque fastus in excusatione peccati, & in esu ligni vetiti. Sed dicendũ est in muliere esse maiorem in eo quòd credidit & voluit esse sicut deus quod non vir, obiicit autem per auctoritatem August. vlterius quia etiam homo voluit esse sicut deus. Et respondet quòd quibusdam videtur quòd Adam aliquo modo ambierit esse sicut deus, nõ credidit tamen istud posse fieri cognoscens falsum esse quòd diabolus promittebat, nec tanta ambitione exarsit sicut mulier exarsit. Aliis verò videtur quòd sic, dicitur illud Adam voluisse quia illud voluit mulier quæ de ipso sumpta fuit, ea quibus omnibus concludit quòd minus peccauerat vir quàm mulier. Postea obiicit contra dicta quia secundum Isid. peccatum quandoq; fit ex ignorantia, quãdoque ex industria, etiã Eua videbatur ex ignorãtia peccasse, Adam autem ex industria, ergo vir magis peccauit quàm mulier. Et respõdet quòd mulier in hoc peccauit per ignorantiam quia verum esse putauit quòd diabolus suadebat, non tamen in hoc quòd nõ nouit illud esse mandatũ dei, & ideo excusari à peccato per ignorantiam non potuit, quia omnis excusatio tollitur vbi mandatũ non ignoratur, & peccatum est secus agere vbi etiam distinguit de ignorantia quoniam est quædam quæ excusat, & est quædam ignorantia vincibilis, quædam non vincibilis. Est enim triplex ignorantia. Vna eorum qui scire nolunt & tamen possunt, hæc autem non excusat à peccato, sed ipsa est peccatum. Alia eorum qui volunt scire sed non possunt & hæc excusat, quia non est peccatum sed pœna peccati. Tertia est illorum qui simpliciter nesciunt neque renuentes neque proponentes scire, & hæc aliquo modo (sed non plenè) excusat, quod auctoritate Aug. confirmat. Postea quærit cùm natura hominis esset sine vitio, vnde processit consensus mali. Et respondet quòd ex lib. ar. voluntatis quòd homo fieret deterior fuit in diabolo qui suasit, & in homine qui consensit, & quamuis lib. arb. sit bonum ex eo tamen malus cõsensus emanauit. Vltimò quæritur, vtrũ voluntas illud peccatũ præcessit. Respõdet quòd cùm peccatum in voluntate & in actu consistat, voluntas actum præcessit, sed ipsam malam voluntatem alia mala voluntas hominis non præcessit, & quòd illa mala voluntas ex diaboli persuasione, & libero hominis arbitrio prodiit, & in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.

Thom. 2. q. 163. ar. 1.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia. Et videtur quòd non, quia primum vitiũ hominis opponitur primæ virtuti. Sed prima virtus est fides quæ est fundamentum spiritualis ædificij, ergo primum peccatum fuit infidelitatis.

2 Item Rom. 5. dicitur quòd per vnius hominis inobedientiã peccatum intrauit in mundum, ergo primum peccatum hominis fuit inobedientia.

IN CON

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ecclesia. 10. initium omnis peccati superbia. sed peccatum primorum parentum fuit peccandi initium generi humano, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quòd in actu primorum parentum fuerunt realiter multa peccata. Primum tamen eorum fuit superbia. Primum patet, quia vbicunque sunt plures deformitates, quarum vna nõ est per se determinatiua alterius, ibi sunt plura peccata, sed ita fuit in actu primorum parentum, ergo, &c. Maior patet, quia licet bonum sit ex tota causa, malum tamen est ex partialibus defectibus: & ideo quot sunt defectus voluntarij, tot sunt peccata: nisi vnus sit alterius per se determinatiuus, vt si aliquis cognoscit nõ suam in loco sacro, ibi sunt duæ difformitates & duo peccata: quia est ibi peccatum fornicationis, & violatio sacri loci, ex eo quòd illarum duarum difformitatum vna non determinat alteram, vnde vna potest separari ab altera, & econuerso. Minor similiter patet, quia in peccato primorum parentum fuit duplex deformitas, scilicet appetitus propriæ excellentiæ, in hoc quod dicit serpens, eritis sicut dij. Et inobedientia præcepiti disciplinæ, & transgressio in esu fructus ligni vetiti, & harum vna non est per se determinatiua alterius, vt de se patet, ergo, &c.

5 SECVNDVM patet, quia appetitus finis præcedit appetitum eorum quæ sunt propter finem, sed appetitus propriæ excellentiæ qui pertinet ad superbiam fuit finis propter quem incurrerunt inobedientiam in esu ligni sicut haberi potest ex verbo tentationis cui consenserunt: scit enim deus quòd quocunque die ex eu comederitis, eritis sicut dij, ergo &c. Et istud est satis verisimile, vt sicut diabolus ceciderat per superbiam, sic tentaret principaliter hominem de superbia.

5 AD PRIMVM argumentũ dicendum quòd illud quod est in compositione primum, est vltimum in resolutione. Et ideo deberet sic argui, quòd sicut fides est prima virtus, sic infidelitas est vltimum vitium: neque tamen hoc valeret, quia non est connexio vel ordo in vitiis, sicut est in virtutibus (vt alias dicetur, scilicet in tertio libro.) Et si esset ordo, non esset ordo temporis, de quo nunc loquimur, quærendo quale fuerit primum peccatum hominis.

d.36.q.3. & 4. 7 Ad secundum dicendum quòd inobedientia vt nominat speciale peccatum est contemptus præcepti, & sic non intrauit peccatum in mundum per inobedientiam vnius hominis. Alio modo nominat conditionem generalem consequentem omne peccatum mortale, inquantum omne peccatum mortale habet annexam transgressionem præcepti. Et sic loquitur Apostolus.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum primus homo appetierit esse vt deus.

Thom. 1. q. 163. ar. 2.

DEINDE quæritur circa eandem distinctionem, verũ primus homo appetierit esse vt deus. Dicendum primò quòd sic. Secundò videndum est in quo appetierit esse vt deus.

2 PRIMVM patet, quia primi parentes illud appetierunt quod à tentatore fuit eis propositũ, alias nõ peccassent ex alterius suggestione, sed illud fuit, Eritis sicut dij, Gen. 3. ergo, &c. Itẽ de hoc tertiũ sunt ibidem. Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est, ergo in hoc peccauerunt.

3 CIRCA secundum notandum quòd esse vt deus potest accipi dupliciter. Vno modo per æqualitatem, alio modo per quãdam imitationẽ. Primum non cadit sub appetitu, nisi præcedente nimio errore. cùm enim nulla creatura possit appetere non esse, gradus autẽ superior includat impossibilitatẽ gradus inferioris, nedum in deo respectu creaturarum, sed in creatura vna respectu alterius, patet quòd non solùm est impossibile intellectui non erranti appetere æqualitatem dei, sed etiã creaturę inferiori appetere æqualitatem creaturæ superioris, saltem in essentialibus, respectu autem dei nulla æqualitas potest appeti nisi in essentialibus, cùm omnia abstracta in eo transeant in essentiam. vnde Aug super Gen. Non arbitror virum si iam spirituali mente præditus erat voluisse esse sicut deus. Alia est similitudo imitationis, quæ est duplex. Quædam proportionata naturæ ipsius appetentis, & hanc appetere non est malum, si appetatur eo modo & ordine quo appetenda est. Alia improportionata, quæ excellit ordinem & modum naturæ appetentis, & hanc appetere semper est malum, potuit ergo primus homo appetere esse vt deus per aliquam imitationem fortè in scientia, vt fuerat à tentatore propositum, eritis sicut dij scientes bonum & malum. Et peccauit vel appetendo similitudinem sibi improportionatam vel proportionatam, sed absque debito modo & ordine.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum ignorantia sit peccatum.

Thom. 1. 2. q. 76. ar. 2.

POSTEA quæritur vtrum ignorantia sit peccatum. Et videtur quòd sic, quia quando actus non est malus, voluntas de illo non est mala: sed voluntas ignorandi ea quæ homo tenetur scire mala est, ergo & ipsa ignorantia est mala, sed non pœna, ergo est culpa.

2 Item 1. Corin. 14 Si quis ignorat ignorabitur, id est, reprobabitur secundum glo. Sed nullus reprobabitur nisi propter peccatum, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia peccatum directius opponitur gratiæ quàm scientię, sed priuatio gratiæ non est culpa, sed pœna consequens peccatum, ergo ignorantia quæ est priuatio scientiæ non est peccatum. Responsio. Ignorantia eorum quæ quis non tenetur scire, vel non potest, nullo modo est peccatum, de ignorantia verò eorum quæ aliquis tenetur scire & potest: Dicendum quòd nunquam est peccatum secundum se, sed ratione adiuncti quod est negligentia addiscendi, vel voluntas non addiscendi. Quòd patet dupliciter Primò considerando peccatum secundum seipsum. In hoc enim differunt malum & peccatum: quia priuatio cuiuscunque perfectionis debitæ est malum, sed peccatum dicit solam priuationem secundæ perfectionis, quæ est operatio vel debitæ rectitudinis in operatione, vt plenius patebit inferius, sed ignorantia secundum se dicit priuationem scientię, & non priuationem operis, vel perfectionis in operatione, nisi concomitatiuè, inquantum ignorantia concomitatur negligentiam addiscendi, vel voluntatem non addiscendi, ergo, &c. Secundò patet idem comparando culpam ad meritum, quia circa idem sunt. Sed constat quòd meritum per se consistit in actu & non in habitu, ergo & culpa seu peccatum. Ignorantia autem dicit priuationem habitus & non actus, nisi concomitatiuè, ergo, &c.

4 ITEM & illa ratio est bona quæ communiter ponitur, quòd si ignorantia esset peccatum, tãdiu peccaret homo, quãdiu ignoraret, consequens est falsum, ergo & antecedens. Neque valet solutio quæ datur, scilicet quòd ignorantia sicut & alia peccata omissionis solùm est peccatum pro illo tempore pro quo præceptum affirmatiuũ cui opponitur obligat, præceptũ autem affirmatiuum non obligat ad semper, sed pro loco & tempore quo occurrit materia præcepti facienda, propter quod ignorans non semper actu peccat, sed pro tempore quo quis per præceptum obligatur ad aliquid faciendum, quod per ignorantiam dimittitur.

5 Sed istud non valet, quia licet præceptum affirmatiuum non obliget ad semper, ita vt semper actu impleatur, vel actu de eo cogitetur, obligat tamẽ ad semper secundum habitũ, ita scilicet vt homo semper sit ita dispositus, quòd semper sit paratus implere præceptũ quotiens occurrit faciendum Hæc autem dispositio tollitur per ignorantiam eorum quæ quis tenetur scire. Et ideo si ignorantia secundum se esset culpa, quandiu quis ignoraret, tandiu peccaret. Non sic autem si ponatur culpa, non quidem secundum se, sed ratione adiuncti, scilicet negligentiæ addiscendi, tunc enim non semper est peccatum, sed solùm quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non solùm voluntas est culpabilis qua volumus malum culpæ, sed etiam qua volumus aliquid quo proni sumus ad culpam, & cuius oppositum retraheret à culpa, & sic est cùm quis vult ignorare ea quæ tenetur scire.

7 Ad secundum dicendum quòd illud intelligitur de ignorantia non ratione adiuncti, scilicet negligentiæ addiscendi, & eodem modo exponendæ sunt similes auctoritates Canonis, seu sanctorum si quæ tales inueniantur.

QVAESTIO QVARTA.

Thom. 1 q. 176. ar. 3.

VTRVM ignorantia excuset peccatum. Et videtur quòd non: quia qui per ebrietatem homicidium committit, peccat per ignorantiam, sed talis non excusatur, nec à toto, nec à tanto, imò meretur duplices increpationes secundum Philo. 3. Ethicorum, ergo, &c.

2 Item super illud ad Roma. 2. Ignorans quomodo benignitas, &c. dicit glo. Ambrosij, Grauissimè peccas quia ignoras, sed quod aggrauat peccatum non excusat, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est quod Apostolus dicit 1. Thi. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci: sed nihil prouocat ad misericordiam, nisi peccatum excuset, vel alleuiet, ergo &c.

RESPON

4 RESPONSIO. Ignorantia potest se habere ad actum dupliciter, causaliter, vel cõcomitatiuè. Causaliter quando si nõ ignoraret non faceret. Concomitatiuè verò quando quis ignorãs facit & nihilominus faceret si nõ ignoraret. Et est differentia inter hos duos modos, quia primus dicitur agere ignorans & per ignorantiã, vnde & abscedente ignorantia est pœnitens. Secundus verò dicitur ignorans agere, sed non per ignorantiam, nec ignorãtia abscedente pœnitet. Et hoc patet clarè ea 3. Ethicorũ.

5 De ignorantia igitur concomitatiua cùm per accidens se habeat ad actũ. Dicendum quòd nõ excusat peccatum, nec alleuiat, neque tamen aggrauat. Cuius ratio est, quia omnis circunstantia excusans, alleuians vel aggrauans est conditio operis ipsum informans & nõ est solum conditio operantis actum concomitans, sicut actus fidei informis est bonus, quia informitas fidei nõ est conditio fidem informans, sed concomitans ratione credentis qui caret gratia, vnde ex infirmitate nõ sortitur actus fidei aliquã rationem mali. Et simile est de similibus circunstantiis quantum ad rationem boni vel mali excusando alleuiando vel aggrauando. Sed ignorantia quæ solũ concomitatiuè se habet ad actum, non est conditio operis ipsum informans, sed est solum conditio operantis, actum concomitans, ergo. &c.

Inf. d. 4. q. 2. ar. 1.

6 Ignorantia autem causalis, aut est eorum quæ nõ tenemur, aut non possumus scire quæ dicitur inuincibilis, aut est eorum quæ possumus scire, & tenemur, quæ dicitur vincibilis. Prima omnino excusat si sit inuincibilis secundum se & secundum causam suam, quod dico propter ebriũ ex ebrietate peccantem cuius ignorantia inuincibilis est secundum se, quia tunc nõ potest iudicare quid agendũ sit vel non agendum, tamen non est inuincibilis secundum causam suam, quia potuit se non inebriare, & ita non ignorare & ideo omnino non est excusatus.

7 Ignorantia autem vincibilis, aut est in vniuersali & dicitur Ignorantia iuris, aut in particulari quæ vocatur ignorãtia facti. Prima aut est directè affectata vt homo liberius peccet & hęc nõ excusat sed aggrauat, aut non est directè affectata, sed prouenit ex quadam negligentia, & hæc licet non excuset a toto sequens peccatum alleuiat tamen. Ignorantia autem particularis seu facti aut est adhibita debita diligentia & dando operam rei licitæ, & hęc omnino excusat sicut fuit de Iacob cognoscẽdo Lyam quam credebat esse Rachelem in quam consenserat, aut est non adhibita debita diligentia vel dando operam rei illicitæ, & hæc omnino non excusat, potest tamen plus vel minus alleuiare si nõ fuerit directè affectata.

8 Horum autem omniũ talis est ratio. Sicut se habet ignorãtia ad causandum vel non causandum voluntariũ ad augendum vel minuendum, sic se habet ad excusandũ peccatum vel nõ excusandũ, ad aggrauandũ vel alleuiandũ. (Cuius ratio est quia eo ipso aliquid imputatur ad meritũ vel ad culpam, quia est voluntariũ, & quantum est voluntariũ tantum imputandũ) sed ignorantia se habet ad causandũ voluntarium vel inuoluntarium ad agendũ ipsum vel diminuendũ modo quo dictũ est, vt patet deducendo per mẽbra supradictæ diuisionis, ergo &c. Quod autẽ dictũ est quòd ignorantia causalis quandoque excusat, alleuiat vel aggrauat, intelligendum est quãdo ignoratur illud, quod in actu ponit rationem peccati, non autem de ignorantia aliorum.

9 Argumenta procedunt suis viis. Quod enim primò dicitur quòd ebrius meretur duplices increpationes dicendũ quòd verũ est, quia duo peccata cõmittit scilicet ebrietatem & homicidiũ, nihil tamen prohibet quòd occidendo minus peccet quàm si nõ fuisset ebrius inquantum est in illo peccato minus de voluntario, non tamen totaliter excusatur, quia ignorantia eius nõ tollit totaliter voluntarium quia ipsa voluntaria fuit.

10 Ad secundũ dicendum ꝙ Ambrosius loquitur de grauitate periculi non peccati, quia qui nescit morbum non quærit remedium, nihil tamen prohibet sequens peccatũ esse minus ratione præcedentis ignorantiæ licet sit periculosius ignorãtia durante.

Sententia huius distinctionis XXIII. in generali & speciali.



RAETEREA quæri solet. Superius determinauit magister de peccato primi hominis quantũ ad tentationem & quãtum ad radicem. Hic determinat de peccato isto quãtum ad deũ permittentem. Et diuiditur in duas. Primò determinat quare hominem deus tentari permisit. Secundo vt magis appareat iustitia permittentis dicit qualiter deus primũ hominem dotauit. Secunda ibi, qui secundũ animam. Prima diuiditur in quinque secundum quinque quæstione quas mouet. Secunda ibi, mouentur etiam quidam. Tertia ibi, addunt etiã. Quarta ibi, item inquirunt posset deus. Quinta ibi, item inquirunt. Secunda pars principalis diuiditur in duas. Primò determinat intentum. Secundò mouet incidentem quæstionem. Secunda ibi, si quæritur. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & quærit primò quare deus hominem tentari permisit quem decipi præsciebat. Et respondet quod ad saluandam conditionem naturæ in qua laudabilius est nõ consentire tentationi quàm tentari non posse. Postea quęrit quare deus creauit quos malos præsciebat futuros. Et respõdet quòd propter bonũ quod volebat elicere. Posteà quærit quare non fecit hominem impeccabilem. Et respondet quod melius fuit vtramque naturam condere, vnam scilicet quæ peccare non posset, qualis est natura angeli per gratiã confirmantem, & eam quæ peccare & nõ peccare posset si vellet, qualis in homine fuit, vt ex vtraque vberius laudaretur. Postea quærit quare deus qui poterat eos voluntate sua saluare nõ saluauit? Et respõdet quòd maluit eos naturæ suę relinquere, vt nõ infructuosè boni essent, nec impunè mali. Postea quærit cùm deus sit omnipotens, quare voluntatem eorum non conuertit ad bonum. Et respondet quòd voluntatis eius causa quærenda non est. Posteà dicit quòd homo creatus statim accepit diuinitus scientiam quæ ad suam conditionem pertinebat. Fuit autem triplici cognitione rerum præditus, scilicet rerũ propter se creatarum, & creatoris & suiipsius, habuit enim cognitionem creaturarum, qui curam earum erat habiturus. Aliter enim eis nomina non imposuisset, & hanc cognitionem per peccatum non perdidit, habuit etiam cognitionem de creatore, non tamen per ænigma, sed per quandam interiorem inspirationem, nõ tamen ita claram sicut in patria habent sancti, habuit etiam cognitionem sui. sciuit enim quid deberet superiori suo (scilicet deo) quid æquali, scilicet homini, quid inferiori, scilicet aliis creaturis. Vltimò inquirendo dicit quòd futurũ euentũ circa suũ statum nõ cognouit, sicut nec angelus suũ casum præsciuit, vt dictũ est, & in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum alicui creaturæ posit conferri quòd sit impeccabilis per naturam.

Thom 1. q. 63. ar. 1. Et infra in 3. d. 3. q. 4. ar. 5.



IRCA distinctionem istam quæritur vtrũ alicui creaturæ posit conferri quod sit impeccabilis per naturam. Et videtur quòd sic, quia impossibile est illum actum esse defectuosum, cuius principium est immutabiliter vnitum suæ regulæ, sed alicui creaturæ potest cõferri quòd per naturam suam sic sit immutabiliter vnita deo per visionem claram, sicut vniũtur nũc beati per gratiã, ergo sicut beati sunt beati sunt impeccabiles per gratiam, & ex immutabili vnione suæ voluntatis ad deum tanquam ad regulam, sic illa creatura esset impeccabilis per naturam suam. Maior patet, quia non est defectus in actione, nisi quia actio discordat à rectitudine suæ regulæ. Minor probatur multipliciter. Primò quia illud potest cõmunicari creaturæ, quod non trahit ipsam extra limites creaturæ, sed videre deum per essentiam ex naturalibus non trahit creaturam extra limites creaturæ, quia nihil trahit creaturam extra limites suos, nisi sit perfectionis infinitæ, hoc enim solum facit creaturam non esse creaturam, sed creatorem: videre autem deum per essentiam & ex naturalibus non est perfectionis infinitæ, demus enim quòd aliquis videat deum per naturam sicut vident nunc beati per gloriam, nec hic nec ibi est perfectio infinita, sed finita, & actus finitus, ideo, &c.

2 Item lumen gloriæ nõ excedit in infinitũ lumen naturæ, cũ vtrũque sit aliquid creatũ, poterit ergo creari angelus, cuius lumen naturale æquabitur in essentia & virtute lumini gloriæ alterius, & sic ex naturalibus videbit deum per essentiam, sicut nunc vident beati per gloriã, & eodem modo erit impeccabilis.

3 Item sicut se habet visus corporalis ad omnia visibilia, sic se habet intellectus ad omnia intelligibilia. Sed deus posset facere visum corporalem tantæ efficaciæ, quod videret omnia visibilia absque exteriori lumine superaddito, ergo similiter posset facere intellectum tantæ efficaciæ, quod videret vel intelligeret omne intelligibile absque lumine gloriæ superaddito, & sic idem quod prius.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia Impossibile est eidem secundum idem inesse opposita, secundum aliud verò nihil prohibet. sed lib. ar. creaturæ secundum naturam inest posse adhærere suæ regulæ, vel non adhærere, quod est posse peccare vel non posse peccare, ergo per naturam non potest ei inesse non posse peccare.

5 Item ad illud quod est supernaturale nihil potest attingere per naturam, sed visio dei per essentiam (ex qua creatura fit impeccab

peccabilis) est finis creaturæ supernaturalis, ergo ad hanc non potest aliqua creatura attingere per naturam, ergo, &c.

6 Item quando aliquod accidens inest inferiori naturæ, tamé ex influentia superiorum non potest inferior natura illud accidens per naturam habere, nisi efficeretur naturæ superioris, sicut si aër non illuminaretur nisi per ignem, non posset aër de sua natura esse lucidus, nisi actu fieret ignis: sed confirmatio in bono inest creaturæ rationali per gratiam, quæ est quoddam spirituale lumen, & similitudo increati luminis, ergo impossibile est q hoc habeat creatura per naturam, nisi efficeretur diuinæ naturæ, quod est impossibile, ergo, &c.

7 RESPONSIO. Quæstio ista vel intelligitur absoluté de creatura, an possit fieri per naturam impeccabilis, vel strictè de creatura rationali intellectuali, quæ est li. ar. Si primo modo certum est quòd deus potest facere & multas fecit creaturas impeccabiles per naturam scilicet omnes creaturas irrationales, quia libe. arbi. est quo peccatur, & rectè viuitur sicut nunc loquimur de peccato. Sed creaturæ irrationales carent lib. arbi. ergo peccare non possunt, sicut nec rectè viuere rectitudine meriti. Si secundo modo sic esset videndum, per quid competit creaturæ posse peccare, & vtrum illud necessariò insit omni creaturæ, vel [*d.5 q.1. et 2. Et d.7. q.1.*] vtrum oppositum possit ei inesse per naturam. Primum autem istorum declaratum fuit prius, vbi ostensum fuit quòd impossibile est peccatum esse in voluntate, nisi præcedente aliquo defectu in ratione, siue ille defectus sit error, vel nescientia, vel inconsideratio. Ac per hoc patet quòd si potest communicari creaturæ, quòd ex naturalibus semper actu & sine errore consideret omnes circunstantias ex quibus aliquid potest iudicari eligibile vel fugibile, vel etiam si hoc actu consideret, quando aliquid occurrit eligendum vel fugiendum, quòd talis creatura esset impeccabilis per naturam, si verò non, non.

8 Dicendum ergo, quod eligibilia & circunstantiæ eligibiliũ, aut deducuntur solùm ex principiis legis naturæ, aut deducuntur ex principiis & dictamine legis supernaturalis, puta fidei vel disciplinæ, si primo modo sic dicendum est quòd deus potuit facere, & fortè fecit creaturam impeccabilem per naturam, cuius ratio est duplex. Prima, quia maioris ambitus sunt ea quę deducuntur ex primis principiis speculabilibus, quàm illa quæ deducuntur ex primis principiis practicis, quia plura sunt cognoscibilia à creatura, quàm agibilia per ipsam. Sed deus potest facere, & fortè iam fecit creaturam quæ actu cognoscit omnia speculabilia naturalia, & omnes habitudines eorũ naturales, vel saltem dum cognoscit actu aliquod ens naturale actu, videt in eo [*Su. d.3. q. 8. & d.5. q.1. & 2.*] omnes habitudines naturales & circunstãtias. hoc enim ponitur de angelis, quòd non per discursum, sed intuitiuè vident in natura rei quæcunque ei attribuuntur naturaliter, vel ab ea remouentur, ergo similiter potest communicari alicui creaturæ, vel iam communicatum est quòd actu & sine errore consideret omnia agibilia ab ipsa, vel saltem dum occurrit aliquid eligendum actu & sine defectu videt omnes circunstantias secundum quas illud est eligibile vel non eligibile, quo inexistente peccare non potest (vt deductum est in primo articulo, ergo, &c.

9 Secunda ratio talis est, sicut est gradus in corporalibus, sic in spiritualibus: sed est aliquod corpus quod ex gradu suæ naturæ habet non solum quòd sit in se perfectum, sed etiam in operatione actuali, quo ad omnia illa quæ sunt & quæ esse possunt, sic quòd statim vt essent actioni ipsius subiicerentur, vt patet de sole, vel saltem de corpore cœlesti: ergo similiter in creaturis spiritualibus est dare aliqua quæ non solum sunt perfecta in se, sed etiam in propria operatione respectu omniũ aliorum quæ sunt vel esse possunt, sic quòd statim vt essent actioni eius subiicerentur, operatio autem propria substantiæ spiritualis est intelligere, ergo, &c. His autem stantibus non potest peccare, quare possibile est creaturam dare quæ per naturam sit impeccabilis, quo ad legem naturalem.

10 Si autem aliquid iudicetur eligibile per deductionẽ factã ex altioribus principiis, puta fidei vel disciplinę, sic dico q respectu talium non potest creatura esse impeccabilis per naturam, supposito q legem hanc acceperit, alioquin contra eam peccare nõ posset, quia lex nullum ligat antequàm data sit. Et hoc patet statim ex ipsa ratione terminorum, quia cognitio talium principiorum aut deductio ex ipsis non potest haberi per naturam. Itẽ patet cõnectendo priorem rationẽ sic: vbicunq; potest esse error vel inconsideratio debitarũ circunstantiarũ rei eligibilis, ibi potest esse defectus & peccatũ debitę electionis: sed in omni creatura potest esse error vel inconsideratio debitarum circunstantiarum rei eligibilis, circonstantiarũ dico, quæ sumuntur ex lege supernaturali fidei vel disciplinæ, has enim nulla creatura potest nosse secundum se, cũ dependeãt ex mera dei voluntate, sed noscuntur ex diuina reuelatione, & semel reuelatæ nõ semper cõsiderantur quoties illud eligendũ occurrit, saltẽ hoc nõ habet cõditio creaturæ, imò contrariũ. Nam sicut intellectus noster propter sui imperfectionem discursiuus est respectu intelligibilium naturalium, nec simul omnes conditiones eorũ apprehendit, sic intellectus angelicus imperfectus respectu supernaturalium intelligibilium, nec simul omnes cõditiones eorum apprehendit, ideo, &c. Patet ergo quòd nulla creatura intellectualis potest esse impeccabilis per naturam quo ad eligibilia quæ deducuntur ex principiis legis supernaturalis fidei vel disciplinę, licet possit esse impeccabilis quo ad solum dictamen rationis naturalis, nisi hæc deducerentur ex altiore principio (vt dictum est.) Et hoc cõ- [*d.3. q.1.*] cordat cuidam opinioni suprapositæ de peccato angeli, scilicet q peccauit transgrediendo præceptũ disciplinæ, sicut & homo.

11 AD ARGVMENTA in oppositum dicendum quòd immediata regula rectitudinis voluntatis est rectitudo rationis quæ dicta est, scilicet q homo circa agibile ab ipso consideret actu omnes circunstantias secundum quas est eligibile. Illud autẽ etsi sit possibile quo ad circunstantias quæ deducuntur ex principiis iuris naturalis, non tamen est possibile creaturæ ex naturalibus considerare omnes circunstantias quæ deducuntur ex principiis legis supernaturalis, etiam dato quòd ex naturalibus [*Et sup. d. 7. q.1 circa fi.*] posset videre deum per essentiam, quia vt aliàs deducetur, videntes deum per essentiam, non propter hoc vident ea quæ ad eos pertinent, nisi eis reuelentur (quod est gratiæ.) Prima ergo argumenta quæ probant q si deus posset videri per essentiam habitu gloriæ eleuante intellectum ad hoc q essentiã posset creaturæ communicari q ad hoc attingeret per naturam, nõ probant ex hoc creaturam impeccabilem, quia nec in beatis visio diuina secundum se & absolutè sufficit ad impeccabilitatem, vt dictũ fuit, sed ratione reuelationis gratiæ qua vnicuiq; reuelantur omnia quæ ad ipsum pertinent. Vtrum autẽ ad videndũ deum per essentiã requiratur aliquis habitus, vel ad aliquod lumẽ supernaturale, vel deus possit facere q creatura intellectualis ipsum videat ex puris naturalibus, alias diffusiùs inquiretur. [*4. d.49.*]

12 AD ARGVMENTA alterius partis dicendũ ad primum q nõ est de natura li. arbi. adhærere suæ regulæ vel nõ adhærere, peccare vel nõ peccare. Sed hæc est cõditio li. arb. imperfecti, cuius arbitriũ potest esse defectuosum, & ideo electio praua (vt ostensum est) potest autẽ esse creatura cuius arbitriũ seu iudiciũ potest esse perfectũ respectu eorum quæ deducuntur ex lege naturali, & per cõsequens eius electio nõ potest esse praua.

13 Ad aliud dicẽdum q creatura potest esse impeccabilis absque visione dei per essentiam, dummodo actu consideret omnes circunstãtias omniũ eligibiliũ ab ipsa quod potest esse respectu eorum quæ deducuntur ex principiis legis naturæ, vt dictũ est.

14 Ad aliud patet per idem, quia dato quòd creatura non possit videre deum per essentiam ex puris naturalibus, tamẽ ex alio potest esse impeccabilis, vt dictum est, & tamen nec ratio sufficienter probat hoc ipsum, cùm enim dicitur quòd quando aliquod accidens inest inferiori naturæ per superiorem, &c. Dicendum quòd est verum si illud accidens esset vnius rationis vtrobique, vt patet in exemplo eorum, si autem illud accidens non sit vnius rationis in eis, non oportet quòd si efficiatur connaturale inferiori naturæ, quòd propter hoc ipsa efficiatur in gradu superioris naturæ, imò oppositum, quia cùm effectus æquiuocus nunquam æquetur suæ causæ æquiuocè, si gratia & gloria quæ sunt effectus dei æquiuoci millesies fierent connaturales creaturæ, nõ propter hoc ipsa æquaretur creatori. Et iterũ non ponitur quòd gratia vel gloria possint fieri connaturales alicui creaturæ, sed quòd potest talis creatura fieri à deo quæ tantum possit per suũ lumen naturale, quantum potest nunc beatus per lumen gloriæ: sicut deus posset creare oculum ita luminosum in se, quòd videret sine exteriori lumine quicquid nos videmus cum adiutorio luminis. Hoc autem dictum ex superabundanti & disputatiuè, [*In 4. dist. 49. q.2.*] quia aliàs dicetur per quid eleuatur creatura ad videndum deũ.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum primus homo viderit deum per essentiam.

Thom. 1 q. 94. ar. 1.



DEINDE quæritur, vtrum primus homo viderit deum per essentiam. Et videtur quòd sic: quia secundum Augu. 14. de ciui. dei. Primo homini nõ deerat quicquam quod bona voluntas adipisceretur. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest visione diuinæ essentiæ, ergo hoc in statu innocentiæ non deerat.

2 Item vita beata consistit in visione dei per essentiam, sed secundum Dam. lib. 2. homo in paradiso beatam & omnium diuitem vitam habuit, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ioann. 1. Deũ nemo vidit vnquam.

Et arg

4 Et arguitur ratione, quia videre deum per essentiam est status comprehensoris & non viatoris, sed Adam in toto statu innocentiæ fuit viator, & non comprehensor, ergo, &c.

5 RESPONSIO. cum loquimur de cognitione dei quam habuit Adam vel habuissent alij in statu innocentiæ, aut loquimur de cognitione quā habuissent secundū cōmunem statū, vel quā habuissent secundū speciale priuilegiū. Si loquamur de cognitione quā potuerūt habere ex speciali priuilegio, sic nulli dubiū est quin deus potuerit Adæ vel alij cui voluit manifestare se per essentiā, & manifestauit, vt quidam credunt, non solum Adæ in raptu quando immisit soporē in Adam, vt dicitur Genes. 2. sed etiā Moysi sub lege, & Paulo in tempore gratiæ, vt inuenitur in 2. ad Cor. 12. Et de hoc cùm sit de facto quod dependet ex mera voluntate diuina, non potest haberi alia certitudo.

6 Si verò loquamur de cognitione quæ cōpetebat ei secūdum cōmunem statum, sic dicunt quidā ꝙ sicut status innocentiæ fuit medius inter statū gloriæ & statū culpæ, sic homo in isto statu habuit cognitionē de deo medio modo, in statu autē gloriæ videtur deus per essentiā, in statu culpæ videtur à nobis per speculum & in ænigmate ex cōtuitu creaturarū, sed in statu innocentiæ videbatur per speciē influxam: Et hoc quidem est naturæ in angelis, fuit autē gratiæ cōmunis status innocētiæ, vt omnes homines in illo statu ad illum modū cognoscendi deū attingerēt per gratiā, qui cōpetit angelis per naturā. Et huius triplicis visionis intellectualis ponitur exemplum in visione corporali, lux enim corporalis videtur immediatè per suā essentiā, & sic beati intellectualiter vident deū. Homo verò videt aliū in speculo per imaginem illius in speculo resultantem, & sic in statu culpæ videmus deum per effectus suos relucentes in creaturis tanquā in speculo: lapis autem videtur ab oculo per suam similitudinem in oculo relictam, & hoc modo videtur deus ab angelis per speciem eis influxam à sua creatione: & videbatur ab homine in statu innocentiæ, nisi quòd hoc non tam fuit naturæ, quàm gratiæ.

q.6. 7 Sed istud deficit in duobus. Primum est, quia nulla cognitio sensitiua aut intellectiua nostra vel angelica fit per speciē, prout isti ponūt, sicut probatū fuit supra, dist. 3. Secundū est, ꝙ si aliqua cognitio fieret per speciē, & homo in statu innocētiæ cognouisset deū per solam speciem, illa cognitio fuisset beata, quia beata visio est ex hoc ꝙ deus clarè videtur, & nō ænigmaticè, sed visio per speciē à re immediatè acceptam, est clara & nō ænigmatica, sed est facie ad faciem: sic enim videt vnus alterum, ergo, &c.

8 Dicendum ergo, ꝙ Adam in statu innocētiæ cùm esset viator sicut nos, vidit deū in eodem genere visionis quo nos, scilicet ex creaturis sumens cognitionē, sed tantò perfectius quàm nos, quantò perfectiorē cognitionem habuit de creaturis quàm nos. Si autē deus voluit ipsi imprimere quandam mediā cognitionē inter cognitionē beatā & ænigmaticam, quā nunc habemus de deo, per creaturas, non quidem imprimendo speciem, sed solam cognitionem: hoc latet omnem hominem, quantum est de facto.

9 De possibilitate verò videtur dicendum, ꝙ si illa cognitio nō esset beata, nec intuitiua, sed abstractiua, si intelligeretur sic esse abstractiua, ꝙ per eā cognosceretur deus esse trinus & vnus, prout quidā posuerūt, vt recitatū fuit super procemiū primi lib. nō videtur nobis ꝙ sit possibilis propter rationes ibidē positas: si autē ponatur esse quædam alia abstractiua altior omni cognitione quæ potest haberi de deo per creaturas, dicatur quomodo illa sit possibilis, quia nobis non apparet ꝙ aliqua sit altior nisi illa cognitio quæ est per fidē, quæ extēdit se etiā in nobis ad aliqua, ad quæ ratio naturalis sumpta ex creaturis nō se extendit.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bona voluntas est ordinata voluntas: non fuisset autem ordinata voluntas si in statu meriti voluisset habere visionem dei per essentiam, quæ omnibus promittitur pro præmio.

11 Ad secundum dicendum ꝙ homo in statu innocentiæ habebat beatam vitam, non secundum illam beatitudinem in quam transferendus erat, quæ in visione dei consistit, sed secundum quendam modum inquantum habebat integritatem & perfectionem naturæ absque miseria, & repugnantia corporis ad animam, & virium inferiorum ad superiores.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum homo in statu innocētiæ potuit decipi.

Thom. 1. q. 94. ar. 4.

POSTEA quæritur vtrum homo in statu innocentiæ potuit decipi. Et videtur ꝙ sic, quia quilibet potest decipi circa ea quæ ignorat, sed homo in statu innocētiæ multa ignorasset, scilicet cogitationes aliorum & futura contingentia, ergo circa talia decipi potuit.

2 Item Apostolus dicit 1. ad Timot. 2. Mulier seducta in præuaricatione fuit, & ipsa confitetur hoc, Genes. 3. Serpens decepit me, ergo similiter alij decipi potuerunt.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. Approbare vera pro falsis nō est natura hominis instituti, sed pœna dānati.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quam scientiam in statu innocentiæ homo habuisset. Secundum erit, vtrum decipi potuisset.

5 QVANTVM ad primū secus loquendum est de primis parentibus, & secus de genitis ab eis: de primis autē parentibus tenendum est ꝙ mox formati perfecti fuerunt secūdum corpus, quantum ad quantitatem & virtutem corporalem, & secūdum animam, quantum ad scientiam speculatiuam & moralem, necnon quantū ad notitiam fidei, vt sufficiebat ad debitū regimen vitæ suæ & filiorū suorum. Cuius ratio est, quia semper imperfectū sumit originē à perfecto, & per eius actu reducitur aliquid de potentia ad actum: sed res sic institutæ sunt, vt essent aliorum principia, & nō solum vt subsisterent in se, ergo institutæ sunt in statu perfecto, quantum congruebat eis vt essent aliorum principia. Sunt autem primi parentes instituti principiū aliorum, nō solum quo ad generationem carnalem, sed etiam quo ad disciplinam & eruditionē in speculabilibus, in moralibus, & his quæ sunt fidei, cùm non essent alij à quibus possent instrui: ergo fuerunt perfecti secundum corpus & secundum animā in omnibus quæ dicta sunt. Cuius signum est, quia animalibus nomina imposuit, Gen. 2. Nomina autem nō imponuntur nisi rebus notis.

6 De genitis autem ab eis aliud fuisset, quia non statim fuissent perfecti, neque secundum corpus, neque secūdum animam: sed vtramque perfectionem acquisiuissent processu temporis, sicut & nos, licet faciliùs omni impedimento cessante, sicut tactum fuit supra, distinct. 20. q.4.

7 NVNC restat videre de secundo, scilicet vtrū potuerint decipi. Et dicendum ꝙ licet potuerint aliqua nescire, non potuerunt tamē errare vel decipi. Et quia de his quæ sunt animæ proportionabiliter loquendum est ad ea quæ sunt corporis, cùm secundum vtrumq; in statu innocētiæ homo fuisset perfectus quātum exigebat tempus & status: sed in statu illo licet in corpore fuisset carentia alicuius perfectionis absolutè (puta claritatis) nō tamen aliquod malum inesse poterat, ergo similiter ex parte animæ, licet potuisset esse carentia alicuius scientiæ, non enim sciuit omnia, quia nec fuit perfectior angelis, in quibus tamen Dionysius ponit nescientiā, Non fuit tamen in eo aliquod malum, æstimatio autē falsi semper est malum intellectus, ideo, &c.

8 Sed aduertendū est ꝙ sicut in quibusdam præseruabatur homo in statu illo à malo corporis, puta à corruptione vel læsione, partim à principio intrinseco, scilicet à vi naturæ vel munere originalis iustitiæ, partim ab extrinseco, scilicet à prouidētia diuina ei assistente, ne quis extrinsecus gladio vel alio modo mortē vel læsionē inferret, sic ex parte animæ à deceptione præseruabatur respectu quorundā à principio intrinseco, scilicet respectu eorū, quorū scientiā habuisset per scientiam suam, respectu verò aliorum quorum scientiam nō habuisset præseruatus fuisset ex diuina prouidentia sibi assistente, ne falsis assensum præberet.

9 Et per hoc patet responsio ad primum argumentum.

10 Ad secundum dicēdum quòd seductio mulieris sequuta est peccatum internæ eleuationis: quia peccauit non prius seducta, sed ex inconsideratione alicuius circunstantiæ quæ fuerat considerandæ. vnde August. 11. super Genes. dicit quòd mulier verbis serpentis non crederet, scilicet à bono & vtili diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti eius amor propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio.

Sententia huius distinctionis XXIIII. in generali & speciali.

NVNC diligenter inuestigari oportet. Superiùs determinauit magister de peccato primi hominis, hic verò determinat de auxilio eius quod habuit contra peccatū. Et diuiditur in tres, quia enim hoc adiutoriū fuit lib. arb. primò determinat de lib. arb. per cōparationem ad alias animæ potentias. Secundò determinat de eo quantū ad propriā sui rationē, quæ est ratio lib. arb. Tertiò determinat de ipso per cōparationem ad gratiam. Secunda incipit in principio 25. dist. ibi iam verò ad propositū redeamus. Tertia, in principio 26. dist. ibi hæc est gratia operans. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de libero arbitrio & de aliis potentiis. Secundò ostendit quomodo in eis habet esse peccatum. Secunda ibi, illud quoq; prætereundum non est. Prima est in principio lectionis & diuiditur in duas. Primò determinat de auxilio dato in generali. Secundò magis in speciali ostendendo quod fuit illud auxiliū. Secunda ibi, hic considerandum est quod fuerit illud adiutoriū homini

homini. Prima in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò opponit contra determinata. Secunda ibi, sed quomodo rectam & bonam. Secunda in qua determinat specialiter de auxilio, diuiditur in tres. Primò proponit quòd illud auxilium fuit liberum. Secundò determinat de libero arbitrio. Tertiò de aliis potentiis animæ. Secunda incipit ibi, liberum verò arbitrium. Tertia ibi, est enim sensualitas. Hæc est sententia lectionis &c.

2 IN SPECIALI sic procedit & proponit primò quòd homo in sua prima creatione liberam & rectam volūtatem accepit & auxilium per quod posset stare, non tamen proficere ad gloriæ meritum, si tamen tale adiutorium non recepisset propter peccatum puniendus nō esset. Postea obiicit in contrarium quomodo inquit erat recta voluntas hominis per quam nō meruit nec stetit & respondet quod recta erat per carentiam culpæ, & quia ad tempus stare valuit. Ideo obiicit cùm resistere malo sit meritorium, si poterat in primò statu resistere malo, ergo potuit mereri. Et respondet quod resistere malo nō est meritorium nisi in natura corrupta vbi est aliquid ad malum impellens. Postea dicit quòd illud auxilium fuit libertas arbitrij sine omni corruptione. Postea dicit quòd liberum arbitrium est facultas rationis & voluntatis quia bonum eligitur per gratiam vel malum sine gratia. Et dicitur liberum arbitrium quo ad voluntatem, arbitrium verò quo ad rationem in quo est potentia discernendi, potest tamē liberum arbitrium velle naturaliter bonum & malum vtrumque discernendo quod quædam bruta animalia ratione carentia non habent sed sensitiuum & appetitiuum quę sensualitas dicitur. Postea dicit quòd sensualitas est quędam vis animæ ex qua est motus in corporis sensus & appetitus pertinentium ad corpus, ratio verò animæ pars superior excedens omne quod commune habemus cum brutis, cuius duplex est portio, vna inferior quæ temporalia disponit. Alia superior quæ æternis conspicientibus intendit. Et hæc duo non diuersas naturas nominant, sed diuersa officia. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum liberum arbitrium sit potentia animæ.

Thom. 1. q. 83. ar. 2.



IRCA distinctionem istam quæritur de duobus principaliter. Primum est de libero arbitrio. Secundum est de diuisione rationis in superiorem & inferiorem. Circa primum quæruntur tria. Primum est vtrum liberum arbitrium sit potentia animæ an habitus eius, an actus. Secundum est vtrum potentia purè passiua possit esse libera. Tertium est in qua potentia sit principaliùs libertas videlicet in intellectu an in voluntate. Ad primum sic proceditur & videtur quod liberum arbitrium sit habitus, quia potentia non efficitur facilis ad actum nisi per habitum, sed libertas dicit facilitatem potentiæ ad actum vt videtur, ergo &c.

2 Sed videtur quod sit actus, quia liberum arbitrium dicit principium actum liberorum, sed nuda potentia non potest secundum se esse principium talium actuum, sed solum mediantibus quibusdam actibus, ergo liberum arbitriū non nominat nudam potentiā, sed aliquem actum. Maior supponitur. Sed minor probatur, quia primus actus qui est liber, seu in potestate nostra, est deliberatio vel conclusio deliberationis. Alioquin actus penitus indeliberati essent in potestate nostra, quod videtur falsum. Sed neuter prædictorum actuum est in potestate nostra nisi mediāte aliquo actu elicito à voluntate & alio elicito à ratione quia deliberatio non elicitur à voluntate cùm sit actus intellectus, sed solum imperatur ab ea mediante aliquo actu ab ea elicito. * Item omnem actum voluntatis præcedit aliquis actus rationis, ergo deliberatio & conclusio deliberationis qui sunt primi actus liberi non sunt in potestate nostra nisi mediantibus aliis actibus, & hæc fuit minor.

* alias sed

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud principium, cuius actus eliciti sunt primò in potestate nostra, est liberum arbitrium, sed voluntas est huiusmodi, ergo, &c. Maior probatur, quia quod est principiū omnium actuum qui sunt in potestate nostra, est liberum arbitriū, sed illud quod est principiū omniū aliorum actuum existentiū in potestate nostra, ergo maior probanda sequitur. Minor probatur, quia actus qui sunt primò in potestate nostra, aut sunt actus intellectus præcedentes omnem actum voluntatis, aut sunt actus à voluntate eliciti, aut à voluntate imperati, non primi, quia illi sunt purè naturales, & ad eos se habet intellectus purè passiuè, nec actus imperati sunt primò in potestate nostra, quia illi actus qui de necessitate sequuntur ad aliquos actus non sunt primò in potestate nostra, sed actus à voluntate nostra imperati, sunt huiusmodi, ergo, & cætera. Maior patet, quia actus qui de necessitate sequitur ad alium, non est secundum se in potestate nostra, sed ratione alterius ad quem sequitur, & ita nō primò. Minor probatur ex nono Metaph. vbi dicit philosophus quòd volens & potens necessario operatur, ergo relinquitur quòd actus qui sunt primò in potestate nostra, sunt actus à voluntate eliciti. Et hæc fuit minor principalis rationis.

4 RESPONSIO. Dicendum est quòd liberum arbitrium non est habitus neque actus elicitus, sed est potentia intellectus vel voluntatis, vel vtraque simul. Quod patet supposito quodam principio, videlicet quòd liberum arbitrium est principiū omnium actuum liberorum. Hoc enim supposito, patet faciliter quòd liberum arbitrium non est habitus acquisitus ex actibus vel innatus. Non acquisitus propter duo. Primum est, quia actus præcedentes acquisitionem talis habitus, non essent liberi, quia liberum arbitrium est principium omnis actus liberi, posterius autem non est principium prioris, ergo liberum arbitrium non esset principiū actuum præcedentium ipsum, & ita non essent liberi, quod est falsum, tum quia non possemus peccare per ipsos, tum quia actus causantes habitum & causati ex habitu similes sunt, vt patet ex 2. Ethico. Et ideo si sequentes sunt liberi, & præcedentes. Secundum est, quia habitus determinatus ex actibus, determinatè inclinat ad bene operandum vel determinatè ad malè, vt patet ex 2. Ethico. sed liberum arbitrium non inclinat determinatè ad alterum, sed indifferenter ad vtrumque, quare, &c. Si dicatur quòd est habitus innatus, adhuc habemus propositum, quia talis habitus non distinguitur realiter à potentia, cùm non sit aliud quàm habitualis inclinatio quam habet potentia ad tale vel tale obiectum.

5 Quòd autem liberum arbitrium non sit actus elicitus probatur sic: actus qui dicitur esse lib. arbitr. aut est vnus & idem cum actu liberi, aut non. Si sic, ergo non est principium eius, quia idem non est principium suiipsius, & per consequens non est liberum arbitrium, quia liberum arbitrium est principium omnis actus liberi. Si non, aut illi duo actus sunt simul, aut non, non potest dici quòd sint simul: quia secundùm cursum naturæ de quo nunc loquimur, neque duo actus intelligendi, neque duo actus volendi possunt esse simul: si non, sed adueniente secundo primus cessat, sequitur quòd primus non est causa secundi: quia causa proxima & immediata, siue sit effectiua, siue sit materialis, in qua vel ex qua simul est cum effectu. De effectiua dicitur 2. Physicorum, de materiali verò qualitercunque accepta de se notum est: si ergo non est simul non est causa talis nec per consequens est liberum arbitrium, cùm liberum arbitrium sit causa effectiua vel receptiua actuum liberorum. Patet ergo quòd liberum arbitrium non est habitus nec actus, relinquitur ergo quòd sit potentia, quòd concedendum est.

6 Est tamen aduertendum quòd liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolutè, sed nominat proprietatem potentiæ, vel potentiam sub proprietate: quòd non nominet aliquam potentiam absolutè, patet, quia si liberum arbitrium nominaret aliquam potentiam absolutè, omnes actus illi potentiæ essent actus liberi arbitrij, sed nulla est potētia animæ, cuius omnes actus sint liberi arbitrij, ergo, &c. Minor probatur deducendo in omnibus potentiis animæ. Actus enim vegetatiuæ potentiæ non sunt liberi, sed sunt purè naturales: actus etiam partis sensitiuæ non sunt liberi, quia non habent iudicium de propriis actibus, vt postea magis patebit quando inquiretur de causa libertatis. Item nō omnes actus intellectus sunt liberi, saltem ille qui est respectu primorum principiorum, nec omnes actus voluntatis, saltem ille qui est respectu boni secundum eius communem rationem, ergo liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolutè.

7 Relinquitur ergo quòd nominat proprietatem potentiæ, vel potentiam sub proprietate: quod contingit videre sic: quando enim aliqua potentia habet aliam & aliam habitudinem ad aliud & aliud obiectum, secundum vtrūque potest sortiri nomen proprium sicut videmus in intellectu, quòd quia habet aliam habitudinē ad prima principia in quæ fertur intuitiuè & sine discursu, & aliam ad conclusiones quas discurrendo & conferendo deducit ex primis principiis, ideo secundum primam vocatur intellectus, secundum verò secūdam habitudinem vocatur ratio: eodem modo est circa voluntatem. habet enim voluntas aliam habitudinem ad cōmunem rationem boni respectu cuius necessitatur quadam immutabilitate, & aliam respectu bonorum particularium contingentium, quibus admiscetur ratio mali fugibilis, respectu quorum nō necessitatur: sed potest hoc vel illud eligere vel refutare, & secūdum primam habitudinem vocatur voluntas propriè: sed secūdum secundam proprietatem vel habitudinem, dicitur liberum arbitriū, non ipsa sola, sed etiam intelle-

ctus

ctus respectu eorundem: libertas ergo nominat illam proprietatem voluntatis quam habet respectu eorum ad quæ non necessitatur. Et liberũ arbitriũ nominat voluntatem & intellectũ sub hac proprietate. Et vtraque dictarũ habitudinum circa intellectum & voluntatem magis debet dici proprietas naturalis, quàm habitus: quia habitus semper dicit aliquid additũ potentiæ, q si quandoque dicatur habitus, & impropriè hoc quidem tolerandũ est, quò ad primã habitudinẽ intellectus & voluntatis, secundũ quam determinatur ad vnũ. Sed nullo modo quo ad secundam, secundũ quã habent quandã indeterminationẽ: semper enim habitus importat quandã determinationẽ potentiæ.

8 AD PRIMVM argumentum dicẽdum quòd liberum arbitrium dicit facilitatem rationis & voluntatis, nõ accipiendo facilitatem pro facilitate quam ponit habitus circa difficilia, sed accipitur ibi facilitas pro potestate intellectus & voluntatis quam habent in acceptando vel refutando.

9 Ad secundum cùm dicitur quòd primus actus qui est in potestate nostra est deliberatio vel conclusio deliberationis, dicendum quòd hic est duplex defectus. Primus est, quia maior potest negari probabiliter: quia sicut dicitur 2. Physicorum, ars nõ deliberat, imò ex defectu artis procedit deliberatio: nõ enim scriptor deliberat qualiter formabit literam, nisi sit imperitissimus, & tamen opera artis sunt libera in potestate nostra.

10 Item intemperatus non deliberat an debeat velle delectabilia, quia hæc accipit tanquam finem, & tamen hæc velle est in potestate sua, alioquin non peccaret hæc volendo, quod tamen falsum est. Et si dicatur q intemperatus peccat hoc volendo, non quia illud velle nunc sit in potestate, quia non est sic, cùm qualis vnusquisque est, talis sibi finis videatur. Sed quia à principio fuit in potestate sua q in eo causaretur talis habitus, vel non causaretur, sicut dicitur de illo qui inebriauit se ex culpa sua, vel incidit in frenesim, & in eis commisit homicidium, Non valet, quia ebrietas & frenesis tollunt iudiciũ rationis: & ideo quod faciant ebrij vel frenetici non imputatur eis ad nouum peccatũ, sed totum peccatũ fuit illud factum, per quod voluntariè incidunt in ebrietatem vel frenesim, & propter illud merguntur tot maledictiones, quot mala sequuntur, quamuis nõ peccent semper nouo peccato. De intemperato autem non sic est, quia nõ amisit iudiciũ rationis, & potest de eo quod accipit vt finẽ deliberare ex altiori fine, etsi non deliberat, sed sine deliberatione acceptat, peccat nouo peccato & cùm dicitur q qualis, &c. verũ est inclinatiuè, sed non necessario, alioquin nullus vitiosus esset curabilis.

Sup. d. 22 q. 4. nu. 9 Vide Caiet. 1a q. 76. ar. 4.

11 Sic igitur intemperatus peccat, & tamen ille actus nec est deliberatio, nec conclusio deliberationis, ergo maior illa nõ est vera. Ad probationem cùm dicitur quòd actus penitus indeliberati non sunt in potestate nostra, dicendum quòd actus penitus deliberati possunt accipi dupliciter. Vno modo, illi de quibus nõ est deliberatum, neque potuit deliberari, sicut sunt primi motus subitò tangentes mentem, quia nulla deliberatio humana potest esse subita, & isti non sunt in potestate nostra, nec secundum se nobis imputantur, nisi fortè propter hoc quòd potuerunt præueniri ne insurgerent. Alij autem actus sunt indeliberati, quia de ipsis non est deliberatum, potuit tamen de eis deliberari, quia mens non solum subito eis cogitur, sed persistit: Et tales actus sic indeliberati bene sunt in potestate nostra.

12 Secundus defectus est, quia concessa maiore potest minor interimi: quia tam deliberatio quàm cõclusio deliberationis est in potestate nostra per nudas potentias, & non per aliquos actus se habentes ad hoc in ratione principij actiui vel passiui, & cùm probatur quia liberum arbitriũ includit voluntatem, verum est: sed non solum quia cùm ea includit rationem, cùm liberum arbitrium sit facultas rationis & voluntatis, quamuis autẽ deliberatio & conclusio deliberationis nõ sit actus elicitus à voluntate: est tamen actus elicitus à ratione, sicut electio à voluntate, & sine alio actu medio: quia nec in intellectu est simul alius actus cum deliberatione, nec in voluntate est alius actus cum electione: & ideo nullum argumentum est, deliberatio non est actus elicitus à voluntate, ergo non est actus nudæ potentiæ pertinentis ad liberum arbitrium, sicut nullum argumentũ esset, electio non est actus elicitus à ratione, ergo non est actus elicitus à nuda potentia liberi arbitrij, quia liberum arbitriũ includit vtramque potentiam, & vtrique respõdet proprius actus ab ea elicitus, neque oportet quòd actus intellectus qui non est à voluntate elicitus, sic ab ea imperatus: quia non omnem actum intellectus præcedit aliquis actus voluntatis, quamuis oporteat econuerso.

13 ARGVMENTVM in oppositum quod concludit quòd voluntas pertinet ad liberum arbitrium, concedendum est ratione conclusionis: sic tamen quòd ipsa sola non pertinet ad liberum arbitriũ, sed intellectus cum ea & per prius, vt postea patebit. Et cùm dicitur quòd actus intellectus præcedentes omnem actum voluntatis sunt purè naturales, non est verum de actibus intellectus præcedentibus omnem actum voluntatis liberum, quia omnem liberam electionem voluntatis præcedit liberum iudicium rationis, quamuis vtrumque istorum possint præcedere aliqui actus naturales, tam intellectus quàm voluntatis, tamen quia illi actus non manent cum actibus liberis, non possunt dici causa eorum, nec actiua, neque passiua, nec per consequens sunt liberi arbitrij.

q. 1 huius dist.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum potentia purè passiua possit esse libera libertate arbitrij.

SECVNDO quæritur, vtrum potentia purè passiua possit esse libera libertate arbitrij. Arguitur quòd sic, quia se habere ad vtrumlibet est conditio purè passiui (vt per commentatorem apparet super secundum Physicorum.) Sed liberum arbitrium ex hoc quòd liberum se habet ad vtrumlibet, ergo vt sic est purè passiuum.

2 Item tota libertas intellectus & voluntatis est respectu determinationis actus, sed respectu illius se habent intellectus & voluntas purè passiuè, ergo libertas arbitrij potest competere purè passiuo. Maior patet, quia effectus debet iudicari ex causis proximis & non ex remotis: sed causa determinans actum est proxima, mouens autem ad exercitium est remota: ergo actus debet iudicari liber ex his quæ pertinent ad determinationem actus, & nõ ex his quæ pertinent ad eius exercitium. Minor probatur, quia illud respectu eiusdem non potest esse actiuũ & passiuum, sed potentia intellectus & voluntatis se habent passiuè ad actus suos elicitos, cùm sint in eis tanquam in subiecto, ergo non possunt ad eos se habere actiuè.

3 Item voluntas videtur maximè libera, sed ipsa nullo modo se habet actiuè ad actus suos, ergo purum passiuum potest esse liberum. Maior supponitur, & minor probatur, quia si voluntas se haberet actiuè ad suum velle, hoc esset vel inquantũ voluntas, vel inquantũ volens, aut inquantum volens, volens se velle. Non inquantũ voluntas, quia cùm semper sit voluntas, semper vellet. Nec quia volens, cùm nõ sit volens nisi per velle, idem esset causa suiipsius, nec quia volens se velle, quia actus reflexus non est causa actus simplicis, sed potius è contrario, quare, &c.

4 Item aliquis actus intellectus practici est liber, sed respectu illius intellectus practicus se habet purè passiuè, ergo purè passiuum potest esse liberum. Maior supponitur probatio minoris, quia si intellectus practicus se haberet ad talem actum liberum aliquo modo actiuè hoc esset, vel per aliquẽ actum intelligendi, vel per aliquid præuium omni actui, non per aliquem actum intelligendi, quia duo actus intelligendi non possunt esse simul: causa autẽ & effectus necessario sunt simul, nec per aliquid præuium omni actui. puta per nudam potentiam, vel per speciem, quia quicquid agitur à cognoscente antequam sit cognoscens, necessario agitur, quia quantum ad hoc, cadit in gradum non cognoscentium: sed quicquid agitur per intellectum vel aliquid existens in eo præuiũ cognitioni agitur ab intellectu, vt est non cognoscens, ergo non necessariè agitur. ex tali ergo actiuitate non est libertas. Restat ergo quòd sufficiat sola passiuitas.

5 Item illud quod competit alicui nihil agenti, potest competere purè passiuo: sed libertas competit alicui nihil agenti (scilicet deo, qui iudicauit liberè & voluit ab æterno res fiendas in tempore, & tamen nihil egit ab æterno, ergo libertas potest competere purè passiuo.

6 Item immaterialitas videtur esse radix libertatis, aut igitur cum ea sufficit ad libertatem sola passiuitas, aut sola actiuitas, aut vtrunque requiritur. Non sufficit sola actiuitas, quia intellectus agens est actiuus & immaterialis, & tamen non est liber, nec requiritur actiuitas cum passiuitate, quia in deo non est passiuitas in quo tamen est libertas, ergo videtur quòd aliquibus sufficiat ad libertatem sola passiuitas sine actiuitate.

7 IN CONTRARIVM arguitur, quia secundum August. 1. de libero arbitrio, Culpa est malum quod facimus, & eadẽ est ratio de merito: sed omnis actus liberi arbitrij est meritum, vel culpa, ergo ad omnem actum liberi arbitrij habemus nos actiuè quantum ad bonum vel malum quod facimus.

8 Item liberum arbitrium & fortuna reducuntur ad idem genus causæ, nisi quòd intellectus & liberum arbitrium est causa per se, fortuna verò est causa per accidens: sed fortuna reducitur ad genus causæ efficientis, ergo & libero arbitrio, ergo purè passiuum non potest esse liberum arbitrium. Maior & minor patent ex secundo Physicorum, vbi dicitur quòd casus & fortuna sunt causæ per accidens, quorum intellectus & natura sunt causa per se.

10 Item ibidem dicitur quòd modorum causarum vnde principium motus, vtrunque ipsarum est, scilicet casus & fortuna, ex quibus patent maior & minor.

11 Item illud quod est perfectionis simpliciter, nõ conuenit im perfecto secundũ ꝙ est imperfectũ: libertas autẽ est perfectionis simpliciter, cùm sit in deo. Passiuũ autẽ inquantum passiuum est imperfectum, ergo nulli purè passiuo competit esse liberum.

12 RESPONSIO. quæstio ista non est intelligenda de libertate absolutè sumpta, sed de libertate arbitrij, hæc enim differunt, quia libertas absolutè sumpta est in plus quàm libertas arbitrij. Nam cùm libertas sit in omni natura intellectuali & in illa solum, natura autem intellectualis includit intellectum & voluntatem, ideo omnis actus ad quem concurrit intellectus & voluntas, potest dici liber, etiam si non esset possibilitas ad oppositum actum. Quod patet per beatum Augustinum Enchiri. sexto capitulo vbi dicit sic. Neque enim, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus vt esse miseri nõ solum nolumus, sed nequaquam prorsus velle possumus, libertas enim sic absolutè sumpta solum excludit à cognoscente & volente coactionem quæ pertinet ad seruilitatem absolutè & simpliciter. Libertas verò arbitrij est qua quis potest in aliquem actum vel eius oppositum contrariè vel contradictoriè, & sic libertas excludit non solum coactionem sed omnem necessariam habitudinem necessariam dico necessitate absoluta.

13 Et de hac libertate procedit quæstio vtrum potentia purè passiua possit esse libera libertate arbitrij. Ad quam dicendum est præmittendo quandam distinctionem actuum liberi arbitrij. Nam quidam eorum se habent ad intellectum & voluntatem vt solum ab eis imparati, sicut currere & ædificare. Alij verò vt eliciti, vt deliberatio & conclusio deliberationis & electio voluntatis. Si ergo quæratur de libertate arbitrij respectu primorum actuum qui solum sunt ab intellectu & voluntate imperati. Dicendum est quòd potentia quoquomodo passiua respectu istorum actuum nullo modo est libera libertate arbitrij. Quod patet dupliciter. Primò quia tales actus sunt passiuè & receptiuè in potentiis sensitiuis vel in organis corporis, sed constat quòd potentiæ sensitiuæ vel organa corporis non sunt liberi arbitrij cùm liberum arbitrium sit facultas intellectus & voluntatis, quare &c. Secundò quia tales actus non sunt liberi nisi quia sunt liberè imperati. Sed imperans vt sic solum se habet ad actum imperatum actiuè (vt patet ex quinto metaphys. capit. 1. & 2.) ergo potentia quoquomodo passiua respectu istorum actuum non est libera. Et confirmatur, quia libertas arb. in deo ad actum imperatum est purè actiua & deus est purè actiuus, quia non differunt in eo quod agit & quo agit, ergo in nobis in quibus differunt quod & quo agit, licet quod agit & quod imperat possit esse esse passiuum secundum aliquid sui, non tamen illud quo agit vt imperans, illud enim est aliquis actus qui nullo modo se habet ad actum imperatum vt eius susceptiuum.

14 De actibus autem elicitis est maior dubitatio, & habet solum locum in creaturis, quia in deo nullus est actus elicitus differens ab intellectu & voluntate nisi secundum rationem tantum (quia omne intelligere & velle diuinum est idem cum intellectu & voluntate secundum rem) & ideo vnum non se habet ad alterum vt principiũ elicitiuum actiuè vel passiuè, & nihilominus talis actus est liber, quia deus non solum vult res producere liberè ita quòd ly libere determinet productionem sed vult liberè producere res ita quod ly libere determinet volitionem, imò quod plus est primus sensus est falsus, & secundus est verus, quia vt dic. 9 meta. potens volens necessario operatur, & loquitur de necessitate consequente, quia ad posse & velle necessario sequitur operatio volita quæ est actio imperata, & ideo si antecedens est necessarium & non liberum ergo libertas tota actionis sequentis est ex libertate volitionis præcedentis.

15 Item Hugo dicit & habetur libro primo sententiarum capitulo quadragesimosexto, vbi dicit, sic potest deus facere aliud quàm facit, & tamen si aliquid aliud faceret alius non esset, & etiam potest aliud velle quàm vult, ecce quod ponit in deo libertatem non solum quo ad velle, & idem dicunt omnes sancti & doctores catholici. Ex quo patet quòd de ratione libertatis in communi non est esse actiuum vel passiuũ respectu actus liberi. Cuius ratio est quia vnum & idem secundum essentiam simplicem nõ potest esse actiuum & passiuum respectu suipsius, quia quod agit, agit aliud, & quod recipit, recipit aliud, sed libertas repetitur in aliqua voluntate & actu suo vbi vnum non differt realiter ab altero (scilicet in deo) ergo ibi est libertas sine ratione actiui & passiui. In nobis autem cõstat quòd aliqui actus eliciti sunt liberi ad quos se habent intellectus & voluntas passiuè, quia sunt in eis sicut in subiecto. vtrum autem se habeant ad eos effectiuè magna est dubitatio. Sed quicquid sit de hoc quia quo ad nunc nolo me ad alterum determinare, quia sine hoc quæstio procedit, vtrũ scilicet & intellectus & voluntas quæ includuntur in libero arbitrio si sint solum potentiæ passiuæ respectu talium actuũ, vel sint simul actiuæ & passiuæ sola passiuitas sufficiat ad libertatẽ eius, vel ad eam necessario requiratur aliqua actiuitas.

16 Ad quod sciendum est ꝙ causa talis libertatis est connexio contingens aliquorum volibilium ad per se & necessario volibilia, & notitia talis connexionis contingentis ex qua consurgit contingens iudicium intellectus in comprobando talia vel reprobando, & contingens electio voluntatis in acceptando vel refutando, quia nec intellectus nec voluntas habent necessariam habitudinem ad talia, nec secundum se, cùm secundum se non sint necessario & per se volibilia, nec propter aliud, cùm non habeant necessariam habitudinem ad per se & necessario volibilia.

17 Quantum ergo ad istos actus, scilicet conclusiuum iudicium intellectus & electionem voluntatis experimur in nobis duplicem libertatem. Vna est, quia possumus hos actus habere, vel non habere. Alia est, quia habentes tales actus nõ necessario tendimus per eos in eorum obiecta, loquendo de necessitate absoluta. Et quia primum experimur in nobis, probo secundum, quia in cognoscẽte & volente illi actus sunt liberi qui sunt absq; coactione & absque necessaria habitudine potentiarum ad obiecta, loquendo de necessitate absoluta. Sed sic est in proposito, ergo, & cætera. Maior patet, quia libertas arbitrij in cognoscente & volente non excludit nisi coactionem & necessitatem absolutam. Minor declaratur, quia tendentia potẽtiæ in obiecta per actus tales, nec est coacta, nec necessaria necessitate absoluta. Et confirmatur ratio. Nam sicut deus ab æterno liberè decreuit ac voluit aliqua fieri tempore, non quia potuit habere vel non habere actum talis iudicij vel electionis quantum ad essentiam actus, sed quia intellectus diuinus practicus & voluntas non habent necessariam habitudinem ad talia volita, sic nos habentes tales actus, liberè per ipsos iudicamus & volumus aliqua fieri præter libertatem quam habemus respectu talium actuum in posse habere eos, vel non habere. Loquendo ergo de tali libertate dicendum est quòd ad eam nihil per se facit actiuitas. Cuius ratio est quia illud nihil facit per se ad libertatem, quo excluso, remanet tota libertas, & tota ratio libertatis, sed exclusa actiuitate remanet tota libertas, & ratio libertatis, ergo, &c. Probatio minoris, quia talis libertas consistit in habendo talem actum respectu talis obiecti, vt dictum est, sed per hoc quòd potentia agit, non habet actum quem agit, sed potius per hoc quòd ipsum recipit: quia si ageret & non reciperet, sicut est in actionibus transeuntibus, non haberet ipsum: si autem reciperet & non ageret, nihilominus haberet, ergo, & cætera. Passiuitas autem per se facit ad talem libertatem, inquantum tales actus sunt quædam perfectiones realiter à potentia differentes, & de nouo existentes in ea, quia eos non haberet, nisi eos reciperet: recipere autem est passiui, absolutè autem loquẽdo nec actiuitas, nec passiuitas per se faciunt ad talem libertatem, nisi ratione materiæ: quia si actus esset essentialiter indifferens in nobis sicut in deo potentia non se haberet ad talem actum, nec actiuè, nec passiuè, vt probatum fuit prius.

18 Loquendo autem de libertate prima per quam possumus tales actus habere, vel non habere. Dicẽdum est quòd cùm purè passiuum sit quod nullo modo est actiuum, aliquid dicitur esse actiuum dupliciter, scilicet quo ad exercitium actus, vel quo ad determinationem actus, quod est sic intelligẽdum, nõ quia actus determinatio & eius exercitium sint duo distincta secundũ rem, imo sunt idem realiter, sed illud dicitur mouere quantum ad determinationem actus quod imprimit formam vel motionem mobili, sicut ignis mouet ad calefactionem aquæ imprimẽdo ei calorem. Et hoc modo, vt dicunt quidam, obiecta mouent dictas potentias, scilicet intellectum & volũtatem. Illud autem dicitur mouere quantũ ad exercitium actus quod applicat actiuum passiuo, sicut applicans ignem aquæ mouet ad exercitium calefactionis, & in proposito illud quod applicat obiecta potentiis dicitur eas mouere quantum ad exercitium actuum, & dicuntur prima mouentia mouere ad determinationem actus, quia per determinatam formam agunt determinatam motionem, & nõ qualibet. Sed secũda mouẽtia dicũtur mouere ad exercitium actus tantũ & nõ ad determinationẽ, quia quantũ in ipsis est, possunt applicare diuersa actiua passiuis, & sequũtur diuersæ actiones, sicut homo potest applicare manui ignem ad calefaciẽdum, vel niuem ad infrigidãdum: determinatio autẽ istarum actionum est non ex applicante, sed ex determinatis formis proximorum agentium applicatorum.

19 Quod supposito dicendum est quòd illud quod nullo modo est actiuum, neque quo ad exercitium actus, neque quo ad determinationem actus non potest esse liberum. Illud autem quod est purè passiuum quo ad determinationem actus, dum tamen sit actiuum respectu exercitij actus potest esse liberum. Primum patet tripliciter. Primò sic, potentia quæ de se est indifferens ad

rens ad

rens ad plura,& nihil penitus agit,nec agere potest ad suam determinationē,non est potentia liberi arbitrij. Sed potentia purè passiua est huiusmodi,ergo, &c. Maior patet, quia per liberum arbitrium intelligimus principium per quod habemus dominium nostrorū actuum, sic quòd in potestate habentis tale principium,est exire in actum vel non exire,& exire in aliquē actum vel eius oppositum,sed per illud quod est indeterminatum,& nihil agit,nec agere potest ad suam determinationem, non habemus talem potestatem seu tale dominium, quia indeterminatum non potest exire in actum nisi determinetur, sed nihil potest determinari nisi ab aliquo agente talem determinationem, quia nihil fit nisi ab aliquo agente: per illud ergo quod nihil agit, nec agere potest ad talem determinationem nullus potest habere tale dominium super actum sequentem,quare,& cætera. Et sic patet maior principalis rationis. Minor de se nota est, quia purè passiuum nihil potest agere, quia agere non est nisi actus alicuius actiui.

20 Secundò sic: quia si per principium actiuum haberemus actum nostrū in potestate nostra modo quo dictum est, aut hoc esset,quia solum principiū passiuū posset exire per se in actum, vel non exire nullo actiuo præsente,aut hoc esset, quia præsente actiuo principium passiuum haberet in potestate sua determinare agens ad agere vel non agere, aut seipsum ad pati vel non pati. Primum non potest dici, quia sequeretur quòd actio esset sine agente,quod est impossibile. Nec secundum, quia determinare sic agens vel passum est quoddam agere, agere autem nullo modo est purè passiui,quare,&c.

21 Tertiò sic maius est impedire totaliter actū quàm causare remissionē in actu,sed nullum purè passiuum potest causare remissionem in actu,ergo nullum purè passiuum potest totaliter impedire actum,& ita non est liberum,cùm liberum arbitrium sit quo possumus exire in actum , vel non exire. Maior patet de se,sed minor probatur:quia purè passiuum cùm non habeat aliquam resistentiā ad agens,neq; ad formam recipiendam,recipit eam secundū totam capacitatē sui,& secundum totam virtutem agentis,si sit agens ex necessitate naturæ,& sic nō est remissio in actione,sicut patet in aëre summè disposito ad receptionē luminis,ideo,&c. Et sic patet primū,scilicet ꝙ potentia purè passiua respectu exercitij actus & determinationis eius non est libera.

22 Secundum patet,scilicet ꝙ potentia quæ est passiua respectu determinationis actus,dummodo sit actiua respectu exercitij,potest esse libera,quia ille in cuius potestate est applicare,vel non applicare actiuum passiuo,& impedire applicationem quæ posset fieri ab altero habet in libertate sua actum sequentem,& maximè si potest applicare actiuum secundum aliam & aliam rationem actiui: sed per intellectum & voluntatem in quibus consistit liberum arbitrium habet homo potestatem applicandi vel non applicandi ea quæ agunt intellectionem, vel volitionem,& secundum aliam & aliam rationem boni vel mali, appetibilis vel respuibilis , & impedire applicationem quæ fieret per alium, ergo per intellectum & voluntatem, vt habent actiuitatem respectu exercitij actus applicando actiua passiuis , vel in posse applicare vel applicationem impedire habemus libertatem respectu actuum nostrorum sequentium. Maior patet,quia nullus actus potest esse , nisi actiuum sit prius passiuo , sit etiam secundum formam actiui,quæ est ratio agendi. Et ideo quòd habet potestatem super applicationem vel non applicationē actiui ad passiuum secundum aliam rationem agendi , habet libertatem super actum sequentem, verbi gratia, in potestate nostra est applicare nobis ignem vel non igni,& si alius applicet impedire,& si esset in potestate nostra quòd ignis applicatus esset calidus vel frigidus,certe in libertate nostra esset calefieri vel non calefieri,& sic patet maior. Minor similiter manifesta est , quia vires inferiores sensitiuæ quæ ministrant obiectum intellectui & voluntati natæ sunt obedire imperio rationis & voluntatis, quantum ad exercitium actus.

23 Iuxta quod sciendum est propter pleniorem intellectum,ꝙ illud per quod habemus talem potestatem est iudicium intellectus quo iudicat aliquid esse contingenter volubile, & non habere necessariam connectionem cum aliquo per se & necessario volibili. Et rationabiliter , quia sicut dicit Anselmus de libero arbitrio in principio,quamuis liberum arbitrium in nobis & in deo differat,ratio tamen libertatis est vna : sicut ergo in deo ratio libertatis consistit in notitia quam deus habet de cōtingenti connexione creaturarum cum bonitate sua quæ est ab ipso per se & necessario volita.Sic ratio libertatis in nobis cōsistit in notitia quam habemus de contingenti connexione aliquorum volibilium ad per se & necessario volibilia à nobis.

24 Quod potest videri per hunc modum. Ex hoc enim quòd tale iudicatur non necessarium , possumus sistere à iudicio concludente illud esse eligēdum, & per idem principium possumus repellere occurrentia quæ nata essent secundum se concludere illud esse intelligendum,nisi illa occurrentia mutarent contingentiam in necessitatem: verbi gratia, supponamus gratia exempli quòd transire aquam sit à me necessario volitum:possum autē eam transire per pontem vel per nauem,& non aliter,certe cuicunque hoc occurrit , iudicat quòd transire determinatè per pontem,non est necessariū,sed contingens,similiter transire per nauem nō est necessarium,sed contingens, quamuis sub disiunctione & indeterminatè necessarium sit transire per alterum. Ex hoc ergo quòd intellectus iudicat quòd neutrum secundum se acceptum est necessarium ad transeundum aquam potest intellectus sistere quòd non procedatur ad consensum transeundi per istud determinatè,& per idem potest repellere omnia occurrentia quæ possent mouere ad consensum,nisi mutarent cōtingentiam in necessitatem:puta si pons caderet tunc enim transire per nauem,quod erat prius cōtingens factum,esset necessarium,sed manente contingentia & possibilitate vtriusque medij , omnia occurrentia possunt repelli per hoc quòd semper iudicabitur nō necessarium quocunque addito , & ideo potest dimitti vel actus suscipiendi quo iudicatur tale medium determinatè eligēdum, quia sine eo potest haberi finis:quòd si aliquod tale medium eligitur , liberè eligitur , quia potuit non eligi ratione iam dicta. Rursum quia non solùm iudicamus quodlibet istorum mediorū esse contingens accipiendo quodlibet secundum se , sed iudicamus alterum necessarium in vniuersali & indeterminatè , ideo necessariò volumus indeterminatè alterum istorum , & propter hoc sicut in potestate nostra est sistere vel suspendere conclusiuū iudicium istius vel illius determinatè, sic in potestate nostra est per eundem actum cum voluntate prædicta mouere ad inquirendum quod illorum mediorum acceptabit , vt melius ex quo alterum oportet acceptare, quæ inquisitio fiet imperando exercitium virium inferiorum ministrantium obiecta intellectui & voluntati sub diuersis rationibus appetibilis vel respuibilis, omnibus tamen contingenter se habentibus: & ideo semper impedibilibus. Et sic patet quòd libertas in nobis dependet ex aliquo principio actiuo,& quid sit illud.

25 Sed hic insurgit vnum dubium:quia si libertas est in nobis respectu exercitij actus, quia exercitiū imperatur per actus intellectus & voluntatis,tunc illud per quod habemus primum dominium nostrorum actuum non est potentia, sed actus vnus vel plures:cùm ergo liberum arbitrium dicatur illud principiū per quod habemus dominium nostrorum actuum,sequitur quòd liberum arbitrium non erit potentia , sed actus cuius oppositum dictum fuit in prima quæstione.Ad quod dicendū est quòd non *huius di.* omne illud quod necessario præexigitur ad actum liberum,potest dici liberum arbitrium.Sed oportet quòd sit principiū actus liberi arbitrij. actiuum vel passiuum. Tale autem principium non potest esse aliquis actus intellectus vel voluntatis,quia principium actiuum vel passiuum simul est cum effectu: vnus autem actus intellectus non est simul cum alio actu intellectus,& idem est de voluntate. Et ideo nullus actus potest esse liberum arbitrium,quia illud non est per se principium alteri, neque actiuū, neque passiuum. Et ponitur exemplum, Aliquis vult sanitatem secundum se. Postea occurrit quòd non potest eam habere, nisi mediante potione. Et ideo eligit potionem quam nunquam elegisset nisi propter sanitatem quam vult,nunquid actus quo vult sanitatem,est principiū effectiuum,vel passiuum electionis medicinæ? Certè non, quia vel sunt idem actus, vel duo. Si vnus & idem non est ibi causalitas, quia idem non est causa suiipsius. Si duo tunc nō possunt esse simul,& sic vnus nō est causa effectiua, vel receptiua alterius,quia causa & effectus sunt simul,& tamen actus eligendi potionē processit ex actu volendi finem. Et similiter in proposito, licet aliquis actus necessario præexigatur ad actum liberalem,nō est tamen causa eius actiua vel passiua. Et ideo non est liberum arbitrium. Est enim necessaria suppositio inter multa,quæ non se habent sicut causa & effectus.

26 AD RATIONES principales respōdendum est. Ad primū dicitur quòd se habere ad vtrumlibet, & nihil posse agere ad suam determinationem, est conditio purè passiui , & tunc minor est falsa : quia quamuis liberum arbitrium se habeat ad vtrumlibet , tamen aliquid agit ad suam determinationem , & ideo non est purè passiuum.

27 Ad secundum dicendum est per interemptionem maioris, Et cùm probatur quòd effectus iudicatur ex causis proximis , & non ex remotis. Dicendum est quòd iudicium de effectu quantum ad conditionem necessitatis & contingentiæ sumitur ex omnibus causis,iam proximis quàm remotis, quia ad necessitatem effectus requiritur quòd omnes causæ sint necessariæ. Ad contingentiam autem eius sufficit quòd altera sit contingens, nec refert quæ sit illa,proxima, an remota : sicut in syllogistica conclusio est contingens si altera præmissarum sit contingens siue maior, siue minor. Et ideo contingentia actus liberi potest esse ex sola causa remota.

28 Ad tertiam dicendum quòd voluntas potest se habere ad actum suum liberum aliquo modo actiuè, inquantum per intellectum & voluntatem potest suspendi actus electionis & iudicij correspondentis, vt declaratum fuit prius. Et cùm probatur quòd non, quia si voluntas se haberet actiuè ad suum velle, hoc esset aut inquantum voluntas, aut inquantum volens, aut inquantum volens se velle: dicendum quòd actiuitas quæ sufficit ad libertatem, non requirit actualiter agere, sed sufficit posse agere quod non agitur, vt in peccato omissionis: vel posse non agere quod agitur, vt in peccato commissionis. Tale autem posse est in intellectu & voluntate per aliquos actus præcedentes actus liberos, & sic per velle liberum non habet actiuitatem ad illud velle, quia idem esset causa suiipsius. Sed per velle necessarium quod præcedit, non quia illud sit causa actiua immediata, sequentis velle. Sed quia per illud prius potuit suspendi actus iudicij & actus volendi. Et ideo imputatur nobis ex eo quòd impedire potuimus, & non impediuimus.

29 Ad quartam dicendum per interemptionem minoris. quia intellectus practicus licet esse purè passiuus respectu actus liberi quantum ad terminationem, actus habet tamen actiuitatem respectu exercitij. Et cùm probatur quòd non, quia illam actiuitatem haberet per aliquem actum intelligendi, vel per aliquid præuium omni actui. Dicendum quòd per actum aliquem intelligendi qui non est simul cum actu intelligendi libero. Et ideo non est causa eius effectiua immediata, sed est primus tanquam potens impedire, vel non impedire actum sequentem.

30 Ad quintam dicendum est quòd illud quod competit alicui nihil agenti nec potenti agere, potest competere purè passiuo, sed liber. arbitr. non est huiusmodi etiam in deo, quia licet deus nihil egerit ab æterno, habuit tamen potentiam ab æterno per quam potuit agere quod non egit. Item libertas in deo non est ad habendum actum vel non habendum.

31 Ad sextam dicendum quòd ad libertatem in nobis non sufficit immaterialitas cum actiuitate. Sed requiritur quòd potentia libera sit immaterialis, & aliquo modo actiua, & cùm hoc sic cognoscens vel sequens cognitionem. Et quia intellectus agens non est cognoscens, nec sequens cognitionem, ideo non est liber quamuis sit immaterialis & actiuus si tamen sit aliquis talis intellectus.

32 AD ARGVMENTA alterius partis similiter respondendum est. Ad primum cùm dicitur quòd culpa est malum quod facimus dicendum est quòd cùm culpa sit malum imputabile sufficit quòd ad culpam sic nos habeamus actiuè quòd ad nobis debeat imputari. Hoc autem est per actiuitatem quam habemus respectu exercitij actus dato quòd nullam haberemus respectu determinationis.

33 Ad secundum dicendum quòd lib. ar. quantum ad actus exteriores imperatos & fortuna reducantur ad idem genus causæ videlicet efficientis quia respectu actuum imperatorum lib. ar. nullo modo habent rationem passiui, sed respectu actuum elicitorum est aliud vt patuit in deductione quæstionis.

34 Ad tertium patet per idem quòd libertas non competit purè passiuo nisi sit aliquo modo actiuum vt declaratum fuit.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum respectu actus intelligendi sit in nobis maior libertas quàm respectu actu volendi, an econtrario.

Thom. 1a. q. 17. ar. 1 ad secundum.



TERTIO quæritur respectu cuius actus sit in nobis maior libertas, scilicet an respectu actus intelligẽdi, an respectu actus volendi. Et arguitur quòd respectu actus volendi, & per consequens quòd voluntas sit liberior. quia primus actus liberi arbitrij est electio. Sed electio est magis actus voluntatis quàm intellectus, ergo voluntas est magis libera quàm intellectus.

2 Secundò quia in potentiis ordinatis posterior est perfectior. Sed intellectus & voluntas sunt potentiæ ordinatæ, & voluntas est posterior intellectu, ergo est liberior, quia libertas ad perfectionem pertinet. Maior de se est manifesta, quia secundum ordinem naturæ est processus de imperfecto ad perfectum, & ideo posteriora sunt perfectiora. Minor de se patet, scilicet quòd voluntas sequatur intellectum.

3 Tertiò quia illa sola potentia est libera, vel saltem principaliter in qua sola est peccatum vel principaliter, sed voluntas est huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, quia peccatum non est nisi in libero arbitrio. Minor probatur per beatum Augustinum qui dicit quòd peccatum est adeo voluntarium quòd nisi esset voluntarium non esset peccatum, & ita peccatum aut solum aut principaliter est in voluntate, quare, &c.

4 Quartò quia illa potentia est magis libera quæ in nullo actu suo potest cogi, quàm illa quæ potest cogi in aliquo actu. Sed voluntas non potest cogi in aliquo actu suo, intellectus autem cogitur per demonstrationem, vnde philosophus dicit quòd quidam assenserunt aliquibus conclusionibus ab ipsa veritate coacti, ergo voluntas est liberior.

5 Quintò quia potentia purè passiua non potest esse libera, sed intellectus respectu actus intelligendi est purè passiuus, quia intelligere est pati (vt dicitur 3. de anima) ergo intellectus non est liber, voluntas autem libera est, quare, &c.

6 Sextò quia sicut se habet sensus ad appetitum sensitiuum sic intellectus ad voluntatem. Sed appetitus sensitiuus est liberior quàm sensus, vt probabitur: ergo voluntas est liberior, quàm intellectus. Minor probatur, quia appetitus sensitiuus obedit rationi, vt dicitur in fine primi Ethi. Et sic participat aliquid libertatis: & ponitur esse subiectum virtutis, sensus autem libertatem nullam participat, quare, &c.

7 Septimò quia libertas est proportionabiliter in deo & in nobis, vt dicit Anselmus in principio de libero arbitrio. Sed in deo voluntas est liberior quàm intellectus, ergo & in nobis. Minor probatur, quia deus necessario scit quicquid scit, sed non necessariò vult quicquid vult, ergo deus est liber quantum ad voluntatem, & non quantum ad intellectum.

8 IN CONTRARIVM arguitur primò, quia sicut se habet cognoscens ad viuens, ita se habet liberum ad cognoscens: sed omne cognoscens est viuens, & secundum omne illud quod cognoscit viuit, ergo similiter omne liberum est cognoscens, & secundum omne illud quod est liberum cognoscit. Sed per voluntatem non cognoscimus, imò per intellectum, ergo per voluntatem non sumus liberi, sed solũ per intellectum.

9 Secundò quia potentia quæ est magis indifferens ad opposita, est magis libera. Sed intellectus est magis indifferens ad opposita quàm voluntas, ergo est magis liber. Maior patet, quia ratio liberi arbitrij consistit in indifferentia, per quam possumus in aliquid vel eius oppositum, ergo potentia quæ magis est indifferens ad opposita, est magis libera. Minor probatur, quia potentiæ rationales sunt ad opposita (vt dicitur nono meta.) Sed intellectus est magis rationalis quàm voluntas, cùm sit rationalis per essentiam, voluntas autem per participationem solum, ergo, &c.

10 Item illa potentia est magis libera, quæ minus dependet ab alia. Et hoc statim probatur per illud quod dicitur 1. Meta. quòd liberum est gratia sui. Sed intellectus minus dependet à voluntate quàm econuerso, quia voluntas non potest exire in actum sine actu intellectus præuio. Intellectus autẽ ad hoc quòd exeat in actum, non præexigit præuium actum voluntatis, ergo intel- *sup. q. 1. nu. 27.* lectus est liberior quàm voluntas.

11 Item liberum arbitrium dicitur esse facultas rationis & voluntatis, hoc ergo intelligitur de vtroque per se, aut de vtroque simul. Si de vtroque per se, sequitur quòd vtrunque sit liberum, & æqualiter pertineat ad diffinitionem. Si de vtroque simul, sequitur idem per eandem rationem, & sic videtur quòd vtraque potentia sit libera æqualiter.

12 RESPONSIO. Quamuis quæstio ista directè & præcisè sit mota de libertate arbitrij, tamen latius tractabitur. Ad cuius intellectum aduertendum est, quòd quamuis libertas largissimè sumpta dicatur immunitas à quocunque bono siue malo culpæ vel pœnæ, secundum quem modum Apostolus ad Romanos sextò dicit, peccatores esse liberos iustitię quia carent iustitia, & iustos dicit liberos à peccato, quia carẽt eo. Et in octauo capitulo dicit quòd beati liberabuntur à seruitute corruptionis, quia carebunt omni miseria & corruptione. Tamen quia iste modus libertatis nimis est improprius & impertinens ad propositum, ideo dimittatur. Ad præsens autem potest sumi libertas tripliciter. Vno modo pro carentia ordinis ad aliud tanquam ad finem, & sic dicitur liber qui est gratia sui finaliter. Seruus autem qui est propter alium scilicet propter dominum. Et sic loquitur de libertate philosophus 1. Meta. Et quia de hoc dicetur *di. 49. q. 4. nu. 18.* 4. libro, ideo ad præsens dimittatur. Secundo modo accipitur libertas pro carentia vel immunitate à coactione in cognoscentibus. Tertiò modo accipitur pro immunitate à necessaria determinatione respectu oppositorum, quæ nihil aliud est quàm facultas ad opposita.

13 Tunc ad quæstionem dicendum quòd loquendo de libertate, quæ est immunitas à coactione, sic dicendum est, quòd intellectus respectu actus sui eliciti, qui est intelligere, est æquè liber sicut voluntas respectu actus sui, qui est velle. Quod probatur dupliciter. Primò sic, actus qui est secundum

intel-

inclinationem rei, non potest esse violentus, vel coactus: sed omne intelligere est secundum inclinationem intellectus, sicut velle est secundum inclinationem voluntatis, ergo nullum intelligere respectu intellectus est coactum vel violentum, nec aliquod velle respectu voluntatis. Maior de se patet, quia causa prædicati est in subiecto. Opponuntur enim esse secundum inclinationem rei, & esse violentum seu coactum. Minor manifesta est, quia inclinatio intellectus est ad omne intelligere, omnes enim homines natura scire desiderant, vt dicitur 1. Metaph. Et intellectus est quo est possibile omnia fieri, vt dicitur 3. de anima. vnde naturalis eius inclinatio est ad omne cognoscere, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

Inf. d. 25. q. 3. 14 Secundò sic, omne illud quod potest cogi habet inclinationem determinatiuam, & determinatum modum. Sed inclinatio intellectus ad intelligere non est determinata, nec secundum determinatum modum, ergo intellectus non potest cogi respectu intelligere. Maior patet, quia enim lapis habet determinatam inclinationem ad locum, deorsum & secundum determinatum modum, scilicet secundum modum suæ grauitatis, ideo potest cogi: aut quia impellitur sursum, aut quia impellitur deorsum velocius quàm requirat sua grauitas. Sed si lapis haberet inclinationem ad omnem locum, & ad omnem modum motus, impossibile esset quòd violentaretur ad aliquem locum vel motum, quia vbicunque moueretur, & qualitercunque æqualiter esset secundum inclinationem suam. Similiter quia materia prima est de se in potentia ad omnem formã. determinatur autem ad hanc, vel ad illam per certas qualitates, ideo cõsiderando naturam materiæ primæ secundum se, omnis generatio est naturalis, & nulla violentia. Sed cõsiderando dispositionem. materiæ primæ determinantes ipsam inueniuntur quædam generationes violentæ. Et sic patet maior, scilicet quòd omne illud quod potest cogi habet determinatam inclinationẽ, & secundum determinatum modum. Minor similiter manifesta est. Non enim intellectus habet aliquam determinatam inclinationẽ ad vnum intelligere, & nõ ad aliud, nec secundum vnum modum: sed habet inclinationẽ ad omne intelligere, & secundum omnem modum, quare &c. Et sic patet quòd intellectus non cogitur, nec potest cogi respectu actus intelligendi, sicut nec voluntas respectu actus volendi. Et idem est intelligẽdum de quacunque potentia apprehensiua vel appetitiua respectu actus sui eliciti.

15 Si autem loquamur de libertate tertio modo dicta quę sola dicitur libertas arbitrij, quæ nihil aliud est quàm facultas ad opposita absque necessaria determinatione ad alterum. Adhuc mihi videtur saluo meliori iudicio quòd intellectus est per prius & principalius liber quàm voluntas. Ad quod sciẽdum breuiter resumendum est illud quod dictum est prius in secunda quęstione, scilicet quid est illud mediante quo habemus in potestate nostra exire in aliquem actum, vel non exire, & exire in aliquem actum vel oppositum, & sicut dictum fuit tunc illud est tam in deo quàm in nobis notitia quam habemus de contingenti connexione aliquorum volibilium, ad per se & necessario volibilia. Ex eo enim quod aliquod medium iudicatur non necessarium ad consequendum finem quem volumus, possumus sistere à iudicio concludente illud esse eligendum, & per consequens ab electione: Et per idem principium possumus repellere omnia occurrentia quæ nata essent secundum se intelligere illud esse eligendum, dum tamen sint contingentia, vt tunc declaratum fuit: quòd si tale medium eligitur, liberè eligitur, quia potuit non eligi, cùm non sit necessarium ad finem quem volumus. Rursus quia finis quem volumus non potest haberi nisi per illud medium, vel aliquod aliud, ideo necessario volumus indeterminatè aliquod medium per quod finem consequamur. Et ideo sicut in potestate nostra est sistere vel suspendere conclusiuum iudicium illius, vel istius medij determinatè. Sic in potestate nostra est per eundem actum cum voluntate prædicta mouere ad inquirendum quod illorum mediorum acceptabitur, vt melius ex quo alterum indeterminatè est necessarium, quæ inquisitio fiet imperando exercitium virium inferiorum ministrantium obiecta intellectui & voluntati sub diuersis rationibus appetibilis vel respuibilis, omnibus tamen contingenter se habentibus.

16 Hoc supposito probatur propositum dupliciter. Primò ex parte actuum necessariorũ, mediantibus quibus habemus actuũ liberorum dominium. Secundò ex parte actuum liberorũ, quorum habemus dominium. Primò sic, illa potentia est per prius & principalius libera, per cuius actũ habemus per prius & principalius dominiũ actuũ nostrorum, sed talis potentia est intellectus magis quàm voluntas, ergo intellectus est per prius & principalius liber quàm volũtas. Maior de se patet. Minor probatur, quia cùm per duos actus habemus cęterorum dominium, scilicet per notitiam connexionis contingentis aliquorum volibilium ad per se & necessario volibilia, connexionis dico cõtingentis quãtum ad quodlibet eorum determinatè, sed necessariò quantum ad aliquod indeterminatè. Et per voluntatem qua volumus necessario alterum indeterminatè, & nõ hoc vel illud determinatè per prius habemus tale dominiũ, & principalius per notitiam præcedentem, quàm per actum voluntatis sequentem: quia ex primo regulatur secundus, & nõ econuerso. Notitia autem illa pertinet ad intellectum, quare, &c.

17 Idem patet secundò ex parte actuum liberorum quorum dominium habemus consimiliter vt prius. quia illa potentia est per prius & principalius libera, cuius actum habemus per prius & principalius in potestate nostra. Sed talis est intellectus & non voluntas, quare, &c. Maior de se patet, Minor probatur, quia primi actus qui sunt in potestate nostra, sunt iudicium cõclusiuum alicuius eligendi, & ipsa electio, inter hos autem actus prius est iudicium conclusiuum (quod pertinet ad intellectum) quàm electio pertinens ad voluntatem, electio autem regulatur per iudicium conclusiuum, & non econuerso determinatur, etiam electio necessariò ad illud quod liberè conclusum est, ita quòd voluntas non potest in oppositum, neque respuere quod est sibi propositum si intellectus iudicauerit finaliter & completiuè aliquid, vt nunc eligendum, vt aliàs probatum est. Et sic tota libertas electionis continetur in libertate iudicij conclusiui. Et sic patet quod intellectus est liber per prius & principalius quàm voluntas.

18 AD PRIMVM argumẽtum in oppositum dicendum est quòd electio non est primus actus liberi arbitrij, sed iudicium conclusiuum intellectus determinãtis electionem. Et ideo quamuis electio sit actus voluntatis, quia tamen libertas electionis dependet ex libertate iudicij conclusiui, ideo intellectus est liberior quàm voluntas.

19 Ad secundum dicendum quòd maior propositio non est vera vniuersaliter, quia nõ omne posterius est perfectius sicut qualitates sequentes formam substantialem non sunt perfectiores ea, sed imperfectiores. Et eodem modo appetitus sensitiuus & intellectiuus, sunt imperfectiores sensu & intellectu, quod autem dicitur quòd natura procedit de imperfecto ad perfectum, non est sic intelligendum quòd omnis forma posterior sit perfectior priore, sed quia perfectiones quæ suscipiunt magis & minus, vel maius & minus processu naturæ, deducuntur de imperfecto ad perfectum. Sicut homo prius est puer, & postea vir, proficiendo in quantitate & vigore.

20 Ad tertium dicendum per interemptionem maioris, quia quamuis nulla sit culpa, nisi respectu eorum quorum habemus dominiũ per aliquem actum voluntatis. Tamen quia illud dominium regulatur & dependet ex notitia intellectus, & electio qua peccamus regulatur & dependet ex conclusiuo iudicio rationis, ideo libertas magis se tenet ex parte intellectus, quàm voluntatis. Quod autem dicit beatus Augustinus, quòd peccatum adeo est voluntarium, quod nisi esset voluntarium, nõ esset peccatum, vtique verum est. Sed pro tanto, quia actus quo peccamus, vel est actus voluntatis, vel est actus à voluntate imperatus, vel ad ipsum concurrit voluntas, sed non excluditur intellectus regulans voluntatem.

21 Ad quartum dicendum per interemptionem minoris, quia intellectus, vt probatum fuit, non potest cogi respectu actus intelligendi, sicut nec voluntas respectu actus volendi: respectu autem actuum imperatorũ possunt cogi tam intellectus quàm voluntas. Et quando dicitur quòd philosophi fuerũt coacti à veritate, potest responderi dupliciter. Vno modo quod impropriè accipitur ibi coactio pro necessaria adhæsione cũ euidenti veritate, quæ non est coactio, sed naturalis inclinatio potentiæ in tale obiectum. vel potest dici quòd philosophus loquitur signanter. Quia non dicit quod intellectus fuerit coactus assentiendo cuicunque veritati, sed dicit quod quidam philosophi fuerunt coacti assentire veritati: ille enim cogitur contra cuius inclinationem fit. Et quia contra inclinationem voluntatis aliquorum philosophorum volentium defendere suas falsas opiniones, fuit euidentia veritatis oppositæ, ideo manifestata veritate voluntas eorũ coacta est, cui placebat oppositus assensus. Sed intellectus eorum nõ est coactus, cùm inclinatio eius naturalis sit ad assentiendum manifesto vero, & sic voluntas coacta est, contra cuius inclinationem factum est, non autem intellectus.

22 Ad quintum dicendum quod potentia quæ est purè passiua respectu determinationis actus, dummodo sit actiua respectu exercitij actus, illa actiuitate qua possit sistere à iudicio conclusiuo, modo quo dictum est prius potest esse libera: talis autem est intellectus sicut & voluntas. Imò magis quàm voluntas, vt declaratum fuit priùs. Et ideo potest esse liber sicut & voluntas, & plusquam voluntas.

23 Ad sextum dicendum quod minor est falsa, quia appetitus sensitiuus non obedit rationi, nisi, mediante mutatione quæ fit circa potentias sensitiuas apprehẽsiuas, quia appetitus sensitiuus necessario & precisè sequitur iudicium sensus, vt declaratũ fuit

in quæstionibus de habitibus.

24 Ad septimum dicendum quòd minor est falsa: quia intellectus dei practicus de aliquo fiendo cui respondet voluntas libera est liber: & per prius & principalius quàm electio voluntatis secundum nostrorum modum intelligẽdi. Et cùm dicitur quòd deus necessario facit quicquid facit, verum est quantũ ad notitiam simplicem, qua cognoscit quidditates rerum existentes vel possibiles, & quantum ad cognitionem speculatiuam & complexam, Sed quãtum ad cognitionem practicam qua dictat aliquid fore vel non fore, liber est, quia nihil futurum habet necessariam colligationem cum bonitate sua.

25 AD PRIMVM argumentum alterius partis quod videtur probare quòd voluntas non sit libera, potest responderi quòd voluntas non est potentia distincta ab intellectu secundum aliquid absolutũ, sed eadem natura absoluta est qua intelligimus & volumus, ita quod isti duo actus sunt ab eadem natura absoluta ordine quodam, & sic illa natura quæ est voluntas est cognoscens, & per consequens libera. Secunda ratio bene probat quòd intellectus est per prius & principalius liber quàm voluntas, & hoc concedimus. Tertia similiter idem probat. Quarta verò quæ videtur probare quod ambæ potentiæ æqualiter sint liberæ, nõ concludit, quia quamuis intellectus & voluntas essentialiter pertineant ad libe. arbi. & in diffinitione eius ponantur, non oportet tamen quòd æquales sint & æqualiter liberæ, quia partes diffinitionis & diffiniti non oportet quòd sint eiusdem gradus & eiusdem perfectionis in his quæ pertinent ad diffinitum. Et sic est in proposito.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum ratio superior & inferior sint vna potentia, an duæ.

Thom. 1. q. 79. ar. 8. 9. & 11.

SECVNDO principaliter quæritur, vtrũ ratio superior & inferior sint vna potentia, an duæ. Et videtur quod sint duæ, quia regulans & regulatum differunt realiter, sed ratio superior regit & mouet inferiorem, ergo, &c.

2 Item si non differunt nisi quia ratio superior intendit æternis, inferior verò temporalibus per eãdem rationem posset distingui oculus superior, inquantum respicit superiora, & oculus inferior, inquantum respicit inferiora: sed hoc non dicitur, ergo nec illud.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit August. in litera, quòd cùm de natura mentis humanæ disserimus, de vna quadam re disserimus, neque eam in superiorem, neque inferiorem rationis partem nisi per officia geminamus.

4 RESPONSIO. Videndum est primò quid sit ratio superior & inferior, quia per hoc patebit quod quæritur. Ratio autem vt dictum est in præcedente quæstione nominat potentiam discursiuam à principiis ad cõclusiones. Principia autem ex quibus discurrit ratio speculatiua vel practica, vel sunt accepta naturaliter sicut in speculabilibus de quolibet esse vel non esse, & omne totum est maius sua parte, & in practicis quia nihil inhonestum est faciẽdum, vel sunt accepta ex reuelatione, puta quòd deus est trinus in personis, & vnus in essentia, & sic de aliis articulis quo ad speculabilia, & similiter quo ad operabilia, puta quòd nihil est committendum quo vita æterna amittatur. Et quia altiora & digniora sunt quæ per reuelationem habentur, quàm quæ naturaliter cognoscuntur, ideo ratio deducens aliquid ex principiis per reuelationem habitis, vocatur superior: deducens verò practicè vel speculatiuè aliquid ex principiis naturaliter cognitis, vocatur ratio inferior. Et sic ratio tam inferior quàm superior includit tam speculatiuum quàm practicum. Vnde August. dicit quòd ratio superior est quæ intendit æternis conspiciẽdis quo ad speculationem, vel consulendis quo ad operationem: inferior verò quæ intendit temporalibus rebus, communius tamen vtimur eis prout pertinẽt ad praxim siue ad operationem: quia hæc distinctio principaliter introducta est ad inquirendum qualiter peccatum & processus peccati consummetur in nobis.

5 Ex hoc patet quòd ratio superior & inferior nõ sunt diuersæ potentiæ animæ, quia illa potentia cuius obiectum formale est ens secundum rationem entis, non plurificatur secundum plurificationem specialiũ entium, sicut potentia visiua cuius obiectũ formale est color, non plurificatur secundum plurificationẽ specialium colorum. Sed intellectus habet pro formali obiecto & adæquato ens secundum cõmunem rationem entis, vt patet ex tertio de anima, & per Auic. qui dicit quòd qui nõ intelligit ens, nihil intelligit: ergo potentia intellectiua nõ distinguitur in diuersas potẽtias per hoc quòd intendit æternis conspiciendis vel cõsulendis, seu temporalibus disponẽdis. Nulla autẽ potentia præter intellectum potest prædictis intendere, ergo, &c. Et cõfirmatur, quia deducere conclusionẽ aliquam ex principiis necessariis, vel ex principiis contingentibus, nõ variat potentiam, sed habitus: quia vnum pertinet ad scientiam, aliud verò ad opinionem: ergo similiter procedere ex principiis naturaliter cognitis, vel per reuelationem habitis, nõ variat potentiam, quamuis posset variare habitum: quia vnum pertinet ad sapientiam, reliquum vero ad scientiam, prout de sapientia & scientia loquitur Aug.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ratio superior regit inferiorem non quidem vt potentia potentiam, sed per actum superioris rationis considerantis altiorem finem regitur & dirigitur actus inferioris rationis attendentis ad finem sub fine.

7 AD SECVNDVM dicendum quòd oculus materialis per aspectum superiorem non regitur respectu inferioris sicut oculus intellectualis, nec in aspectu superioris & inferioris est aliqua differentia quo ad actum, vel modum actus, vt sic possit aliquis gradus ibi inueniri in ratione superiori & inferiori.

Sententia secundæ partis XXIIII. dist. in generali & speciali.

ILLVD quoque prætermittendum est. Superius determinauit magister de potẽtiis animæ. Hic determinat quomodo in eis habet esse peccatum. Et diuiditur in tres. Primò determinat suum intentum. Secundò determinat causam suæ digressionis seu determinationis. Tertiò remouet quoddam dubium. Secunda ibi, hoc autem de animæ partibus. Tertia ibi, non est autem silentio prætermittendum. Prima in duas. Primò ponit quandam similitudinẽ progressionis peccati in nobis, & in primo parente inducens similitudinem de peccato primorum parentum quo ad virũ, & mulierem, & serpentem. Secundò vero ostendit quomodo in primis parentibus habuit esse peccatum. Secunda ibi, nunc superest ostendere. Prima in duas. Primò ostendit suum intentum. Secundò confirmat quòd dixerat per auctoritates. Secunda ibi, vnde August. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit & proponit quòd sicut in primo peccato serpens mulieri persuasit, & mulier viro, ita in nobis sensualitas suggerit inferiori parti rationis, & inferior superiori, inferior autem & superior se habent sicut mulier & vir, quia sicut mulier producta fuit de viro, & sola in adiutoriũ data & vna cum ipso in carne. Ita inferior portio à superiori deducta est & data ei in adiutorium. Et est vnum cum ipsa in vna mentis natura. Postea dicit quod si in sensualitate solum sit motus, veniale peccatum est. Si verò ad partem rationis superioris peruenit est mortale peccatum, si autem in inferiori ratione cõsistit. Aliquãdo veniale est, si non diu in cogitatione manet. Aliquãdo mortale si diu in cogitatione manet & delectatio placet. Et subdit quòd sunt quædam quæ si semel fiunt sunt mortalia, quædã sunt quæ si fiant semel sunt venialia. Si autem pluries sunt mortalia. Postea probat hæc omnia per auctoritates Aug. in quibus aliquando videtur dicere quòd cogitatio sine opere sit mortale, aliquando quòd sit veniale quia dicit quòd ratio inferior in aliquo similis, & in aliquo dissimilis est mulieri, quia mulier sola poterat peccare perfectè, non sic autem inferior ratio. Vnde secundo dicit quòd pro sola cogitatione venia petẽda est, sicut & pro aliis peccatis. Postea dicit quòd ideo de partibus animæ determinat vt cognoscatur libe. arb. Et quomodo in eo potest esse peccatũ. Vltimò dicit quòd largè sumendo inferior ratio potest dici sensualitas. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum aliquod peccatum mortale possit esse in sensualitate.

Thom. 1. 2. q. 74. ar. 3. & 4.

CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus. Primum est, vtrũ aliquod peccatum mortale possit esse in sensualitate. Secundum est, vtrum morosa delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali sit peccatum mortale. Ad primum sic proceditur. Et videtur quòd peccatum mortale possit esse in sensualitate, quia opposita nata sunt fieri circa idem. Sed virtus quæ opponitur vitio habet esse in sensualitate, vt temperantia, & fortitudo (sicut apparet ex 3. Ethic.) ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale eis oppositum.

2 Item actus cognoscitur ex obiecto, sed circa obiecta sensualitatis

tis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis, ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale.

3 IN CONTRARIVM arguitur quia virtus & vitiū sunt in his quæ sunt propria homini cùm non inueniantur in brutis. Sed quod est proprium hominis supra bruta pertinet ad rationem, & non ad sensualitatem, ergo &c.

4 Item August. dicit contra Faustum quòd peccatū est dictū, vel factum, vel concupitū contra legem æternam. Sed attendere ad legem æternam pertinet solum ad rationem superiorē, ergo solum in ratione superiori potest esse peccatum.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt duo præintelligenda. Primum est quid vocatur sensualitas. Secūdum est quid vocatur peccatum mortale, & quid veniale.

6 QVANTVM ad primū sciendum est q; sicut lib. at. non nominat aliquã potentiã absolutè, sed potentiã sub proprietate *d.23.q.1.* (vt dictum fuit prius) Sic sensualitas non nominat aliquam potentiam absolutè, sed nominat proprietatem potētię, vel potentiã sub proprietate. Cùm enim appetitus sensitiuus propter sui corruptionem non plenè subiiciatur rationi, sed plerunque deliberationem rationis præueniat & iterum motus eius deliberationem sequentes plenè subiiciuntur imperio rationis propter quod respectu horum potest esse virtus & vitiū quæ sine electione non sunt. Sensualitas nominat appetitū sensitiuum, non absolutè, sed secundum quod depressus non expectans in motu suo deliberationem rationis, sed eam præueniēs. Et ideo dicitur esse perpetuæ corruptionis.

7 QVANTVM AD secundum aduertendum est quòd omne peccatum est deuiatio ab aliqua lege naturali, vel diuina, vel quacunque alia lege rectè posita. Et quia omnis lex habet vim coactiuã per pœnas (Alioquin frustra ferrentur leges si eas liceret impunè transgredi,) Ideo secundum vnamquãque legem peccatū dicitur mortale, quod pœna mortis damnatur, veniale verò dicitur quod leuiori pœna punitur. vnde Augu. Homel. 7. super Ioan. dicit quòd crimen est quod damnationem meretur, crimen vocans peccatum mortale. Veniale autem (vt dicit) est quod non meretur damnationem. licet autem propriè mors sit priuatio vitæ corporalis, tamen per quandam similitudinem priuari finaliter visione diuina & incurrere pœnam gehennæ mors dicitur sicut & ipsa visio dicitur vita, Ioan. 17. Hęc est inquit vita æterna vt cognoscant te solum verum deum &c. vnusquisque autem vitam suam dicit in eo consistere in quo delectatur. Et ideo propter summam delectationē quæ est in visione diuina in ipsa dicitur cōsistere vita nostra. Et in eius priuatione cum afflictione gehennæ, mors. Sic ergo quo ad theologos quorum est considerare opera humana, quatenus regulantur lege diuina, peccatum mortale dicitur quo quis meretur finaliter priuari visione diuina, veniale verò quod non meretur hanc pœnam.

8 Hoc supposito dicendum est primò quòd in sensualitate nullum potest esse peccatum secundum se, nec veniale nec mortale, sed est solum in ea peccatum veniale tantum ex negligentia rationis. Secundum est quod in ratione inferiori nunquam potest esse peccatum mortale, nisi ex consensu, vel negligētia rationis superioris. Primū patet, quia ibi primò inuenitur ratio peccati vbi inuenitur dominiū volūtatis (loquimur enim nūc de peccato in moribus, genus autē moris primò incipit vbi dominiū voluntatis reperitur, secundū quòd aliquid imputatur nobis ad culpam, vel meritum) sed voluntas nō habet dominium super motus sensualitatis nisi quia à ratione præueniri poterāt (Nō enim potest ferri imperium voluntatis nisi vbi potest præuenire iudicium rationis) ergo motus sensualitatis nullum est peccatū secundum se, sed solum ex negligētia rationis, vel voluntatis non præuenientis. Tale autem solum potest esse veniale peccatum & leuissimum, quia vbi nō potest esse completum voluntatis dominium ibi non potest esse perfectum peccatum, sed respectu motuum sensualitatis voluntas nō potest habere completum dominium, quare &c. Minor probatur quia voluntas solum habet cōpletum dominiū in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, & hi sunt actus deliberationem sequentes, qui nullo modo sunt actus sensualitatis quæ est perpetuæ corruptionis (vt dictū est) licet possit esse actus appetitus sensitiui prout natus est obedire rationi. Incompletum autem dominium habet voluntas in illis actibus qui non per imperium rationis, aut volūtatis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, si ratio in præueniendo eos peruigil fuisset. Et hi dicūtur motus sensualitatis qui ideo peccata sunt, quia quodlibet eorum præueniendo impedire possumus, non autē omnes simul, quia dum vni obuiare nitimur ex altera parte potest insurgere motus illicitus, quia non potest ratio simul, & actu semper esse intenta ad renitēdum omnibus quæ insurgere possunt. Et sic patet primum.

9 Secundum sic patet, non meretur quis pœnam legis nisi per peccatum commissionis, siue commissum in legem, Rom. 2. qui in lege peccauerunt per legem iudicabuntur. Sed mors æterna quæ est carentia visionis diuinæ: & pœna gehennæ est pœna solius legis æternæ, vel fidei per reuelationem habitæ: pœna enim legis non excedit cognitionem legis. De beatitudine autem vel gehenna nulla lex cognitionem tradit, nisi lex fidei, ergo nullus peccando meretur mortē gehennæ, nisi quatenus peccat contra legem æternam, vel legem fidei, sed omne tale peccatum contingit ex consensu vel negligentia rationis superioris, cuius solius est attendere ad legem fidei: ergo &c. Et confirmatur, quia lex non solum attendit pœnas ad cohercendum malos, sed etiam præmia ad conuocandum bonos. Sed nullus bene agens meretur vitam æternam, nisi directus à lege fidei: ergo nullus quantumcunque malè agens meretur mortem æternam, quę est mors gehennæ, nisi sub lege fidei: voco autem esse sub lege fidei non solum assensu, sicut est in his qui credunt, sed obligatione quomodo omnes sunt sub lege fidei etiam Iudæi, & Gentiles: nec excusatur quis, si non credit ea quo prædicationem fidei audiuit, vel audire potuit, & contempsit. Nullus enim est, qui si fecerit quod in se est, quin deus ei reuelet ea quæ sunt fidei, sine quibus nō est salus, vel per seipsum aspiciendo, vel per humanum mysterium exterius docendo.

In 3.d.14 q.1. Et in 4. d.33. q.2.

In 3.d.25 q.1.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd virtus non habet esse in sensualitate, strictè accipiendo sensualitatem, vt supra dictum est, quia virtus non est sine electione (vt dicitur secundo Ethic.) motus autem sensualitatis sunt illi qui præueniunt electionem, & deliberationem rationis. Vnde temperantia & fortitudo, licet sint in appetitu sensitiuo, vt obedit rationi; nō tamen sunt in sensualitate propriè loquendo. Et per eandem rationem, nec vitium secundum completam rationem peccati, quod est peccatum mortale, sed solum peccatum veniale ex negligentia rationis non præuenientis.

11 Ad secundum dicendum quòd illud quod ex genere suo est peccatū mortale, efficitur veniale propter imperfectionē actus moralis, vt magis patebit inferius. Et ideo licet circa obiecta sensualitatis contingat peccare mortaliter ex genere actus: tamen motus sensualitatis in hoc non potest esse peccatū mortale propter suam imperfectionem, quia deliberationem præuenit.

12 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendū quòd illud quòd est nobis proprium pertinet ad rationem essentialiter vel participatiuè. Appetitus autem sensitiuus in nobis licet non pertineat ad rationem essentialiter, tamen participat aliqualiter de ratione inquantum est natus obedire rationi. Et hoc modo potest esse subiectum virtutis & vitij.

13 Ad aliud dicendum quòd Augustinus diffiniuit peccatum mortale solum, quòd nunquam committitur nisi ex cōsensu vel negligentia rationis superioris, vt deductum est. *Inf.d.42. q.6.ar.11*

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum morosa delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali, sit peccatum mortale.

Thom. 1.2. q.74. ar.8.



POSTEA quæritur, vtrum morosa delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali sit peccatum mortale. Et videtur quòd nō, quia secundum philosophum decimo Ethic. delectationes differunt in bonitate & malitia secundū differentiam operationum Sicut igitur se habet cogitatio interior ad actum exteriorem, sic delectatio consequens actum interioris cogitationis ad delectationem consequentem actum exteriorem, sed cogitatio interior non est peccatum mortale, quamuis opus exterius sit peccatum mortale: ergo delectatio consequens solam cogitationem nunquam est peccatum mortale.

2 Item actus exterior fornicationis non est peccatum mortale ratione delectationis, quum etiā sit in actu matrimonij, sed ratione deordinationis. sed qui consentit in delectationem, non oportet quòd consentiat in deordinationem: per actum enim animæ separantur quæ sunt coniuncta in re, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus duodecimo de tri. & habetur in litera quod totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate talibus animam oblectandi solius cogitationis sentiuntur esse peccata per mediatoris gratiā remittantur, sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali: ergo &c.

4 RESPONSIO. Quum delectatio voluntaris sequatur apprehensionem rationis, sicut est duplex apprehensio, simplex & reflexa: simplex quæ est in obiectum solum, vt quum aliquis cogitat de fornicatione reflexa, quæ est in actu (vt cùm aliquis cogit

cogitat se cogitare de fornicatione) sic est duplex delectatio consequens hos duos actus.

5 Dicendum ergo quòd morosa delectatio sequens simplicem actũ cogitationis de fornicatione, vel alio peccato mortali semper est peccatum mortale. Cuius ratio est, quia omnis complacentia voluntatis deliberatiua in aliquod peccatum mortale, est peccatum mortale, sed morosa delectatio sequens actum simplicem cogitationis de fornicatione est huiusmodi. Est enim complacentia deliberatiua, cùm sit morosa: voco enim nunc delectationem morosam, quæ supponit deliberationem directè vel interpretatiuè. Est etiam complacentia in actum peccati mortalis, quia in illud solum fertur voluntas per delectationem, quod apprehensum est per rationem, sed per actum simplicem cogitationis de fornicatione nihil apprehenditur nisi fornicatio, & non cogitatio de fornicatione, quia non esset actus simplex sed reflexus, ergo voluntas sequens talem actum simplicem fertur solum per complacentiam in peccatum mortale, & sic peccat mortaliter. Delectatio verò sequens actum reflexum potest esse de duobus, sicut & cogitatio, scilicet de principali obiecto, puta de fornicatione, & de secũdario, scilicet de cogitatione: hæc enim duo se habent obiectiuè ad actum reflexum, scilicet cùm aliquis cogitat se cogitare de fornicatione. Et si quidem sit delectatio de principali obiecto, erit peccatum mortale, per rationem quæ facta est. Si verò sit de obiecto secundario, scilicet de cogitatione, sic non oportet quod semper sit peccatum mortale, sed quandoque veniale, vt cùm quis sola curiositate cogitat talia, & de cogitatione delectatur. Quandoque verò nullum est peccatum, sed est meritum, vt quum quis vtiliter de talibus cogitat, volens prædicare aut disputare. Talis enim delectatur non de peccato, sed de rationibus excogitatis circa peccatum.

6 AD PRIMVM argumentum patet, procedit enim de delectatione, quæ sequitur actũ reflexum ratione obiecti secundarij, & illam non oportet esse peccatum mortale, vt dictum est.

7 Ad secundum dicendum quòd delectatio sequens cogitationem simplicem de fornicatione est complacentia voluntatis in actum fornicationis, etiam si non statuatur implendum, propter
sup. d.5 q. 2. nu. 9. aliquam aliam causam prohibentem. Et quia actus inordinatus est, ideo complacentia in ipsum est deordinata: quod autem dicitur quod illa quæ sunt coniuncta in re possunt separari mente, verum est, vt cognoscantur, sed non vt habeantur, & quia voluntas fertur in rem vt habeatur in se, ideo fertur per consequens in omnia illa quæ sunt rei coniuncta secundum esse.

Sententia huius distinctionis XXV. in in generali & speciali.



IAM VERO ad propositum redeamus. Superius determinauit magister de libero arbitrio, per comparationem ad alias potentias. Hic determinat de libero arbitrio quantum ad sui propriam rationem. Et diuiditur in duas. Primò determinat suum intẽtum. Secundò determinat à qua libertate liberum arbitrium denominatur. Secunda ibi, est namque libertas. Prima diuiditur in quatuor. Primò determinat de libero arbitrio quantum ad suum obiectum. Secundò ostendit in quibus sit liberum arbitrium. Et quomodo differenter sit in eis. Tertiò concludit quoddam correlarium. Quartò subiungit quoddam incidens. Secunda ibi, hæc quidem secundum prædictam assignationem. Tertia ibi, ex prædictis perspicuum est. Quarta ibi, & possunt notari in homine. Secunda pars principalis diuiditur in duas. Primò distinguit triplicem libertatem, & declarat eam. Et quædam dubia circa hoc. Secundò ex hoc concludit quædam correlaria. Secunda ibi, ex prædictis iam apparet. Et hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

a IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò quòd liberum arbitrium ad vtrunque flecti potest. Non autem extenditur aliqua libertas lib. arb. respectu præsentium & præteritorum, sed solum respectu futurorum, non tamen respectu quorũlibet futurorum, sed solum contingentium, quæ in nostra sunt dispositione & potestate. Postea dicit quòd quum liberum arbitrium in nobis sit flexibile ad malum, tamen liberum arbitriũ est in aliis, quàm in nobis, scilicet in angelis bonis, & in eis est omnino liberum arbitrium à seruitute peccati. Postea dicit quòd liberum arbitrium in primo statu fuit, quo homo poterat non peccare. In vltimò verò statu erit quo nõ poterit peccare. Et hæc libertas est maximè post hanc vitam. In medio verò statu est libertas, qua potest peccare: neque potest non peccare etiam mortaliter ante gratiam. Sed post gratiam nõ potest non peccare venialiter. Et quo concludit quòd liberum arbitrium per peccatũ vulneratum est & spoliatum, vulneratum quoad naturalia, spoliatum quoad gratuita, vbi etiam dicit quòd ipsa naturalia dici possunt aliquo modo gratuita, secundum quod pertinent ad generalem gratiam. Et dicit quòd libertatem perditam non potest homo recuperare sine gratia, sicut nec qui se occidit potest se per se ad vitam adducere. Postea dicit quòd libertas triplex est, scilicet à coactione vel necessitate, à peccato, & à miseria. A coactione semper fuit in primo statu & vltimo. Illa verò quæ est à peccato est solum in liberatis per gratiam. Et subdit quòd sicut seruus iustitiæ liber est à peccato, ita seruus peccati liber est à iustitia, quia ei non seruit: & hæc non est vera libertas. Quærit autem incidenter, vtrum libertas ad bonum & malum faciendum sit ipsa libertas arb. vel quid, & ad quid. Et ponit circa hoc duas opiniones. Quibusdam enim videtur, quod libertas ipsius arb. est quæ hominem liberum facit ad bonum & ad malum. Quibusdam verò videtur quòd libertas ipsius arbitrij non sit libertas ad bonum & malum. Sed quod libertas ad malum sit quædam pronitas ad peccandum: libertas verò ad bonum sit aliquid per gratiam ipsi libertati additũ. Magister magis sustinet quòd ipsa libertas sit ab ipso libero arbitrio. Ita tamen quòd in malum potest de se, in bonum autem non, nisi per gratiam adiuuetur, nisi valde debiliter. Vlterius concludit duo correlaria. Quorum primum est, quòd per peccatum diminutum est liberum arbitrium, quod recipit difficultatem ad bonum incitamẽtum, & pronitatem ad malum, quod ante peccatum non habuit: vnde magis habent liberum arbitrium reparati per gratiam, quàm non reparati. Sed liberum arbitrium est ad malum, quod per se potest, & ad bonum quod sine gratia non potest, secundum quod conclusum est quod est libertas naturæ, & libertas gratię. Sed libertas naturæ non sufficit sine gratia liberante, vel adiuuante. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum liberum arbitrium sit solum eorum quæ sunt ad finem.

Thom. 1. 2. q. 8. ar. 2.



CIRCA distinctionem istam quæritur, primò, vtrum liberum arbitrium sit solum respectu eorum quæ sunt ad finem. Et videtur quod non, quia electio importat præacceptionem vnius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, vnum potest alteri præacceptari, ita etiam diuersorum finium, ergo electio potest esse finis, sicut eorum quæ sunt ad finem.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit philosophus tertio Ethicorum, quòd voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

3 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quòd lib. arb. seu electio, quæ est actus lib. arb. est tantum eorum quæ sunt ad finem, & nunquam est ipsius finis sub ratione finis. Secundum est, quòd non est omnium eorum quæ sunt ad finem. Sed solum eorum quæ sunt vel existimantur eligenti possibilia. Tertium est, quòd est solum nostrorum actuum, vel aliorum, vt tamen cadunt sub actibus nostris.

4 PRIMVM patet, quia illud solum potest esse obiectum electionis, quod potest esse conclusio syllogismi operatiui, seu consilij, vel deliberationis. (Est enim electio appetitus consiliabilis, id est, eius quod conclusum est per consilium, vt dicitur tertio Ethicorum.) Sed finis non potest esse conclusio in syllogismo practico, seu in consilio vel deliberatione, sed solum habet rationem principij (vt patet ex secundo physicorum) ea autem quæ sunt ad finem habent rationẽ conclusionis, ergo &c. Est tamen considerandum quòd sicut in speculatiuis nihil prohibet illud quod est vnius demonstrationis principium esse conclusionẽ alterius (Primum tamen principium simpliciter non potest esse conclusio alterius demonstrationis.) Sic illud quod est in vna operatione, vt finis nihil prohibet ordinari ad aliud, tanquam ad finem: & sic cadere potest sub electione, sicut in operatione medici sanitas est vt finis, propter quod non cadit sub electione medici, sed supponitur vt principiũ. Sed quia sanitas corporis vlterius ordinatur ad bonum animæ, sicut & corpus est propter animam: ideo apud eum qui considerat de salute animæ, sanitas vel infirmitas corporalis potest cadere sub electione.

5 SECVNDVM sic patet, ratio eligendi aliquid est ex eo quòd producit ad finem, propter hoc enim est eorum quæ sunt ad finem: per illud autẽ quod est alicui impossibile, non perducatur ipse ad finem, siue sit ei impossibile simpliciter, sicut homo non potest transire fluuium volando sicut auis, & ideo nullus eligit volare, vt transeat fluuium, siue sit impossibile non simpliciter, sed

ter, sed pro tempore quo eligit. Sic nullus eligit nauem ad transeundum pro tempore quo simpliciter credit se non posse habere nauem, ideo &c.

6 TERTIVM apparet ex prędictis, quia electio solum est eorum quæ sunt in potestata eligentis. Sed nihil est in potestate nostra nisi actus nostri eliciti, vel imperati à lib. ar. vel aliæ res vt cadunt sub nostris actibus, potestas enim ad nihil attingit nisi per actum, ideo &c.

7 AD ARGVMENTVM in oppositum patet solutio, quia finis inquantum huiusmodi non præacceptatur alij fini, sed qualibet acceptatur absolutè. Si autem pręacceptatur vnus alteri iam non sumuntur sub ratione finis, sed sub ordine ad vlteriorem finem vt dictum est de sanitate corporis, & infirmitate, & sic possunt cadere sub electione.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum liberum arbitrium sit solum in habentibus intellectum.

Thom. 1. q. 83. ar. 1.

SECVNDO quæritur vtrum liberum arbitrium sit solum in habentibus intellectum. Et videtur quòd non, quia quæ agunt voluntariè, agunt liberè (vt videtur) sed bruta agunt volũtariè vt habetur 3. Ethico. ergo &c.

2 Item in illis est lib. ar. quorum est acceptare vnum altero refutato, sed bruta quædam acceptant & alia refutant, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quia lib. arbi. est quo rectè viuitur & peccatur, sed peccare & rectè viuere non conueniunt nisi habentibus intellectum, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum est quòd solum in habentibus intellectum est liber. arbi. scilicet in deo hominibus & angelis. Cuius ratio est quia solum in illis est libe. arbitr. in quibus est iudicium de propria operatione vtrum sit bona an mala, expediens ad finem, an impediens á fine, sed tale iudicium solum est in habẽtibus intellectum, ergo &c. Maior patet quia sicut ostensum est in præcedente quæstione electio quæ est actus liberi arbitrij solum est de actibus nostris vt ordinantur in finem propter quod cùm electio voluntatis sequatur iudicium rationis, oportet quòd illa quæ habent electionem, habeant etiam de suis operationibus iudicium quale dictum est, s. an operatio sit bona, & expediens ad cõsecutionem finis, vel mala & impeditiua finis quod esse non potest, nisi in illis quæ cognoscunt finem sub ratione finis, & habitudinem finis ad ea quæ sunt ad finem. Et talia sunt solum quæ ratione & intellectu participant, ideo &c. Item patet per diffinitionem libe. arbi. in litera positam quòd liberum arbitrium est facultas voluntatis, & rationis.

5 AD PRIMVM argumentũ dicẽdum quod philosophus accipit largè voluntatẽ pro omni eo quod fit spõte & nõ per coactionẽ ab habẽte cognitionẽ, non autẽ propriè prout dicit motũ voluntaris sequẽtis deliberationẽ qui propriè est actus lib. ar.

6 Ad secundum dicendum quòd acceptare vnum altero refutato ex collatione eorum ad finem pertinet ad lib. arbi. quo modo bruta nihil acceptant vel refutant, sed solum ex simplici apprehensione cõuenientis acceptant ipsum. Et ex simplici apprehensione disconueniens ipsum refutant.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum liberum arbitrium inueniatur æqualiter in omnibus in quibus est.

POSTMODVM quæritur verũ liberum arbitriũ inueniatur æqualiter in omnibus in quibus est. Et videatur quòd sic, quia libertas est immunitas à coactione. Sed hæc immunitas videtur esse æqualiter in omnibus habẽtibus lib. ar. In nullo enim potest cogi, ergo &c.

2 Item Ber. de libe. arbi. dicit quòd libertas arbitrij cunctis pariter ratione vtentibus competit, nec magis est in bonis quàm in malis, & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIVM est quia liberũ arbi. est facultas voluntatis & rationis. Sed hæc facultas maior & potior est in deo quàm in angelis, & in angelis quàm in nobis, ergo &c.

4 RESPONSIO. Omne liberum dicitur liberum ab aliquo, & ad aliquid. Et secundum hoc libertas ar. dupliciter potest cõsiderari vel per comparationem ad aliud à quo dicitur liberũ vel per comparationem ad illud in quo est, vel ad quod est lib. Illud autem à quo dicitur volũtas libera est coactio quæ est duplex vna simplex & absoluta quæ vocatur compulsio vel impedimentum. Alia secundum quid quæ potest dici impulsio. Illud autem in quo vel ad quod aliquid dicitur lib. est actus eius, qui est duplex, vt dictum fuit supra immediatè, scilicet elicitus & imperatus.

5 Hoc supposito dicendum quòd liberum arbitrium non est æqualiter in omnibus, sed est perfectius in deo, & liberius quàm in angelo, & in angelo quàm in homine. Et in vno homine liberius est in vno tempore quàm in alio. Quòd sic patet, illud quod à nullo in actu suo potest impediri, vel difficultatem pati est liberius, quàm illud quòd potest impediri, vel difficultatem pati. Sed voluntas diuina in nullo actu suo potest impediri, vel difficultatem pati, siue actus sit elicitus siue imperatus. Subest enim ei quum voluerit posse (sicut dicitur Sap. duodecimo) Angelus autem & homo possunt virtute diuina à quolibet actu suo impediri, scilicet ne aliquid velint aut faciãt. Et in actibus suis imperatis, vt contrarium eius, quod volunt fiat respectu quorum etiam angelus potest impedire, aut fortè cogere angelum, & homo hominem: ergo, &c. d. 24. q. 2

6 Per idem patet quòd angelus liberior est homine, quia angelus non potest impediri à causa creata à suo velle, nec difficultatem pati, licet impediri possit ab executione voliti: homo autem à velle impediri potest, & difficultatẽ patitur ex tractu appetitus sensitiui, vt patet in continentibus, & plus vno tempore, quàm alio, sicut liberius eligitur, & cùm minori difficultate abstinere à venereis homo factus temperatus quàm prius dũ esset solum continens, ideo, &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd immunitas à coactione simpliciter, vel secundum quid non est æqualiter in omnibus, vt apparet ex dictis: quædã enim quoad omnem actũ impediri possunt, & compelli ad actum oppositum imperatum, vt omnis creatura: deus autẽ nullo modo: quædam etiã in actu elicito patiuntur difficultatẽ, vt homo, angelus autem non.

8 Ad secundum dicendum quòd beatus Bernardus loquitur de libero arbitrio, vt est solùm in hominibus, & per cõparationem ad coactionem simpliciter. Et hoc modo libertas est æqualiter in bonis & malis, vt ipse dicit. In bonis tamen est liberius quoad impulsionem: Neque enim sic retrahuntur à bono eliciendo vt mali.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum liberum arbitrium posit cogi.

Thom. 12. q. 6. ar. 4. Dur. sup. d. 24. q. 3. num. 14. Et inf. in 4 d. 29. q. 1.

DEINDE quæritur, vtrum liberum arbitrium posit cogi. Et videtur quòd sic. Quia plus potest deus super creaturã spiritualem, quàm homo super creaturã corporalem, sed homo potest cogere simpliciter creaturam corporalem, quoad actus corporales, sicut fit proiiciendo lapidẽ sursum, ergo deus multò fortius potest cogere liberum arbitriũ, & quamcunque spiritualem creaturam quoad actus spirituales.

2 Item illud quod potest totaliter impediri, potest vt videtur quoad aliquem actum cogi, sed vsus liberi arbitrij potest totaliter impediri, sicut fit in somno, & infirmitatibus quibusdam: ergo similiter potest cogi.

3 IN CONTRARIVM est, quia omne coactũ est violentum, sed nullum voluntarium potest esse violentum, quum distinguantur ex opposito, ergo &c.

4 RESPONSIO. Hic est opus duplici distinctione, vna circa coactionem & modum coactionis. Alia circa actus voluntatis seu lib. arb. Quantum ad primum sciendum est quod coactio & violentia differunt, quia coactio solùm est in rebus animatis propriè loquendo de coactione. Violentia autem est vniuersaliter tã in rebus inanimatis quàm animatis: vnde lapis cũ proiicitur sursum violentatur, sed propriè nõ dicitur cogi. Vtrũque autem, scilicet tam violẽtia quàm coactio, potest accipi dupliciter. Vno modo vt dicit solam impeditionẽ alicuius ab actu conuenienti, ad quem inclinatur, puta quum lapidi supponitur columna dicitur violentari, quia impeditur ne descendat. Alio modo vt dicit compulsionem ad actum inclinationi repugnantem, sicut est in lapide sursum proiecto. Ex parte voluntatis similiter est considerandum quòd quidam est actus voluntatis ab ea elicitus, puta velle vel eligere, quidam verò solùm imperatus sicut sunt actus potentiarum, quæ subiacent imperio voluntatis, siue sint potentiæ apprehensiuæ, siue motiuæ.

6 His suppositis dicendũ quòd accipiendo coactionem primo mod

modo pro solo impedimento actus. Sic voluntas potest cogi respectu cuiuslibet actus sui, siue eliciti, siue imperati. Quod apparet primò actibus imperatis sic, omnis voluntas quæ non est omnipotens, potest impediri in aliquo actu imperato, sed nulla voluntas creata est omnipotens, ergo &c. Minor patet. probatio maioris. Quia omnis virtus qua est dare potentiorem, potest per eam impediri in aliquo actu, in quo virtus potentior in contrarium agit, sed omni virtute quæ non est omnipotens, est dare potentiorem saltem illam quæ est omnipotens, quare &c. Item actus imperati à voluntate hominis sunt corporales actus, vel præexigunt vel coëxigunt. Sed omnes actus hominis corporales quum sint in materia contrarietati subiecta impediri possunt, ergo &c. Secundò patet, quia actus eliciti à voluntate impediri possunt, licet non immediatè, sed mediante impedimento intellectus, quia quod potest impedire cognitionem potest impedire voluntatem ab omni actu suo, quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum, sed multa possunt totaliter non impedire à cognitione, sicut profundus somnus, epilepsia, & apoplexia, & huiusmodi, ergo &c.

6 Si autem accipiatur coactio secundo modo pro compulsione ad actum inclinationi repugnantem. Sic dicendum quòd voluntas non potest cogi respectu actus immediatè ab ipsa eliciti, qui est velle, vel eligere, sed potest cogi respectu actus ab ipsa imperati. Primum patet, quia actus qui est secundum inclinationem potentiæ non potest esse violentus vel coactus. Sed omne velle, vel eligere est secundum inclinationem volútatis, imò est, vt verius dicam, ipsa inclinatio voluntatis. Hoc enim est velle, scilicet voluntatem inclinari ad aliquid. Et per hoc ipsum est volitum, quòd voluntas inclinatur in ipsum: ergo possibile est
Su.d.24. aliquod velle vel eligere esse coactum, vel violentum. Et idem
q.3.nu.13 dico de quacunque potentia apprehensiua vel appetitiua, quæ non cogitur respectu actus immediatè ab ipsa eliciti, sicut non cogitur intellectus intelligendo, quia inclinatio eius est ad intelligendum omnia, nec visus cogitur ad videndum per eandem rationem, & sic de omnibus potentiis animæ.

7 Secundum patet, quia voluntas imperat actus aliarum virium, tam apprehensiuarum quàm motiuarum, sicut visui videre. Et ideo ex imperio voluntatis clauduntur vel aperiuntur palpebræ ad videndum & pedibus imperat ambulare huc vel illuc. Sed constat quòd homo potest cogi ad actum imperio voluntatis repugnantem, sicut volens non videre, & ob hoc claudens palpebras, compellitur videre, & volens quiescere compellitur surgere, & sic de similibus, quare &c. Ex prædictis patet, quòd quum intellectus assentit alicui vero concluso per demonstrationem ipse intellectus non cogitur, cùm ei naturalis inclinatio sit ad intelligendum omnia. Sed forsan voluntas cogitur, quæ imperabat oppositum assensum, vel cui complacebat oppositus assensus. Semper enim coactio est contra inclinationem rei, & illud cogitur contra cuius inclinationem fit, non illud, secundum cuius inclinationem est actus, licet forsitan necessitetur quadam immutabilitate. Aliud est enim cogi, aliud necessitari necessitate immutabilitatis, quæ potest esse à natura, tam in voluntate quàm in intellectu, respectu aliquorum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd homo non potest cogere creaturam corporalem, quo ad eius inclinationem, nec etiam impedire, sed solum quo ad motum sequentem. Et similiter voluntas cogi potest quoad actus imperatos ab ipsa, qui sunt quasi quidam motus sequentes. Tamen cogi non potest ad suam inclinationem quæ est suum velle, licet possit impediri.

9 Ad secundum dicendum quòd facilius est actum impedire, quàm ad contrarium compellere. Facilius est enim impedire lapidem ne cadat, quàm compellere vt ascendat. Et eodem modo facilius est impedire voluntatem, ne omnino velit (quod fit impediendo cognitionem proponentem ei obiectum) quàm compellere vt velit: hoc enim est impossibile propter ea quæ dicta sunt.

Sententia huius distinctionis XXVI. in generali & speciali.

AEC EST gratia cooperans. Superius determinauit magister de libero arbitrio secundum propriam sui rationem. Hic determinat de eo per comparationem ad gratiam. Et diuiditur in duas. Primò determinat de effectu gratiæ in libero arbitrio. Secundò determinat de insufficientia liberi arbitrij sine gratia. In principio 28. ibi, illud verò inconcusse, &c. Prima diuiditur in duas. Primò agit de gratia quantum ad potestatem eius in libero arbitrio. Secundò mouet quæstioné de gratia an sit virtus, & determinat. Secunda 27. dist. ibi. Si verò quæritur quomodo. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primò determinat veritatem. Secundò mouet & soluit quasdam quæstiones incidentes. Secunda ibi, nõ est tamen ignorandum. Prima diuiditur in duas. Primo ostendit quòd gratia voluntatem hominis præparat, & adiuuat. Secundò ostendit quæ est illa gratia quæ præparat. Secunda ibi, & si diligenter intédas. Secunda verò pars principalis diuiditur in duas. Primò mouet dubitationes de prima gratia. Secundo de gratia cooperante ibi. Hic considerandum est. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de ordine voluntatis ad fidem. Secundò de ordine cogitationis ibi, Circa hanc quæstionem. Hæc est diuisio lectionis & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister, & proponit primò differentiam inter gratiam operantem & cooperãtem, quia gratia operans præparat hominis voluntatem, vt velit bonum. Gratia verò cooperans adiuuat, vt velit hoc cum effectu. Et probat hoc per auctoritates concludens intentum, & repetens quod dictum est. Postea ponit circa hoc errorem Iuliani, qui dicit quòd homo poterat bonum velle & operari ex libero arbitrio, quod improbat Augustinus per auctoritatem apostoli dicentis quòd bene velle & operari est misericordia dei, quæ est idem quod gratia: vnde voluntas nostra nihil rectè potest facere per se, nisi per diuinam gratiam adiuuetur, quæ gratia dei præparat hominis voluntatem vt sit bona & recta, quæ ante aduentum gratiæ non erat. Et ad prædictorum declarationem diffinit ipsam voluntatem secundum Augustinum, voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum. Et per Apostolum probat duplicem gratiam, secundum quam deus præparat hominis voluntatem. Ponit etiam opiniones quorundam qui dicebant, quòd sicut sine misericordia dei nihil potest agi, ita etiam si voluntas prius non sit dei misericordia non sufficit. quam etiam opinionem improbat concludendo principale intentum. Respondet etiam qualiter se habet voluntas ad gratiam, quia sicut ignobilius: quod probat per Augustinum, & aptat ad propositum. Postea dicit in generali & in speciali, quæ sit ista gratia quæ præparat hominis voluntatem. Et dicit quòd hæc est fides, quod probat per Apostolum in pluribus locis. Et adaptat ad propositum, probans hoc idem per Augustinum, & dat ad hoc quoddam motiuum propter quod auctoritates inducit. Et est tale, bona hominis voluntas præuenitur quodam beneficio gratiæ: illud autem beneficium est fides, ergo fides Christi est gratia, quæ præparat hominis voluntatem, & probat, & adaptat ad propositum. Et quia dixerat quòd gratia præuenit voluntatem, ostendit etiam quòd voluntas præuenit quædam dona gratiæ, quod probat per Augustinum. Et probat etiam per alias auctoritates, quòd gratia præuenit voluntatem, & quòd subsequatur. Et adapeat ad propositum. Postea mouet dubitationem circa prædicta, secundum Apostolum & Augustinum, qui videntur dicere quòd fides proueniat ex voluntate, & sic voluntas præcedit fidem, similiter credere est ex voluntate, sed voluntas præcedit credere, ergo fidem cum credere sit ex fide. Et soluit dicens quòd hoc ideo est, non quia fides ex voluntate hominis proueniat, sed quia non est fides, nisi in eo qui vult credere. Cuius bonam voluntatem fides præuenit, non tempore, sed causa, & natura. Quod confirmat per Augustinum. Postea magis corroborat prædictam quæstionem per Augustinum, exponendo verba Apostoli, quibus videtur innuere quòd cogitatio præcedit fidem, & quòd cogitatio est idem quòd voluntas. Item nullus credit quod prius non cogitauerit, ergo cogitare præcedit credere, & similiter voluntas fidem. Et soluit ostendens duplicem esse cogitationem, naturalem scilicet & gratuitam. Et hoc confirmat per Augustinum. Per hanc autem distinctionem docet magister reducere omnes auctoritates Augustini ad concordiam. Addit autem quòd per gratiam præuenientem præcedit in homine quædam bona, ex gratia dei & libero arbitrio. Quædam verò ex libero arbitrio, & per talia non fit homo in gratia. Ostendit etiam quòd hæc gratuita dona quæ ex gratia dei & libero arbitrio proueniunt, non cadunt sub merito, vt quando de impio vel iniusto fit pius & iustus, quia nulla merita in ipso præcesserunt. Postea mouet quandam dubitationem de gratia operante & cooperante, vtrum scilicet sit vna gratia, an diuersæ. Respondet quòd est vna & eadem gratia, & idem donum, sed propter diuersos effectus dicitur operans & cooperans. Et in hoc terminatur sententia lectionis &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum gratia & virtus sint idem.

Thom. 1.2. q. 110. ar. 3.



IRCA distinctionem istam quæritur de tribus. Primum est, vtrum gratia & virtus sint idem, an differant realiter. Secundum est, in quo tanquam in subiecto sit gratia: vtrum videlicet sit in essentia animæ, an in aliqua eius potẽtia. Tertium est, vtrum diuisio gratiæ per operantem & cooperantem sit bona. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd gratia & charitas non sint idem, quia illa non sunt idem, quorum non sunt iidem actus, sed virtutis & gratiæ nõ est idem actus, quia gratia habet actum cõtinuum in anima (scilicet gratificare animam) virtus verò habet actum interpolatum (scilicet opus meritorium) ergo &c.

2 Item quorum differentiæ diuisiuæ differunt, & ipsa differũt, sed differentiæ virtutum & gratiæ differunt, quia virtus diuiditur in morales, intellectuales, & theologicas, gratia verò in operantem & cooperantem, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia quorũ est eadem diffinitio, scilicet illa quæ ponitur in litera quod est qualitas bona mentis, ergo &c.

4 RESPONSIO. Quidam dicunt quòd gratia & virtus differunt per essentiam. Quod probant sic, in omnibus principium essendi differt realiter à principio operandi, sicut videmus in naturalibus, quòd forma substantialis ignis per quam habet esse, differt realiter à calore, per quem habet agere. Sed gratia est principium essendi supernaturaliter: virtus autem est principium operandi supernaturaliter, ergo &c. Maior patet. Sed minor probatur, quia ad hoc quòd aliquid operetur opera alicuius generis, oportet quòd prius constituatur in esse illius generis. Ad hoc igitur vt aliquis operetur opera supernaturalia per virtutes theologicas oportet quòd prius constituatur in esse supernaturali, quòd fit per gratiam, quæ est quædam participatio esse diuini, ergo &c.

5 Hæc autem opinio deficit in duobus, scilicet in se, & in sua ratione: in se, quia destructo principio essendi destruitur principium operandi. Si ergo gratia esset principium essendi in esse supernaturali, & virtutes Theologicæ principium operandi supernaturaliter, tunc destructa gratia, destruerentur omnes virtutes Theologicæ, quod falsum est, quia destructa gratia manent fides & spes, deficit etiam in sua ratione. Quòd enim principium essendi differat à principio operandi, fortè verum est de primo principio essendi, quod dat esse substantiale, vt satis patet in exemplo adducto. Sed de principio essendi secundario, quòd dat esse accidentale, non potest esse verum. Calor enim qui dat esse accidentale igni, est ei immediatum principium agendi. Et ita cùm gratia det esse accidentale, & non substantiale, nihil prohibet eam esse immediatum principium operandi, imò videtur quòd econtrario sit arguendum sic, sicut se habent virtutes morales ad esse morale & opera moralia, sic se habent virtutes supernaturales ad esse supernaturale, & ad opera supernaturalia. Sed per virtutes morales constituitur quis in esse morali, & per easdem perficitur ad opera moralia, & non per aliud, ergo similiter per virtutes supernaturales constituitur quis in esse supernaturali, & per easdem perficitur ad opera supernaturalia. Neque est aliud (vt videtur) per quod homo constituitur in esse supernaturali, & per quod operatur supernaturaliter.

6 Sed dicet aliquis, quòd per virtutes morales non constituitur homo in esse morali primò, sed per principia naturalia quæ sunt intellectus & voluntas: propter quod dicit philosophus primò Polit. quòd homo est animal naturale ciuile. Per virtutes autem constituitur in esse secundo morali, quod ordinatur immediatè ad operationem. Et similiter est dicendum de gratia & virtutibus respectu esse supernaturalis. Sed istud non valet, quia per principia naturalia nõ constituitur homo in aliquo esse morali actu, aptitudine quadam, quòd innuit philosophus secundò Ethicorum, loquens de virtutibus, & dicit, innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuetudinem. Sed per virtutes constituitur actu in primo esse morali, & per easdem perficitur ad opera moralia. Et idem est de esse supernaturali, & operibus supernaturalibus.

7 Dicendum ergo aliter quòd supposito quòd gratia sit aliquid creatum in anima (quo non supposito quæstio non haberet locum) oportet quòd gratia sit idem realiter cum virtute non quacunque, sed cùm charitate quæ dat operibus efficaciam merendi. Quod patet dupliciter. Primò quia quę differũt per essentiam possunt virtute diuina separari, vel saltem primum à posteriori, nisi fortè alterum sit pura potentia, quæ repugnat per se esse, quod dico propter materiam primam, de qua visum fuit su-
quæst. 2. prà, distinctione duodecima, quòd non potest ab omni forma separari. Sed gratia & charitas nullo modo separari possunt, ita vt sit alterum sine altero. Alioquin sequeretur quòd idem homo saluaretur, & nõ saluaretur, quia decedens in finali gratia saluaretur, decedens verò sine charitate non saluaretur. Quia secundum Augustinum, Charitas est vestis quæ diuidit inter filios regni, & filios perditionis, ergo charitas & gratia non differunt per essentiam.

8 Secundò patet sic, quorum est vnus & idem actus non solùm concomitatiuè sed per essentiam, illa sunt vnum essentialiter & non solum per concomitantiã. Sed gratiæ & charitatis est vnus & idem actus non solum concomitatiuè, sed per essentiam ergo &c. Probatio minoris. Gratiæ enim & similiter charitatis sicut & cuiuslibet formæ est duplex actus. Primus quæ consistit in informatione & denominatione subiecti. Et hic est quo ad gratiam facere hominem deo gratum, & quo ad charitatem deo facere hominem charum, & manifestum est quòd hæc sunt vnum, nec differũt nisi solo nomine. Alius est reddere opus meritoriũ. Et in isto similiter conueniunt, quare &c. Item si gratia & charitas differunt aut gratia præeminet charitati, aut econuerso aut sunt æquales. Primum non potest dici, quia secundum Augusti. quinto de trinita. Charitate nullum donum dei est excellentius. Nec secũdum, quia sicut se habet perfectibile ad perfectibile, ita perfectio ad perfectionem. Sed potentia quam perficit charitas non excellit essentiam animæ quam secundum istos perficit gratia, ergo &c. Nec tertium, quia perfectiones specie differentes nõ possunt esse æquales, gratia autẽ & charitas si non sint idem, differunt specie, ergo &c. Et hoc videtur sentire Apostolus qui vtrique eosdem actus attribuit scilicet dare esse spirituale, & perficere ad opus meritorium. Nam de charitate dicit 1. ad Corint. 13. Si linguis hominum loquar &c. charitatem autem non habeam nihil sum. & quo ad opus subdit infra capit. eodẽ Omnia suffert, omnia sperat, &c. De gratia verò quòd det esse spirituale dicit idem Apostolus primæ Corin 15. gratia dei sum id quod sum, & rursum quòd perficiat ad opus meritorium subdit, abundantius omnibus laboraui non ego, sed gratia dei mecum. Ad idem facit quòd charis in greco, est idem quòd gratia in latino, vnde & acharis dicitur quasi sine gratia.

9 AD PRIMVM argumẽtum dicendum quòd gratia & charitas habent primũ actum continuum in subiecto scilicet facere hominẽ gratum vel charum. Secundum autem actum (scilicet perficere ad opus meritorium) non habent continuum, sed interpolatum, nec in hoc differunt gratia & charitas.

10 AD ALIVD patet ex dictis, non enim ponimus quòd gratia sit idem cùm virtute dicta absolutè, sed cum charitate solùm.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto.

Thom. 1. 2. q. 110. ar. 4.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto, quia vita respicit primo essentiam, sed gratia est vita animæ, ergo &c.

2 Item regeneratio correspondet generationi. Sed generatio primò & per se terminatur ad essentiam formæ, deinde ad potentias, ergo gratia per quam fit regeneratio primo respicit essentiam animæ, & mediante essentia respicit potentias.

3 Item sicut se habet essentia ad potentias ita potentiæ ad operationes, sed operatio non gratificatur nisi prius gratificata potentia, ergo nec potentiæ gratificantur, nisi prius gratificata essentia animæ.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia gratia est donum superadditum naturalibus. Sed si esset in essentia animæ non esset aliquid superadditum naturalibus sed magis interpositum inter essentiam & potentiam, ergo, &c.

5 RESPONSIO. Hæc quæstio dependet à precedente. qui enim dicunt quòd gratia & charitas differunt realiter ponunt quòd gratia est subiectiuè in essentia animæ, Quod probant dupliciter, vno modo quia in illo est gratia sicut in subiecto quòd est primo gratum deo, sicut in illo est albedo sicut in subiecto quod est primò album. Sed essentia animę est prius grata deo quàm potentia, ergo &c. Probatio minoris, quia vt dicitur Gene. 4. respexit dominus ad Abel & ad munera eius, per quod datur intelligi quòd persona quæ respicit essentiam primò est grata deo, quàm opera quæ respiciunt potentiã. Secundò probatur idem sic, habitus qui est in aliqua potẽtia, solùm perficit ad actus illius potentiæ. Sed gratia perficit ad actus omnium potentiarum, ergo non est in aliqua potentia, sed in eo quod est commune omnibus potentiis, & illud est essentia, quare &c.

6 Sed istud nõ videtur, quia impossibile est quòd habitus perficiens

ficiens eſſentiam animæ, habeat maiorem colligantiã cum habitu perficiente voluntatem, quàm cum habitu perficiente intellectum. Sed gratia habet maiorem colligantiam cum charitate, quæ eſt habitus perficiens voluntatem, quàm cum fide quæ perficit intellectum, ergo &c. Maior probatur, quia qualis eſt habitudo perfectibilium, talis videtur eſſe perfectionũ. Quum igitur voluntas non habeat maiorem colligantiam cum eſſentia animæ, quàm intellectus, imò vt videtur minorem, vel ſaltem non ita immediatam, pari ratione nec habitus voluntatis poteſt eſſe magis colligatus cum habitu perficiente eſſentiam animæ, quàm habitus intellectus. Minor autem clara eſt in exemplo poſito: ſequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd gratia non eſt in eſſentia animæ.

7 Ad primam rationem eorum dicendum quòd eſſentia non eſt prius grata gratitudine ſupernaturali, de qua loquimur, quàm potentia, quia gratia & gloria correſpondent, ſed eſſentia non glorificatur, niſi mediante potentia, ergo non gratificatur, niſi eadem mediante. Item omnis habitus (datus homini propter aſſequendum deum per opus meritorium) perficit voluntatem, cuius eſt mereri, ſed gratia eſt huiuſmodi, ergo &c. Item ſi gratia perficeret eſſentiam animæ, perficeret ad omnes actus omnium potentiarum, & prius ad priores, videlicet ad intellectum, quàm voluntatem, hoc eſt falſum, ergo &c. Item ſupernaturalia, & maximè ſi ſunt variabilia, ſupponunt naturalia inuariabilia, ſed potentiæ animæ ſunt inuariabiles circa eſſentiam animæ, gratia autem eſt variabilis, ergo &c. Et quod dicitur vlterius quòd imò, quia reſpexit dominus prius ad Abel, deinde ad munera eius. Non eſt intelligendũ quòd deus acceptando prius reſpexerit ad eſſentiam, & deinde ad opera. Sed eſt ſenſus quòd acceptauit prius deuotionem offerentis, quæ eſt quidam actus interior voluntatis, deinde ad munera oblata. Et ita non eſt ad propoſitum, ſed magis ad oppoſitum.

8 Quòd autem dicitur ſecundo quòd ſi eſſet ſolum in aliqua potentia non perficeret niſi ad actus illius potentiæ, verum eſt immediatè, ſicut & charitas non perficit niſi ad actum voluntatis immediatè, ſed quia actui & imperio voluntatis ſubiacent actus aliarum potentiarum: ideo charitas ad omnes actus imperatos à voluntate perficit. Et idem eſt de gratia, ſi ponatur in ſola voluntate ſubiectiuè.

9 Dicendum ergo aliter, quòd nec gratia, nec quicunque habitus acquiſitus vel infuſus eſt in eſſentia animæ. Quod patet clarè de habitibus acquiſitis conſideranti naturam habitus, quẽ diffiniẽs philoſophus quinto metaphyſicæ dicit, habitus eſt, quo quis bene vel malè diſponitur ad ſe vel ad alterum, bene quidẽ per bonum habitum, & malè per malum. Et ſecundum hoc, eſt duplex habitus: vnus qui eſt diſpoſitio rei ſecundum naturam eius intra. Alius, qui eſt diſpoſitio rei per comparationem ad finem extra, ſiue ad operationem per quam finis attingitur. Exemplum primi eſt de ſanitate per quam corpus bene diſponitur in comparatione ad animam, prout ab ipſa eſt perfectibile, vel bene regibile. Exemplum ſecundi eſt de virtute quæ diſponit in ordine ad opera virtuoſa: ad rationem autem habitus quocunque modo ſumpti requiruntur aliqua plura diuerſis modis commenſurabilia vt in eis poſsit inueniri aliqua media ratio, & aliquis determinatus modus commenſurationis: quæ ratio vel modus vocatur habitus, ſicut ſanitas eſt debita commenſuratio humorum 4. adinuicem diuerſimode commenſurabilium, qui tamen in ſanitate reducuntur ad determinatum commenſurationis modum: vnde vbi eſt vnum vno modo ſe habens, vel plura ſemper ſimiliter ſe habentia, ibi non requiritur aliquis habitus. Quum enim habitus ponat modum, ibi nullus eſt neceſſarius habitus, vbi modus ex natura rei eſt determinatus.

10 Ex his concluditur quòd in eſſentia animæ nullus eſt habitus, non habitus qui eſt diſpoſitio ad intra, quia habitus ad intra
Inf. d. 29. q. 2. eſt diſpoſitio rei habentis partes, quarũ vna per habitum diſponitur ad aliam. Oportet ergo illam partem quæ diſponitur per habitum ad aliã partem ordinari. Sed anima cùm ſit vltima & completiua forma hominis ad nihil aliud quod ſit in homine ordinatur, non ad corpus, ſed magis corpus ad animam, cùm forma non ſit propter materiam, ſed potius econuerſo (vt dicitur ſecundo phyſicorũ) ergo in eſſentia animæ non poteſt eſſe aliquis habitus qui ſit diſpoſitio hominis ſecundum ſe. Item non poteſt eſſe [...] aliquis habitus qui ſit diſpoſitio hominis in comparatione ad opus, quia ſicut dictum eſt, ad rationem habitus requiruntur plura adinuicẽ diuerſimode commenſurabilia. Eſſentia autem animæ vna & ſimplex eſt, non habens partem & partem: ipſa, etiã inquantũ huiuſmodi vno modo ſemper ſe habet. Potentiæ autem relatæ ad ſuas operationes diuerſimode ordinari & commenſurari poſſunt. Contingit enim intelligere rectè & non rectè, propter multa quæ ad actum intelligendi concurrunt, ſcilicet fantaſmata, & multa talia. Et ſimiliter eſt de voluntate, propter quod in ſolis potentiis vt ordinantur ad actus, poſſunt eſſe habitus, in eſſentia verò animæ inquantum huiuſmodi nullus.

11 De gratia autem, & omnibus habitibus infuſis, quum perficiant hominem in comparatione ad operationem bonam, quæ eſt ad vtilitatem perſonæ, (vt eſt gratia gratum faciens) vel ad vtilitatem eccleſiæ (vt ſunt gratiæ gratis datæ) idem dicendum eſt, quòd ipſæ ſunt in illis potentiis, tanquam in ſubiectis, ad quarum actus perficiunt.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum q́ in viuentibus vita naturæ, vita reſpicit eſſentiam animæ, tanquam primũ principium vitæ: opera verò vitę immediatius reſpiciunt potentias quæ differunt ab eſſentia, quia principiũ eſſendi ſubſtantialiter poteſt differre à principio operandi. Sed vita ſupernaturalis quæ eſt per gratiam, quum ſit quoddam accidentale, nõ oportet quòd eius principiũ ſit in alio, quàm in potentia, quæ eſt principium operandi, quum & ipſum principium talis vitæ ſit principium immediatum operationũ, vt dictum eſt ſupra immediatè.

13 Ad ſecundum dicendum quòd ſicut generatio terminatur ad formam, ſic regeneratio terminatur ad gratiam, quę eſt quędam forma, ſed non oportet vnum eſſe in altero: ſed debet eſſe quiddam, omnibus quæ ad animam naturaliter pertinẽt, ſuperadditum, ſicut nomen rei ſupernaturalis importat. præced. q. num. 5.

14 Ad tertium dicendum, quòd actus quum ſit perfectio tranſiens non poteſt eſſe ſubiectum habitus. Sed potentia, quum ſit permanens, poteſt ei ſubiici. Et ideo gratificatio operationum ſupponit gratificationem potentiæ propter defectum permanẽtiæ in operibus: non autem eſt illa cauſa, vt gratificatio potentiarum ſupponat gratificationem eſſentiæ. Sed eis gratificatis totum gratificatur.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum diuiſio gratiæ per operantem & cooperantem ſit bona.

Thom. 1. 2. q. 111. ar. 2.



AD TERTIVM ſic proceditur. Et videtur quòd diuiſio gratiæ per operantem & cooperantem non ſit bona, quia omne cooperans videtur eſſe agens ſecundarium, & non principale, ſed deus nunquam eſt agens ſecundarium, ergo nunquam cooperatur nobis per gratiam. Et ita nulla gratia videtur eſſe cooperans.

2 IN CONTRARIVM eſt, quod dicit Auguſtinus in libro de gratia & libero arbitrio. Deus cooperando in nobis perficit quod operando incipit, quia ipſe vt velimus operatur incipiens qui voluntatibus cooperatur perficiens. Sed operationes quibus deus mouet nos ad bonum pertinent ad gratiam: ergo gratia conuenienter diuiditur per operantem & cooperantem.

3 RESPONSIO. Diuiſio gratiæ per operantem & cooperantem non eſt diuiſio in diuerſa per eſſentiam, ſed eſt diuiſio eiuſdem per diuerſa officia. Hæc autem diuiſio dupliciter accipitur ſecũdum duplicem opinionem de gratia. Gratia enim ſecundum vnam opinionem non eſt aliud quàm diuinum beneplacitum, ſecundum aliam verò eſt quoddam habituale donum.

4 Secundum primam opinionẽ ſumitur prædicta diuiſio gratiæ per hunc modum: operari enim vel eſſe operantem attribuitur agenti & non paſſo, mouenti & non mobili: vbi igitur voluntas videtur mota & non mouens, ſolus autem deus videtur mouens, operari deo attribuitur, nõ voluntati: vbi autem voluntas non ſolum mouetur ſed mouet, operatio non ſolum attribuitur deo, ſed voluntati: nunc eſt ita quod quantum ad actum interiorem voluntatis, qui eſt velle præcipuè cùm voluntas incipit bonũ velle, quæ prius malum volebat, voluntas ſe habet vt mota, deus autem vt mouens. Et ideo ſecundum quod deus mouet humanã voluntatem ad hunc actum, quum hoc ſit ex eius beneplacito, ipſum beneplacitum diuinum dicitur gratia operans, quantum autem ad actus exteriores qui ſubiacent imperio voluntatis voluntas nõ ſe habet ſolum vt mota, ſed etiam vt mouens. Et ideo quo ad hos actus operatio attribuitur voluntati. Et quia ad hunc actũ deus nos adiuuat & interius cõfirmando voluntatem, vt ad actum perueniat, & exterius facultatẽ operandi præbendo, ideo reſpectu huius actus dicitur beneplacitum diuinum gratia cooperans. Vnde Auguſtinus poſt præmiſſa verba ſubdit (vt autem velimus operatur. Quum autem volumus vt perficiamus nobis cooperatur.) Sic igitur ſi gratia accipiatur pro gratuita dei motione qua mouet nos ad bonum meritorium, conuenienter gratia diuiditur in operantem & cooperantem.

5 Si vero gratia ſit habituale bonum (vt dicit alia opinio) ſic ſumitur prædicta diuiſio ſecundum duplicem effectum gratiæ, quorum primus eſt dare eſſe gratum. Secundus eſt perficere ad opus meritorium. Gratia inquantum animam deo gratam facit dicitur operans, inquantum verò eſt principium operis meritorij quod etiam ex lib. arb. procedit dicitur cooperans.

AD

6 AD ARGUMENTUM in oppositum dicendũ quòd cooperari nõ solum est secundarij agentis, sed cuiuscunque adiuuantis, quod potest deo competere.

Sentencia huius distinctionis XXVII. in generali & speciali.



SI VERO quæritur quomodo ipsa gratia. Superius determinauit magister de gratia quantum ad sui potestatem in libero arbitrio, distinguens eam in operantem & cooperantem. Hic mouet quandam quæstionem circa eam, quantum ad suum genus, ostendens ad quod genus reducatur vtrum scilicet sit actus, vel habitus, siue qualitas mentis, & quomodo per eam meremur, ponens eandem quæstionem de gratia & virtute, vel quia est eadem ratio de vtroque, vel fortè quia ipse fuit illius opinionis, quòd gratia idē esset quòd virtus. Et diuiditur in duas. Primò mouet dubitationem, & ponit dubitationis materiã. Secundò dubitationem soluit ibi, hic videndum est quid sit virtus, vbi secundum quosdam incipit vigesimaseptima distinctio. Secunda diuiditur in duas. Primò soluit quæstionem secundum vnam opinionem, secundò, secundum aliam. Secunda ibi, alij verò dicunt virtutes. Prima diuiditur in duas. Primò ponit quòd virtus sine gratia non est. Secundò hoc supposito ostendit quomodo per gratiam dicitur aliquis mereri. Secunda ibi, quum ergo ex gratia. Prima diuiditur in tres. Primò ponit quòd virtutem solus deus operatur in nobis. Secũdò ostendit, quòd quilibet actus in nobis est ex libero arbitrio. Tertiò ex his concludit quòd virtus non est actus. Secunda ibi, si igitur gratia. Tertia ibi, præterea quidam. Illa pars in qua ostẽdit quòd per gratiam aliquis meretur, diuiditur in duas. Primò ostendit intentum. Secundò ex omnibus dictis colligit solutionem dubitationis. Secunda ibi, ex præmissis aliquatenus. Illa pars in qua soluit secundum opinionem aliorum ibi, alij verò, diuiditur in tres. Primò ponit opinionem. Secundò opinionis probationem. Tertiò responsionem probationis. Secunda ibi, quòd autem virtutes siue motus. Tertia ibi, quibus alij respondentes. Et hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò, quomodo per gratiam homo meretur. Et quærit etiam, an gratia sit virtus an non. Si sit virtus, vtrum sit habitus an qualitas mentis. & proponit eandem quæstionem de virtute: ponit etiã quandam distinctionem de bonis, quia sunt quædam bona magna, vt virtutes, quædam bona minima, vt bona exteriora & corporalia, quædam media, vt potentiæ animæ, & magnis bonis nemo male vtitur, mediis autem & minimis bene & male vti possumus. Dicit etiam quòd liberum arbitrium in mediis bonis est. Inducit autem ad hoc auctoritates Augustini. Ex quibus contrarietatem colligit, quia primò ponit quædam verba Augustini, in quibus dicitur quòd opus virtutis est bonus vsus liberi arbitrij. Secundò ponũtur quædam verba eiusdem, in quibus dicitur bonum vsum liberi arbitrij esse virtutem. quæ duo cõtrariantur, quia opus virtutis non est virtus. Si ergo opus liberi arbitrij est virtus, non est opus virtutis, cuius oppositum dixerat. Postea soluit, ostendens quòd virtus non est actus, & intendit talem rationem, causa virtutis in nobis deus est, & non nos, sed cuiuslibet actus nostri nos causa sumus, ergo virtus non est actus, & per consequens gratia non est actus. Cùm gratia sit virtus vel aliquid simile virtuti. Probat autem quòd virtutis causa in nobis sit deus. Primò de virtute in communi, per eius diffinitionem quam Augustinus ponit, quòd virtus est bona qualitas mentis, qua nullus malè vtitur, quam deus in nobis operatur. Secundò probat specialiter de virtute iustitiæ per auctoritates Augustini, qui dicit quod virtutem iustitiæ nõ facit in homine, nisi deus. Tertiò probat specialiter de virtute fidei, quam gratiam dicit nominari per Apostolum. Postea dicit quòd omnes motus, & omnes effectus sunt in libero arbitrio: bonus quidem ex gratia & libero arbitrio, malus verò ex libero arbitrio. Tertiò ad hoc inducit auctoritates Augustini. Postea concludit ex dictis, quòd virtus non est motus vel affectio animi, sed qualitas animam informans, vbi etiam subdit q̃ non incongruè gratia virtus nominatur. Postea dicit quòd quamuis nullum meritorium sit in homine, nisi per liberum arbitriũ: principium tamen merendi est ipsa gratia qua sanatur & adiuuatur hominis voluntas vt sit bona: quæ etiam gratia non est meritũ hominis, sed dei donum ex qua & libero arbitrio in anima procedit bonus actus vel motus mentis quod est ipsum bonum meritum hominis, ex quo concludit q̃ ex actibus virtutum boni sumus & iustè viuimus, & ex gratia quæ non est meritum, sed ex ea est meritum: non tamen sine libero arbitrio proueniunt nostra merita quæ deus remunerat, quæ probat per Augustinum. Postea dicit quòd ex præmissis potest accipi qualiter præueniens gratia meretur augeri, & quid sit illa gratia, vtrum sit virtus, an nõ. Et si virtus, vtrum sit actus, an non. Patet enim ex dictis quòd gratia sit virtus, nec est actus ipse, sed causa actus, non tamen sine libero arbitrio. quòd autem Augustinus suprà dicit vsum libe. arbi. esse virtutem, accipienda est ibi virtus pro actu virtutis, aliàs sibi contradiceret: vnde & ipsa gratia, quæ est idem quòd ipsa virtus, non est vsus libe. arbi: sed ex ea est talis vsus. Postea dicit quòd aliqui dixerũt virtutes esse bonos vsus, vel actus naturalium potentiarũ, actus dico interiores qui sunt in mente quos deus in homine facit quamuis dicantur esse ipsius libe. arb. Exteriores verò actus qui per corpus exercentur non sunt virtutes, sed opera virtutum. vnde quòd Augusti. dicit opera virtutum esse bonum vsum naturalium potentiarum dicit esse intelligendum de actu exteriori, quòd verò dicit virtutem esse vsum liberi arbitrij intelligẽdum est de vsu interiori. Postea dicit quòd hoc videtur cõfirmari auctoritate Augusti. qui dicit quòd fides est credere quod non vides, sed credere est motus mentis, & charitas est motus animi similiter. Vltimò respondet ad has auctoritates quòd sicut charitas est motus animi, quia est gratia qua mouetur animus ad diligendum. Sic fides est ipsum credere, quia est virtus qua creditur, quam expositionem auctoritatibus confirmat. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum virtus sit habitus.

Thom. 1. 2. q. 55. ar. 1.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum virtus sit habitus. Et videtur quòd non, quia secundum philosophum primo cœli, virtus est vltimum de potentia. Sed vltimum quod sit in potentia est actus, ergo virtus est actus & non habitus.

2 Item medium est de natura extremorum, sed virtus est medium inter passiones, ergo & ipsa est passio, nõ ergo habitus.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit August. quòd virtus est bona qualitas mentis &c. sed non est in aliqua specie qualitatis nisi in habitu (vt patet deducendo per omnes species qualitatis quas enumerat philosophus in prædicamentis) ergo &c.

4 RESPONSIO. Nomen virtutis tractum est à vi, vel à violentia, vnde philosophus primo cœli distinguens inter motum naturalem & violentum, dicit quòd motus violentus est à virtute id est, à violentia. Sed quia violentiam non potest inferre nisi potentia maior, & quodam modo prædominans, ideo nomen virtutis tractum est ad denominandam perfectionem potentiæ respectu actus, potest autem dupliciter attendi perfectio potentiæ respectu actus. vno modo quãtum ad essentiam actus, & sic dicitur potentia perfecta quæ potest in supremum actus sibi debiti. Sicut si fortitudo corporalis hominis est ferre centum libras qui hoc potest habet perfectam fortitudinem, & hãc perfectionem dicit virtus potentiæ naturalis, iuxta quem modũ dicit Aristotel. 1. cœl quòd virtus est vltimum de potentia, id est, attenditur potẽtia prout potest in supremum & vltimum actus sibi debiti. Alio modo accipitur perfectio potentiæ respectu actus quo ad eius determinationem, potentia enim quæ indeterminata est ad bene & male agere (sicut intellectus potest verè vel falsè intelligere, voluntas bene vel malè eligere) perficitur cùm ad illud quod est bonum & cõueniens determinatur, vt enim malũ sonat in defectum, sic bonũ in perfectũ, & ideo illud quod determinat intellectum ad rectè intelligendum, vel appetitum ad rectè appetendum dicitur eorum virtus, & sic loquitur philosophus de virtutibus per totũ libr. Ethicor. & 7. physi. cùm dicit quòd virtus est dispositio perfecti ad optimum.

5 Sic loquimur nos de virtute, de qua dicendum est quòd est habitus. Quod patet per rationem Aristotelis 2. Ethicorum quicquid est in anima per comparationem ad actus quibus rectè vel non rectè vtimur est potentia vel habitus, vel actus (vt per actum comprehendamus non solum operationem appetitus sensitiui quæ passio dicitur de qua philosophus solum ibi loquitur, quia solum inquirit de virtutibus moralibus quæ vt plurimum perficiunt appetitum sensitiuum, sed etiam per actum intelligamus omnem operationem cuiuslibet potentiæ quæ potest esse subiectum virtutis, quia nunc loquimur generaliter de virtute) virtus autem vt nunc accipitur est aliquid in anima in ordine ad actus quibus rectè, vel non rectè vtimur vt dictum est, ergo est potentia, vel habitus, vel actus, sed non est potentia, vel actus, ergo est habitus. Quòd autem non sit potentia,

patet

patet quia potentiæ insunt nobis à natura, virtus autem non, sed vel ex acquisitione, vel infusione. item secundum potentiam nō dicimur boni vel mali, secundum virtutes autem dicimur boni vel mali, quare &c. Quòd verò nec ipsa virtus actus esse possit, nisi accipiatur pro actu primo, qui est forma dans esse virtuosum, constat. Nam accipiendo actum pro operatione, virtus non est actus, quia tunc homo non diceretur virtuosus, nisi actu operaretur, quod est inconueniens, quia dormiendo semper amitteretur virtus: relinquitur ergo quòd virtus sit habitus.

8 AD PRIMVM argumentum patet responsio ex dictis, aliter enim accipitur virtus hîc & ibi.

9 Ad secundum dicendum quòd virtus non est medium inter duas passiones, puta inter superabundantiam & defectum: sed est habitus perficiens potentiam ad medio modo appetendum, vt non appetatur aliquid delectabile, vel fugiatur aliquid triste, superabundanter, vel deficienter, sed medio modo prout ratio determinat.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum habens gratiam possit meteri gloriam de condigno.

Thom. 1.2.q.109.ar.5,& q.114.ar.3.



DEINDE quæritur, vtrum habens gratiā possit mereri gloriam de cōdigno. Et videtur quod sic, quia sicut se habet peccatum ad geheonam, sic opus meritorium ad gloriam: sed per peccatum meremur ex condigno pœnam gehennæ, ergo per bonum opus cum gratia meremur ex condigno gloriam.

2 Item quod redditur secundum rectum iudicium, videtur esse merces condigna, vel ex condigno debita, sed vita æterna redditur secundum rectum iudicium, secundum illud secundæ ad Timotheum quarto, In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi dominus in illa die iustus iudex: ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia inter opera meritoria maximè videntur esse meritoriæ sanctorum passiones, & tamen illæ non sont meritoriȩ de condigno. Dicit enim Apostolus ad Rom. 8. Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicunt quidam quòd habens gratiam potest ex condigno mereri gloriam, quod probant sic, vbi est æqualitas proportionis inter meritum & præmium, ibi potest esse meritum de condigoo, sed inter opus informatum gratia, & inter gloriā est æqualitas proportionis, licet ibi non sit æqualitas quantitatis: ergo &c. maior patet, est enim duplex æqualitas, scilicet, quantitatis & proportionis: quantitatis quæ est secundom æstimationem rei ad rem absolutè, vt est in emptionibus & venditionibus. Et hæc æqualitas spectat ad iustitiam commutatiuam. Aequalitas proportionis est quādo sic se habet res ad rem, sicut persona ad personam secundum excessum vel defectum Et hæc pertinet ad iustitiam distributiuam. In redditione autem præmij pro merito magis seruatur forma distributionis, quàm commutationis, quum deus reddet vnicuique secundum opera sua, nihil à nobis accipiens: ergo inter prȩmium & meritum sufficit æqualitas proportionis, & hæc fuit maior. Probatur minor, licet enim opus gratia informatum non sit tantum bonum in quantitate, sicut est gloria, tamen est ibi æqualitas proportionis: tantum enim vel plus excedit deus hominem, quantum excedit gloria gratiam, nec maius est deo nobis gloriam tribuere, quàm nobis actū virtutis exhibere: ideo est ibi æqualitas proportionis, quæ sufficit ad meritum de condigno, vt dictum est, ideo &c.

5 Sed hic est duplex defectus. Primus in hoc quod redditio prȩmij pro merito pertinet ad iustitiam distributiuam. Si enim alicui qui seruit communitati retribuatur merces pro seruitio impenso, non esset hoc distributiuæ iustitiæ, sed commutatiuæ, quia considerare habitudinem rei ad rem, vel actionis ad passionem, non habito principali respectu ad habitudinem personȩ ad personam, pertinet ad iustitiam commutatiuam, & non ad distributiuam, distributiua enim iustitia per quam bona communia dantur personis priuatis, inquantum sunt partes ciuitatis primò respicit ad proportionem personarum, ex qua concludit proportionem rerum distribuendarum, vt quantò persona maiorem principalitatem habet in communitate, tantò plura de bonis communibus recipiat. Sed commutatiua iustitia econtrario primò respicit ad habitudinem rei ad rem, sicut in commutationibus, puta in emptione & venditione, vel ad habitudinem actionis ad passionem, vt in iniurijs vindicandis vel puniendis. Ad conditionem autem personæ nunquam, nisi ex consequenti, inquantum conditio personæ facit ad quantitatem rei, vel iniuriȩ, sicut maior est iniuria, si percutiatur princeps, quàm si percutiatur priuata persona. Sic igitur considerare habitudinem rei ad rem, vel actionis ad passionem, siue in bonis siue in malis, non habito principali respectu ad habitudinem personæ ad personam, pertinet ad commutatiuam iustitiam & non ad distributiuam. Sed in redditione præmiorum & pœnarum pro meritis & culpis attēditur principaliter habitudo actionum, vt cuius actio fuit melior plus prȩmietur, cuius deterior plus puniatur, nec habetur respectus ad conditionem personarum, nisi quatenus faceret differentiam actionum, ergo &c.

6 Secundus defectus est in hoc quod malè accipitur hîc æqualitas proportionis, quæ pertinet ad iustitiam distributiuam. In iustitia enim distributiua non attenditur proportio rerū secundum proportionem dantis & accipientis, sed secundum proportionem personarum accipientium, vt quantò quis maiorē principalitatem habet in communitate, tantò plus de bonis communibus accipiat, vt dictum est. In proposito autem non seruatur iste modus proportionis, sed sumitur proportio meriti ad præmium, secundum proportionem merentis, & præmiantis, seu dantis, & accipientis, quod non conuenit iustitiæ distributiuæ. Alioquin si princeps distribueret bona communia alienius ciuitatis ciuibus, plus acciperet vnusquisque, quàm si ea distribueret proconsul. Et si proportio meriti de condigno, ad præmium sic attenderetur: illi qui locant operas suas plus mererentur ex condigno colendo agros diuitis quàm pauperis, & operando in opere regis, quàm ciuis, quòd est falsum, patet ergo quòd reddere præmium pro merito, non pertinet ad iustitiam distributiuam, sed ad commutatiuam quæ respicit æqualitatem quantitatis, quæ nullo modo est inter opus nostrum, quantumcunque gratiā informatum, & gloriam, propter quod nondum apparet qualiter possumus gloriam mereri de condigno.

7 Ideo dicitur, aliter tamen tenendo eandem conclusionem, scilicet quod conuenit mereri de condigno vitam ȩternam, quia inter opus gratia informatum & gloriam est æqualitas non solum proportionis, sed quantitatis. Cuius æqualitatis duplex assignatur modus. Primus quia opus nostrum consideratum secundum substantiam operis, & vt procedit à libero arbitrio, non sit condignum gloriæ propter maximam inæqualitatem, tamen secundum quod procedit ex gratia spiritus sanct. sic valor eius attenditur secundum virtutem spiritus sancti mouentis nos in vitam æternam: & est ibi quædam æqualitas inter meritum & præmium, ita vt iam non solum sit meritum de congruo, sed etiam de condigno.

8 Secundus modus est, quia gratia spiritus sancti quam habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, quia est quoddam seminarium gloriæ. Semen autem animalis, vel arboris in virtute est totum animal, & tota arbor. Cōfirmant autem quidam hanc opinionem dupliciter. Primò quia plus meretur homo cum gratia, quàm sine gratia. Sed ante gratiam meremur de congruo, ergo post gratiam meremur de condigno. Secundò quia sicut peccatum veniale est peccatum secundum quid, & mortale est peccatum simpliciter. Sic meritum de congruo est meritum secundum quid, & meritum de condigno est meritum simpliciter: si ergo nō contingeret mereri gloriam de condigno simpliciter, esset dicendum quod nullus mereretur gloriam, quod videtur esse inconueniens.

9 Sed nec ista valent, quod enim primò dicitur de motione spiritus sancti non valet, quia valor actus nunquam est à mouente, nisi ratione alicuius formaliter existentis in actu vel in potentia elicitiua actus, agens enim non perficit passum secundum seipsum, sed secundum aliquid immissum. Spiritus etiam sanctus mouet ad actus qui non sunt meritorij (vt prophetare) vt apparet de Balaam. num. 23. & 24.

10 Quod autem dicitur de gratia quòd æquatur gloriæ in virtute, quia est eius seminarium, patet quòd metaphoricè dicitur: non enim est semen, nisi respectu eorum quæ educuntur de naturali potentia creaturæ, quod non conuenit gloriæ, sicut nec gratiæ.

11 Rationes etiam non valent: quod enim primò dicitur quòd plus meremur cum gratia quàm sine gratia, dicēdum quòd plus meremur cum gratia, quàm sine gratia, quantum ad quantitatem meriti, sed non quantum ad tale genus merendi, quia est in nobis simpliciter impossibile vt statim videbitur. Quod postea dicitur, quòd sicut peccatum veniale est peccatum secundum quid, sic meritum de congruo est meritum secundum quid. Dicendum est quòd peccatum veniale factum ex deliberatione est peccatum simpliciter, & qui diceret quòd mentiens iocosè ex deliberatione non peccaret, falsum diceret. Et eodem modo qui diceret quod meritum de congruo non sit meritum, falsum diceret, vt postea patebit.

12 Dicendum est ergo quòd prout dictum fuit libro primò, distinctione vigesimaseptima. Meritum de condigno subdistin- quæst. 2.
guitur, quia quoddam est meritum de condigno largè sumpto pro quadam dignitate quam deus ex ordinatione requirit in

operibus

in 3.d.20 q.1.ar.4. operibus nostris, ad hoc vt remunerentur vita æterna. Et hæc dignitas est in nobis per gratiam & charitatem habitualem, vt declaratum fuit ibidem. Aliud est meritum de condigno strictè, & propriè accepto, & tale meritum est actio voluntaria propter quam alicui debetur merces ex iustitia, sic quòd si non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniustè facit, & est simpliciter & propriè iniustus, & tale meritum de cōdigno inuenitur inter homines, sed nō est hominis ad deum. Quod patet, quia quod redditur potius ex liberalitate dantis quam ex debito operis non cadit sub merito de condigno strictè & propriè accepto, vt expositum est. Sed quicquid à deo accipimus, siue sit gratia, siue sit gloria, siue bonum temporale, vel spirituale (præcedente in nobis propter hoc quocunque bono opere) potius & principalius accipimus ex liberalitate dei, quàm reddatur ex debito operis, ergo nihil penitus cadit sub merito de cōdigno sic accepto. Maior patet ex ratione meriti de cōdigno prius posita. Minor probatur, quia facilius & minus est reddere æquiualens eius quod quis accepit ab alio, quàm eum constituere debitorem. (quia ad cōstituendum eum debitorē, requiritur quòd plus reddat quàm acceperit, vt sic ratione plurium alius efficiatur debitor) sed nullus potest reddere deo æquiualens dicente philosopho octauo Ethicorum, quòd in his quæ sunt ad deos & ad parentes impossibile est æquiualens reddere: ergo multò minus est possibile, quòd ex quocunque nostro opere deus fiat nobis debitor, ita vt si non redderet debitum esset iniustus.

13 Causa autē huius est, quia & illud quod sumus, & quod habemus, siue sint boni actus, siue boni habitus seu vsus, totū est in nobis ex liberalitate diuina gratis dante & cōseruante. Et quia ex dono gratuito nullus obligatur ad dandū amplius, sed potius recipiēs magis obligatur danti, ideo ex bonis habitib⁹, & ex bonis actibus, siue vsibus nobis à deo datis deus nō obligatur nobis ex aliquo debito iustitię ad aliquid amplius dandum, ita quòd si non dederit sit iniustus, sed potius nos sumus deo obligati.

14 Et sentire, seu dicere oppositum est temerariū seu blasphemium propter quod si decedenti in gratia deus non daret gloriam nihil iniustum faceret. Et si habenti gloriam auferret eam non esset iniustus. Quinimo si quis conquereretur de hoc posset ei dicere dans illud euangelicum, an non licet mihi quod volo facerē, an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum. Et ille qui hoc pateretur deberet dicere illud Iob primo, Dominus dedit, dominus abstulit, sicut domino placuit, ita factum est, sit nomen domini benedictum, quia quum omne bonū sit ex gratuito dei dono, ex hoc quòd deus dat quædam non obligatur ad dandum alia, ita vt non dando sit iniustus, & si quid pro bonis operibus nostris nobis datur vel redditur potius & principalius est ex liberalitate dei dantis, quàm ex debito nostri operis. Et sic patet propositio minor & per consequens ratio.

15 Quod si quis dicat, quòd quamuis deus non cōstituatur nobis debitor ex aliquo nostro opere, cōstituitur tamen debitor ex sua promissione quam exprimit scriptura Iacobi primo, Beatus vir, &c. Et sequitur, accipiet coronā vitæ, quam repromisit deus diligentibus se. Non valet, propter duo. Primum est, quia promissio diuina in scripturis sanctis non sonat in aliquam obligationem, sed insinuat meram dispositionem liberalitatis diuinæ. Secundum est, quia quod redditur, non ex debito præcedentis operis, sed ex promissione præcedente, non quidem redditur ex merito operis de condigno, sed solum vel principaliter ex promisso. Et ita non est ibi illud debitum de quo loquimur.

16 Et sic patet quòd meritum de condigno strictè & propriè sumptum, videlicet pro actione voluntaria propter quam operanti debetur merces ex iustitia, sic quòd si non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniustè facit, & est simpliciter & propriè iniustus, nō est hominis ad deum. Et ideo propter tale meritum, cùm sit homini simpliciter impossibile, non est necesse in nobis ponere gratiam vel charitatem habitualem. Et si poneretur, frustra poneretur. Sed solum per gratiam est in nobis istud meritum de condigno, quod deus ex sua ordinatione gratuita requirit in operibus nostris ad hoc vt remuneretur vita æterna. Et hoc meritum est medium inter meritum quod est simpliciter de congruo & ante gratiam, & meritum quod est simpliciter de condigno, & ideo comparatum ad vtrumque potest dici vtrumque, quia comparatum ad meritum ante gratiam potest dici de condigno. Et comparatum ad meritum de condigno simpliciter potest dici de congruo.

Th.1.2.q.114.ar.1. 17 Huic autem sententiæ concordat communis doctrina, quæ ponit quòd sicut reddere iustum precium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiæ, ita recompensare mercedem, vel premium laboris nostri operis est actus iustitiæ. Et ideo in illis in quibus est simpliciter iustum etiam simpliciter ratio meriti & præmij, seu mercedis, in quibus autem non est simpliciter iustum, sed secundum quid, in his non est simpliciter ratio meriti, sed secundū quid: inter deum autem & hominem, nō potest esse iustum simpliciter, sicut nec æquale, sed solum iustum secundum quid, scilicet dominatiuum, quia totum bonum quod est hominis est dei & à deo, & multò amplius, quàm actiones serui sint sui domini in humanis: propter quod meritum hominis apud deum nō potest esse meritum simpliciter de condigno, sed solum secundum præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita scilicet vt homo id consequatur à deo per suam operationem quasi præmium vel mercedem, ad quod deus ei virtutem operandi deputauit quæ virtus operandi ad merendum beatitudinem est non solum potentia voluntatis, sed habitus gratiæ, vel charitatis.

18 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de merito, & de demerito, quia qui in toto alteri obligatur tantò ex sua ingratitudine plus demeretur quantò plus recepit: sed qui totum habet ab alio totum ei debet, nec potest eum constituere debitorem quod requiritur ad meritum de cōdigno, vt dictum est.

19 Ad aliud dicendum quòd Apostolus non dicit quòd corona gloriæ non reddatur secundum iustum iudicium, sed quod reddetur à iusto iudice, quia à domino, qui iustus est & misericors, sed misericordiam ostendit coronando bonos qui ex condigno non possunt mereri, iustitiam verò puniendo malos qui ex condigno possunt demereri, nec tamen etiam eis reddit secundum rigorem iustitiæ, quos iustè posset adnihilare.

Sententia huius distinctionis XXVIII. in generali & speciali.



ILLVD verò inconcusse, &c. Superius determinauit de libero arbitrio. Hic determinat de insufficientia liberi arbitrij sine gratia. Et diuiditur in duas. Primò determinat quod dictū est generaliter in omnibus. Secūdò specialiter in primis parentibus. Secunda in principio vigesimæprimæ distinctionis ibi, post hæc considerandum est. Prima diuiditur in tres. Primò exprimit Pelagianorum errorem & erroris absurditatem. Secundò ponit eorum obiectiones, & ipsarum obiectionum solutionem. Tertiò subdit veritatis confirmationem. Secunda ibi, quid verò dicit sine gratia. Tertia ibi, illud de gratia liberi arbitrij. Secunda istarū diuiditur in tres. Primò ponit rationem eorū ad probādum quòd homo sine gratia possit mandata dei implere. Secundò ponit argumenta ad probandū quòd possit per se à peccato resurgere. Tertiò ponit aliquid ad probandum quòd possit per se in deum credere. Secunda ibi, alibi etiam Augustinus. Tertia ibi, in expositione autem quarundam. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò q lib. arb. sine gratia ad obtinendam salutem non sufficit. Et ostendit errorem Pelagianorū. Et circa hoc tangit & explicat secundum Aug. quod dicebant Pelag. gratiā & salutem secundum meritū dari. Et hic error ortum habuit à Pelagiano monacho, qui dicebat homines sine gratia posse implere mandata dei. Et cùm increparetur à fratribus dicētibus, ad quid ergo est necessaria gratia. Respondebat, vt facilius posset homo mandata dei implere, quæ sine gratia difficilius poterat operari. Et sic ponebat quòd lib. arb. erat ista gratia sine qua principaliter nihil boni operari potest homo. Addit autē multa alia inconuenientia quæ dicebat ex istis sequētia, scilicet orationes quas ecclesia facit quòd nihil conferant his pro quibus fuerunt factæ. Et quòd gratia datur secundum merita nostra. Et quòd paruuli sine originali peccato nascūtur. Postea ponit obiectiones & auctoritates Aug. per quas hæretici confirmant errores suos. Quarum prima talis est, Si sit peccatum secundum Aug. ergo caueri potest. Si enim caueri nō posset, ergo peccatum non esset, quia nullus peccat in eo quod cauere non potest. Sed peccatum non vitatur, nisi per lib. arb. quia secundum Aug. voluntas est qua peccatur, & rectè viuitur: ergo secundum Aug. per lib. arb. sine gratia potest quis mereri. Et respondet Aug. qui dicit se sic intellexisse quòd voluntas est qua peccatur & rectè viuitur, sed nō potest in bonum dirigi, nisi per gratiam dei à peccato mādata adiuuetur. Item arguunt per Aug. auctoritatem dicentis quòd nulli debet imputari, si non fecerit quod facere non potuit: ergo paruuli qui gratiam non habent, sed diuina mandata non seruant rei publicandi non sunt. Ex quo sine ipsa gratia non possent mandata implere: Et respondet Augustinus, quod hoc dicit cōtra Manichæos qui ponebant duas naturas in homine, vnam bonam à deo, aliam malam à diabolo, quod si ita esset, non posset ab ea bonum fieri, & sic non esset ei culpa imputanda. Postea ponit aliam ipsorum obiectionem, quòd homo posset resurgere à peccato sine gratia. Quia secundum Augustinum, mutare voluntatem est in nostra potestate: ergo potest de se sine gratia resurgere à peccato, re-

v respondet

spondet Augustinus quòd hęc potestas nulla est si non esset à deo data, vnde proponit quòd voluntas non nisi per gratiam opera pietatis faciliter exerceret. Postea ponit alias obiectiones, quòd potest aliquis in deum credere sine gratia, eo quòd velle credere nostrum est, ergo potest homo in deum credere sine gratia. Respondet Augustinus quòd vtrumque est dei principaliter, ex consequenti autem nostrum, quia non nisi nobis volentibus & consentientibus hoc esse potest. item ad idem arguunt secundum Augustinum posse habere fidem à natura est hominum, ergo homo per sua naturalia potest in deum credere. Et respondet quòd homo de se habet naturalem aptitudinem ad credendum, & diligendum, sed credere, vel diligere sine gratia esse non possunt. Vltimò ponit veritatem de gratia & libero arbitrio secundum Hieronymum qui dicit etiam illos errare qui dicunt homines propter naturam malam non posse vitare peccatum, & illos qui ponunt homines propter naturam bonam peccare non posse sicut Iouinianus. Ambo enim tollunt arbitrij libertatem. sed dicit Hieronymus quòd possumus semper peccare, & non peccare vt nos liberos confiteamur. Hæc est fides nostra &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sine gratia posit homo cognoscere aliquam veritatem.

Thom. 1. 2. q. 109. ar 1.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum sine gratia posit homo cognoscere aliquam veritatem. Et videtur quòd non, quia sicut se habet sensus ad sensibilia, sic intellectus ad intelligibilia. Sed sensus visus qui inter omnes est nobilissimus nihil potest videre sine extrinseco lumine, ergo nec intellectus potest aliquid intelligere sine aliquo lumine superaddito, quod est gratis datum.

2 Item facilior est via cognoscendi aliquid per doctrinã quàm per inuentionem, sed nullus potest acquirere scientiam veritatis per doctrinam exterius, nisi deus doceat interius (vt dicit Augustinus lib. de magistro) ergo multò minus per inuentionem, & sic nullo modo.

3 IN CONTRARIVM est, quia si absque gratia non possemus aliquod verum intelligere nullum nostrum intelligere esset purè naturale, & ita intellectus secundum se careret propria operatione quòd est inconueniens, ergo, &c.

4 RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur, vno modo pro gratia dei prouidentia, qua gratis omnibus rebus impendit ea quæ ipsis conueniunt. Alio modo accipitur gratia pro habituali dono recepto in anima. Primo modo nulli est dubiũ quòd sine gratia dei non possumus quicquam verum intelligere, quia sine intellectu quem deus homini dedit ea sua prouidentia tanquam aliquid necessarium ad finẽ suum nihil intelligere possumus, si autẽ accipiatur gratia pro dono habituali aut illud erit gratum faciens vel solum gratis datum. Si primo modo sic dicẽdum est quòd sine gratia possumus quodcunque verum intelligere, quia talis gratia vel est idem quod charitas vel nõ est sine charitate: sed sine charitate possumus quodcunq; verum intelligere, ergo & sine tali gratia. Minor probatur, quia perfectio prioris non dependet à perfectione posterioris, propter quod intellectus ad intelligendum verum non requirit gratiam quæ perfectio voluntatis ponitur. Et hoc est quod dicit Augustinus primo libro retractionum non approbo quòd in oratione dixi deus qui non nisi mundos scire verum voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa vera scire, sed per gratiam homo mundus efficitur.

5 Si autem gratia vocetur quodcunque habituale donum gratis datum quod potest esse commune bonis & malis, sic distinguendum est de veritate, quia quædã veritas est de sensibilibus & ex sensibilibus deducta, quædam verò quæ nec est in sensibilibus, nec ex sensibilibus deduci potest. Primam veritatem potest intellectus intelligere absque dono quocunq; supernaturali gratis dato, quia quælibet potentia potest in obiectum sibi proportionatum absque quocunque extrinseco, sed obiectum proportionatum nostro intellectui est veritas in sensibilibus & ab eis deducta, sicut intellectus noster est quoddam intellectiuum cum sensitiuo, ergo talem veritatẽ potest intelligere intellectus noster sine quocunque addito. Si autẽ sit veritas quæ nec sit in sensibilis, nec ab eis posit deduci vt sunt multa quæ fide tenemus, sic talis veritas potest cognosci dupliciter. Vno modo cognitione intuitiua vel scientifica. Alio modo cognitione coniecturali, vel per modum qualiscunque assensus. Primam cognitionem non potest habere intellectus viatoris ex se de veritate supernaturali, cuius ratio est, quia omnis talis cognitio, vel est alicuius per se, & in se noto, & est cognitio intuitiua, vel deduci potest ex per se notis, si sit cognitio scientifica: sed talis veritas supernaturalis non est intellectui viatoris quantum ad modum cognitionis naturalis de se & in se nota, nec ex per se notis nobis potest deduci, vt plenius declaratum fuit in primo libro: ergo de tali veritate non potest intellectus viatoris de se habere cognitionem intuitiuam vel scientificam.

6 Si autem loquamur de cognitione quæ est qualiscunque assensus ex coniectura vel auctoritate dicentis, sic videtur esse dicendum, quòd sine quocunque habitu supernaturali potest intellectus noster veritati articulorum assentire. Quod patet primò, quia illi veritati potest intellectus noster assentire, ad cuius obiectum habet motiuum, & si non necessarium, tamen probabile & persuasiuum. Assentimus enim multis, de quibus non habemus necessariam rationem, sed valde tenuem coniecturam, sed ad assentiendum veritati supernaturali sine quocunque habitu habemus motiuum probabile & persuasiuum. verbi gratia, quum Christus doceret se esse verum deum, & ad confirmationem suæ doctrinæ faceret signa quæ solus deus potest facere, sicut ipse dixit, si mihi non vultis credere, operibus credite: talia signa poterant inclinare intellectum ad credendum ipsum esse deum. Vnde & doctores dicunt quòd dæmones crediderũt Christum esse deum, non per habitum infusum, sed ex apparentia signorum: quare, &c. q. 3. prol.

7 Item credere est assentire alicui vero nõ propter se, sed propter auctoritatem dicentis: sed ad hoc non videtur aliquis necessarius habitus. credo enim pluuiam futuram, quia ita dicit astrologus, & credo deum incarnatum, quia ita dicit scriptura, quam puto secundum auctoritatem ecclesiæ à deo inspiratam quare & cætera. Item non requireretur habitus, nisi vt eleuaret potentiam, sed istud non est necessarium, quia quamuis sit super facultatem naturalem intellectus nostri clarè intelligere veritatem articulorum, tamen non est super facultatem eius assentire ei ex auctoritate alterius. Multis enim assentimus ex dictis sapientium quæ non clarè intelligimus. Item secundum doctores, hereticus discredens solum vnum articulum caret habitu fidei infusæ, & tamen assentit aliis articulis: ergo non videtur necessarium quòd ponamus habitum infusum ad assentiendum veritati articulorum. Et si dicatur, ergo fides superfluit. Dicendũ quòd non, quia etsi non sit necessaria propter assensum absolutè acceptum: est tamen necessaria ad hoc, vt intellectus veritati articulorum, & assentiat faciliter contra intellectus duritiam, & firmiter ac discretè contra intellectus errorem, quia vnusquisque habitus, sicut inclinat ad proprium obiectum, sic facit refutare contraria.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd lumen extrinsecum non requiritur ad visionem corporalem ex parte visus, tanquam aliquid cooperans visui ad videndum, sed requiritur tanquam dispositio medij & organi ad recipiendum speciem coloris vel ipsam visionem, quę non potest esse nisi diaphano actu illuminato. Vnde & alij sensus lumen non requirunt ad cognoscendum proprium obiectum, quod sine lumine extrinseco præsentialiter habere possent. Et similiter est circa intellectum, cui suum obiectum potest præsens esse sine quocunque dono habituali superaddito.

9 Ad secundum dicendum quòd secundum Augustinum ibidem, ille qui docet similis est illi qui mouet digitum ad ostendendum visui, qui tamen virtutem visiuam non confert videnti, & homo potest exterius verba proferre, quæ sunt signa veritatis, non tamen vim intelligendi veritatem præbet, sed est à solo deo: pro tanto ergo deus dicitur interius docere quòd vim intelligendi in nobis causat, & non ex hoc quòd in cognitione cuiuslibet veritatis nouum lumen infundat.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum sine gratia posit homo aliquod bonum facere.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 2.



SECVNDO quæritur, verũ sine gratia posit homo aliquod bonũ facere. Et videtur quòd nõ, quia cogitatio boni præcedit operationẽ eiusdem: sed cogitare bonũ non possumus sine gratia, secundæ Corinthiorum tertio, Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex deo est, ergo nec facere.

Item

2 Item Ioannis decimoquinto, sine me nihil potestis facere, sed deus habitat in nobis per gratiam, ergo sine gratia non possumus in opus bonum.

3 IN CONTRARIVM est, quia sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, sic voluntas ad eius amorem & potentiæ operatiuæ ad eius executionem, sed sine gratia potest intellectus cognoscere verum, vt statim dictum est supra: ergo & voluntas appetere bonum & facere.

d.38.q.1. num.7. 4 RESPONSIO. Opus aliquod potest esse bonum dupliciter. Vno modo bonitate morali, quæ est ex conformitate ad rectam rationem, vt patebit infra. Alio modo bonitate meritoria. Primo modo potest homo sine gratia bonum opus, quia vbi sunt principia sufficientia alicuius operationis, ibi potest esse & illa operatio, sed in homine absque gratia sunt sufficientia principia bonæ operationis moralis: quare, &c. Minor probatur, quia recta ratio agibilium, & voluntas per eam recta sufficiunt ad bonam operationē moralem, hæc autem sunt in homine sine gratia, ergo, &c. De opere autem meritorio dicendum quòd in tale opus nō potest homo sine gratia, quia omne meritum vitæ æternæ vel est de condigno, vel de congruo. Sed meritum de condigno innititur valori operis, qui est gratia habitualis: meritum verò de congruo innititur liberali diuinæ, quæ etiam gratia dicitur secundum vnam acceptionem gratiæ, vt dictum fuit supra, quæst.3. distinctione vigesimasexta, ergo nullum meritum nec de condigno neque de congruo potest esse sine gratia altero duorum modorum accepta: & in hoc errauit Pelagius dicens liberum arbitrium sufficere ad merendum sine gratia, quod non est verum, quamuis per se sufficiat ad eliciendum opus morale bonum ex genere, fine & circunstantiis. Per hoc autem quod dicitur per se, non excluditur generalis influentia dei qua rerum principia in esse conseruat, sine qua nihil esset aut fieret. Et sic intelligitur illud Ioannis decimoquinto, sine me nihil potestis facere: & illud secundæ Corinthiorum tertio, non sumus sufficientes cogitare, &c. vel intelligitur de cogitatione eorum quæ ad finem pertinent, ad quæ & si possumus attingere sine quocunque dono habituali, non tamen sufficienter, quia non faciliter, nec firmiter, vt patuit supra immediatè. q.præced.

5 PER HOC patet responsio ad argumenta in contrarium.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum sine gratia possumus vitare quodcunque peccatum mortale

Thom.1.2.q.109.ar.8.& 9.



TERTIO quæritur, vtrum sine gratia possimus vitare quodcunque peccatum mortale. Et videtur quòd non, quia à potentia defectuosa non potest exire nisi defectuosus actus (habens enim pedem claudum non potest incedere nisi claudicando) sed voluntas sine gratia est defectuosa, ergo omnis actus est defectuosus, sed actus defectuosus si sit voluntarius est peccatum, ergo, &c.

2 Item mors à peccato consequuta est, vt dicitur Rom.5. ergo vbi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccādi, sed in statu post peccatum est necessitas moriendi, ergo &c.

3 CONTRA. Nullus peccat in eo quod vitare non potest. Si ergo existens in peccato non potest peccata vitare, ergo peccando non peccat, quod est impossibile.

4 RESPONSIO. De homine possumus loqui dupliciter. Vno modo secundum statum naturæ integræ, in quo potuit carere gratia & culpa. Alio modo secundum statum naturæ corruptæ, pro quo necesse est hominē carentem gratia, esse in peccato mortali. Thom. de malo.q.3. ar.1.ad 3. In primo statu potuit homo sine gratia vitare quodcunque peccatum mortale. Quod patet, quia omnis natura in sua integritate potest in actu suo, cuius habet plenum dominium non exorbitare, sed actus deliberationis in quo solo potest peccatum mortale consistere, est plenè in dominio hominis: ergo in statu naturæ integræ potuit homo circa hunc actum non exorbitare, & ita non peccare mortaliter.

5 In statu autem naturæ corruptæ, scilicet post peccatum primorum parentum, in quo necesse est, vel esse hominem in gratia vel in peccato mortali distinguēdum est, quia hominem existentem sine gratia & in peccato mortali posse vitare quodcunque mortale potest dupliciter intelligi, vel de peccato commisso satisfaciendo, vel cauendo ab omni peccato committendo. Primo modo non potest homo sine gratia vitare peccatum, quia nō potest satisfacere de peccato cōmisso sine gratia, quia cùm peccatum transeat actu, & maneat reatu, non est idem resurgere à peccato, & cessare ab actu peccandi, sed resurgere à peccato, est reparari ad ea quæ homo per peccatum amisit, & expediri ab eis quæ ex peccato incurrit, sed homo per peccatum mortale amittit acceptionem operum suorum à deo, quæ ante peccatum acceptabantur, vt remunerabilia vita æterna ad quæ reparari non potest, nisi per gratiam per quam opera nostra acceptantur tanquam meritoria, modo quo dictum fuit supra. Incurrit etiam d.27.q.2 homo per peccatum mortale reatum pœnæ æternæ, à quo cùm sit infinitus, nisi per gratiam (hoc est per dei gratuitam condonationem) absolui non potest, secundum quod Psalm. dicit ex persona peccatoris, non dabit deo placationem suam & precium redemptionis animæ suæ, & laborabit in æternū, & viuet adhuc in finem: propter quod peccatum iam commissum nō potest homo vitare sine gratia: & in hoc concordant omnes doctores, licet circa hoc olim errauerit Pelagius æstimans hominem propriis operibus posse sine gratia se à peccatis commissis satisfaciendo absoluere.

6 Si autem loquamur de peccato committendo, verum sine gratia possit quodcunq; vitari. Distinguendum est, quia homo sine gratia aut est in peccato secundum actum, puta quia vult furari aut adulterari, aut solum secundum reatum, puta quia peccauit, sed non manet actu in voluntate peccandi, vel fortè nō cogitat, aut non recolit. Si primo modo sic dicendum est, quòd homo existens in peccato secundum actum non potest diu manere, quin cadat in aliud peccatū mortale. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia in speculabilibus, sic fines in operabilibus vel appetibilibus, vt patet ex 2. Physic. Sed intellectus assentiens principiis speculabilibus necessario assentit conclusionibus habentibus cum eis claram & necessariam colligantiam: ergo similiter voluntas assentiens alicui fini, necessario assentit his quæ habent claram & necessariam colligantiam cum illo fine. Propter quod ille qui vult adulterari, & in hoc perseuerat, si non possit ad hoc attingere nisi furando, quod det adulteræ necessario ex velle adulterari incidit in velle furari. Et ita similiter est in multis aliis peccatis. Et sic loquitur Augustinus libro de vera religione, quòd superbus necesse habet aliis inuidere, quod non est intelligendum de necessitate absoluta, sed conditionata quæ est ex fine: dum enim superbus fini suo inhærere vult, qui est quærere propriam excellentiam, necesse est vt inuideat alterius excellentiæ, quæ propriè excellentiæ derogat. Et ita homo existens in peccato secundum actum, non potest diu vitare quin cadat in aliud peccatum.

7 Si autem homo sit in peccato solum secundum reatum, sic dicunt quidam quòd antequam hominis ratio in qua est peccatum mortale reparetur per gratiam iustificantem potest singula peccata mortalia vitare ad aliquod quidem tempus, sed non diu. Quod sic probant, sicut rationi debet subdi inferior appetitus, ita ratio debet subdi deo, & in ipso finem constituere, & sicut per iudicium rationis debent regulari motus inferioris appetitus, ita per finem constitutum in deo debent regulari omnes actus humani, sed in appetitu inferiori non totaliter subiecto rationi necesse est motus inordinatos contingere, ergo similiter in ratione hominis non existente subiecta deo de necessitate est, vt contingant multæ inordinationes: cùm enim homo non habet cor suum firmatum in deo, vt pro nullo bono consequendo vel malo vitando, vellet ab eo separari, occurrunt multa propter quæ vitanda, vel consequenda homo recedit à deo, cōtemnendo præcepta ipsius, & peccando mortaliter. Et ideo sicut homo in gratia constitutus (in quo tamen appetitus inferior non plenè subditur rationi) potest vitare singula peccata venialia, & etiam omnia simul per aliquod tempus, sed non diu, sic voluntas hominis sine gratia potest vitare singula peccata mortalia, & omnia simul ad tempus, sed non diu.

8 Sed istud non videtur valere. Primò quia secundum omnes in statu naturæ integræ homo poterat omne peccatum mortale vitare. Quæ autem pertinent ad naturam, per peccatum non amittuntur, licet fortè habilitas minuatur: & ideo libera electio boni, & fuga mali, quæ ad naturam liberi arbitrij pertinent, nullo modo per peccatum subtrahuntur. Simile etiā quod adducitur de peccato veniali non valet: est enim duplex genus peccati venialis. est enim quoddam veniale ex genere, vt est mendacium iocosum dictum ex deliberatione, vel verbū ociosum. Aliud est peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut sunt subiti motus sensualitatis, respectu eorum quæ ex genere sunt peccata mortalia: licet autem non possimus vitare omnia peccata venialia secundo modo dicta, quia ratio non potest semper esse peruigil ad reprimendum omnes tales motus: imò dum vnus reprimitur, alter subito resurgit: nihilominus tamen omnia peccata venialia ex genere quæ fiunt ex deliberatione possumus vitare & per eandem rationem omnia mortalia quæ non nisi ex deliberatione fiunt: eorum autem quæ sequuntur deliberationem, habemus semper plenum dominium, ideo non est simile quod pro simili inducitur, nisi quo

ad hoc quòd sicut circa appetitum sensitiuum cõtingunt multæ inordinationes inevitabiles, quantum ad primos motus & subitos propter hoc quòd non perfectè subiiciuntur rationi, sic circa rationem respectu eorum quæ sunt ad finem contingunt multæ inordinationes subitæ & inevitabiles propter hoc quòd motus voluntatis in ea quæ sunt ad finem non plenè subditur deliberationi rationis quæ est ex fine, sed in talibus deordinationibus nõ potest esse peccatum mortale, & ideo non est ad propositum.

9 Dicunt ergo alij quod sine gratia homo potest vitare omnia peccata mortalia licet sit valde difficile, cuius ratio est quia si homo sine gratia non posset vitare, omne peccatum mortale hoc esset vel propter carẽtiam gratiæ, vel propter inclinationem derelictam ex peccato præcedente, non propter carentiam gratiæ, tum quia in statu naturæ integræ hoc poterat sine gratia vt dictum est, tum quia non plus tollit priuatio quàm ponit habitus, sed per gratiam non ponitur in anima nisi efficacia ad merendum, supponit autem libertatem in voluntate ad bonum vel malum eligendum vel fugiendum, ergo per carentiam gratiæ hæc libertas totaliter relinquitur sed efficacia merendi tollitur: nec etiam propter inclinationem derelictam ex peccato præcedente, quia inclinatio derelicta ex bono actu non necessitat voluntatem quin liberè possit à bono deuiare, ergo neque inclinatio derelicta ex malo actu necessitat eam quin liberè possit malum vitare. Itẽ dispositio derelicta ex aliquo actu solum inclinat per se ad similem actum, & ita peccans semper necessitaretur ad postea committendum simile peccatum, quod non videmus.

10 Nunc videndum est quid veritatis habeat vtraque præcedentium opinionum. Et ad hoc videndum distinguendum est de peccatis mortalibus, quia quædam sunt contra præcepta iuris naturalis, quædam verò sunt contra præcepta iuris diuini & supernaturalis. Dicendum ergo quòd peccata quæ sunt contra præcepta iuris naturalis tantum possunt vitari ab homine existente in peccato prædicto modo scilicet secundum solum reatum, sed nõ illa quæ sunt contra præcepta iuris supernaturalis. Primum patet vt prius, quia si talia peccata non possent vitari sine gratia hoc esset vel propter defectum gratiæ, vel ratione peccati præcedentis. Non propter primum, quia talis defectus fuisset in statu innocentiæ si homo fuisset creatus sine gratia in quo omnia peccata talia poterant vitari & faciliter, nec ratione peccati præcedentis: quia voluntas ex vno non necessitatur ad volendum aliud nisi ponat actum suum ad vtrumque aliqualiter eligendo vel refutando, sicut intellectus non necessitatur ad assentiendum vni propter alterum nisi ponat actum suum circa vtrumque affirmando vel negando, sed voluntas hominis existentis in peccato solum secundum reatum nullum actum habet circa illud peccatum, quia si aliquem actum volendi haberet circa illud complacendo sibi in peccatum commissum iam esset in peccato secundum actum & non solum secundum reatum, ergo ex solo reatu vnius peccati nullus necessitatur ad aliud committẽdum, quare &c. Item bonitas moralis non stat cum peccato quod est contra dictamen iuris naturalis, sed homo sine gratia potest in omne opus bonum bonitate morali quæ est ex obiecto, fine, & circunstantiis vt dictum fuit in præcedente quæstione: ergo quilibet potest sine gratia vitare quodcunque peccatum quod est contra dictamen solius iuris naturalis.

11 Secundum patet quòd scilicet sine gratia non potest homo vitare omnia peccata quæ sunt contra præcepta supernaturalis, vt sunt præcepta de suscipiendis sacramentis ecclesiæ, puta eucharistiæ, &c. quia ad talia suscipiẽda tenetur homo in statu viæ nisi casus necessitatis excludat. Excluso ergo casu necessitatis & habita copia conferentis aut suscipiuntur, aut non, si non committitur peccatum nouum ex contemptu sacramentorum, si suscipiuntur, iterum committitur peccatum si suscipiens non sit in gratia, quia ad susceptionem eorum requiritur gratia, ergo talia peccata non possunt vitari ab eo qui manet in peccato secundum reatum.

12 Et si dicatur q imò, quia suscipiens talia sacramenta fortè non recolit de peccato, & ita nõ debet sibi imputari ad culpam, quia in tali peccato suscipit eucharistiam. Non valet quia q iste non recolat de peccato commisso, aut hoc est quia conscientiam suam diligenter non discussit, aut dato q discussit, nõ tamen in notitiam eius deuenit, si primo modo sic nõ excusatur à peccato quia voluntas omissio circunstantiæ quæ requiritur ad actũ non excusat. Sed discussio conscientiæ in suscipiente sacramentum eucharistiæ est circunstãtia quæ ad hoc factum requiritur iuxta

vide in 4. d. 9. q. 4.

illud quod dicit Apostol. primo Corinth. vndecimo, Probet autem seipsum homo &c. ergo eius omissio non excusat quin peccet sicut recipiens in mortali. Sed secundo modo scilicet si conscientiam suam sufficienter discussit, & nihilominus in notitiã peccati non deuenit, remittitur ei ex generali contritione sine qua non est sufficiens discussio conscientiæ, & sic iam non est in peccato, propter quod non habet tam locum quæstio in hoc casu. Patet ergo quòd existens in peccato mortali quo ad solum reatum potest vitare (quocunque casu consequente) omne peccatum quod est contra præceptum iuris diuini.

13 Ad primum argumentum dicendum quòd à potentia inquantum defectuosa nõ egreditur nisi actus defectuosus, & ideo à voluntate adhærente malo fini, & ex illo aliquid aliud eliciente non potest egredi nisi actus malus. Et sic dicendum quòd voluntas perseuerans in peccato secundum actum non potest diu viuere, quin cadat in aliud peccatum, tamen nihil prohibet voluntatem quæ est in peccato solum secundum reatum eligere opus bonum, & vitare quodcunque malum committendum, quia hoc non procedit ab ipsa inquantum defectuosa, sed inquantum innititur rationi, cuius rectitudinem reatus peccati non tollit.

14 Ad secundum dicendum quòd æquè necessarium est existentem in gratia mori, sicut existentem in peccato: vnde necessitas moriendi ex peccato originali consequuta est quod omnes contrahunt, & non ex peccato actuali quod committunt.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum sine gratia posit quis implere diuina præcepta.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 4.



VARTO quæritur, vtrum sine gratia posit quis implere diuina præcepta, & videtur quòd nõ, quia nullus damnatur nisi pro peccato commissionis vel omissionis, sed qui præcepta legis implet, nihil omittit, qui autem omne malum vitat, nihil committit: si igitur sine gratia præcepta legis homo posit implere, quum sine gratia posit peccatũ vitare (vt statim ostensum est) tũc sine gratia posset homo vitare damnationem, sed qui damnatur est in gloria: ergo homo non habens gratiam posset in gloria esse.

2 Item Augustinus libro de hæresibus dicit hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, vt credant sine gratia hominem posse facere omnia mandata diuina.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod homo naturaliter facit sine gratia, per seipsum facere potest: sed gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt, vt dicitur Romanorum 2. ergo præcepta legis sine gratia impleri possunt.

4 RESPONSIO. In omni præcepto sunt duo consideranda. Materia præcepti & finis, materia præcepti cadit sub obligatione, est enim illud quod præcipitur: finis autem præcepti cadit sub intentione, non autem sub obligatione, non enim præcipitur: sed intendit præcipiens, vt mediante præcepto ad illud perueniatur: verbi gratia, legislator præcipit non percutere ciuem, & intendit per hoc inter ciues fouere amicitiam. Si quis igitur cum ciuem non percutit, nec tamen conciuem diligit, implet præceptum legis quoad præcepti obligationem: vnde pœnam legis non meretur, vt legis transgressor, nihilominus ad finem intentum à legislatore non attingit. Similiter in præceptis diuinis aliud est quod præcipitur tanquam materia præcepti cadens sub obligatione. Aliud verò quod finaliter intenditur, quod enim præcipitur est actus virtutis, quoad substantiam actus solum, vt honorare parentes, credere vnum deum, & similia: quod autem intenditur, sed non præcipitur, est, vt homines per talia opera sic disponantur, quòd opera eorum acceptentur, vt remunerabilia vita æterna, quod fit per per gratiam. Et sic loquitur Saluator Matthæi decimonono. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. Quòd autem ita sit, patet, quia sicut per præcepta affirmatiua præcipitur actus virtuosus, sic per præcepta negatiua prohibetur actus vitiosus, & sicut seruantur præcepta affirmatiua, faciendo quod præceptum est fieri, sic seruantur præcepta negatiua abstinendo ab eo quod prohibitum est fieri, sed sub prohibitione præcepti negatiui cadit actus quoad substantiam actus, ne fiat, & non quo ad modum. videlicet vt abstinens ab actu prohibito sit in gratia, qui enim non occidit vel non mœchatur, dato quòd nõ sit in gratia, non propter hoc est transgressor illorum præceptorum, non mœchaberis, non occides, nec committit nouum peccatum, quia nullus facit contra præceptum negatiuum per omissionem. sed solum per commissionem, sed non habere gratiam est sola omissio, non mœchari, vel non occidere est similiter sola omissio, ergo qui non est in gratia, nec occidit, nec mœchatur, & sic de aliis præceptis negatiuis non est transgressor eorum, sed potius obseruator.

Et

5 Et eodem modo in præceptis affirmatiuis nullus est transgressor si faciat quod præcipitur, puta quòd honoret parentes, licet non sit in gratia, quamuis non perueniat ad finem intentum à præcipiente, videlicet ad hoc vt facta sua sint remunerabilia vita æterna: hoc enim intenditur, sed non præcipitur. Ex hoc patet responsio ad quæstionem istam, sicut ad præcedentem, quia sunt quasi vna quæstio. Non enim est peccatum mortale, nisi sit contra aliquod præceptum Et ideo sicut homo sine gratia potest vitare peccata mortalia, sic potest implere præcepta.

6 Dicendum ergo quod sine gratia quæ est specialis acceptatio diuina, potest homo implere præcepta iuris naturalis, non autem illa quæ sunt iuris supernaturalis, vt de suscipiendis sacramentis. Primũ patet, quia quælibet potentia potest in actum sibi proportionatum quantum ad substantiam actus sine additione cuiuscunque alterius. Est enim potentia qua possumus, vt dicitur secundo Ethicorum. Sed sub præcepto iuris naturalis cadunt actus solum quantum ad substãtiam actuum, actus dico quorum potentiæ sunt in nobis, ergo sine gratia & quocunque alio habitu possumus adimplere quæ sub tali præcepto cadunt. Secundum patet, quia vbi habere gratiam cadit sub præcepto, vt materia præcepti, ibi præceptum non potest sine gratia impleri, sed sic est in susceptione sacramentorum, ergo &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd absque peccato omissionis & commissionis damnaretur homo pro solo peccato originali, nisi per gratiam liberaretur, quam adeptam non amittit, nisi per peccatum omissionis, vel commissionis, & & ita nunquam potest homo damnari, nisi pro culpa, nec esse in gloria, nisi præuia gratia qualitercunque data.

7 Ad secundum argumentum dicendum quòd Augustinus loquitur de impletione mandatorum cum peruentione ad finem à legislatore intentum. Illo enim modo sine gratia impleri non possunt.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum sine dono supernaturali ac motione speciali spiritussancti, homo posit se ad gratiam præparare.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 6.



QVINTO quæritur, vtrum sine aliquo dono supernaturali, ac speciali motione spiritussancti, homo posit se ad gratiam præparare. & videtur quòd non, quia deterior est mors spiritualis quàm corporalis, sed homo mortuus corporaliter non potest se præparare ad vitam corporalem recuperandam, ergo nec mortuus spiritualiter per culpam potest se præparare ad spiritualem vitam, quæ est per gratiam.

2 Item Ioannis sexto dicitur, nemo potest venire ad me, nisi pater qui me misit, traxerit eum: si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quòd ab alio traheretur, quare, &c.

3 CONTRA. Prouerbiorum duodecimo cap. dicitur, hominis est animũ præparare, sed illud dicitur esse hominis, quod per semetipsum potest: ergo videtur quòd homo per seipsum posit se ad aliquam gratiam præparare.

4 RESPONSIO. Quòd homo posit se præparare ad gratiam sine nouo dono habituali sibi diuinitus infuso, omnes concedunt, & meritò, quia si homo indigeret tali dono ad præparandum se ad gratiam per eandem rationem indigeret quodam alio dono ad præparandum se ad iam dictum donum: nullum enim donum supernaturale datur, nisi præparatis in habentibus vsum liberi arbitrij. alioquin daretur omnibus, quod non est verum. Hoc autem posito procederetur in infinitum, quum non sit maior ratio sistendi in vno quàm in alio: ergo præparatio ad gratiam non requirit aliquod habituale donum, & hoc omnes concedunt.

5 Vtrum autem præparatio ad gratiam requirat speciale adiutorium dei animum mouentis & inspirantis bonum propositum. Dicunt quidam quòd sic, quia ordo finium est secundum ordinem agentium, semper enim supremum agens mouet ad vltimum finem. Inferius autem agens mouet ad finem sub fine, sicut animus militis conuertitur ad quærendam victoriam ex motione ducis exercitus: ad sequendum autem speciale vexillum ex motione tribuni, sed supremum quod posit esse in anima pro statu præsentis vitæ est quòd vniatur deo per gratiam, ergo ad hoc necessaria est specialis motio dei tanquam supremi agentis.

6 Sed istud non videtur, quia licet supremo agenti conueniat ad vltimum finem perducere: nihil tamen prohibet infimum agens ad vltimum finem disponere, sicut videmus in generatione hominis, in qua licet deus introducat formam vltimam, natura tamen ex propria virtute disponit materiam, similiter licet ad consequutionem gratiæ requiratur specialis motio dei gratiam infundentis: si tamen gratia sit habituale donum, tamen ad eam potest homo se disponere purè, vt videtur per liberum arbitrium absque tali speciali motione.

7 Ideo videtur aliter esse dicendum, quòd si speciale adiutorium vocetur immediata motio voluntatis a deo, sine tali potest homo se præparare ad gratiam, quia illud bonum quod habet ad gratiam immediatum ordinem videtur esse præparatorium ad ipsam, sed bonum morale est huiusmodi. Quum ergo in tale bonum posit homo sine immediata motione voluntatis à deo, patet quòd absque tali adiutorio potest se homo ad gratiã præparare. Si autem speciale adiutorium vocetur specialis prouidentia, quam deus habet de his qui hæreditatem capiunt salutis, sic prædestinati quandoque cadentes à gratia per culpam, non possunt se ad gratiã præparare sine speciali dei adiutorio, quia sicut sub ordine generalis prouidentiæ quam deus habet de rebus, cadit quicquid rem ipsam in finem promouet, sic sub ordine speciali prouidentiæ quam habet de electis, cadit quicquid eos promouet ad salutem, siue sit exterior admonitio hominis, siue ægritudo corporis, vel quicquid voluntatem excitat ad bonum: & si hoc vocetur gratia, sine tali gratia non potest homo se præparare ad gratiam.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd mors spiritualis peior est quàm corporalis, quoad actum quem priuat, sed melior est secundum aptitudinem quàm in subiecto relinquit, ratione cuius potest se disponere ad recuperandum vitam gratiæ, non autem naturæ.

9 Ad secundum dicendum quòd nullus venit vsque ad deum, nisi per gratiam quam solus deus infundit si sit habituale donum: tamen potest homo ad deum tendere, præparando seipsum absque alio speciali adiutorio quàm quod dictum est.

Sententia huius distinctionis XXIX. in generali & speciali.



POST HOC considerandum est. Superius magister determinauit de gratia absolutè. Hic determinat de ea in comparatione ad statum primi hominis. Et primo determinat statum primi hominis quoad gratiam & virtutem. Secundò determinat pœnam peccati ipsius. Tertiò mouet quandam incidentem dubitationem. Secunda ibi, in illius quoque peccati. Tertia ibi, potest autem quæri vtrum de ligno, hæc est sententia in generali, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò quærendo primò, vtrum homo in statu primo indigeret gratia. Et respondet quòd indiguit homo gratia non per quam liberaretur à malo, quia peccatum non habebat, sed habebat vnde stare poterat, sed gratiam per quam efficaciter moueretur in bonum non habebat, nec vnde posset proficere. Quærit etiam vtrum haberet virtutes, & licet quidam dicant quòd non, tamen dicit magister quòd habuit, quod ostendit per auctoritates. Post dicit quòd in pœnam peccati ipsius exclusus est homo à loco deliciarum, & à ligno vitæ, per quod poterat inæternum viuere, non post peccatum sumendo, sed tantum ante. Et soluit quandam auctoritatem quæ videtur facere in contrarium, scilicet, quòd si etiam post peccatum sumpsisset, viueret inæternum. Subdit etiam quòd ad impediendum reditum hominis in paradisum apposita est angelica & ignea custodia, scilicet cherubin & flammeus gladius, atque versatilis, per quæ significatur quòd homo ad vitam non debebat redire nisi per cherubin, id est, per plenitudinem scientiæ, scilicet charitatem, & per gladium versatilem, id est, per tolerantiam temporalium passionum. Vltimò quærit vtrum ante peccatum de ligno vitæ comederit, & si comedit, quare non fuit factus immortalis. Et respondet magister quòd comedit, sed immortalitas non conferebatur, nisi per frequentem ligni esum. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in statu innocentiæ homo indiguerit gratia.

Thom. 1. 2. q. 109. art. 2. 3. & 4.

CIRCA distinctionem istam quæritur, primo. vtrū in statu innocentiæ homo indiguerit gratia. Et videtur quòd non, quia pœna non præcedit culpam. sed carētia visionis diuinæ est quædam pœna, ergo hanc non incurrisset homo in statu innocētiæ dato quòd gratiā nō habuisset.

2 IN CONTRARIVM est quòd dicitur Roman. 6. gratia dei vita æterna, ergo in quolibet statu ad consequendam vitam æternam necessaria est gratia.

3 RESPONSIO. quamuis homo in statu innocentiæ conditus fuerit in gratia, tamen non necessario indiguit ea ad conseruandum statum illum, indiguit tamen ea ad meritum vitæ æternæ. Primum patet, quia status innocentiæ non amittitur nisi per culpam, sed illam poterat homo vitare sine gratia vt dictū
quæst.3. est supra 28. distin. quare, &c. Secūdum sic patet, omne meritum vel est de condigno vel de congruo, sed ad meritum de condigno requiritur gratia habitualis, ad meritum autem de congruo requiritur gratia quæ est acceptatio diuina vt ostensum fuit supra
quæst.2. distin. 27. ergo &c. Item ad illud ad quod aliquis non potest peruenire ex natura sua oportet perueniat ex alterius gratia vel dono gratuito quod est idem, sed ad visionem diuinæ essentiæ in qua consistit vita æterna homo non potest peruenire ex propriis naturalibus, ergo oportet quòd ad hoc perueniat ex alterius dono seu gratia.

4 AD ARGVMENTVM in contrarium dicendum quòd carentia visionis diuinæ potest intelligi dupliciter. Vno modo negatiuè, & sic non est propriè pœna, sed defectus totam naturam creatam consequens, nulla enim natura creata est ex se sufficiens ad visionem diuinam qualem expectamus, & sic carentia visionis diuinæ fuisset in homine ante peccatum si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi priuatiuè vt intelligatur quædam obnoxietas ad carentiam visionis diuinæ & sic est pœna, nec fuisset in homine ante peccatum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum in statu innocentiæ homo habuisset omnes virtutes

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 3.

POSTEA quæritur, vtrum in statu innocentiæ homo habuisset omnes virtutes. Et videtur quòd sic, quia virtus est dispositio perfecti ad optimū vt dicitur 7. physicorum, sed in statu innocentiæ homo fuisset maximè perfectus, ergo habuisset omnes virtutes.

2 Item nullus ex culpa sua debet reportare commodum, si ergo in statu innocentiæ caruisset virtutibus cùm post peccatum perficiatur per eas, tunc homo ex peccato commodum reportasset, quod est inconueniens.

3 IN CONTRARIVM est quia quædam virtutes habent pro materia passiones respiciētes malum, vt fortitudo quæ est circa timores, sed huiusmodi passiones non fuissent in statu innocentiæ ergo nec tales virtutes.

4 RESPONSIO. virtutū quædam sunt theologicæ quædam intellectuales, quædam verò morales. De theologicis dicendum quod fuissent in statu innocentiæ, cuius probatio est quia respectu actus in quem potentia non potest per se, vel non promptè & faciliter, oportet in potentia ponere habitum eleuantem, vel tollentem difficultatem. sed intellectus humanus & voluntas non possunt per se in cognitionem articulorum, & in spem futurorum bonorum vel non promptè & faciliter, vt patuit in præcedente distinct. ergo respectu talium actuum opor-
quæst.1. tet ponere in nobis aliquem habitum eleuantem potentias vel tollentem difficultatem. Si verò loquamur de virtutibus intellectualibus, sic dicendum est quòd fuissent in statu innocentiæ, quia illud quod ea puris naturalibus potest acquiri, & quod est simpliciter, melius est esse quàm non esse, illud fuisset in statu innocentiæ in quo nullum bonum deerat quod bona voluntas posset adipisci (vt dicit Augustin. 14. de ciuitate dei) sed virtutes intellectuales sunt huiusmodi, ergo, &c.

5 De virtutibus autem moralibus, sciendum quòd quædam sunt circa operationes, vt iustitia & liberalitas & huiusmodi, quædā autem circa passiones moderandas. De primis dicendū quòd fuissent in statu innocentiæ per eandem rationem quæ dicta est de virtutibus intellectualibus, quia simpliciter melius est tales habere quàm eis carere, nec excedunt facultatem naturæ quia ex principiis naturalibus possunt acquiri, virtutes autē morales quæ sunt circa passiones ponentes in eis medium & moderantes eas inter excessum & defectum non fuissent in statu innocentiæ nec fuissent necessariæ, nisi inquantum pertinuissent ad rationem originalis iustitiæ, vel formaliter vel virtualiter. Cuius ratio est, quia respectu illius actus nō oportet ponere aliquem habitum, respectu cuius potentia nullam habet indeterminationem, & nullam patitur difficultatem, sed in statu innocentiæ appetitus sensitiuus nullam habuisset indeterminationē, & nullam difficultatem in appetendo secundum rectam rationem, imò plenè & promptè obediuisset rationi: hoc enim habuit conditio illius status: ergo in illo statu non fuissent necessariæ virtutes, quæ ordinantur ad moderantiam passionum, nisi fortè dicatur quòd huiusmodi virtutes intrinsecæ pertinebant ad rationem originalis iustitiæ, vel formaliter vt aliqui putant, vel virtualiter, & ita non fuissent acquisitæ, sed innatæ vel infusæ, nec essent virtutes morales, sed quasi naturales, nisi propter similitudinem actuum, ad quos inclinarent.

6 Et si diceret aliquis quòd simpliciter in primo statu non patiebatur quis difficultatem in operibus quæ sunt ad alterum, vt sunt iustitię. Dicendum quod verum est, erat tamen possibilis indeterminatio, quia licet haberet homo rectitudinem voluntatis ad deum & proximum, poterat tamen ab ea deficere, non autem à rectitudine appetitus sensitiui, nisi præcedente defectu rectitudinis voluntatis. Vnde possumus formare talem rationem, vbi est solum vnus modus ex natura determinatus, nec est possibilis alius: ibi non est necessarius aliquis habitus, sed respectu passionum appetitus sensitiui fuit vnus solus modus in statu innocentiæ ex natura determinatus, natura dico vt instituta fuit, nec fuit alius possibilis durante primo statu. Non enim potuit ferri appetitus sensitiuus in suum obiectum, nisi secundum dictamen rationis, ergo respectu passionum non fuit tunc necessarius aliquis habitus. Maior patet ex his quæ dicta fuerunt supra de habitu, distinctione vigesimasexta. Minor similiter declarata quæst.2.
fuit supra, distinctione vigesimaprima, quum quæreretur, Vtrū quæst.4.
in statu innocentiæ potuerit homo peccare venialiter, sequitur ergo quòd nulla virtus moralis circa passiones existens, fuisset in statu innocentiæ. Præter hoc autem est specialis ratio de his quorum obiecta omnino non fuissent, vt de fortitudine tangebatur in arguendo.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in statu innocentiæ homo fuisset maximè perfectus etiam secundū appetitum sensitiuum magis quàm nunc, sed illa perfectio fuisset innata seu infusa, & non acquisita. Vnde non fuisset habitus, vt nunc loquimur de habitu.

8 Ad secundum dicendū quòd homo ex peccato nullum in hoc reportat commodum, quia perfectionem quam nunc habet tractu temporis, & difficultate acquirendo tunc habuisset à principio plenius & altiori modo quoad illa quæ respiciunt passiones appetitus sensitiui.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in statu innocentiæ opera fuissent magis meritoria quàm modo.

Thom. 1. q. 95. ar. 4.

DEINDE quæritur vtrum in statu innocentiæ opera fuissent magis meritoria quàm modo. Et videtur quòd nō, quia difficultas operis facit ad augmentum meriti. Vnde & virtus est circa bonum & difficile, sed modo difficilius est bene operari quàm prius, ergo &c.

2 Item bonum additum bono totum facit melius, sed nunc est meritum essentiale ex radice charitatis, cui additur meritum accidentale ex difficultate operis. Et illud non fuisset in statu innocentiæ, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia quantò aliquid est purius, tantò est melius in illo genere, sed in statu innocentiæ merita fuissent puriora, quia non fuissent permixta cum demeritis sicut modo, ergo &c.

4 RESPONSIO. Comparatio meritorum, de qua nunc agitur, potest fieri vel secundum totum statum, vel secundū particulares personas vtriusque status, si secundū totum statum, sic dico quòd merita status innocētiæ & status moderni sunt æqualia, quia quantitas meriti innotescit ex quantitate præmij, sed præmium saltem essentiale est idem & æquale quod confertur pro meritis moderni status, & quod collatum fuisset pro meritis status innocentiæ si durasset, ergo &c. Minor probatur, quia præmiū quod reddetur pro meritis status moderni est quòd erimus æquales angelis dei in gloria: tunc autem non fuisset præmium maius, quia natura humana non est dignior angelica, nec mi-

nus,

nus, quia nō esset ignobilior instituta quàm destituta, quare &c. Si autem in statu moderno ipse Christus includeretur, tunc merita status moderni excederent merita status innocentiæ: nullus enim in statu innocentiæ peruenisset ad æqualitatem gratiæ & gloriæ Christi.

5 Quantum autem ad meritum accidentale quod est ex difficultate operis, sicut in martyrio vel virginitate, non est dubium quòd merita moderna excedunt merita quæ tunc fuissent. Si autem fiat comparatio meritorum personarum singularium status pristini & moderni, sic dicendum quòd tantum possunt homines mereri nunc quantum tunc, sed non ita faciliter. Quod patet, quia vbi nullum est retractiuum à bono, ibi voluntas promptius & facilius fertur in bonum, sed in statu innocentiæ nullum fuit retractiuum à bono, sicut modo est in nobis ex repugnantia carnis ad spiritum, ergo, &c.

6 Veruntamen quia eadem principia bonæ operationis (scilicet ratio & voluntas) sunt in nobis quæ fuerunt in illo statu, nec deest gratia seu acceptatio diuina bonis operibus nostris, sicut nec bonis operibus aliorum defuisset, manifestum est quòd æquè bene potest nunc operari, sicut tunc, licet non æquè faciliter, quæ difficultas aut non auget meritum, quia non est ex natura operis, sed conditione operantis, vel si auget illud pertinet ad meritum accidentale, non essentiale.

In 1.d.17. q.3.

7 PER HOC patet. Ad primum argumentum.

8 Secundum etiam argumentum solum probat quòd merita status moderni excedunt merita status innocentiæ, quoad merita accidentalia. Quod autem in contrarium dicitur quòd merita nostra sunt mixta demeritis falsum est, licet enim in nobis sint merita, sint etiam demerita: non sunt tamen permixta, vt ex demeritis minuantur merita extensiuè vel intensiuè, licet fructus eorum impediatur vsque ad solutionem reatus demeritorum.

Sententia huius distinctionis trigesimæ in generali & speciali.

IN SVPERIORIBVS insinuatum est. Superius determinat magister corruptionem humanæ naturæ per peccatum in primo homine. Hic vero determinat qualiter peccatū cum ista corruptione in posteros deuenit. Et diuiditur in quatuor. Primò inquirit peccati ordinem & quidditatem. Secūdò eius traductionem. Tertiò ipsius remissionem. Quartò eius aggrauationem, scilicet an peccatum primorum parentum aggrauaretur. Secunda ibi, in princip. dist. 31. nunc superest inuenire. Tertia ibi in princip. 32. dist. quoniam supra dictum. Quarta ibi, in princip. 33. dist. ibi prædictis adiiciendum. Prima est præsentis lectionis, & diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò excludit obiectiones contrarias. Secunda ibi, vnde Augustinus Iuliano. Prima in tres. Primò inquirit, an sit originale peccatum. Secundò quid sit quantum ad genus moris, vtrum scilicet culpa an pœna. Tertiò quid est quantum ad genus naturæ. Secunda ibi, quod diligenter inuestigandum. Tertia ibi, nunc superest videre. Secunda principalis, in qua excludit quasdam obiectiones, diuiditur in tres, secundum tres obiectiones quas excludit. Secunda ibi, Item inquit Iulianus. Tertia ibi, ad hoc autem quod diximus. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò, quòd ex peccato primi hominis pœna & peccatum in posteros transit, & hoc est originale peccatum: quidam autem intelligunt peccatum ab Adam transisse in posteros, non quòd educatur ab eo per originem, sed per imitationem: circa quod dicit in hoc magister errare Pelagium: si enim per solam imitationem diceretur peccatum eius in nos transisse, multò magis debet in nos peccatum transisse à dæmone, quem primò peccantem postea imitamur. Postea quærit quid sit originale peccatum, & dicit quòd secundum quosdam originale peccatum nihil aliud est, quàm reatus quidam, quo homines sunt obligati ad pœnam pro peccato primi parentis: secundum tamen veritatem, originale peccatū ponendum est esse originalem culpam à principio per originē traductam. Postea dicit quòd ista culpa nō est actus hominis, sed est quædam cōcupiscentia vitiosa mala desideria in nobis excitans, quæ aliquando languor naturæ dicitur, & aliquando lex membrorum, vel tyrannus vel lex carnis nominatur, & ea inobedientia dicimur omnes traxisse peccatū, id est, malam habilitatem. Postea dicit ꝙ Iulianus hæreticus quærit per quā viam tale peccatum subintrat patre non peccante, nec genito, nec etiam conditore. Et respondet Aug. ꝙ per inobedientiam primi parentis. Vltimò quærit quomodo potuimus omnes esse in Adam secundum carnem, in quo nō fuerunt tot athomi quot homines ab eo processerunt. Et respondet Aug. ꝙ materialiter vel carnaliter in eo fuimus: aliquid autem ab eo decisum est, ex quo sine alterius materiæ additione per solam multiplicationem in ipso generatum est corpus filij. Et sic per similem decisionem factam à parentibus multiplicatū est genus humanum vel hominū. & nihil omnino exterius adueniens transit in veritatem humanæ naturæ, quod probat per auctoritatē euangelij, & etiā per rationem, quia in resurrectione habebunt homines perfectā quantitatem sine alicuius materiæ additione. ergo & modo: nō negat tamen magister, quin alimentum transeat in veram carnem & ossa, sed non in veritatem humanæ naturæ. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum defectus quos sentimus in nobis, insint nobis à nobis.

Vide Caiet. 12. q. 109. ar. 2.

CIRCA distinctionem istam quæritur primo, vtrum defectus quos sentimus in nobis scilicet mors, fames, sitis, ægritudines, & huiusmodi insint nobis à natura, an sint nobis pœna alicuius culpæ. Et videtur quòd insint nobis à natura, quia quæ sunt vnius rationis, causantur ex principiis vnius rationis, sed mors & cæteri defectus sunt vnius rationis in nobis & in brutis: ergo quum in brutis sint à natura, & non ex culpa, videtur quòd similiter sunt in nobis.

2 Item in dæmonibus naturalia remanserūt integra post peccatum, ergo & in homine: cùm igitur homo post peccatū sit immortalis, patet quòd immortalitas eius nō fuit naturæ, sed gratiæ, sed in viuentibus qui non est immortalis per naturam, est mortalis per naturam, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia omnis passio inflicta propter culpā est pœna, nō natura, sed mors est huiusmodi (vnde Gen. 2. quocunq; die ex eo comederis morte morieris) ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum ꝙ mors & cæteri defectus sunt in nobis à natura tanquam à causa per se, à culpa verò, sicut à causa remouente prohibēs. Primum cōmuniter probatur tali ratione, omne compositum ex contrariis, quorum vnum natum est agere in aliud est natura sua corruptibile, sed corpus humanum & omne mixtum est huiusmodi, est enim cōpositum ex elementis, quæ ratione suæ cōtrarietatis agunt inuicem, ergo, &c.

5 Secundum probatur sic, per donum originalis iustitiæ prohibebatur omne læsiuum, inducens corruptionē in corpore, sed illud donum est ablatū propter peccatū parentum, ergo peccatū est causa corruptionis, sicut remouens prohibēs. Horum autem duorū secundum cōmuniter conceditur. Primū autem insufficienter probatur, scilicet ꝙ omne mixtum sit corruptibile, per hoc ꝙ elementa ex quibus cōponitur ratione suæ contrarietatis agunt inuicem. Quod patet, quia actio elementorū in mixto nō potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo, quia vnum elementū secundum illud quod est, agat in aliud, quod esse nō potest, quia elementa non manent actu in mixto: omne autē quod agit, agit secundū ꝙ est ens in actu. Alio modo sic, ꝙ vna qualitas elementaris agat in aliā, quod potest esse adhuc dupliciter. Vno modo, quia vna qualitas agat in aliam sibi contrariā, puta calidum in frigidum, & humidum in siccum, & ecōuerso. Alio modo, ꝙ vna qualitas agat in aliā non sibi cōtrariam, puta calidum in humidum. Primū non potest esse, quia idem secūdum idem nō agit in seipsum, sed calidum & frigidum sunt vna & eadem qualitas in mixto, similiter humidum & siccū, ergo, &c. Maior patet: minor probatur, quia si calidum & frigidum essent duæ qualitates in mixto, aut distinguerentur secundū subiectū, aut solum secundū essentiam, non secundum subiectū, quia nō quælibet pars mixti esset mixta, nec secundum essentiam solum, quia tunc contraria essent in eodem subiecto, quod est impossibile: fit ergo in mixto ex calido & frigido vna qualitas media, & similiter ex humido & sicco, per hoc ꝙ reducitur ad mediū: cùm igitur idē non agat in seipsum, nec calidum agit in frigidum, nec humidū in siccū.

6 Item non potest dici ꝙ vna qualitas agat in aliam non sibi cōtrariam, puta calidum in humidum, quia si calidum ageret in humidum, ageret in ipsum vel tanquā in contrariū, vel tanquam in subiectū. Non tanquam in contrariū, vt de se patet, nec tanquam in subiectū, tum quia licet calidū & humidum sint in eodē subiecto, vnum tamen nō est subiectū alterius, neq. econuerso, tum quia illud quod est ratio agendi actione vniuoca, non potest esse forma subiecti, in quod agit, alioquin idem esset simul in actu formali & in potentia formali, quia subiectū habens talem formam, puta calorem calidum est formaliter, & quia transmutaretur ad similem secundum speciem esset in potentia ad calorem formaliter, & sic esset simul actu, & formaliter calidum & in potentia calidum & formaliter, quod omnes negant cùm cō-

tradictionem implicet, sed calor est principium & ratio agendi vniuoca, quia habens calorem per ipsum causat similem, ergo non potest agere in subiectum quod perficit.

7 Item agens non corrumpit subiectum in quod agit nisi per accidens corrumpatur aliquid quod requirebatur ad subiecti existētiam, si ergo calidum ageret in humidum sibi subiectum, non corrumperet ipsum directè, nisi corrumpendo aliquid, sine quo non posset humidum esse, aliud autem non datur, quare &c. Nullo ergo modo corrumpitur mixtum, per hoc quòd elementa ex quibus componitur, agunt & patiuntur adinuicem ratione contrarietatis, sicut dicebatur, in mixto enim nō est principium actiuum suæ corruptionis, sed passiuum loquendo generaliter: principium verò actiuum est extrinsecum, scilicet continens contrariæ qualitatis, quod immutat contentum à sua naturali dispositione ad innaturalem, & per hoc tandem corrumpitur. Vnde philosophus diffiniens putrefactionem quæ est via ad corruptionem naturalem, quarto Metheororum dicit sic, Putrefactio est corruptio quædam in vnoquoque humido propriè secundum naturam caliditatis ab aliena caliditate, hoc autem est quid ambientis. Ex quo possumus assignare veram rationem corruptionis in omnibus corporibus sic, omne quod per alterius actionem est alterabile à sua naturali dispositione ad contrarium per naturam corruptibile est, sed corpus humanum & omne mixtum, necnon & omne aliud quod qualitatibus elementaribus efficitur, est huiusmodi, ergo &c.

8 Ex quo sequitur quòd quum corrumpens sit qualitas extranea continentis, vel alterius corporis, si esset aliquod corpus homogeneum simpliciter, & non esset aliqua qualitas alterius corporis ab eo dissona ei præsens, nunquam tale corrumperetur: forte aliud esset de corpore heterogeneo, cuius partes non sunt eiusdem complexionis, sicut est corpus hominis, cuius etiam partes habent distinctionem secūdum situm, quia complexio vnius partis non competit alteri, & ideo vna potest aliam transmutare à sua naturali dispositione, & econuerso, & per consequens corrumpere.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd mors & cæteri defectus in homine & in brutis, quum sint vnius rationis causantur ab eisdem principiis per se scilicet à natura, & sic mors in homine est à natura, non pœna: præter hoc autem specialiter in homine causatur à culpa primorum parentū, non per se, sed sicut à remouente prohibens vt dictum est, & quantum ad hoc habet rationem pœnæ. Seneca autem solum attendens ad primum dicit quod mors non est hominis pœna, sed natura.

10 Ad secundum dicendum quòd immortalitas illius status non fuit naturalis simpliciter, sed gratiæ collatæ naturæ in sua institutione saltem quoad hoc quòd per diuinam prouidentiam conseruabatur ab exterioribus læsiuis, & positus fuit in loco tēperatissimo, & nutriebatur cibis confortatiuis & purissimis, vt
quæst.2. dictum fuit supra, decimanona distinctione, quibus per peccatū amissis incidit in necessitatem moriendi, ratione cuius mors & cæteri defectus sunt homini pœnales, & hoc ei pro pœna fuerat connumeratum, vt tangitur in argumento ad oppositum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum aliquis defectus in nos per originem transiens posit habere nomen culpæ.

Thom.1.2.q.81.ar.1.2. & 3.

ECVNDO quæritur, vtrū aliquis defectus in nos per originem trāsiens possit habere propriè rationem culpæ. Et videtur quòd sic, quia nullus est filius iræ nisi propter culpam, sed ex natiuitate sumus filij iræ, secundū illud Ephes. 2. Eramus natura filij iræ, ergo, &c.

2 Item sicut se habet iustus ad iustos, sic peccator ad peccatores, sed secundum Anselmum, si homo in iustitia perstitisset iustitiam originaliter in qua creatus erat in filios transfudisset, ergo quia peccauit culpam suam generando in alios transfundit.

3 IN CONTRARIVM est, quia nullus culpatur, nisi ex his quæ sunt in eius potestate (vt dicitur 3. Ethicor.) Sed illud quod per originem trahitur nō est in potestate nostra, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, vtrum in nobis sit originale aliquod peccatū, vel aliqua culpa, & secundo supposito quod sic, vtrum illud sit dictum, vel qualitercunque aliter: vtrumque enim istorum proponitur in terminis quæstionis.

5 QVANTVM ad primum tenendum est indubitanter quòd in nobis est per originem aliquod peccatū seu aliqua culpa, & dicere oppositum est error Pelagij & Iuliani hæreticorum, qui negauerunt in paruulis esse quodcunque peccatum, tollentes necessitatem baptismi à paruulis, vt recitat Augustin. in diuersis locis. Quod autem oporteat ponere in nobis aliquod peccatum originale patet auctoritate sacræ scripturę & sanctorum, auctoritas scripturæ expressa est in Psalmis: vbi dicitur sic, Ecce enim, in iniquitatibus conceptus sum &c. Illud autem nō potest intelligi de peccato parentū, cùm actus matrimonialis quo concipiuntur filij possit esse absque quocunque peccato: & dicere oppositum sit erroneum, intelligitur ergo de peccato filiorum, sed quicquid habent filij pro tempore conceptionis totū habent à parentibus per originem, ergo aliquid existens in paruulis per originem est peccatum quod dicimus originale. Item Roma. 5. dicit Apostolus quòd in Adam omnes peccauerunt, sed illud nō potest intelligi formaliter, quia tunc non erant omnes, intelligitur ergo originaliter, quia ex eo quòd nascuntur mediatè vel immediatè ab Adam qui peccauit dum in eo essemus, sicut in originali principio contraximus originale peccatum. Auctoritates ergo sanctorum Augu. Greg. complures sunt ad hoc, quas, quia magister sententiarum satis recitat in litera, ideo hic eas non insero, & hæc non sufficiant quo ad primum.

6 QVANTVM ad secundum notandum est quòd nunc loquimur de peccato quod habet rationē culpæ, & tale oportet esse voluntarium dicente beato August. libro de lib. arb. quòd peccatum adeo est voluntarium quod si non fuerit voluntarium non erit peccatum. Ad sciendum ergo an peccatum originale sit peccatum propriè seu culpa in paruulo, quia de proprietate solum agitur in hoc articulo, oportet videre an sit propriè voluntariū. Potest autem aliquid dici voluntarium alicui dupliciter. Vno modo voluntate sua & propria personali. Alio modo volūtate alterius vt postea declarabitur, nec est dubium quòd secundum non est adeo voluntarium propriè sicut primū, quia voluntas alterius & actus eius non potest adeo propriè dici voluntas mea, vel velle meum sicut voluntas mea personalis, & velle meū personale, omnes autem doctores & sancti catholici tenent & docent tam verbo quàm scripto quòd peccatum originale in paruulo non est voluntarium voluntate vel actu voluntatis personalis ipsius paruuli sed solum à voluntate primi hominis, vnde Aug. respōdens Iuliano hæretico de hoc articulo dicit quòd peccatum illud à voluntate primi hominis seminatum est, & in hoc cōcordant omnes sancti doctores quotquot audiui & legi. Constat autem quod peccatum actuale est voluntarium voluntate propria & personali ipsius peccantis actualiter, ergo peccatum actuale in adulto est magis propriè voluntarium, & per consequens magis propriè culpa seu peccatū quàm originale in paruulo, nec puto quòd aliquid sanæ mentis sentiat oppositum.

7 Voluntate autem aliena potest esse aliquid voluntariū dupliciter. Vno modo quando aliquis proprio consensu transfert in alterū suam voluntatem & auctoritatē vt quicquid alius egerit nomine istius gestū sit, tunc enim quicquid alius agit reputatur esse voluntarium isti ex præcedenti mandato vel consensu generali, etiam si res gesta ei displiceat quādo innotescit, & hoc modo peccatum paruulorum nō potest esse voluntarium quasi paruuli proprio actu voluntatis suæ præconsenserint in illud quod Adam erat facturus, hoc enim dicere de paruulis qui nondum erāt, esset absurdum. Alio modo potest aliquid dici esse voluntarium voluntate aliena, quando voluntas vnius dicitur seu interpretatur esse voluntas alterius, quia vnus aliquo modo cōtinetur in alio, sicut ponitur exemplū satis conueniens à doctoribus de milite cui si detur castrum pro se & filiis si fidelitatem regi seruauerit, voluntas patris in seruando vel non seruando fidelitatem est interpretatiuè voluntas filiorum quo ad consecutionem vel amissionem castri, quia sicut est ipsi datum non solū pro se, sed pro posteris, sic seruat vel amittit non solum pro se sed & posteris. Et hoc modo voluntas Adæ dicitur fuisse voluntas omnium posterorum qui descensuri erant ab eo per viam naturalis generationis mediatè vel immediatè, quia ipsi pro se & pro tota posteritate collatum fuit à deo munus iustitiæ originalis quæ cōsistebat in rectitudine voluntatis ad deum, & in obedientia virium inferiorum ad rationem, & in hoc quòd in corpore nihil poterat accidere repugnans animæ. Et quia tunc non eramus, nisi quia in ipso eramus sicut in originali principio, ideo voluntas eius qua peccando amisit prædictum munus sibi pro se & pro nobis collatum fuit interpretatiuè volūtas non solū eius, sed nostra. Et quia defectus huiusmodi originalis iustitiæ in nobis vel aliquid circa hoc dicitur esse peccatum originale, vt in sequente quæstione patebit, ideo tale peccatū dicitur fuisse voluntarium non voluntate personali huius vel illius paruuli, sed voluntate Adæ quæ prędicto modo fuit interpretatiuè voluntas omnium qui tunc erant in ipso sicut in originali principio.

8 Iuxta quod etiam est aduertendum quòd ipsi Adæ fuit aliquid per se & directè voluntarium puta complacere vxori in

com

comedendo de fructu per vxorem oblato, aliquid autem fuit ei voluntarium nõ directè & per se, sed solum concomitatiuè & ex quadã consequentia scilicet priuari pro se & pro posteritate originali iustitia, hoc enim non fuit per se & directè per Adam volitum, sed sequutũ est in ipso & in nobis ad peccatũ eius actuale & voluntariũ, & fortè secundũ se fuit inuoluntarium. Credibile enim est quòd Adæ displicuit quando sciuit primò se tali dono priuatũ. Patet ergo quòd peccatum originale non est in paruulo voluntariũ personali voluntate paruuli quem ad modũ peccatũ actuale est voluntariũ propria & personali voluntate peccantis actualiter, & ideo non est illo modo propriè peccatũ vel propriè culpa, & sic intellexi vbicunque aliàs siue asserendo, siue recitãdo, siue absolutè siue sub conditione dixi, vel scripsi peccatũ originale non esse propriè peccatum vel culpam. patet etiam quòd non est voluntariũ voluntate aliena eo modo quo gestum per alterum aliquid dicitur voluntarium esse illi qui propria sponte transtulit suã voluntatẽ seu auctoritatem in illum, alterũ, quia talis consensus non potest fingi in paruulis nondum natis.

9 Restat ergo quòd illud peccatum fuerit voluntariũ paruulo voluntate videlicet Adæ in quo erat sicut in originali principio. Et adhuc defectus ille qui dicitur originale peccatũ in paruulo non fuit per se & directè voluntarius voluntate Adæ, sed solum cõcomitatiuè & per quandam consequentiã vt dictum fuit. Qui ergo reputat quòd tale voluntarium voluntate aliena non directè sed concomitatiuè sit propriè voluntarium talis potest dicere quòd peccatum originale in paruulo sit ei propriè culpa, qui autem non reputat hoc propriè voluntariũ sed solum interprætatiuè talis necessario habet dicere quòd peccatum originale nõ sit propriè culpa sicut est actuale: sed solum interprætatiuè, semper tamen fatendum est in paruulis esse peccatum originale seu culpam siue modus loquendi sit proprius, siue alius.

10 AD PRIMVM argumentum dicendũ quòd sicut deus dicitur iratus non secundum affectum, sed effectum inquantum præparat pœnã alicui vel infligit, sic nos nascimur filij iræ propter reatum pœnæ quem incurrimus ex peccato primi parentis.

11 Ad secundum dicendum quòd Adam quia peccauit transfudit in posteros naturam ream carentiæ iustitiæ originalis, sed non transfudit culpam secundum propriam rationem culpæ eo modo quo peccatum actuale dicitur propriè culpa quæ est defectus voluntarius propriè, & ex propria & personali voluntate illius cuius est peccatum.

12 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendũ quòd philosophus non nouit nisi peccatum actuale, quòd est in potestate & libertate peccantis vt fiat vel non fiat, & tale habet proprissimè rationem culpæ. Ex originali autem non sic culpatur paruulus sicut ex actuali adultus, sed solum imputatur ei ad culpam defectus quem habet quatenus fuit in potestate & voluntate sui originalis principij modo quo dictum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum originale peccatum sit carentia originalis iustitiæ, an aliquid aliud.

Thom. 1. 2. q. 82. Dur. de fomite. Inf. 3. d. 4. q. 3.



ERTIO quæritur, vtrum originale peccatũ sit carentia originalis iustitię, an aliquid aliud. Et arguitur quòd nõ sit carentia originalis iustitiæ, quia illud nõ est aliquod peccatum quod inest nobis à deo, quia deus non est author peccati, sed vltor, sed carentia originalis iustitiæ inest nobis à deo, ergo, &c. Minor probatur: quia sicut deus per suam influentiã est causa gratiæ, & per cessationem suæ influentiæ est causa carentiæ gratię, ita videtur esse circa iustitiam originalem & eius carentiam, cũ iustitia originalis fuerit donum supernaturale sicut gratia.

2 IN CONTRARIVM arguitur: quia omne peccatum in eo quod est malũ formaliter consistit in carentia alicuius perfectionis debitæ inesse, sed illa perfectio respectu peccati originalis non potest esse actus, nec in actu, quia tunc originale esset actuale, ergo est habitus, non naturalis, quia naturalia post peccatum remanserunt integra in hominibus sicut in dæmonibus, ergo fuit supernaturalis, sed illa non videtur fuisse nisi iustitia originalis, ergo eius carentia est peccatum originale.

3 RESPONSIO. Circa quæstionem istam procedetur sic, quia primò ponentur duo modi dicendi seu duæ opiniones circa materiam istam. Et secundò inuestigabitur in quo cõueniant vel differant: concludendo cum hoc, quid sit tenendum.

4 PRIMVS modus est quem magister sententiarũ recitat in litera, dicens sic: diligenter inuestigandum est quid sit, de hoc enim sancti doctores obscurè loquuti sunt, atque scholastici doctores variè senserunt: quidã enim putant originale peccatũ esse reatum pœnę pro peccato primi hominis, id est, debitum vel obnoxietatem qua obnoxij vel addicti sumus pœnæ temporali & æternę pro primi hominis actuali peccato: quia pro illo (vt aiũt) debetur pœna æterna omnibus, nisi per gratiã liberentur. Hæc sunt verba magistri sententiarũ, ex quibus apparet quòd ipse nõ reputat hanc opinionem hęresim Pelagianam, vel ei propinquã, sicut quidã inconsideratè dixerunt: imò recitata hæresi Pelagij, qui dicit quòd ex peccato primi parentis nihil transit in posteros propagatione, sed solùm imitatione, & reprobata illa subiungit hanc opinionẽ connumerans eam inter opiniones sanctorũ doctorũ & scholarium, vt clarè patet ex verbis eius statim positis.

5 Hæc autem opinio coloratur à quibusdam sic, nihil quod fit in paruulo per originem est ei culpa, nisi quod fuit Adæ culpa: sed nullus defectus existens per originem in paruulo fuit vel potuit dici culpa Adæ, nisi reatus pœnæ, vel pœna cum reatu: ergo hoc est peccatũ originale in paruulo, vtraque præmissarũ probatur. Et primò maior sic: Omnis defectus qui habet rationẽ peccati vel culpæ magis est peccatũ illi cui est magis voluntarium: quia de ratione peccati vel culpæ est voluntariũ: sine quo non est culpa vel peccatũ, sed secundum omnes doctores sanctos & alios omnis defectus existens in paruulo ab origine habet magis rationẽ voluntarij respectu Adæ, vel ipsi Adæ quàm paruulo, imò nõ habet rationem voluntarij in paruulo, nisi ratione Adę, ergo omnis defectus existens per originẽ in paruulo habet magis rationem culpæ respectu Adæ quàm respectu paruuli, vel ipsi Adæ quã paruulo: & hæc fuit maior. Minor probatur, quia nihil fuit vel potuit dici culpa Adæ, nisi quod peccauit: vel pœna, vel reatus: hæc enim omnia quandoque dicuntur peccata: actus autem secundum se non transiit, nec transire potuit in posteros: transiuit autem quo ad reatum & pœnam. quia ex eius peccato non solus ipse, sed omnes peccati incurrunt pœnam & reatum pœnæ, ergo pœna cum reatu, vel reatus pœnæ existens in posteris potuit dici aliquo modo culpa Adæ, & nihil aliud existẽs in paruulis, vt istis videtur, & hæc fuit minor, sequitur ergo cõclusio, scilicet quòd illud idem (videlicet reatus pœnæ) sit peccatum originale in paruulis.

6 Secundò probant idem sic. Apostolus tractans hanc materiã Rom. 5. cõparat demeritum Adæ merito Christi, dicens, quòd sicut per vnius inobedientiam, scilicet Adæ, peccatores constituti sunt multi, ita per vnius obedientiã, scilicet Christi, iusti constituentur multi: sed ex merito obedientiæ Christi quo efficimur iusti non fit in nobis nisi donũ gratiæ aliqualiter debitæ propter eius meritum, ergo similiter ex peccato Adæ nõ fit in nobis nisi carẽtia alicuius doni prius habiti ab ipso, & debiti habere à nobis, & sic propter eius demeritum efficimur peccatores, quia rei vel obnoxij sumus huius carentiæ, propter quod talis reatus videtur secundũ istos esse illud peccatum originale quod ex actuali peccato Adæ contraximus. Et confirmatur consequentia: quia vt in eodẽ capitulo subditur, maius fuit donũ Christi, quàm delictũ Adæ. Et ideo plus potuit meritum Christi in nobis, quo ad iustificationem quàm peccatum Adæ quo ad condemnationem.

7 Item declarant idem tertiò sic, In eodem capitulo circa principium dicit Apostolus sicut per vnum hominem peccatũ intrauit in mundum. Et subdit qualiter, dicens: in quo omnes peccauerunt, & vt exponit magister sententiarum in litera, sic intelligitur in quo homine, siue in quo peccato saouum est: in Adam enim omnes peccauerunt vt in originali principio non solũ eius exemplo, vt dicunt Pelagiani, Omnes enim ille vnus homo erat. Ita etiam in illo vno peccato quod intraret in mundum rectè omnes dicuntur peccasse: quia sicut ab vno homine, sic in vno & eodem peccato immunes esse non possunt, nisi ab eius reatu per Christi baptismum absoluantur. Hęc sunt verba eius, ex quibus patet quòd omnes peccauerũt in Adam, & peccato suo, quia eius reatum incurrunt, ratione cuius carent originali iustitia, & carebunt visione diuina secundum communem legem, nisi ab hoc reatu per baptismum absoluantur, vt magister subiungit: in quo videtur innuere quòd aliter non peccauerunt omnes in Adam, nec in peccato eius, nisi quia incurrerunt propter illud peccatũ reatum pœnæ temporalis & æternæ prædictæ.

8 Contra prædictã opinionem arguit ma. & soluit: Arguitur, si peccatum originale est reatus, ergo nõ est culpa nec pœna, quia reatus neutrum prædictorum est: illud autem videtur inconueniens, quare &c. Et respondet, dicens, quòd quidam eorum qui prædictam opinionem tenent admittunt quòd peccatum originale nõ sit propriè culpa, nec pœna, nisi eo modo quo reatus vocatur culpa, & certum est quòd scriptura & cõmunis modus loquendi satis habet, quòd reatus vocetur culpa. Nos enim cõsueuimus dicere aliquem manere in peccato, quãdiu est reus pœnæ æternæ debitæ pro peccato, licet non maneat in actu peccãdi, nec in voluntate peccandi.

9 Secundus modus est quòd peccatũ originale est carentia iustitiæ

origin

originalis debitæ haberi, quod declaratur sic, voluntarius defectus seu carentia alicuius perfectionis necessariæ ad salutem est peccatum, sed in paruulo carentia iustitiæ originalis debitæ haberi, est talis defectus seu carentia, ergo est peccatum. Maior de se patet ex ratione culpæ seu peccati, quæ est esse voluntarium malum. Minor declaratur, quia secundum ordinem primitus à deo institutum iustitia originalis fuit homini necessaria ad salutem consequendam. Et hæc collata fuit Adæ pro se & pro tota posteritate quam peccando amisit voluntarié pro se & pro tota posteritate. Et ideo carentia eius cum debito habendi eam est defectus alicuius perfectionis necessariæ ad salutem secundum ordinem primitus institutum: est etiam defectus voluntarius totius naturæ ex voluntate Adæ, in quo dum peccauit fuit tota natura sicut in principio originali, quare, &c.

10 NVNC restat videre quomodo isti duo modi conueniant vel differant, vt videtur quòd non differant in re: quia peccatum originale non potest consistere in sola carentia originalis iustitiæ, quia talis carentia fuisset in homine constituto in puris naturalibus, in quo non fuisset aliquod peccatum vel aliqua culpa, quia talis perfectio nõ fuisset debita haberi ab eo: omne autem malum est priuatio alicuius boni debiti haberi. Item nec potest consistere in tali carentia cum debito habẽdi, nisi sit aliquo modo voluntaria: quia nullum est peccatum nisi voluntarium: vnde si aliquid debitum haberi perderetur per violẽtiam simpliciter, ita quòd amissio nullo modo esset voluntaria, nec antecedẽter, nec alio quocunq; modo nullum esset peccatum. Requiritur ergo, quòd si illa carentia sit peccatum, quòd sit voluntaria, sed nõ nisi à voluntate Adæ, quæ, vt dictum est, potest interpretatiuè dici voluntas nostra. Non fuit autem aliter voluntaria voluntate Adæ, nisi quia volũtas Adæ vel actus volendi ipsius meruit quod talis perfectio, videlicet iustitia originalis, ipsi & posteris auferretur: vnde ex peccato voluntario Adæ dignum seu debitum fuit quod tam ipse quàm posteri carerentur iustitia originali. Et indignum fuit quod eam amplius haberẽt, & in ista dignitate seu debito carendi tali dono vel indignitate habendi tale donum consistit formaliter ratio peccati originalis, quæ in nullo aliorũ sine hoc est aliquod peccatum, quod etiam expressè dicunt aliqui illorum qui ponunt secundum modum, dicentes quòd peccatum originale est carẽtia iustitiæ originalis debitæ haberi cũ indignitate habẽdi eã, vel cum dignitate, vel debito carendi ea.

11 Ex quo potest sic argui, esse dignum pœna est esse reum pœnæ, & dignitas pœnæ est reatus pœnæ proueniens ex aliqua culpa, sed esse dignum carere iustitia originali debita esse est dignum pœna, quia carentia iustitiæ originalis debitæ est quædã pœna damni, ergo esse dignum carere iustitia originali est esse reum talis pœnæ, quæ est carentia iustitiæ originalis debitæ, & talis dignitas est reatus, qui ergo ponit quòd peccatum originale consistit in hoc quod est esse dignum carere iustitia originali debita, sicut illi de secundo modo realiter ponunt, quòd consistit in hoc quod est esse reum tali carentia, quia talis dignitas est reatus, & econuerso. Et hoc est quod dicunt tenentes primum modum, & sic inter primum modum & secundum non videtur esse differentia in re, sed solummodo in verbis, de quibus non debet esse controuersia quando constat de rebus.

12 Nunc ergo restat ponere quid tenẽdum sit in hac materia, & est indubitanter tenẽdum quòd in paruulis est peccatum originale, cùm hoc dicat sacra scriptura quæ est à deo inspirata, sed quid sit necesse est autẽ quòd sit vnũ trium quæ incurrimus propter demeritum peccati primorum parentũ. Primum est carentia iustitiæ originalis quam debebamus habere & habuissemus ex dono facto primis parentibus pro se & pro posteris, si non peccassent: & quia peccauerunt, indigni sumus eam habere, & digni ea carere tanquam rei talis pœnæ seu carentiæ ratione prædictæ culpæ. Secundò est in nobis rebellio virium sensitiuarum ad rationem. Et tertiò est in corpore passibilitas & mortalitas.

13 Quod autem trium istorum sit, seu vocetur peccatum originale, non inuenio quòd aliquis dixerit ipsum esse mortalitatẽ seu passibilitatem, quia ista magis se tenent ex parte corporis: peccatum autem magis ex parte animæ. Magister autem sententiarum dicit ipsum esse habitualem concupiscentiam, seu concupiscibilitatem vel fomitem, aut legem carnis & membrorum, languorem naturæ & tyrannum, quæ omnia accipit pro vno & eodem, scilicet pro rebellione virium sensitiuarum ad rationẽ, quamuis ex diuersis rationibus. Et hæc sententia magistri tangit illud quod est materiale in peccato originali, & non illud quod est formale, vt alij doctores dicunt communiter.

14 Communior autẽ opinio est quòd peccatum originale est carentia iustitiæ originalis cum debito habendi eam, & dignitate carendi ea: quam dignitatẽ alij nominant reatũ, concordantes in re significata, sed differẽtes in nominatione: teneamus ergo rẽm quæ ab omnibus tenetur communiter, & verbosi, contẽtiosi, calumniosi, & maliciosi homines disputant de nominibus.

15 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd carentia originalis iustitiæ est in nobis à deo tanquam à subtrahente iustè à nobis donum suum propter demeritum primorum parentum: sed in hac carentia præcisè non consistit formaliter originale peccatum, sed in esse dignum vel reum talis carentiæ: hæc autem dignitas vel reatus non est in nobis à deo, sed ex peccato primorum parentum.

16 ARGVMENTVM pro altera parte satis concludit quòd peccatum originale satis includit carentiam originalis iustitiæ: sed non probat quin plus includat: includit enim debitum habendi, & dignitatẽ carendi, quã dignitatẽ alij vocant reatum.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum alimentum conuertatur in veritatem naturæ humanæ.

Thom. 1. q. 119. ar. 1.



POST HAEC quæritur, vtrum alimentum conuertatur in veritatem humanæ naturæ. Et videtur quòd non: quia quòd transit in veritatẽ alicuius naturæ, transit in eius speciem: sed alimentum non transit in carnem humanam secũdum speciem, sed in carnem secundum materiã, vt patet ex primò de generatione, ergo, &c.

2 Item si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quicquid in homine deperditur restaurari posset: sed mors naturalis non accidit nisi propter deperditionem alicuius quod non restauratur, ergo per sumptionem alimenti homo posset mortalitatem naturalem euitare, quod est falsum.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia quod est in naturali potentia vt sit tale, per agens naturale efficitur actu tale, sed alimentum est potentia caro, vt dicitur 2. de anima, ergo efficitur actu caro per aliquod agens naturale, illud autem est virtus nutritiua in homine, per se habet ad nutrimentum, vt agens ad proprium passiuum, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Quicunque ponunt alimentum non conuerti in veritatem humanæ naturæ, sed ipsum esse quoddam fomentum prohibens consumptionem humidi radicalis ad modum quo plumbum positum in fornace prohibet consumptionem argenti vel auri, vt magister videtur sentire in litera: aut quicunque dicunt alimentum aliter cõuerti in veritatem humanæ naturæ, sed non æquè purè, vt illud quod præexistit, sicut posuit Alexan. quæ opiniones in scriptis communibus sunt satis lucidæ, mouentur ex vno motiuo, quia videtur eis quòd si per conuersionem alimẽti in naturam nutriti restauretur deperditum, cùm continuè fiat deperditio, tandem posset cõtingere quòd homo tamdiu viueret, quòd nihil de materia quæ fuit in eo in principio vitæ suæ maneret in fine: quia quicquid esset à principio, foret per continuam consumptionẽ successiuè deperditum, & maneret solum illud quòd ad restaurationem deperditi esset ex alimento conuersum. Ad hoc autem sequitur quòd non esset idem homo numero in fine & in principio, cum ad identitatem numeralem requiratur identitas materiæ & formæ. Hoc autem est manifestum inconueniens: ideo ponunt quòd aliquid vnum & idem numero quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, semper permanet in homine, cuius vnitate permanet idem homo.

5 Istud autem non oportet timere: si enim fieret deperditio secundum determinatã partẽ solùm, puta secundum manũ vel pedem, & in illam vel ad restaurationẽ eius determinatè cõuerteretur alimentum, & postmodum fieret alterius partis signatè deperditio, & eius per alimentũ restauratio, & sic ita semper, vt distingueretur situ & loco illud quod ex alimento conuertitur, ab eo cui additur: fortè verũ esset illud quod dicunt, scilicet q non esset simpliciter idem animal in principio & fine, quia materia alimenti non acciperet formã præexistentem in materia nutriti, sed esset eius forma distincta, sicut ponitur materia alimenti adueniens, distincta à materia nutriti præexistẽte. vnde post aduentum alimenti, & receptionẽ formæ in ea seorsum à materia nutriti, animal esset aliud secundũ partẽ quàm prius, & post consumptionẽ secundæ partis, & eius per alimentum restaurationẽ, esset aliud secundum duas partes per eandẽ rationẽ. Et finaliter esset aliud secundum omnes partes, & ita totaliter esset aliud: nõ sic autem est, imò alimentum sic conuertitur, vt non sit seorsum signare illud quod conuersum est ex alimento, & illud quod præexistebat in nutrito: sed efficiuntur idẽ simpliciter in toto & in parte, ac per hoc manet animal idẽ simpliciter in toto & in parte.

6 Et potest ex hoc formari talis ratio. Illud nõ variat indiuiduũ in toto vel in parte, quod manet in indiuiduo idem in toto vel in parte, sed non obstante conuersione alimenti in veritatem humanæ naturæ, nutriti materia manet eadem simpliciter in toto & in parte, ergo, &c. Maior patet, minor probatur. quòd enim

aduen

aduenienre alimento materia non fit alia in toto quàm prius, clarum est, quia materia animalis non tota simul deperditur: ita vt forma fiat præcisè & totaliter in alia materia, quia iam vera esset corruptio vnius animalis, & vera generatio alterius, & non nutritio. Itẽ neque est alia in parte, quia illa partialitas esset vel secundum essentiam materiæ, quia materia secundũ se partem non habet, sed est indiuisibilis, nec secundum quantitatem: quia illud quod ex alimento conuersum est, non differt secundum situm quantitatis ab eo cui aduenit, sed est eadem numero quantitas, & est eadem pars quantitatis vtrunque perficiens: est igitur eadem materia quæ prius in toto & in parte.

7 Causa enim hnc accipienda est, materia enim sit purè potentia sicut secundum se non est actu, sic secundum se nõ est vna vel plures actu, sed per formam quæ est sua actualis entitas, est & sua actualis vnitas vel pluralitas, propter quod tota materia quæ est sub aliqua vna forma substantiali, est vna & eadem substantialiter & essentialiter, nec est ibi dare diuersitatem aliquã, nisi fortè secundũ quod extenditur per quantitatem ex qua sortitur quandam partialitatem vel diuersitatem, quam tamen diuersitatem non est assignare inter illud quod conuersum est ex alimento, & illud quod præexistebat in nutrito, vt dictũ est, ideo vtrumque est simpliciter vnũ essentialiter & quantitatiuè, ac per consequens idem simpliciter quòd prius in toto & in parte.

8 Hæc autem sufficienter probata sunt, si concedatur quòd post deperditionem & consumptionem factam in corpore, animalis forma manet eadem simpliciter in parte & in toto, & quòd sub ipsa manente sic eadem, fiat illud quod conuertitur ex alimento. Si verò per consumptionem vel resolutionem factam à corpore forma varietur in toto vel in parte, vel per aduentum nutrimenti varietur aliquo modo forma nutriti iam nõ videtur quòd maneat simpliciter idem animal quod prius, cũ ex forma iudicetur tota identitas vel varietas rei.

9 Posset autem alicui videri quòd per resolutionem factam à corpore vel nutrimento adueniente forma nutriti in aliquo varietur saltẽ in aliis ab homine, quia forma quæ nõ est separabilis à materia cũ desinit esse in materia, desinit simpliciter esse: & cũ incipit esse in materia, incipit simpliciter esse, sed omnes formæ viuentiũ preter formã rationalem sunt inseparabiles à materia: ergo cũ desinunt esse in materia, desinunt simpliciter esse: & cùm incipiunt esse in materia, incipiunt simpliciter esse: sed in deperditione quæ fit in corpore animali, forma secundũ aliquid sui desinit esse in materia: quia materia quę fuit sub forma animalis, secundũ aliquid sui desinit esse sub ea. Alioquin nulla fieret resolutio à varietate naturæ, similiter in nutritione forma nutriti secundum aliquid sui incipit esse in materia, sicut & aliquid materiæ quæ prius non fuit sub forma nutriti incipit esse sub ea, ergo vt videtur per resolutionem factã à corpore, vel nutrimentũ adueniens variatur forma nutriti secundũ aliquid sui.

10 Et dicendum quòd si fieret resolutio alicuius partis determinatæ & distinctæ secundum situm ab aliis vel in nutritione, fieret talis partis additio proculdubio per resolutionem factam à corpore & nutritionem, similiter forma nutriti secundum aliquid variaretur: quia forma quæ extenditur extensione materiæ diuisione partis, à tòto diuiditur, & corruptione talis partis corrumpitur secundum partem. Et proportionabiliter est dicendũ in additione talis partis: sed cùm fit resolutio alicuius indistincti, id quod resoluitur priuatur quidem forma sub qua erat, sed forma totius in nullo variatur essentialiter, quia nihil distinctũ ipsius formæ perficiebat illud quòd resolutum est. Et proportionabiliter intelligendum est in additione quæ fit per nutritionem, propter quòd sicut in nutritione fit vera corruptio alimenti absque vera & propria generatione nutriti, sic in resolutione absque vera & propria corruptione animalis secundum totum vel partem fit vera generatio vermis, vel alterius rei in materia à corpore resoluta.

11 Ad primum argumentum dicendum quòd philosophus nõ vocat carnem secundum materiam, eo quòd careat forma carnis per quam pertinet ad entitatem & vnitatem naturæ carnis: quia quod adgeneratur ex alimento, adiungitur corpori nutrito per modum cuiusdam mistionis, sicut aqua miscetur vino, vt ibidem ponit exemplũ philosophus, talium autem efficitur vna natura, sed vocat carnem secundum materiam, carnem cõsideratam secundum naturã materiæ quæ vt sic aduenit, & recedit: carnem verò secundum speciem eandem consideratam secundũ materiam formæ, quæ vt sic manet semper eadem in toto & in parte, vt declaratum est.

12 Ad secundum dicendum quòd sicut virtus vini conuertentis aquam paulatim per admixtionem aquę debilitatur vt tandem fiat aquosum, Sic virtus cõuersiua alimenti, primò quidem fortis existens, postea debilitatur, deinde deficit ita vt neque possit aliquid conuertere, & tunc fit consumptio sine restauratione, & necesse est animal naturaliter mori.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum semen sit de superfluo alimenti.

Thom. 1. q. 119. ar. 2.



DEINDE quæritur vtrum semen sit de superfluo alimenti. Et videtur quòd non, quia instrumentum nõ recipit virtutem principalis agentis nisi per vnionem ad ipsum, sed semen habet in se virtutem generandi instrumentaliter deriuatam ab anima patris, ergo hoc est per vnionem quam habuit cum anima patris: sed omne vnitum animæ patris est de substantia eius & non de superfluo, ergo, &c.

2 Item Damas. dicit quòd generatio est opus naturæ, de substantia generantis producens id quod generatur, sed illud quod generatur in viuentibus generatur ex semine, ergo, &c.

3 Item filius assimilatur patri secundum illud quod accipit ab ipso, sed si semen esset de superfluo alimenti & non de substantia generantis plus acciperet filius à porco, vel à boue cuius carnes pater comedit quam à patre, ergo plus deberet assimilari porco, vel boui quàm patri quod est falsum.

4 IN CONTRARIVM est, quia natura non alleuiatur quãdo aliquid de substantia rei deciditur, sed magis grauatur, sed per decisionem seminis natura alleuiatur, ergo, &c.

5 RESPONSIO. Sicut circa præcedentem quæstionem sunt opiniones sic circa istam. Quidã enim tam phi. quàm theologi ponunt quòd semẽ est aliquid decisum à substantia & à virtute naturæ generantis, alia tamen & alia ratione. Theologi enim hoc posuerunt propter traductionem peccati originalis quod nõ credebant posse traduci cum semine nisi semen esset de substantia generantis, quia per hoc videtur peccatum originale traduci à parente in prolem, quia aliquid prolis fuit infectum in parente quod cum sua infectione deriuatur in prolem. Motiuum autem philosophorum fuit ex assimilatione prolis ad parentem quę similiter nõ videtur esse nisi propter aliquid vtrique commune quod similiter est in prole à parente pertinens ad substantiam vtriusque.

6 Primum autem motiuum non valet, quia semen cùm sit aliquid inanimatum non potest esse subiectum peccati vt eius traductione traducatur peccatum, quod solum est in habente lib. ar. Item si aliquid pertinens ad substantiam patris cum sua infectione transiret ad naturam prolis tunc idem numero peccatum originale esset in parente & prole, sicut esset idem numero deriuatum ab vno in alterum. Item si per deriuationem alicuius naturæ infectæ in parente deriuaretur in prolem peccatum originale, cùm non deriuaretur in prolem tota natura parentis infecta sed aliquid eius, sequęretur quòd in parte esset quoddam magnum peccatum originale quod diuideretur in filiis in multa parua peccata origioalia sicut & ipsa natura patria nõ secundum se totam sed secundum partem sui deriuatur in filios, quæ omnia sunt absurda.

7 Prædictum etiam motiuum philosophorum sumptum ex assimilatione parentis ad prolem, vel econuerso non est sufficiens, quia assimilatio duorum attenditur secundum formam, non secundum materiam. Omnia enim generabilia communicant in materia, nec tamen sunt similia illa similitudine de qua loquimur, semen autem secundũ istos ponitur pertinere ad substantiam patris, vel parentis & prolis solum materialiter tanquã illud ex quo formatur corpus prolis, ergo secundum ipsum non attenditur assimilatio inter parentem & prolem. Et si dicatur quòd assimilatio licet non possit esse ratione materiæ remotæ, potest tamen esse ratione materiæ propinquæ qualis materia est semen. Dicendum quòd vbi tota substantia rei est materia sicut in artificialibus assimilatio potest esse ratione materiæ, sed in naturalibus vbi præter materiam qualitercunque acceptam ad substantiam rei pertinet forma, materia parum aut nihil facit ad assimilationem. Ex hoc ergo quòd semen ex quo formaretur corpus prolis decideretur de substantia patris non posset reddi sufficienter causa assimilationis parentis ad prolem, sed tota sumenda est ex virtute formatiua quæ est in semine ex anima patris quamuis semen non decidatur de substantia eius.

8 Dicendum ergo quòd semen deciditur de superfluo alimenti. Quòd patet ratione & signo ratione sic, quia si semen esset aliquid resolutũ ab eo quod iã pertinet ad substãtiam membrorũ, aut retinet naturã eius à quo resoluitur, aut non, si retinet naturam eius à quo resoluitur, aut esset resolutũ à determinata parte, aut à toto, si à determinata parte, tunc non haberet virtutem mouendi ad naturam totius. Si autem resolueretur à toto, & naturam eius retineret, sic semen actu esset quoddã animal paruũ, & sic generatio animalis ex animali nõ esset, nisi per diuisionem quandã, quæ manifestè sunt falsa. Si verò semen nõ retinet natur

naturam eius à quo resoluitur, tunc iam esset recedens à natura generantis & in via corruptionis existens,& per consequens non haberet virtutem producendi simile aliquid generanti.

9 Signa etiam sunt ad hoc quæ ponit philosophus lib. de generatione animalium, quorum vnum est, quia nihil dissolutum à corpore habet determinatum locum in ipso, sed vagatur per corpus, sicut apparet de sudore: semen autem habet determinatum locum in corpore, sicut & aliæ superfluitates resolutæ ab alimento,& quasi in eadem parte corporis, in qua sunt loca aliarum superfluitatum, ergo,&c. Secundum signum est, quia semē & superfluitas alimenti consequuntur se in multitudine & paucitate: quia vbi inuenitur minus de superfluo alimenti, ibi inuenitur minus de semine. Et propter hanc causam in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti conuertitur in augmentum. Pingues etiam homines sunt pauci seminis, quia superfluum alimenti in eis conuertitur in pinguedinem, & quædam similia, quæ inducuntur ibidem à philosopho. Ex quibus patet quòd semen non est aliquid resolutum de substantia corporis, sed de superfluo alimenti.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ad hoc quod instrumentum recipiat virtutem principalis agentis, non requiritur vnio secundum suppositum, sed sufficit vnio per contactum, vt patet in securi mota ab artifice: hoc autem modo vnitur semen animæ generantis: per virtutem enim animæ nutritiuam digeritur alimentum, vt assimiletur naturæ corporis: quando ergo venit ad vltimam digestionem antequam sit in membra conuersum mouetur, vt statim per virtutem animæ accipiat formam cuiuslibet membri. Cum ergo per virtutem nutritiuam conuersum est de alimento, sic præparato ad quod ad nutrimentum indigetur, residuum quod est nutritiuæ resoluitur ad actum generatiuæ: vnde ex hoc accipit vt moueat materiam fœtus eo motu quo mouebatur in corpore, mouebatur autem sic, vt acciperet formam cuiuslibet membri,& ideo virtutem habet formandi materiam prolis in singula membra corporis.

11 Ad secundum argumentum dicendum quòd generatio alicuius dicitur esse de substantia generantis non materialiter, sed formaliter, inquantum forma generantis quæ est principalior pars substantiæ rei, est principium quo generans principaliter generat,& ab ipsa est virtus actiua in agente instrumentali.

12 Ad tertium dicendum quòd assimilatio non est propter conuenientiam in materia sed in forma,& ideo de quocunq; sit alimentum siue de carnibus bouis siue porci, quia tamē virtus quæ est in semine quod est superfluum alimenti, est productiua similis formæ,& hoc habet ab anima generantis,& nō à natura porci vel bouis, de quibus sumptum est alimētum, assimilatur magis filius patri, quàm porco vel boui.

Sententia huius distinctionis XXXI. in generali & speciali.



NVNC superest inuestigandum. Superius determinauit magister de quidditate originalis peccati. Hic determinat de eius traductione. Et diuiditur in tres. Primò determinat suum intentum. Secundò ex determinatione concludit probatum. Tertiò excludit quandam dubitationem contrariam. Secunda ibi, iam ostensum est. Tertia ibi, sed adhuc opponitur. Prima diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem, & eam determinat excludendo opinionem erroneam, & declarando veritatem. Secundò mouet quandam aliam dubitationem circa prædicta & confirmat. Tertiò ostendit quo modo aliqui purgati à fœditate originalis culpæ peccatum transmittere possunt. Secunda ibi, hic quæri solet. Tertia ibi, ne autem miremur. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò inquirendo vtrum peccatum originale traducatur secundum animā, an secundum carnem:& dixerunt quidam quod secundum animam, quia animam præsumunt ex traduce. Hoc autem non est ponendum, sed magis per carnis traductionem originale peccatum inducitur. Caro enim vitiosa concupiscentia concepta virtute in se maculam peccati habet, & ideo ex vnione animæ ad ipsam cōtrahitur peccatum originale. Et ideo dicitur peccatum manere in carne virtualiter. Postea quærit, vtrum ista infectio carnis sit culpa an pœna: non enim videtur esse culpa, cùm culpa non sit in subiecto irrationali, nec pœna, quia inter pœnalitates non connumeratur. Et respondet magister quòd est quædam fomes. Postea dicit, quòd sicut ex circuncisis, secundum August. nascitur puer cum præputio,& ex grano nudo granum cum palea, ita ex carne per baptismum mundata, nascitur caro cum infectione originali. Postea dicit quòd ideo nominatur originale, quia ex vitiosa & libidinosa origine contrahitur. Et quia Christus talem originem non habuit, illud peccatum non traduxit. Vltimò quærit quomodo peccatum potest esse in carne quando concipitur, cùm tunc non sit mala,& respondet quòd hoc ideo dicitur, quia tantum est ibi virtualiter infectio ex qua habet anima maculari. Et in hoc terminatur,&c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum peccatum originale traducatur per originalem carnis.

Thom. 1. 2. q. 81. ar. 1. Gand. quodl. 2. 2. 11.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, de modo traductionis originalis peccati, vtrū traducatur per originē carnis. Et videtur quòd non, quia accidens non traducitur nisi traductione sui subiecti, sed caro non est subiectum originalis peccati, sed anima, ergo,&c.

2 Item maior est conuenientia carnis ad animam, ex quibus fit vna natura, quàm carnis ad culpam: sed anima non traducitur in homine per originem carnis, ergo multominus culpa.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia secundū Apostolum ad Roma. 5. Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum. hoc autem non fuit per imitationem, quia sic intrauit per dæmonem, vt patet per illud quod dicitur Sap. 2. Inuidia diaboli mors intrauit,&c. ergo per originem ratione propagationis vnius ex altero: sed homo propagatur ab homine solum secundum carnem, non secundum animam, quæ est ab extrinseco per creationem, ergo,&c.

4 RESPONSIO. Dicunt quidam peccatum originale traduci traductione carnis, hoc modo. Caro enim prolis quæ traducitur virtute seminis infecta est: habet enim quandam fœditatem ratione suæ naturæ, quæ licet in semine vel carne non sit culpa, quia non sunt susceptiua culpæ, anima tamē ex vnione ad carnem fœdam contrahit ex hoc culpam, & est simile. Infectio enim quæ est in semine leprosi, nō est lepra vel ægritudo formaliter, sed solùm virtualiter: in carne autem leprosi est verè lepra, quia caro est lepræ susceptiua: sic infectio vel fœditas naturæ, nō est in semine vel carne culpa: sed ibi primò habet rationem culpæ, vbi inuenitur subiectum susceptiuum, sicut est anima. redundat autem à carne in animam, nō per actionem carnis in ipsam, quia corpus non agit in spiritum, sed per quandam naturalem * concomitantiam quæ est inter formam & materiā: sicut enim anima communicat corpori suas dispositiones (vt vitam & huiusmodi) sic dispositiones corporis communicantur animæ: tam anima enim infusa corpori malè disposito efficitur stolida (vt patet in naturaliter fatuis) & similiter est in infectione animæ ex infectione carnis.

* aliàs, communicatione & communicantiam, & infra.

5 Sed iste modus non videtur conueniens propter multa. Primò quia caro in homine non est caro nisi per animam rationalem, supposito quòd in homine sit tantùm vna forma. Prius ergo vel simul ordine naturæ est anima vnita materiæ,& caro est caro cū anima intrinsecè pertineat ad naturā carnis, sed quod non est infici non potest ergo non prius inficitur caro,& per carnē anima. Sed prius vel saltē simul tempore & natura inficitur caro & anima.

6 Et adhuc restat dubium per quid inficitur anima originali culpa. Si autem dicatur quòd caro est caro ante infusionem animæ rationalis per animam sensitiuam, & ita ex carne fœda & infecta contrahitur peccatum originale in anima per quandam concomitantiam, vt dictum est. Istud non videtur, quia illa fœditas quæ ponitur in carne, vel est spiritualis vel corporalis. Non spiritualis, quia cum caro sic accepta sit quid purè corporeum, non est talis fœditatis susceptiua, nec corporalis, quia corporalis fœditas non est nisi vel per priuationem alicuius cōuenientis secundum naturā, sicut abscisio nasi reddit faciem fœdam, vel per appositionem alicuius disconuenientis, sicut fœdatur facies apposito luto. Primum non potest dici, quia per peccatum primorum parentum nihil pertinens ad perfectionem naturæ humanæ est substractū: iustitia enim originalis quæ toti naturæ substracta est, fuit donum gratis collatum. Et ideo eius carentia non ponit aliquam fœditatem, sed & si talis carentia fœditas diceretur rationem pœnæ haberet: ex pœna autem non causatur culpa, sed econuerso, ideo,&c. Nec secundum potest dici, scilicet quod fœditas carnis sit per appositionem alicuius disconuenientis, quia priuatio nihil ponit, peccatum autem priuatio est, ideo,&c.

7 Si autē dicatur quòd illa fœditas nō est in carne formaliter, vt bene ostēdūt præmissæ rationes, sed solùm virtualiter. Nō valet, quia aut esset in carne virtualiter, quo ad virtutē actiuā, vt scilicet talem fœditatē in animam ageret, quod esse nō potest: quia

materia

materia non agit in formam, neque corpus in spiritũ, vt ipsi fatentur, vel quo ad virtutem passiuam, & tunc solum se haberet ad recipiendũ talem fœditatem, qua recepta iam esset fœda formaliter. Modus etiam transfusionis peccati originalis quem ponunt, scilicet per concomitantiam carnis & animæ, non est conueniens, licet enim anima quæ est actus & perfectio corporis, cõmunicet corpori proprietates suas, informet & perficiat materiã, tamen proprietates materiæ nunquã informant formam, sicut nec ipsa materia, nec aliquo modo redundant ad formam non eductam de potentia materiæ, qualis est anima, nisi quo ad operationem, in qua cõmunicat cum corpore subiectiuè vel obiectiuè, & per hunc modum anima infusa corpori malè disposito, efficitur stolida: quia non habet debitas operationes propter indispositionem corporis. Ad ipsam autem essentiam animæ, vel ad eius potentias nulla infectio spiritualis transire potest.

8 Tenendo ergo quòd peccatum originale sit carentia iustitiæ originalis debitæ inesse cum debito carendi ea, quod debitum quidam vocant reatum, vt in præcedentibus dictũ est, potest faciliter assignari modos traductionis eius: traducitur enim traductione naturæ sic, cùm nihil agat vltra suam speciem, natura deficiens à dono quòd gratis ei impensum erat, non potest alteri communicare donum quo caret, & quod supra naturam ei datũ fuerat siue collatum, sed solum communicat quod ad naturam pertinet, cũ carentia doni supernaturaliter à principio toti naturæ collati. Ista autem carentia quia in relatione ad peccatum primi parentis, iusta est, reatus est. Est enim reatus iusta obligatio ad pœnam propter culpam, nec aliter traducitur, nisi quia natura defectuosa traducitur ab eo qui se & nos huiusmodi defectibus ex sua culpa subiecit.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in generatione hominis materia nõ traducitur, sed supponitur: nec anima secundum illud quod est absolutè, sed creatur: ipsum tamen cõpositũ traducitur, vnde homo generatur ex traduce: est enim compositũ ex vnione partiũ: vnio autem principiorũ essentialiũ hominis, est à virtute seminis, saltem dispositiuè propter quod compositum traducitur, & partes compositi non quidem secundum se & absolutè vt sint, sed vt vnũ sint, & vnam faciant naturã traductam, & quia anima non est subiectum originalis peccati, vt talis reatus qualis dictus est, nisi vt faciat vnũ cum corpore, vel cũ materia: & hoc modo est æqualiter traducta, ideo, & defectus talis potest dici traductus. Per idem patet, ergo ad secundum.

10 AD ARGVMENTVM in contrarium dicendum quòd homo dicitur magis traduci secundum carnem, quàm secundum animam: quia caro dicitur compositum cui cõpetit traduci. Item dicit ipsum sub ratione perfectionis quam dat anima sensitiua, quæ in aliis ab homine virtute seminis educitur de potentia materiæ, quanquam & ipsa anima possit dici aliquo modo traducta, saltem dispositiuè, & eius traductione peccatũ originale traductum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum miraculosè formatus ex carne hominis præexistentis contraheret peccatum originale.

Thom. 1.2.q.81.ar.4.



SECVNDO quæritur, si aliquis formaretur miraculosè ex humana carne, puta de digito vel pede, vtrũ contraheret originale peccatum. Et videtur quòd sic: quia ex massa corrupta nõ potest fieri nisi opus corruptum. Sed tota massa humanæ naturæ fuit in Adam corrupta, ergo quicquid formaretur ex ea quocunque modo esset corruptum.

2 Item Dam. dicit in 4. lib. quòd Spiritus sanctus præuenit in virgine, de qua Christus erat absq; peccato originali nascitura, purgãs eam, sed illa purgatio nõ fuisset necessaria, nisi in materia esset aliqua fœditas, ex quo originale contraheretur: ergo in omni formato materialiter de carne humana quantumcunque formetur ex parte agentis miraculosè esset peccatũ originale.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. in 10. super Geñ ad literam, quòd descendere ab Adam secundum rationem seminalem est causa contrahendi peccatum originale: sed formatus miraculosè de manu hominis vel pede nõ descenderet ab Adam secundum rationem seminalem, sed solùm secundũ corpulentam substantiam, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd formatus miraculosè ex humana carne non contraheret peccatum originale. Quod patet sic, quia ad illud ad quod natura se habet solum passiuè & nullo modo actiuè nõ potest natura aliquid transfundere, neque perfectionem, neque defectum. Transfusio enim aliquam actionem importat, sed ad illũ qui miraculosè formaretur ex humana carne natura solum se haberet passiuè & nullo modo actiuè, ergo ad talem non transfunderetur originalis culpa, nec à principio transfusa fuisset originalis iustitia, quis enim transfunderet? deus an natura? non deus, quia ab ipso nõ est culpa, nec reatus. Nec natura quia natura nihil operatur in tali prole nisi ministrando materiam ex qua nec culpa nec reatus potest in animam redundare, vt ostensum est in præcedente quæstione.

5 Concordat autem hoc ei quod ab omnibus conceditur, scilicet quòd iustitia originalis data fuit Adæ pro se & tota posteritate quam peccando amisit pro se & pro posteritate, ac per hoc tota posteritas peccatũ originale incurrit. Sed constat quòd formatus miraculosè de manu vel pede non pertineret ad posteritatem Adæ, talis enim non haberet patrem aut matrem in tota humana specie sicut fuit Eua, licet fuerit formata de costa Adæ, ideo &c. Per idem patet quòd si Adam peccasset & non Eua proles contraxisset peccatum originale quia patris est agere, mater verò solum materiam administrat, & per cõsequens proles fuisset mortalis & passibilis, quia sicut per vnũ hominem peccatum intrauit in mundum, ita per peccatum mors vt dicitur. Rom. 5. Si verò sola mulier peccasset, proles nata fuisset cum originali iustitia & per consequens cum immortalitate & impassibilitate illius status.

6 AD PRIMVM argumentum dicendũ quòd tota massa generis humani non fuit infecta vel corrupta in Adam formaliter, sed solum virtualiter inquantum in ipso omnes eramus vt in principio generationis actiuo quod vocat beatus Aug. fuisse in Adam secundum rationem seminalem, sic autem non fuissent in Adam qui formati fuissent formata de massa corrupta, sed fuissent miraculosè & ideo non fuissent in eo solum vt in principio passiuo quod vocat Augustinus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiã quæ non est causa generalis corruptionis in prole, vt ipsemet dicit.

7 Ad secundum dicendũ quòd purgatio de qua loquitur Damasce. nõ fuit aliqua fœditas materiæ quæ nisi purgaretur causaret peccatum originale in prole, hoc enim absurdum est dicere etiam cõcedenti quòd tota humana natura materialiter fuerit corrupta, quia materia quam ministrat mater ad formationem prolis nunquam fuit de veritate matris: & ideo dato quòd tota natura humana fuisset infecta, nihil tamẽ infectionis esset propter hoc in tali materia, vocat ergo Dam. purgationem non emundationem à fœditate quæ inerat, sed præseruationem ab ea quæ inesse poterat scilicet culpa actuali. Ex tunc enim beata virgo peccare non potuit mortaliter nec venialiter.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum peccatum originale sit in essentia animæ tanquam in subiecto, an in potentia.

Thom. 1.2.q.83.ar.1.& 2.



TERTIO quæritur in quo tanquã in subiecto sit peccatum originale, vtrum in essentia animę an in potentia. Et videtur quòd in essentia, quia peccatum originale dicitur peccatum naturæ, sed natura per prius dicitur de essentia quàm de potentiis, ergo &c.

2 Item originale traducitur in vnoquoque ex vnione animæ ad corpus vt dictũ est prius, sed anima immediatius vnitur corpori per essentiam quàm per potentias, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia illud quod inclinat ad actum immediatius respicit potentiam quàm essentiam, sed peccatum originale inclinat ad actum. Ex hoc enim sensus & cogitatio hominis prona sũt in malum ab adolescentia vt dicitur Geñ. 8. ergo, &c.

4 RESPONSIO. In quo sit peccatum originale tanquam in subiecto accipiendum est ex consideratione eius quid sit. non est autem aliud peccatum originale nisi carentia iustitiæ originalis debitæ haberi modo quo fuit prius expositum, & hæc ca- d.30.q.4.
rentia est in vnoquoque in eodem subiecto in quo fuisset iustitia originalis, habitus enim & priuatio habent fieri circa idem, originalis autem iustitia sicut dictum fuit supra dist. 20. accipitur quæst.5.
dupliciter. Vno modo largè prout comprehendit rectitudinem voluntatis ad deum, & debitum ordinem seu debitam subiectionem virium sensitiuarũ ad rationem. Alio modo accipitur magis strictè pro sola subiectione, & debito ordine viriũ sensitiuarum ad rationem. Et hic est modus magis proprius accipiendi iustitiam originalem, vt ibidem dictum fuit.

5 Quorumcunque autẽ dictorũ modorũ accipiatur iustitia original

ginalis, patet quòd ipsa nõ fuisset in essentia animæ sicut in subiecto, sed in voluntate vel in viribus sensitiuis, vel in vtroque, quia rectitudo est in rectificatis & ordo in ordinatis, propter quod cùm secundum vtramque acceptionem originalis iustitiæ ipsa sit rectitudo voluntatis ad deum, vel debitus ordo virium sensitiuarum ad rationem, vel vtrumque simul, patet quòd ipsa non fuit in essentia animæ, sicut in subiecto, sed fuit in voluntate, vel in viribus sensitiuis, vel in vtrisque: & cùm iustitia originalis strictè & propriè accepta fuerit debita ordinatio & subiectio virium sensitiuarum ad rationem, patet quòd ipsa fuit in eis tanquam in subiecto, & per consequens in eisdem est eius carentia quæ est peccatum originale: si autem in ratione originalis iustitiæ includatur rectitudo voluntatis ad deum, cùm hoc fuerit principale in toto statu innocentiæ: quia ex tali rectitudine cætera dependebant: tunc carentia originalis iustitiæ est principaliter in voluntate, & per consequens peccatum originale: nec tamé propter hoc in vnoquoque sunt plura peccata originalia, sed vnum: quia reatus ex vno est, & ad vnum principaliter, licet ad illud vnum multa sequantur, vt dictum est.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd originale dicitur peccatum naturæ, non quia primò respiciat naturam animæ, sed quia tollit illud quod toti naturæ fuerat collatum, scilicet iustitiam originalem, quamuis ipsa non esset principaliter in essentia animæ, sed magis in voluntate, vel in viribus sensitiuis.

7 Ad secundum dicendum quòd originale contrahitur ex vnione animæ ad corpus: quia ad vnionem sequitur talis defectus, qui tamen non est in essentia animæ, sed in voluntate primo & principaliter, vel in viribus sensitiuis.

Sententia huius distinctionis XXXII. in generali & speciali.

QVONIAM suprà dictũ est. Superius determinauit magister de peccati quidditate & traductione. Hic vero determinat de eius remissione. Et diuiditur in duas. Primò determinat suũ intentum. Secundò mouet quandam incidentẽ quæstionem. Secunda ibi, illud quoque non incongrue quæri solet. Prima diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò quærit quæstiones circa causas & modum communis peccati originalis. Secunda ibi, præterea quæri solet vtrum concupiscentia. Prima diuiditur in duas. Primò determinat remissionem peccati originalis, quãtum ad animam. Secundò quantum ad carnem. Secunda ibi, solet autem quæri. Sequitur illa pars circa quam mouet quæstiones circa causalitates peccati originalis. Et diuiditur in quinque partes secundum quinque quæstiones quas mouet & soluit, primò quærit vnde causetur concupiscentia peccati originalis. Secundò vnde peccatum tale animæ imputetur. Tertiò vtrum tale peccatum sit voluntarium. Quartò de æqualitate diuinæ iustitiæ animam infundentis. Quintò de qualitate animæ infusæ. Secunda ibi, solet etiam quæri. Tertia ibi, illud etiam non immerito. Quarta ibi, si verò quæritur. Quinta ibi, aliquis quæri solet. & hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò qualiter per baptismum peccatum originale dimittitur, cùm post baptismum concupiscentia maneat. Hoc ideo dicitur quòd per baptismum concupiscentia minuitur, & regnare prohibetur, & reatus tollitur. sicut enim actualia transeunt actu, & remanent reatu, ita econtrario cõcupiscentia in baptismo manet actu, & transit reatu. Postea quærit, vtrum caro in baptismo à fœditate purgetur. Et respondet secundum quosdam quòd sic, cùm ad animæ & carnis purgationem ordinetur aqua baptismi: secũdum alios verò fœditas carnis non purgatur, sed solum animæ, imò secundum multitudinem generationis multiplicatur fœditas, ita quòd ex maiore carnis fœditate magis originale contrahitur. Primi tamen hoc non concedunt. Postea quærit vtrum originalis concupiscentiæ deus sit causa. Et respondet quod sic, inquantum est pœna: inquantum tamen est culpa, non. Postea quærit, quare peccatum imputatur animæ, cuius contradictionem vitare non potest. Respondet quòd hoc non est, quia delectatur ipsi carni vt quidã dixerunt: sed ex peccato primi parentis cuius anima peccatrix carnem corruptibilem fecit. Postea quærit, vtrum peccatum originale sit voluntarium, an necessarium: & respondet quod est necessarium, quia vitari non potest, & etiam voluntarium, quia à voluntate primi hominis processit, & contractum est. Postea quærit quare deus animam carni infudit. Et respondet quòd hoc est vt saluetur institutio humanæ propagationis. Postea quærit, vtrum cùm anima infunditur sit talis qualis à deo creatur. Et respondet quod non est omnino talis, quia à deo creatur munda, sed coniuncta carni maculam habet. Vltimò quærit, vtrum animæ sint à deo creatæ æquales. Et respondet quòd inæqualia naturalia recipiunt in creatione sicut & angeli. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum peccatum originale tollatur in baptismo.

Thom. 1.2. q. 81. ar. 3. ad. 3. & 3. q. 69. ar. 3. ad 1.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum peccatum originale tollatur in baptismo. Et videtur quòd non: quia sicut se habet concupiscentia actualis ad actuale peccatum, sic cõcupiscibilitas habitualis ad originale peccatum: sed manente concupiscentia actuali, peccatum actuale non potest remitti: ergo manente concupiscibilitate habituali, originale non potest remitti, sed illa manet post baptismum, ergo, &c.

2 Item priuatio non tollitur, nisi habitus restituatur: sed in baptismo iustitia originalis nõ restituitur, ergo peccatum originale non tollitur.

3 CONTRA. Nullus potest simul esse filius iræ & gratiæ, sed per peccatum originale nascuntur filij iræ secundum illud Ephe. 2. Eramus natura filij iræ, & per baptismum regeneramur in filios gratiæ, ergo per baptismum tollitur peccatũ originale.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est qualiter omne peccatũ generaliter remittitur. Secũdũ erit de peccato originali specialiter qualiter remittitur, scilicet per baptismũ.

5 QVANTVM ad primum notandum est quod peccatum remitti, non est aliud quàm ipsum non imputari ad pœnam: quòd patet ratione & auctoritate. Ratione sic, Peccatũ remitti nõ potest, nisi quo ad offensam, vel quantum ad maculam, vel quãtum ad pœnam. Nec enim circa peccatum aliquid aliud occurrit cõsiderãdum. Remissio autẽ peccati quantũ ad offensam, est ipsum non imputari ad pœnam: quia sicut deus non dicitur offensus secundum affectum, sed secundum effectum inquantum ad modũ offensi pœnam infligit aut præparat, ita offensa dicitur remitti solùm, quia pœna nõ infligitur, aut non præparatur. Peccatũ ergo dicitur quo ad offensam remitti, quia non imputatur ad pœnã. Itẽ apparet de remissione peccati quo ad maculã, quia macula si qua ex peccato cõtrahitur, nõ est aliud quã priuatio gratiæ habitualis, vel deordinatio actus quãtum ad peccatum actuale. Quantum ad primũ macula remittitur cùm gratia restituitur: Priuatio autẽ gratiæ pœna est, nõ culpa, & sic idem quod prius. Deordinatio autem actus trãsit cum actu transeunte: & sicut nõ manet actus, ita nec deordinatio: nec potest fieri quod idẽ actus numero sit primò deordinatus, & postea ordinatus. Relinquitur ergo tertium membrum, in quod omnia præcedentia incidunt, scilicet quòd peccatum remitti est ipsum ad pœnam non imputari.

6 Cui concordat dictum scripturæ in Psalmo. Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorũ tecta sunt peccata. Et subdit: Beatus vir cui nõ imputauit dominus peccatum. verum est quod tale peccatum actuale semper imputatur homini, quousque voluntas eius deordinata prius reordinaretur, quod fit per contritionem, dum bene displicet quod prius malè placuit. Sed in hoc non cõsistit remissio peccati actualis: sed est quoddam præuium ad remissionem, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum, sciendum quòd cùm peccatum remitti non sit aliud quàm ipsum non imputari ad pœnam (vt statim visum est) peccatum originale remitti, est ipsum non imputari ad pœnam originali debitam. Est autem duplex pœna originali debita. Vna ex parte animæ, scilicet carẽtia gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro. Alia est pertinens ad vires inferiores, & ad corpus, scilicet carentia rectitudinis virium inferiorum ad rationem, & passibilitas & mortalitas corporalis. Quo ad primam pœnam peccatũ originale remittitur per baptismũ. Cuius ratio est, quia sicut per generationem naturalem acquiritur esse naturæ, sic per generationem spiritualem acquiritur esse gratiæ, sed baptismum est quædam generatio spiritualis, ergo per ipsum acquiritur esse gratiæ & per consequẽs esse gloriæ pro futuro. Secũda autẽ pœna nõ tollitur in baptismo, vt de se patet.

8 Cuius rationẽ quidam assignant, quia in baptismo non tollitur nisi infectio personæ non naturæ, vnde & pater baptizatus generat filium cum originali, licet pater purgatus sit ab eo: quia purgatur in patre persona, non natura. Actus autem sunt personæ siue suppositi, siue sint actus meriti, siue præmij. & ideo gratia & gloria quæ ad hos actus proficiunt, per baptismum restituuntur: gratia quidem in re, & gloria in spe: passibilitas autem & necessitas moriendi, & rebellio carnis ad spiritum sunt conditiones naturæ totam speciem consequentes, & ex principiis naturæ per se causatæ, vt ostensum fuit supra, di. 30. ideo non tolluntur nũc per baptismũ, sed tollentur in generali resurrectione quæst. 1.

quando

quando per Christum ipsa natura liberabitur à seruitute corruptionis, vt dicitur Rom. 8.

9 Istud autem & si sic probabiliter dictum, tamen non videtur
d.34.q.1. sufficere, cùm in eodem nõ differant natura & persona, vt ostensum fuit in primo libro. Adhuc restat quærendum quare defectus naturæ istius quo ad eius personam non reparantur per baptismum, vt sicut in baptismo gratia restituitur baptizato pro se, & non pro posteritate, sic restituatur immortalitas & impassibilitas pro se, & non pro posteritate.

10 Ideo dicendum est quòd sacramenta restituunt id quod est necessitatis ad salutẽ, non autem id quod est dignitatis: sunt etiã sacramenta medicamenta salutis animæ, non corporis: sicut videmus in pœnitentia quæ ordinatur contra peccatum actuale, sicut baptismus contra peccatum originale. Amittens enim virginitatem peccando, per pœnitentiam reparatur ad gratiã, quæ est necessaria ad salutem, sed nõ reparatur ad virginitatem quæ
Sup.d.20 pertinet ad dignitatẽ, quia nec virginitas separari potest. Simi-
q.2. liter per baptismum restituitur rectitudo voluntatis per gratiã, sicut aliquid necessarium ad salutem: sed nõ restituitur immortalitas, & cætera quæ pertinent ad dignitatem status: nec decuit etiam quòd plus cõferretur reparatis, quàm reparatori, imò minus. Sed reparatorem oportuit esse mortalem & passibilem, qui per passionẽ & mortem nos reparare venerat, ideo, &c. Sicut tamen hi defectus sublati fuerunt à Christo in sua resurrectione, sic auferentur in generali resurrectione per Christum, qui potest inter ea quæ connexa sunt vel se consequuntur, vnum restituere sine altero. Et licet nunc non auferantur, nihilominus peccatum originale potest dici simpliciter remissum, quia peccatum re-
Sup.d.30 mitti est ipsum nõ imputari ad pœnam, vt prius dictũ est. Sicut
q.1. ergo peccatum actuale dicitur remissum simpliciter, quãdo solutus est reatus pœnæ æternæ, licet homo remaneat obligatus pœnæ temporali, ita & peccatum originale dicitur simpliciter remitti per baptismum, quia ibi soluitur pœnæ æternæ reatus, scilicet carentia visionis diuinæ quãuis remaneant pœnæ temporales, quæ consequutæ sunt ex peccato originali, sicut à causa remouente prohibens.

11 AD PRIMVM dicendũ quòd in concupiscentia actuali est subiectiuè deordinatio culpæ actualis, & ideo ea manente manet peccatum: sed concupiscentia habitualis est pœna consequens originale peccatum, quæ manere potest remisso peccato
Sup.d.30 originali quo ad reatum pœnæ spiritualis, quæ est carentia gra-
q.3. tiæ, vt dictum est.

12 AD SECVNDVM dicendũ quòd peccatum originale non est priuatio iustitiæ originalis simpliciter & absolutè, sed est formaliter debitum habendi originalem iustitiam cũ dignitate carendi ea seu reatu, & illud debitum habendi originalem iustitiam & reatus quo paruulus vel adultus dignus est carere ea tollitur in baptismo. & non carentia originalis iustitiæ, quæ secundum se & absolutè magis est pœna quàm culpa.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum peccatum originale sit in anima à deo.

Thom. 1.2 q. 83 ar. 1. ad. 4.

SECVNDO quæritur vtrum peccatũ originale sit in anima à deo. Et videtur quòd sic, quia peccatum originale contrahitur ex hoc quòd anima carni vnitur, sed anima vnitur corpori à deo à quo etiam creatur, ergo, &c.

2 Item agens est præstantius patiente: sed nihil est præstantius anima humana, nisi deus vel angelus, ergo nihil potest causare aliquid in anima bonum vel malũ, nisi deus vel angelus: sed angelus non potest in nobis causare culpam, sicut nec gratiam, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia secundũ Aug. lib. 83. quæstionũ, deo auctore nemo fit deterior: sed homo est deterior per quodcũque peccatũ, ergo nullum peccatũ est in nobis à deo.

4 RESPONSIO. Tenendo opinionem supradictam de peccato originali quòd peccatũ originale in paruulo, vel adulto sit esse iustè priuatum iustitia originali quam omnes habere debebant, quam iustã carentiam cum debito habendi eam, alij vocant reatum pœnæ quẽ incurrimus ex peccato primi parentis quia esse iustè priuatũ aliquo dono, nihil aliud est quàm esse reũ vt non habeat tale donum, sic facilè est respondere ad hanc quæstionem, dicendo quòd talis reatus qui peccatum dici potest prouenit in nobis à primo parente, ipsa tamen pœna quam incurrimus est in nobis à deo. Primum patet, quia obligatio ad pœnã est ex aliqua culpa, sed reatus est debitum pœnæ siue obligatio ad pœnam, ergo est in nobis ex aliqua culpa, & cùm insit ab origine, oportet quòd sit ex culpa alicuius à quo originem contraximus. Sed hoc non est deus qui animam creat, quia vt ait Hieronimus in Homel. de filio prodigo. Deus est in quem peccatum cadere non potest, ergo à culpa hominis inest nobis talis reatus (hominis dico illius qui fuit principium omnium) nam reatus communis est omnibus. Qualiter autem ex peccato vnius pos-
sit in alio reatus esse, patebit in sequente distin. quæst. 1.

5 Secundum patet sic, illud quod per sui influentiam est alicuius causa conseruatiua per substractionẽ suæ influentiæ est causa eius priuatiua (vt patet de sole respectu luminis,) sed deus per suam influentiam est causa gratiæ in voluntate & rectitudinis virium sensitiuarum ad rationem, necnon & immortalitatis & impassibilitatis status innocentiæ, ergo ipse substrahendo suam influentiam causa est carentiæ omnium istorum. In hoc autem consistit tota pœna originali debita, ergo, &c.

6 AD PRIMVM dicendum quòd peccatum originale prout nominat reatum nõ contrahitur ex hoc quòd anima carni vnitur absolutè, nam & hoc fuit ante peccatũ, & semper fuisset si status ille durasset. Sed contrahitur per hoc quòd totum compositum ex anima & corpore traducitur modo quo dictum est supra ab eo qui peccauit.

7 Ad secundum dicendum quòd originale non contrahitur ab alio agendo in natura præsupposita. Sed contrahitur cum natu- d.31.q.1.
ra traducta quam traducit pater in filium inquantum pater naturam habet in actu, & filius in potentia, & ideo quo ad hoc pater perfectior est filio.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum omnes animæ ab origine sint æquales.

TERTIO quæritur vtrũ omnes animæ ab origine sint æquales. Et videtur quòd nõ, quia videmus hominem vnũ esse naturaliter subtiliorẽ altero. Sed hæc diuersitas esse non potest ex parte corporis, vt probabo, ergo est ex parte animæ. Minoris probatio, quia si diuersitas subtilitatis intellectuum esset ex parte corporis hoc esset, quia intellectus vtitur corpore vt subiecto, vel vt obiecto, non quia vtatur corpore vt subiecto, quia non est virtus organica, nec quia vtatur eo vt obiecto, quia eodẽ obiecto proposito in fantasia duorum eodem modo disposita adhuc cõtingit vnum subtilius intelligere quàm alterum, quare, &c.

2 Item articulus dicit, quòd dicere animam Christi non esse nobiliorem anima Iudæ error est. Sed eadem ratio videtur esse de animabus aliorum, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicitur tertio metaphisicę quòd species æqualiter prędicatur de indiuiduis, sed istud non esset si formæ substantiales secundum se essent inæquales, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd æqualitas vel inæqualitas animarum potest attendi dupliciter, scilicet secundum perfectiones earum gratuitas, vel secũdum perfectiones naturales. Si quæratur de æqualitate animarum quo ad perfectiones gratuitas. Sic dicendum est quòd animæ non sunt æquales ab origine, sed inæquales, quia cùm hæ perfectiones dependeant ex sola liberalitate diuina quæ communicat eas quibusdam, quibusdã verò non vt placet, & quibus communicat, communicat æqualiter vel inæqualiter secundum suum beneplacitum, & per hunc modum anima Christi ab origine excessit omnes alias animas in donis spiritualibus, ab instanti enim suæ creationis perfecta fuit donis gratiæ, & gloriæ, quod nemini alij concessum est, isto etiam modo anima Adæ & Euæ, quæ creatæ sunt cum originali iustitia fuerunt perfectiores animabus omnium posteriorũ quæ statim vt sunt, obnoxiæ sunt peccato originali, vt dicitur istud esse ab origine quo ad tempus, quia nõ prius duratione fuerunt quàm subiita inæqualitate.

5 Si verò comparentur animæ quo ad perfectiones naturales, tunc est distinguendum, quia vel comparantur quo ad essentias suas, vel quo ad proprietates naturales essentiam consequentes, aut quo ad proprietates communes toti composito vel subiecto, sicut sunt potentiæ vegetatiuæ & sensitiuæ, aut quo ad proprietates proprias ipsi animæ, in quibus non communicat corpori vt subiecto, sicut sunt intellectus & voluntas.

6 Si comparentur quo ad proprietates toti composito cõmunes, sic non omnes animæ sunt æquales ab origine: imò in vna sunt nobiliores & perfectiores potentiæ sensitiuæ & vegetatiuæ, quàm in alia. Cuius ratio est, quia sicut diuersitas actuũ trãseuntiũ in aliud secundũ rem prouenit ex diuersitate principij actiui, vel ex diuersa dispositione subiecti receptiui, sic diuersitas actuum transeuntium in aliud solum secundũ rationẽ prouenit ex diuersa perfectione principij elicitiui, vel ex diuersa repręsentatione obiecti: sed actus sensitiuę & vegetatiuę potẽtię sunt diuersi & inæquales in perfectione: quia vnus perfectius & clarius
videt

videt & audit acutius quàm alius: ergo istud est vel diuersitate potentiæ cognoscitiuæ, vel ex diuersitate obiecti, nõ ex diuersitate obiecti, quia idem obiectũ eodem modo repræsentatũ videtur vel auditur perfectius ab vno quàm ab alio, ergo est ex diuersitate potentiæ: non sunt ergo æquales, sed potius inæquales. Et istud videtur multũ sufficere ad saluandũ articulum, cùm solũ dicat articulus q̃ animæ sunt inæquales, nõ determinando in quibus.

7 Si verò comparentur quantum ad proprietates proprias ipsi animæ, vt sunt intellectus & voluntas, sic difficile est videre quomodo inter duas animas sit inæqualitas perfectionis quantum ad has potentias, nisi ponatur inter eas inæqualitas quantum ad essentias: quia huiusmodi potentiæ respiciunt essentiam animæ tanquam proprium & per se subiectum cui insunt inseparabiliter. Vnde sunt in anima separata sicut in coniuncta: & ideo non videtur quòd in talibus potentiis possit esse inæqualitas, nisi ponatur inæqualitas in animabus quantum ad essentias, quod potest sic probari, si in talibus potentiis esset inæqualitas, hoc esset ex parte subiecti, vel ex parte agentis: subiecto enim & agente eodem modo se habentibus necesse est effectum eodem modo
q.6. se habere, vt deductum fuit lib. 1. distin. 17. Sed talis inæqualitas non potest esse ex parte subiecti, nec ex parte agentis, ergo, &c. Minor probatur, primò quòd ex parte subiecti non possit esse talis inæqualitas, supposita æqualitate animarum quo ad essentias, quia æqualitas subiecti non potest esse causa inæqualitatis proprietatum, quia identitas vt sic non est causa diuersitatis, nec æqualitas inæqualitatis. Neq; ex parte agentis: quia quãuis deus causans animas posset in animabus æqualibus quo ad essentias cõmunicare inæquales proprietates, seu potẽtias: si tamen natura rerũ hoc permitteret, tamẽ sicut dicit beatus Aug. super Gen. ad literam in institutione rerũ, & eadem ratio est de productione animarum quæ sunt à solo deo, nõ est quærendum quid deus possit, sed quid natura rerũ permittit. Cùm igitur æqualitas in essentiis animarum non requirat inæqualitatem potentiarũ per se, sed potius oppositum, non est probabile quòd in animabus æqualibus secundum essentiã sit inæqualitas potentiarum per se & inseparabiliter consequentium essentias. Si ergo possibile est inæqualitatem esse in animabus quo ad tales potentias, possibile est inæqualitatem in eis esse quo ad essentias, & si non, non.

8 De hoc ergo inquirẽdum est an animæ possint quo ad essentias esse inæquales. Et videtur probabiliter loquendo quòd in animabus non possit esse inæqualitas essentiarum, nec in quibuscunque formis substantialibus. Quod probatur primò sic, in quibuscunq; formis eiusdem speciei est dare perfectius & imperfectius, nobilius & ignobilius secundum intentionẽ ibi est dare magis & minus propriè dicta, & hoc apparet ex 7. Physi. vbi dicitur q̃ propria comparatio secundum magis & minus est eorum quæ participant vnam formã secundũ speciẽ, sed secundum aliũ gradum, sed si in animabus est inæqualitas quo ad essentias secũdum perfectius & imperfectius, nobilius & ignobilius, inæqualitas talis esset in eadẽ specie, & secundum intentionẽ, quia in formis excepta quantitate non est alius gradus, nisi secundum intẽtionem, ergo secundum formas substãtiales esset dare magis & minus, & sic vnus ignis diceretur magis ignis quã alius, & vnus homo magis homo quàm alius, quod nullus dicit: & est contra philosophũ in prædicamẽtis: & vbicunq; legitur de hac materia.

9 Secundo quia in formis substantialibus si esset talis gradus, hoc esset vel ex parte subiecti, vel ex parte agentis, vel ex parte dispositionum præcedentiũ, vel concomitantium introductionẽ formæ substantialis in materia: nõ ex parte subiecti, quia materia in qua immediatè recipitur forma substãtialis cuiuscunque rei generabilis & corruptibilis, nõ habet gradus inæqualitatis, ratione quorum possit esse inæqualitas in formis. Nec ex parte agentis, quia diuersitas agentis vel esset secundum speciem, vel secundum numerum. Si secundum speciem illa per se non causaret diuersitatem nisi secundum speciem, & non secundum magis & minus in eadem specie, de qua nunc quærimus. Si verò diuersitas agentis esset solum secundum numerum, vel illa agentia essent æqualia, & sic non causarent nisi æquales effectus, vel essent inæqualia & differentia secundum magis & minus, & tũc quærendum esset de causa istius differentiæ, quia vel esset ex parte subiecti, vel ex parte agentis, vel dispositionum, sicut prius, & procederetur in infinitum, quod est inconueniens.

10 Nec ex diuersitate dispositionum, ex qua tamen tenentes oppositum, sumunt probabilius argumentum, dicentes quòd actus actiuorum sunt in patiente & disposito, propter quod cùm materia plus & minus disponatur, recipitur in ea forma perfectior, vel imperfectior. Vnde in corpore melius disposito recipitur anima nobilior, & in corpore minus disposito recipitur ignobilior. Istud autem non valet: quia si ex parte dispositionum esset inæqualitas formarum substantialium non minus, imò magis esset ex parte dispositionum existentium in materia cum forma, quàm ex parte dispositionum præcedentiũ introductionem formæ, quia illæ corrũpuntur in aduentu formæ sicut earũ subiectum. Nunc est ita, quòd ex parte dispositionũ cõcomitan- *Vide in 1.*
tium formã in materia, non potest argui aliqua inæqualitas formarũ substãtialium. Alioquin cùm in eodem supposito pro alio *d.8 q.4.* & alio tẽpore sint dispositiones inæquales, sequeretur quòd alio & alio tempore forma substantialis esset nobilior & ignobilior, quod est absurdum, ergo ex parte dispositionum non potest argui talis inæqualitas formarum. Item dispositiones materiæ nõ redundant in formam quæ nõ educitur de potẽtia materiæ, nisi fortè quantũ ad operationes in quibus indiget materia seu corpore. Sed anima humana ponitur esse talis forma quæ nõ dependet quantũ ad esse à corpore, nec educitur de potentia materiæ, quamuis dependet ea à corpore, quãtum ad aliquas operationes sensitiuas & vegetatiuas, & quãtum ad intellectiuam, prout vtitur corpore vt obiecto: ergo ex diuersitate dispositionũ materiæ vel corporis potest solum argui diuersitas animarum quantum ad prædictas operationes, & non quantum ad essentias.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd diuersitas operationum intellectus est ex diuersitate corporis. Et cùm dicitur quòd non, quia fantasia eodem modo disposita in diuersis, &c. vnus intelligit melius altero, Dicendum quòd fantasia eodem modo disposita in diuersis dispositione innata, & dispositione acquisita per exercitium & doctrinam, & studium, ex quibus generatur in viribus sensitiuis apprehensiuis habitus, licet ille habitus propriè non dicatur virtus & præsentato eodem obiecto, non est probabile quòd vnus melius intelligat illud obiectum quàm alius. Et si quis dicat oppositum cùm non probetur eadem facilitate contemnitur, qua dicitur.

12 AD SECVNDVM scilicet argumentum patet responsio ex supradictis.

Sententia huius distinctionis XXXIII. in generali & speciali.



PRAEDICTIS ad idem videtur. Superius determinauit magister de peccati originalis traductione & remissione. Hic determinat de eius aggrauatione & vnitate, & multitudine. Et diuiditur in duas. Primò inquirit vtrum peccatum proximorum parentum imputetur paruulis quo ad culpam. Secundò vtrum quo ad pœnam. Secunda ibi, Et licet parentis peccatum. Prima diuiditur in tres. Primò inquirit de peccati originalis vnitate, opponendo ad vtranque partem, & veritatem determinando. Secundò inquirit de peccati primi parentis grauitate. Tertiò de eius remissione. Secunda ibi, hic quæri solet vtrum peccatum. Tertia ibi, Si verò quæritur an illud peccatum. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & quærit primò, vtrum peccatum aliquorum parentum, vel omnium imputetur paruulis, sicut peccatum primi parentis. Et probat primò quòd sic, scilicet quod eis imputentur peccata proximorum parentum, scilicet à generatione per auctoritates Augu. ex verbo Exodi, vbi dicitur quòd deus visitat peccata parentum in filios, & sic plura peccata poterunt contrahere ab origine. Item probat hoc, quia peccatum originale in scriptura pluraliter significatur Psalm. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis. Item ex multitudine peccatorum Adæ, quia plura peccata fuerunt in peccato Adæ, quia omnia transierunt, & quia parentum proximorum peccata paruulis imputantur. In contrarium arguitur, quia sic sequeretur quòd paruulorum pœna non esset mitissima, quia non habent nisi originale, cuius contrarium dicit Augu. Et quia August. videtur dicere quòd plura peccata sint ab origine, ostendit magister quòd August. super hoc indeterminatè fuit locutus. Et subdit quod hoc non obstat: quia peccatum originale in sacra scriptura pluraliter nominatur, vt ibi. Ecce enim in iniquitatibus, &c. quia ibi ponitur plurale pro singulari, sicut econuerso: aliquando ponitur singulare pro plurali, vt declarat per exempla. Postea quærit, vtrum peccatum Adæ fuerit grauius cæteris peccatis. Et ostendit quòd quibusdam visum est grauius esse, eo quòd maius nocumentum ex eo prouenit, quia in eo bona naturalia corrumpuntur, quia in eo sicut in principio consistebat tota natura. Postea quærit, vtrum istud peccatum Adæ fuerit dimissum. Et respondet quòd sic per pœnitentiam, non tamẽ propter hoc paradisum corporalem recuperauit. Vltimò quærit, cùm peccata parentum, excepto primo parente, non redundent in filios, secundum illud, filius non portabit iniquitatem patris, quomodo est verum illud quod scriptura dicit, quod peccata parentum visitantur in filios vsque ad tertiam & quartam generationem. Et respondet quòd illud intelligitur de filiis qui imitantur peccata parentum, qui puniuntur non pro peccatis parẽtum, sed pro peccatis propriis, in quibus imitati sunt malitiã parentum. Et ideo facit mentionẽ de tertia & quarta generatione, quia

quia vsque ad illam generationem consueuerunt filij parentes videre, & eorum malitiam imitari. Et tangit etiam mysticam expositionem, quæ patet in litera.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum peccata proximorum parentum redundent in filios.

Thom. 1.2. q. 81 ar. 2. & q. 87 ar. 8.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum peccata proximorũ parẽtum redundent in filios. Et videtur ꝙ sic, quia in habẽtibus symbolum facilior est transitus (vt dicitur primo de generatione.) Sed maior est cõuenientia prolis ad patrem proximum, quàm ad remotum, cùm ergo peccatum parentum primorum redundet in filios. Videtur quod peccata proximorum parentum magis redundant in eos.

2 Item peccatum Adæ transit in nos, quia in ipso eramus dum peccauit, sed eodem modo sumus in proximis parentibus antequam generemur, sicut in Adam fuimus, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia qui non potest transfundere iustitiam, nec culpam. Sed proximus pater non potest transfundere iustitiam, ergo nec culpam.

4 RESPONSIO. Ex titulo quæstionis, & ex argumentis factis ad vtramque partem clarè patet quòd quæstio ista nullo modo quærit de Adam, vtrum ab ipso transeat in nos aliquod peccatum. de hoc enim in præcedentibus quæstionibus satis dictum est, sed intelligitur hæc quæstio solum de peccatis proximorum parentum, & omnium aliorum ab Adam quantumcunque remotorum vtrum redundent in posteros.

5 Ad quod dicendum ꝙ peccata parentum redundare in filios potest intelligi dupliciter, scilicet quo ad culpam vel quo ad pœnam, si quo ad culpam adhuc dupliciter, vel quo ad culpã actualem, vel quo ad culpam originalem, si quo ad culpam actualem, sic peccatum cuiuscunque parentis, etiam Adæ non transit in filium, nisi per imitationem inquantum filius est imitator paternorum scelerũ agendo similia quæ vidit vel nouit patrẽ egisse. Quod patet sic, peccatũ actuale patris non potest redundare in actuale peccatũ filij, nisi quia eadẽ actio numero quæ est patris fit ab ipso in filio, vel quia similis actio peccati quæ præcessit in patre consequenter est in filio. Primum non potest esse, quia in creaturis actio manens in agente numeratur numeratione suppositorũ, pater autẽ & filius distinguuntur secundum suppositũ, ergo impossibile est ꝙ actio peccati eadem secundum numerũ sit in patre & filio, saltem quoad actionem immanentem, in qua principaliter consistit peccatũ. Et idem est de actione transeunte in materiã exteriorem saltem quo ad paruulum recenter natũ, in quo nõ potest esse executio talis actionis. Relinquitur ergo ꝙ actuale peccatũ patris nõ potest redundare in actuale peccatum filij, nisi quia talis actio peccati quæ præcessit in patre tanquam in exemplari cõsequenter est in filio imitante scelus paternũ, & hoc habet locũ solum in adultis. Si verò peccatũ patris dicatur redundare in filiũ quo ad culpã originalem, sic tenendum est ꝙ nullum peccatũ proximorum parentũ, vel etiam primi parentis præter suum primũ peccatũ traducitur seu diriuatur ad filios.

6 Ad cuius euidentiã attẽdendum est ꝙ siue peccatũ originale sit idem quod reatus, siue nõ, nunquã tamẽ est sine reatu. Et ideo ad sciendum an peccata quorumcunq; parentũ transeãt in filios per originẽ, videndũ est qualiter redundent in eos quo ad pœnã & reatũ pœnæ. Est autẽ duplex pœna, scilicet sensus & dãni, pœna sensus cõsistit in vera passione quę est ex perceptione alicuius læsiui, pœna verò damni in carentia alicuius boni superadditi.

7 Quo ad primã pœnam filius non est reus peccati patris, nec iustè punitur pro patre. Cuius ratio est, quia qui nõ cõmunicant in actione non debent cõmunicare in passione correspondente. Sed pater & filius (vt supponimus) non communicant in actione culpæ, ergo non debent cõmunicare in passione correspõdente, sed pœna sensus cõsistit in vera passione, ergo &c. Et ideo si pater pro culpa sua cruciatur, mutilatur, vel fustigatur, nihil horũ debet pati filius adultus vel paruulus. Si verò loquamur de pœna damni, adhuc talis est duplex, quia vel tale damnum consistit in priuatione boni habiti, vt cũ aliquis priuatur hæreditate iam habita, aut in amissione boni nondum habiti, sed tamen debiti haberi. Primo modo peccatum patris non redundat in filiũ. Cuius ratio est, quia in eo nõ debet filius puniri pro patre in quo est omnino distinctus à patre, quãdo enim aliquid redundat de vno in alium, hoc est ratione alicuius vnionis, sed in perfectione habita filius est omnino distinctus à patre, ergo &c. Et ideo si pater pro culpa sua exhæredaretur filius emancipatus nõ debet exhæredari. Et eodem modo si Adam genuisset filiũ antequã peccasset filius ille per sequens peccatum Adæ non amisisset iustitiam originalem, nec cõsequentia ad ipsam: quòd autem dictum est ꝙ talis pœna nõ debetur filio pro peccato parentũ intelligendum est de pœna, prout ipsa est vindicatiua culpæ, quia inquantũ ipsa est medicina prębens exemplum aliis, seu cautelam contra recidiuum, sic quandoque infligitur filio pro peccato patris.

8 Si autem loquamur de pœna damni quæ cõsistit in amissione boni debiti haberi à filio, sed nondum habiti, sic filius potest iustè puniri pro patre, vel magis in patre. Cuius ratio est, quia quæ sunt vnũ, vno actu tolluntur. Sed respectu boni habiti à patre & non habiti à filio: sed tamen debiti haberi habere actu in patre & habere in potentia in filio sunt vnum, quia propter hoc est debitũ haberi à filio, quia est actu habitũ à patre, vel saltem vnum dependet ex altero, ergo ista simul & vno actu tolluntur. Et ideo cùm pater ex culpa sua iustè priuatur, eo quod habuit filius in patre priuatur eo quod ex patre habere debebat, & hoc modo priuato Adam per peccatum suum, ab eo quod acceperat pro se, & sua posteritate priuata est iustè tota posteritas.

9 Ex hoc patet propositũ, scilicet ꝙ peccata proximorũ parentum, vel etiam primorũ, scilicet Adæ & Euæ (præter peccatum eorum primũ) non redundant in filios, quantum ad originalem culpam, quia cui nõ est cõcessum vt transmittat ad filios aliquod donum, talis peccando nõ potest transmittere ad eos defectum doni illius, sed nulli parentum proximorũ, nec etiam ipsi Adæ, postquã semel peccauit cõcessum est aliquod donum in posteros transmittendum, sed solum hoc fuit concessum primis parentibus antequã peccarent, ergo nullus proximorũ parentũ peccando potest transmittere in posteros defectũ alicuius doni, nec etiã parentes primi nisi per suum primum peccatum, per quod amiserunt donũ supernaturale sibi collatũ pro se & sua posteritate: peccatum autẽ originale est carentia alicuius doni dirigentis ad salutẽ cum debito habendi ipsum, & dignitate seu reatu carendi eo, ergo peccatum originale non potest transfundi in posteros à proximis parẽtibus, vel remotis propter aliquod eorum actuale peccatum, sed solum propter primum peccatum Adæ.

10 PER HOC patet ad argumenta in contrarium, quia si fuisset proximis parentibus aliquod donum collatum pro se & posteritate si illud amisissent per peccatum suum transfudissent in posteros illius doni defectum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum peccatum originale in vnoquoque sit vnum, an plura.

Thom. 1.2. q. 82. art. 2.



DEINDE quæritur, vtrum peccatũ originale in vnoquoque sit vnũ, an plura. Et videtur quòd sint plura, quia vnum nõ inclinat nisi ad vnum, sed per peccatũ originale inclinamur ad multa, quia per ipsum vnaquęque potentia inordinatè fertur ad suum obiectum, ergo, &c.

2 Itẽ pœna correspõdet culpæ, sed peccati originalis sunt plures pœnę, scilicet mortalitas, passibilitas, & huiusmodi, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia plura eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto (vt patet ex 5. meta.) Sed omnia peccata originalia sunt eiusdem speciei, ergo non potest esse nisi vnum in vno.

4 RESPONSIO. Sicut apparet ex præcedentibus peccatum originale includit reatum, seu debitum habendi iustitiam originalem qua quis iustè caret, esse autem iustè reum alicuius pœnæ seu carẽtiæ alicuius boni prouenit ex aliqua culpa secundum cuius vnitatem vel pluralitatem reatus debet dici plures vel vnus. Cùm igitur culpa ex qua sumus rei carere iustitia originali fuerit vna, videlicet peccatum primum primi parentis, patet quòd iste reatus seu debitum carendi iustitia originali sit in vnoquoque tantum vnus, quantum est ex parte culpæ ex qua sumus rei. Quantum autem est ex parte subiecti, hoc est ex parte hominis qui dicitur reus, oportet reatum esse vnũ, ex quo est ex vno, & in vno, quia sicut arguebatur, in vno subiecto non sunt plura accidentia eiusdem speciei differentia solum numero, ex parte autem pœnæ, cuius aliquis reus est non oportet multiplicari reatum, quia iustè aliquis reus est plurium pœnarũ ex vno delicto maximè quantum ad pœnas damni, sicut scriptum est, qui in vno peccauerit, multa bona perdet.

5 AD PRIMVM arg. dicendum ꝙ vnũ non inclinat nisi ad vnum per se & directè, sed vnum potest inclinare ad multa, tanquã remouens prohibens, sicut cùm eadem columna impedit graue superpositum ne descendat, & leue suppositũ ne ascendat, remouens columnam facit leue ascendere, & graue descendere, eodem modo peccatum originale tollens gratiam à voluntate, & per consequens rectitudinem virium inferiorum ad rationem inclinat ad multa per modum remouentis prohibens.

6 Ad secundum dicendum quòd pœna & si correspondeat culpæ secundum iustam æstimationem dei infligentis pœnam, tamen nõ oportet quòd respondeat secundum durationem, neque secundum vnitatem vel pluralitatem, imò plures pœnæ infliguntur pro vna culpa quarum nulla secundum se esset commensurata, & sic est in proposito. Auferuntur enim à nobis propter primi parentis ingratitudinem omnia quæ sibi pro se & pro nobis gratuito collata fuerant.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum pueri mortui cum solo originali doleant de carentia visionis diuinæ.

Gand. quodl. 6. q. 21. Tho. 3. q. 1. ar. 4. ad secundum.

TERTIO quæritur, vtrum pueri decedentes in originali doleant de carentia visionis diuinæ. Et videtur quòd sic, quia sicut se habent pueri baptizati ad meritum Christi, ita se habent non baptizati ad demeritum Adæ, sed baptizati gaudẽt de merito Christi per quod perueniunt ad diuinam visionem, ergo nõ baptizati dolent de demerito Adæ, per quod carent diuina visione. Item carere illo quod quis vellet non potest esse sine afflictione, sed pueri vellent videre deum, alioquin voluntas eorum esset peruersa, ergo, &c.

3 CONTRA. pœna paruulorum in originali decedentium est mitissima secundum Aug. sed hoc non esset si dolerent de carentia visionis diuinæ. Nam secundum Criso. in damnatis grauior pœna est quòd dei visione carebunt quàm quòd igne cremabuntur, ergo, &c.

4 RESPONSIO. de hac quæstione quo ad conclusionem concors est doctorũ sententia, scilicet, ꝙ pueri non baptizati non dolent de carentia visionis diuinæ, diuersificantur tamen in assignando causam, quidã enim dicunt quòd hoc est pro tanto, quia sciunt ꝙ non propria voluntate, sed alterius culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Sed hoc nihil est, quia nõ minus quis dolet de amissione alicuius boni ex facto alterius qui si esset ex facto suo. Immunitas enim à culpa dolorẽ nõ minuit, sed auget. Pueri autẽ priuantur visione dei ex culpa primi parentis & nõ ex propria. In eis enim non est nisi reatus primæ culpæ vt dictum est.

5 Ideo alij dicunt eos non dolere, quia nullus sapiens dolet de amissione eius ad quod nunquã habuit facultatem, vel proportionem sicut sapiens homo non affligitur de hoc quòd nõ potest volare, vel si est filius rustici, de hoc quòd non peruenit ad regnũ vel imperium. Pueri autem non baptizati nunquam fuerũt proportionati ad hoc quod deũ viderent, quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, nec gratiã habuerunt pertingendo sacramentum baptismi vt sic saltem ex merito Christi ad visionẽ dei pertingerent, nec actus proprios habuerunt per quos se ad hoc disponerẽt, ideo &c. Sed nec istud videtur sufficere, quia licet pueri non baptizati non habuerint in se aptitudinem ad cõsecutionem gloriæ, tamẽ habuerunt eam in sua radice scilicet in primo parẽte, & ideo sicut filius militis (cui scilicet militi gratis collatũ esset imperiũ pro se & pro sua tota posteritate) doleret si ob culpam patris priuaretur iure imperij, ita videtur ꝙ pueri non baptizati doleãt si sciant ex culpa primi parẽtis se esse priuatos visione diuina ad quã peruenissent nisi culpa patris impediuisset.

6 Ideo videtur aliter dicendum quòd dolor, vel gaudium de aliquo bono, vel malo supponunt eius cognitionem. Sed pueri non baptizati non habent aliquam cognitionem de beatitudine seu visione diuina, ideo &c. Minor probatur, quia ratio naturalis ex se non attingit ad cognitionem beatitudinis, sed est opus prædicatore (sicut dicitur Romanorum decimo, quòd fides est ex auditu vel diuina reuelatione) paruuli autem nõ baptizati, licet vigeant cognitione naturali, cognitione tamen fidei carẽt, cùm nec fidei sacramentum susceperint, nec doctrinam, nec est credendum quòd eis reueletur, quia non subest causa seu ratio reuelandi, hoc enim solum cederet ad eorum afflictionem.

7 Sed contra hoc arguitur, quia vt tenetur communiter in generali iudicio omnes videbunt dei iudicium esse iustum pro eo quòd peccata singulorum omnibus apparebunt. Cùm igitur decedentes in solo peccato originali resurgant & ad iudiciũ pertineant, videtur quòd tunc cognoscant bonos præmiari visione diuina propter suum meritum, se autẽ priuari eadem visione propter suum demeritum, vel propter demeritũ primi parẽtis, qualiter ergo tunc non dolebunt quando hæc cognoscent, quamuis modo possunt non dolere, quia forte hoc non cognoscunt?

8 Et ad hoc potest dici quòd iudicium propriè erit de peccatis commissis quæ non sunt in pueris decedentibus in peccato originali. vnde sicut illi qui essent nati in puris naturalibus absque originali peccato, & sic decederent, non pertinerent propriè ad iudicium, carerent tamen visione diuina, quæ non datur nisi habentibus gratiam Christi. Sic pueri decedentes in originali, qui non commiserunt aliquod actuale peccatum, non pertinebunt propriè ad iudicium. Carebunt tamen visione diuina, quia non fuerũt regenerati per gratiam Christi. nec oportet ꝙ cognoscãt se esse priuatos gratia, & per consequens visione diuina propter peccatum primi parẽtis, cùm talis cognitio pertineat ad fidem, & in ipsis ponitur esse sola cognitio naturalis: propter quod non oportet quòd doleant de carentia visionis diuinæ quã ignorant, cùm enim sint perfecti in cognitione naturali sciunt quòd cognitio naturalis non se extendit, nisi ad illud quod ipsi cognoscunt. Vel dato quòd in iudicio ipsi cognoscerent, quòd boni qui per gratiam & propriũ opus aliquid meruerunt, habebunt pro præmio aliquod donum supernaturale quo ipsi carebunt, ex hoc tamen nullum dolorẽ habebunt, quia in ipsis non erit aliqua obliquitas voluntatis, ita vt irrationabiliter doleant de quocunque. Dolerent autẽ irrationabiliter de carentia visionis diuinæ, quia non datur nisi per gratiam Christi quam ipsi nõ habuerunt, nec habere meruerunt, nec oportet quòd sciant se priuatos gratia & gloria propter peccatum primi parentis.

9 AD PRIMVM argumentũ dicendum quòd pueri baptizati merito Christi veniunt ad visionem dei quæ non potest eos latere, & ideo gaudent de tanto bono adepto. Sed pueros damnatos fortè latet causa suæ damnationis, scilicet demeritũ Adæ, & solum cognoscunt se non habere illam visionem diuinæ essentiæ, ad quam homines possunt per solam gratiam Christi attingere, cuius ipsi non fuerunt participes, propter quod ipsi de hoc non possunt rationabiliter dolere.

10 Ad secundum dicendum quòd voluntas puerorum non est peruersa, dato quòd non velint videre deũ visione beata, sed potius esset peruersa si hoc vellent cũ ad eam non sit accessus creaturæ nisi per gratiam Christi, cuius ipsi non sunt capaces.

Sententia huius distinctionis trigesimæquartæ in generali & speciali.

POST PRAEDICTA de peccato actuali. Superius determinauit magister de peccato originali. Hic determinat de peccato actuali. Et diuiditur in partes duas. Primò determinat de peccati causalitate. Secundò de eius quidditate. Secunda in principio 35. distio. ibi, post hæc videndum est quid sit peccatum. Prima pars diuiditur in tres. Primò proponit intentum. Secundò prosequitur. Tertiò recapitulat excludendo quandam dubitationem. Secunda ibi, causa & origo peccati. Tertia ibi, ex his apparet. Secunda diuiditur in tres. Primò inquirit causam efficientem tam remotam quàm propinquam. Secundò causam materialem siue subiectum. Tertiò ex hoc concludit quasdam conclusiones. Secunda ibi, de ista origine. Tertia ibi, ex quo colligitur. Hęc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò quòd intendit determinare de causa & origine peccati, tam efficiente, quàm materiali, & de eius quidditate & diuisione. Postea dicit quòd causa & origo peccati nõ fuit mala sed bona: quòd ante primum malum non erat aliud malum, sed bonum solum. Vnde quamuis mala voluntas sit causa & origo aliquorũ malorum sequentium, tamen primam malam voluntatem non præcessit aliud malũ, fuit ergo hic ordo quòd natura bona hominis, vel angeli fuit causa voluntatis malæ, & mala voluntas fuit causa sequentium malorum. Postea dicit quòd subiectum mali nõ est nisi res bona, quia malum est priuatio boni, vbi autem non est bonũ non potest esse priuatio boni, sicut enim morbi & vulnera requirunt corpus in quo sint sicut in subiecto quod est res bona, sic peccata sunt in re bona tanquam in subiecto. Ex hoc concludit quòd cùm dicitur homo malus idem est ac si diceretur bonum malum. Et dicit quòd hic fallit regula Diale. qui dicunt quòd contraria non sunt simul, malum autem & bonum sunt simul, & vnum originem habet ab alio, nec tamen ex hoc incidimus in maledictionem prophetæ dicentis, væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum, quia secundum Aug. illa maledictio intelligitur de actionibus, vt qui dicit adulterium esse bonum, vel orare deum esse malum. Non autem de rebus, vnde qui dicit hominem qui est bona natura esse malũ ex culpa dicit bonum esse malum, nec incidit in maledictionem prædictam.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum ratio boni sit absoluta an respectiua.

Thom. 1. q. 5. ar. 5.

Circa


IRCA distinctionẽ istam quęritur de ratione mali. Et quia rectus est iudex sui & obliqui, ideo quæretur de ratione boni cui malum opponitur tanquã obliquũ recto. Quæritur ergo primo, vtrum ratio boni sit absoluta, an respectiua. Et arguitur quòd sit absoluta. Primò, quia nulla relatio dicit formaliter perfectionem, sed bonum videtur formaliter importare perfectionẽ, quia vnumquodque in tantum est bonum, inquantum est perfectum, ergo bonum non dicit formaliter relationem, sed aliquid absolutum.

2 Secundò sic, illud quod conuertitur cum ente essentialiter non potest dicere relationem formaliter, quia non omne ens est formaliter relatio. Sed bonum conuertitur cum ente & essentialiter, vt quibusdam videtur, ergo &c.

3 Tertiò sic, illud quod formaliter dicit relationem dicit illud quod dicit, vt ad alterũ, vel vt alicuius, quia relationis esse, est ad aliud esse, sed bonũ nõ est huiusmodi, quia nõ importat semper & necessario esse alicuius bonũ. Nam Aug. dicit in pluribus locis de trinit. ꝙ bonum & iustum, & similia ad se dicuntur, quare, &c.

4 Quartò bonũ in deo nõ dicit relationem, ergo nec in creatura, cõsequentia patet, quia bonũ in deo & in creatura habent quãdam similitudinẽ saltem analogicè. Probatio antecedentis, quia si bonũ in deo diceret relationẽ, aut diceret relationẽ rationis, aut realem. Non relationẽ rationis, quia tunc bonũ esset ens rationis, nec esset in rebus cuius contrariũ dicitur 6. meta. quòd bonũ & malum sunt in rebus. Si autem dicat relationẽ realem. Contra, quia aut dicit relationem in diuinis ad intra, aut ad extra, non ad intra, quia tales relationes non sunt cõmunes omnibus personis, bonũ autem æqualiter omnibus conuenit: nec ad extra. Primò, quia multi ponũt ꝙ deus nullam relationem realem habet ad extra. Secundò, quia sequeretur ꝙ deus esset bonus ex habitudine ad creaturas, & per consequens quòd sua bonitas aliquo modo dependeret à creatura, quod est falsum.

5 Quintò, quia omne quod mouet est aliquid absolutum, sed bonum mouet appetitum, ergo est aliquid absolutum.

6 CONTRA. Bonum & cõueniens videntur importare idem formaliter, sed conueniens dicit formaliter relationem, ergo & bonum.

7 RESPONSIO. Circa quęstionẽ istam procedetur sic, quia primò ponetur illud quod de ista quæstione sentiunt quidã alij. Et secũdò arguetur cõtra positionẽ illam cõcludendo illud quod credo verius. Et tertiò respondebitur ad rationes in contrariũ.

8 QVANTVM ad primum præmittunt quidam duas distinctiones quibus præmissis respondent ad quæstionem. Distinctiones quæ præmittuntur sunt de terminis quæstionis, scilicet de absoluto & relatiuo, & de cõuertentia boni cum ente. Prima distinctio est ista quòd absolutum dupliciter potest accipi: vno modo pro nõ determinato vel contracto, sicut si diceretur quòd animal dicit naturam sensitiuam absolutè (hoc est non contractam) ad hominem vel equum, & absolutum sic acceptum non distinguitur contra relatiuum, sed contra contractum. Alio modo dicitur absolutum, prout distinguitur contra ad aliud se habere, & isto modo absolutum distinguitur contra relatiuum.

9 Secunda distinctio est ꝙ aliquid potest cõuerti cum ente dupliciter: vno modo essentialiter, alio modo denominatiuè. Primo modo res cõuertitur cum ente, quia omnis entitas extra animam est essentialiter realitas, & econuerso. Secundo modo quãdo vnum non est alterũ essentialiter & formaliter, tamen vnum nõ inuenitur sine altero, sicut ens creatũ & relatio, quia dato ꝙ nõ omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata inuenitur sine relatione, & ideo conuertuntur denominatiuè.

10 His suppositis dicunt quòd siue absolutũ accipiatur primo modo, scilicet pro nõ contracto, aut secũdo modo, videlicet prout distinguitur contra relatiuũ, bonum semper dicit aliquid absolutum, quia vel bonũ cõuertitur essentialiter cum ente, & tunc bonum dicit absolutũ, id est, non cõtractum, sicut & ens, vel conuertitur cum ente denominatiuè, & tunc dicit absolutum, prout distinguitur contra relationẽ. Et quia primũ est notum, nec illa acceptio absoluti est secundum intellectũ quęstionis. Ideo secundum probãt accipiẽdo ꝙ bonũ formaliter, dicit idem quod perfectio vel aliquid ordinatũ ad perfectionẽ. Et quia perfectio non dicit formaliter relationẽ, sed naturã absolutã quæ est fundamẽtum relationis, ideo secundũ eos bonũ formaliter non dicit relationem, sed absolutũ. ꝙ autẽ bonũ dicat perfectionẽ, vel aliquid ordinatũ ad ipsam, probant vnica ratione sic. Ratio boni dicit finem, vel illud quod est ad finẽ, & vt sic, sed quodlibet istorũ dicit perfectionẽ, vel illud quod est ordinatũ ad perfectionẽ, ergo &c. Maior patet, quia ratio boni cõsistit in hoc quod est esse finẽ, vel aliquid ordinatũ ad finẽ. Minor de facili probatur, scilicet ꝙ ratio finis & eius quod est ad finẽ sit esse perfectũ, vel ad perfectionem ordinatũ, quia duplex est finis, scilicet finis intra & finis extra, & vtroq; modo semper dicitur finis ex hoc ꝙ est aliquid perfectiua his quæ sunt ad finẽ. Ea autẽ quæ sunt ad finem videntur perfecta vel simpliciter, vel secundũ quid prout ordinãtur ad finem. & hæc fuit minor. sequitur ergo cõclusio, scilicet ꝙ formalis ratio boni sit ratio perfectionis, vel eius quod est ordinatũ ad pfectionẽ. Et per hoc respõdent ad argumentũ in oppositũ quãdo dicitur ꝙ bonũ & cõueniens importãt idem, dicũt ꝙ verũ est secundũ ꝙ conueniens dicit nõ relationẽ formaliter, sed fundamentaliter. Et conueniens sic acceptũ nihil aliud est quàm perfectiuum rei, sicut eius perfectio, vel pertinens ad perfectionem.

11 Adducunt autem isti ad maiorem declarationem dicti sui, ꝙ ratio boni est diuersa à ratione entis, non sic quòd ratio boni dicat aliquid diuersum re vel ratione ab omni ente, & ab omni modo entitatis. Sed quia dicit aliquid diuersum ab eo quod primò occurrit de qualibet entitate, prout in quolibet inuenitur. Illud enim quod primò occurrit de qualibet entitate, est quòd secundum eam aliquid dicitur esse tale, puta secũdum albedinẽ album, & secundũ calorẽ calidum, & sic de alijs: bonũ autẽ dicit entitatẽ, prout pertinet ad perfectionẽ alicuius. vnde sicut differẽtia (puta rationalitas) nõ dicit aliquid diuersum re ab animalitate cõmuniter dicta, sed dicit animalitatẽ sub speciali ratione, scilicet vt est talis, & sic cõtracta, & per hoc dicitur differre ab ea secundũ rationẽ, quia dicit illud idem sub ratione differente ab eo quod primò occurrit de animalitate, ita & bonitas dicit entitatẽ sub determinato modo, qui differt ratione ab eo quod primò occurrit de entitate in quocunq; sit & cuiuscunque sit, sed hoc interest inter istã determinationẽ & illã, quia determinatio generis per differentiã est ad partẽ subiectiuã, puta ad esse hoc, & propter hoc nomen cõuertitur cum genere. Sed determinatio entis per bonũ nõ est ad partẽ subiectiuã, quia cõuertuntur. nec est ad esse hoc, & nõ ad illud, sed ad esse huius. Nam quãuis aliquod esse sit huius quod nõ est bonũ huius, est tamen bonũ simpliciter, quia nullũ ens est quod nõ pertineat, vel nõ sit natũ pertinere ad perfectionẽ alicuius. Exemplũ de vino quod nõ est bonũ infirmo, est tamẽ bonũ sano: & de calore febrili qui nõ est bonus homini vt est homo, qui tamen est bonus homini, vt est quãtus, quia nullus calor repugnat quanto, sed est perfectio eius, vel alicuius antecedentis ad ipsum puta materiæ, & sic omnis entitas est aliqua bonitas & alicuius, quãuis non huius determinatè. Hæc est positio aliquorum cum motiuis & declarationibus suis.

12 QVANTVM ad secũdum intendo arguere cõtra tria quæ dicit præcedens opinio. Primũ est quòd bonũ potest cõuerti cum ente essentialiter, & sic bonũ dicit aliquid absolutũ, hoc est nõ contractũ. Secundum est ꝙ si bonũ nõ conuertatur cum ente essentialiter, sed denominatiuè, tunc bonũ dicit absolutũ, prout distinguitur cõtra relatiuũ. Tertium est de hoc quod dicit, quòd bonũ dicit formaliter perfectionẽ vel aliqd ordinatũ ad ipsam, & de declaratione quam addunt qualiter bonum contrahit ens.

13 Contra primũ arguitur quadrupliciter ostendendo ꝙ bonũ nõ potest essentialiter cõuerti cum ente. Primò sic, supponendo tria. Primũ est, ꝙ formalis ratio boni est ratio realis & non formata per animã, sicut intentiones logicæ, & hæc suppositio habetur ex 6. metã. vbi dicitur ꝙ bonũ & malũ sunt in rebus. Secundum est ꝙ ratio boni est ratio positiua, & hoc est de se notũ cum ratio mali sit priuata. Tertium est ꝙ ratio boni differt à ratione entis, alioquin esset nugatio dicere ens bonũ. Tunc arguitur sic, illa quę sunt idem essentialiter & adæquatè nõ differunt re, nec reali ratione, sed quicquid cõuertitur cum ente essentialiter est idem cum eo essentialiter & adæquatè, ergo non differt ab ente re, nec ratione reali, sed bonũ differt ab ente saltem ratione reali quã nõ format solus intellectus, vt patet ex prima & tertia suppositione, ergo bonum nõ potest cõuerti cum ente essentialiter. Maior patet, quia illa quæ sunt idem in eo in quo sunt idem nõ possunt differre. Illa autem quæ sunt idem essentialiter & adæquatè sunt idem omni modo identitatis realis. Ex quo enim sunt idem essentialiter sunt idem realiter. Et ex quo sunt idem adæquatè, sequitur ꝙ si sint idem realiter, quòd vnum nihil reale includit quod non includat alterũ, nec dicitur realiter de aliquo, de quo nõ dicatur alterum, alioquin non esset ibi identitas essentialis & adæquata: minor probatur, scilicet ꝙ quicquid cõuertitur cum ente essentialiter est idem cum eo realiter & adæquatè, quia talia de se inuicẽ in abstracto prædicantur, & ideo idem sunt realiter, & quia prædicãtur de se inuicem cõuertibiliter, ideo sunt idem adæquatè, & sic est ibi omnimoda identitas realis. hoc etiã patet ex exemplo eorũ, quia enim res & ens extra animã, de quo loquimur conuertuntur essentialiter, ideo omnis realitas est entitas, & omnis entitas realitas est adæquatè, nec differunt aliqua reali ratione, sed sunt nomina penitus sinonyma, & idem necessarium est dicere de omni eo quod essentialiter conuertitur cum ente si illud sit formaliter positiuum.

14 Secundò sic, ab eo quod includit omne positiuũ reale & de eo dicitur per se in primo modo nihil positiuum potest differre, nec reali ratione tanquam ei indiuisum, quamuis possit dif-

ferre, sicut inferius à superiore. Sed ens secundum cōmunem rationem entis includit omne reale positiuũ & de eo dicitur in primo modo dicendi per se, ergo nihil reale positiuũ potest differre ab ente in re, nec reali ratione tanquã aliquid cōdiuisum cōtra ens, sed solum sicut inferius contentũ sub ente: bonũ autẽ est aliquid positiuũ & reale vt patet ex duabus primis suppositionibus, & differt reali ratione ab ente, vt patet ex tertia, ergo quamuis possit differre ab ente vt inferius à superiore suo, nullo tamẽ modo potest differre ab ipso vt cōdiuisum, differret autẽ vt condiuisum si cōuerteretur cũ eo essentialiter, & nihilominus differret reali ratione, quia cũm vna ratio nõ cōtineatur sub altera, oportet quòd sint cōdiuisæ. Maior propositio patet, quia illud quod includit aliqua sic, q̃ essentialiter dicitur de quolibet eorũ nõ potest cōdiuidi cōtra illa nisi sicut cōdiuiditur ratio inferioris à ratione superioris (vt patet de animali respectu omniũ de quibus dicitur essentialiter in primo modo di. per se, & in omnibus cōsimilibus.) Minor manifesta est, quia omne reale positiuũ & secũdũ omnẽ realẽ rationẽ includitur in ente secũdũ cōmonẽ rationẽ entis, & recipit eius prædicationẽ in primo modo dicendi per se.

15 Tertiò sic, ratio boni per quã differt ab ente aut est sola ratio entitatis in cōmuni, aut præter illam includit aliquam aliã rationem. Si sit sola ratio entitatis, tunc ratio entis & ratio boni non differunt quod est contra tertiã suppositionẽ, si includat aliquam aliã, aut de illa alia prædicatur ratio entis, aut non. Si nõ, ergo illa non est ens, & ita nõ est aliquid positiuũ quod est cōtra secundam suppositionẽ. Si autẽ de illa prædicetur ratio entis aut prædicatur de ea cōuertibiliter aut nõ cōuertibiliter. Si cōuertibiliter ita q̃ verũ sit dicere q̃ omnis ratio entis est illa ratio, & omnis illa ratio est ratio entis sequitur q̃ sint penitus eadẽ ratio, quia propositio affirmatiua nõ verificatur nisi ex idẽtitate prędicati cũ subiecto. Si aũt nõ cōuertibiliter sequitur q̃ ratio boni sit in minus quàm ratio entis, & ita nõ cōuertitur essentialiter cũ ea.

16 Quartò patet idẽ inducẽdo vniuersaliter in omnibus quæ essentialiter prędicãtur de pluribus & in quid siue sit species, siue sit genus infimum, siue genus subalternũ siue genus generalissimũ, quia nunquã plura prædicantur conuertibiliter & in quid de eisdẽ nisi sint nomina sinonyma. Verbi gratia de omnibus hominibus nullũ nomẽ p̄dicatur in quid nisi nomẽ hominis vel quod est cũ eo sinonymũ, nec de omnibus speciebus animalis nisi animal vel nomẽ sinonymũ cũ eo, & sic de omnibus generibus vsq; ad substantiã inclusiuè. Alioquin vnũ quid haberet plures rationes quidditiuas quod est impossibile. Cũ ergo ratio entis dicatur de positiuis omnibus in quid, impossibile est q̃ aliqua alia ratio dicatur de eis in quid, nisi sit alia solũ secundũ nomẽ. Cũ ergo ratio boni sit alia à ratione entis impossibile est q̃ cũ ea cōuertatur essentialiter & quidditatiuè. Et sic patet primũ, scilicet q̃ bonũ nõ potest cōuerti essentialiter cũ ente, & idẽ dico de quocunq; alio siue positiuo siue priuatiuo, quia si sit positiuũ necesse est quòd sit in minus essentialiter, quãuis possint conuerti cōcretiuè. Si verò sit priuatiuũ vt vnũ, non potest conuerti essentialiter quia nulla est priuatio de essentia positiui quãuis possit sequi ad eam necessario, sicut ad esse hominem sequitur necessario nõ esse asinum.

17 Contra secundum dictum arguitur tripliciter ostendendo quòd bonum non dicit formaliter aliquid absolutum, sed respectum conuenientiæ fundatum in aliquo absoluto. Primò sic, si bonum dicit formaliter aliquid absolutum quod est fundamentum conuenientiæ & non ipsum respectum conuenientiæ, tunc malum dicit formaliter priuationem talis fundamenti & non priuationem conuenientiæ, quia malum est priuatio boni, sed hoc est falsum, ergo & primum, quòd hoc sit falsum, patet manifestè, quia secundum alios, & secundum veritatem calor febrilis est malus homini inquantum homo, hoc autem non est propter defectum caloris, sed propter defectum conuenientiæ, est enim calor, sed non conueniens, ergo &c.

18 Secundò sic, opposita absoluta non possunt simul conuenire eidem & secundum idem, sicut idem corpus secundum eandem partem non potest simul esse album & nigrum quæ opponuntur contrariè, nec idem oculus potest simul esse cæcus, & videns quæ opponũtur priuatiuè, & sic de omnibus aliis absolutis, nec oportet addere respectu eiusdem, quia absoluta non includunt respectum in sua intrinseca ratione secundum quam opponuntur, & secundum quam remanet inter ea secundum se oppositio & incōpossibilitas ad quicquid aliud cōparentur, vt patet in exemplis adductis & in quibuscunque aliis absolutis, hoc enim est spirituale in relationibus ex ipsa natura relationum quæ est esse ad aliud, quòd opposita possunt simul eidem inesse respectu diuersorum, sicut idem est pater & filius respectu diuersorum, & idem homo per eandem albedinem est similis albis, & dissimilis nigris, sed non est simul albus & niger respectu quorumcunque, quia albedo & nigredo sunt absoluta, similitudo & dissimilitudo sunt relationes, nunc est ita quòd bonum & malum, quæ opponuntur priuatiuè simul conueniunt eidem, & secundum idem quamuis non respectu eiusdem sicut vinum est bonum sano, & malum infirmo, & idem calor febrilis est malus homini respectu complexionis sibi debitæ, & est bonus respectu quantitatis suæ, vt aduersarij dicunt, ergo bonum & malum non sunt absoluta, sed respectu conuenientiæ, & priuatio eius.

19 Tertiò sic ex dicto eorũ, illud cuius formalis ratio consistit in hoc quod est esse huius, est formaliter respect⁹ aliquis, sed formalis ratio boni cōsistit in hoc quod est esse huius, ergo, &c. Maior patet de se: quia esse huius dicit respectũ formaliter. Minor probatur: quia in illo consistit ratio formalis boni, & non solum fundamentalis per quod bonum contrahit ens, sed bonum per hoc quod est esse huius, vt ipsimet aduersarij dicunt, ergo, &c.

20 Quantum ad tertium quod dicunt, quòd bonum dicit formaliter perfectionem, vel aliquid ad perfectionem ordinatum: quod probant ex ratione finis, & eius quod est ad finẽ: ostendendo quod nec ratio valet, vel est contra eos, nec econuerso. Quòd ratio non valet, patet: quia quando dicitur in maiore quòd ratio boni dicit finem, vel id quod est ad finem, vt sic aut intelligitur de ratione importata formaliter per hoc nomen finis & ad finẽ, aut de ratione rei, cui competit esse denominatiuè finem, vel ad finem. Si primo modo est contra eos, quia ratio formaliter importata per hæc nomina finem, & ad finẽ, est respectiua sicut ratio causæ. Nulli rei enim cōpetit esse finẽ nisi respecto alterius, nec ad finem, nisi respectu finis: & sic ratio boni esset respectiua, sicut ratio finis ad finẽ. Si autẽ intelligatur de ratione rei secundum se, cui rei cōpetit denominatiuè esse finẽ vel ad finem, nihil est dictũ: quia sanitati cōpetit esse finẽ respectu medicinæ, & homini respectu omniũ artificialiũ & naturaliũ quæ sunt sub ipso, & deo respectu omnium. Sed nunquid propter hoc potest dici quòd ratio boni sit esse sanitatem vel hominem vel deum, certè non est verum, imò esset ridiculum, nullo ergo modo formalis ratio boni est esse finem, vel ad finem, si sic accipiantur: quamuis vtrisque, scilicet rei quæ est finis, & rei quæ est ad finẽ conueniat ratio boni. Sed nullum argumentum est, talibus competit ratio boni, ergo formaliter ratio boni consistit in formali ratione talium, alioquin cũm ens competat omnibus, formalis ratio entis in communi consisteret in formali ratione cuiuslibet entis particularis. Eodem modo quãdo dicitur in minori, quod finis & id quod est ad finem dicũt perfectionem si intelligatur de rationibus importatis per hæc nomina, falsum est: quia dicunt habitudines respectiuas. Si verò de rebus quibus denominatiuè cōpetit esse finem, vel ad finem, verũ est quòd eis competit esse perfectionem, vel esse perfectum: sed formalis ratio eorum nõ est esse perfectum, vel esse perfectionem: quia licet deo conueniat esse perfectũ, & hominibus, & multis aliis, tamen formalis ratio hominis non est esse perfectũ, sed esse animal rationale, & idem de aliis: nec esse perfectũ dicit formalem rationẽ eorum. Et sic patet quòd nec maior propositio, nec minor habent veritatem in aliquo sensu, ex quo possit cōcludi quod formalis ratio boni dicat perfectionem, vel aliquid ordinatum ad perfectionem.

21 Quòd autem additur ad declarationem istius magis est ad obscuritatem eius. Assumitur enim quòd bonum contrahit ens non ad partem subiectiuam, vel ad esse hoc sicut differentia cōtrahit genus, sed ad esse huius. Et ideo potest conuerti cum ente, quia omnis entitas est bonitas alicuius, quamuis non cuiuslibet. Primum enim, scilicet de contractione entis per bonum, & non ad partem subiectiuam est falsum: quia id quod contrahit ens ad aliquid de quo ens per se & essentialiter prædicatur, contrahit ipsum ad partem subiectiuam. Sed quicquid contrahit ens, contrahit ipsum ad aliquid aliud de quo essentialiter prædicatur: quia de quocunque prædicatur ens, prædicatur de ipso essentialiter, ergo, &c. Similiter secundũ de conuersione entitatis cũ bonitate, vel est falsum, & contra eos si accipiatur entitas secundum suum totum ambitum: quia talis conuersio esset essentialis, quod est impossibile, vt ostensum fuit & contra eos, quia dicunt quòd relatio non dicit bonitatem nec perfectionem, & sic nõ omnis entitas est bonitas, vel si accipiatur pro entitate absoluta, contra eos est: quia talis entitas non est bonitas nisi vt est alicuius. Sic enim vt dicũt ratio boni contrahit rationem entis, sed esse alicuius non est formalis & quidditatiua ratio entitatis absoluté, quamuis possit ei competere denominatiuè: quare, &c.

22 Dicendum ergo quòd formalis ratio boni est ratio conuenientis, ita quòd bonitas est formaliter ipsa conuenientia, & contrahit entitatem ad partem subiectiuã, quæ est relatio, & ad talem relationẽ quæ est conuenientia, & sic omnis bonitas est quędam entitas, quæ est respectiua, sed nõ omnis entitas est quidditatiuè bonitas, ita quod nõ conuertuntur essentialiter bonũ verò ratione cōcretionis importat id quod habet talem conuenientiam vt eius subiectum vel fundamentum: & quia illud potest inueniri in quolibet genere, saltem in generibus absolutis, ideo bonum dicitur conuerti cum ente non essentialiter, sed denominatiuè: formalis tamen ratio boni est respectiua, scilicet ratio

conue

conuenientiæ. Circa quod notandum est, quòd illud quod est conueniens alicui, aut est ipsi conueniens intrinsecè, secundum habitudinem causæ materialis vel formalis, vel sicut pars quantitatiua, vt pes, vel manus conueniunt homini, seu pars essentialis, vt materia & forma, necnon & perfectiones accidentales, & talibus formaliter & primò competit ratio boni, alia autem important conuenientiam ad rem extrinsecè, secundum habitudinem causæ efficientis, vel alterius extrinsecæ rationis siue conditionis: & in talibus conuenit secundariò & extrinsecè ratio boni, sicut sanitas dicitur bona primò & formaliter, medicina autem & vrina secundariò, quia vtrumque extrinsecè, vnum per modum efficientis, aliud per modum signi.

23 NVNC respondendum est ad rationes. Ad primam per interemptionem maioris. Aliqua enim relatio dicit perfectionem, scilicet relatio conuenientis, perfectio enim & perfectibile dicunt relationes seu habitudines, res autem quibus hæc fundamentaliter conueniunt, sunt quædam absoluta, quod patet: perfectibile enim nõ dicit formaliter nisi habitudinem alicuius rei ad aliam, per quam habet perfici, nec perfectio dicit nisi habitudinem rei ad aliam, quæ per ipsam perficitur: vnde perfectibile & perfectio sunt relationes, sed res quibus tales rationes seu habitudines conueniunt tanquam subiectis vel fundamentis sunt absolutæ, & idem est de bonitate & bono.

24 Ad secundam rationẽ dicendum est per interemptionẽ minoris, quia impossibile est ꝙ aliquid positiuũ cõuertatur essentialiter cum ente, nisi sit penè sinonymũ cum eo, sicut probatũ fuit.

25 Ad tertiũ similiter dicendum est per interemptionẽ minoris, quia bonũ illud quod dicit formaliter, dicit vt alicuius cùm dicat conuenientiã vnius ad alterũ. Et illi met qui arguunt hoc, dicunt in declaratione positionis suæ, quia dicunt ꝙ bonum cõtrahit ens nõ ad hoc, sed ad huius, & ꝙ entitas nõ est bonitas, nisi vt est perfectio alicuius. Et cùm probatur ꝙ deus dicitur bonus & iustus ad se secundum beati Aug in pluribus locis de Tri. Dicendum ꝙ beatus Aug. loquitur de illis qui dicũtur absolutè vel relatiuè quantũ ad intrinseca in diuinis, sic enim paternitas & filiatio & spiratio dicuntur relatiuè in diuinis, quia nõ cõueniunt omnibus personis quæ cõstituuntur relationibus & distinguuntur: bonum autẽ & iustum æqualiter omnibus personis conueniunt, & ideo nõ sunt de relationibus intrinsecis: sed ꝙ nõ dicit relationẽ extrinsecam ad creaturam nunquam intellexit beatus Aug. quod patet, quia beatus Aug ita loquitur de iusto, sicut de bono. constat autẽ quòd iustum conuenit deo relatiuè ad extra, quia iustitia est ad alterum: non ad alterum in persona solùm, quia pater nõ vtitur iustitia ad filium vel spiritumsanctum, nec econuerso, ergo ad alterum in natura, hoc est creatura, ergo, &c.

26 Ad quartũ dicendum ꝙ antecedens est falsum: quia bonum in deo dicit relationẽ vel respectum formaliter, non quidem respectum ad intra, sed ad extra, videlicet ad creaturas. & cùm dicitur quòd deus non refertur realiter ad creaturas, dicendum est quòd sicut dictum fuit 1. lib. dist. 30. Si relatio accipiatur pro respectu per se cõsequente ad naturã rei, Sic deus non refertur ad creaturas. Si autem accipiatur pro reali denominatione sumpta ex pluribus, sic deus refertur realiter ad creaturas cùm dicitur creator vel bonus. & quod subditur quòd sequeretur quòd deus esset bonus ex habitudine ad creaturas, & sic bonitas eius depẽderet à creaturis, dicendum ꝙ falsum est, aliud enim est deũ dici bonum in habitudine ad creaturas, & bonitatẽ eius depẽdere ad creaturas. Primum enim est verum, sed secũdum est falsum: imò potius bonitas creaturæ dependet à deo, & propter hoc deus dicitur bonus in habitudine ad creaturam, quia tota creatura & quicquid bonitatis & perfectionis est in ea dependet à deo.

27 Ad quintam dicendum quòd solus respectus nõ mouet, sed absolutũ cum respectu mouet tam intellectũ practicum, quàm voluntatẽ. Simplex enim quidditas, licet possit mouere intellectum ad actum simplicem, qui est indiuisibilium intelligentia, tamen non potest mouere ad actum cõponentem, nisi accepta in habitudine ad alterum quia actus intelligendi cõponens fertur in duo propter conuenientiã vnius ad alterum, & sic intellectus practicus mouetur à bono inquantum apprehendit aliquam naturam absolutam sub ratione conuenientis ad alterum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum malum sit aliqua natura positiua.

Thom. 1. q. 48 art 1.

SECVNDO quæritur, vtrum malum sit aliqua natura posita. Et videtur quòd sic: quia omne quod agit in alterum est quædam natura positiua: sed malum inquantum malum agit: ergo, &c. Probatio minoris: quia omne quod alterum corrumpit effectiuè agit: sed ex hoc dicitur aliquid alterius malum, quia corrumpit ipsum: ergo malum inquantum malum agit.

2 Item natura diuisi saluatur in diuidentibus: sed ens diuiditur per bonum & malum: entium enim aliud bonum, aliud malum, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit beatus Dionysius 4. cap. de di. no. quòd malum neque est existens, neque in existentibus, omnis autem natura positiua est existens per se, vel existens in alio, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd formalis ratio mali est ratio priuatiua: est enim priuatio conuenientiæ rei ad rem. Quod patet: quia cùm malum opponatur bono (nõ enim compatiuntur se circa idem, & secundum idem, & respectu eiusdem) oportet quòd opponantur relatiuè, vel contradictoriè, vel contrariè, vel priuatiuè. Non relatiuè, quia vnum non dicitur ad alterum, quia est natura relatiuorum. Non enim dicitur bonum mali bonum, sicut dicitur pater filij pater: nec malum est de intellectu boni, sicut vnum correlatiuum est de intellectu alterius. Item nec opponuntur contradictoriè: quia alterum cõtradictoriorũ necesse est cuilibet inesse, siue enti, siue non enti. Chimera enim est lapis, vel non lapis. Sed bonum & malum non sic se habent, vt necesse sit cuilibet alterum inesse Chimera enim vel Hircoceruus nec est bonus nec est malus, ergo, &c. Restat ergo, vt opponantur contrariè, vel priuatiuè Et quidẽ circa vtrumque inuenitur ratio mali. Dicimus enim ægritudinem esse malum hominis, quæ tamen opponitur bono, scilicet sanitati cõtrariè. dicimus etiam quòd carere pede est malum homini, & tamen carentia pedis in homine dicit solam priuationem. Cùm ergo ratio mali non conueniat eis pure æquiuocè, oportet quòd conueniat vni per alterum, vel ambobus per tertium, non ambobus per tertium, quia cõtrario & priuationi, vt summa extrema oppositionis, nihil est commune nisi negatio, quæ est altera pars contradictionis, quodlibet enim oppositum importat negationem sui oppositi: negatio autem quæ est altera pars contradictionis absolutè, & in sua communitate accepta non est malum, vt statim dictum est, ergo, &c. Relinquitur ergo quòd ratio mali conueniat priuationi per contrarium, quod esse non potest, quia in priuatione contrarium non includitur, nec ex priuatione infertur, vel quod conueniat contrario ratione priuationis, quæ semper includitur in contrario, quod concedimus. Patet ergo ꝙ formalis ratio mali est priuatiua, & non positiua.

5 Aduertendum tamen, quòd sicut bonum per prius dicitur de eo quod est conueniens rei intrinsecæ, pertinens ad eius integritatem, deinde & per habitudinem ad tale bonum dicitur de eis quæ conueniunt rei extrinsecæ, tanquã causantia vel conseruantia, vel aliter se habentia ad primam bonitatem. Sic malum per prius dicitur de priuatione conuenientiæ, vel eorum quæ conueniunt rei intrinsecæ, sicut carentia pedis vel sanitatis, est malum hominis. Omnia autem alia dicuntur mala per relationem ad istud, sicut principiũ inductiuum, vel alio modo extrinseco. quã enim habitudinẽ habet vnumquodque ad malum, eandem habet ad priuationẽ, quæ formaliter est ipsa malitia, & ab aliquibus dicitur malum in abstracto. Ex quibus cõcluditur ꝙ malum & bonum in abstracto, hoc est bonitas vel malitia non sunt res: sed rerum habitudines, vna affirmatiua, scilicet bonitas quæ est habitudo conuenientiæ, altera negatiua, scilicet malitia quæ est priuatio conuenientiæ debitæ. Malum autem & bonum in concreto naturas dicunt solum ratione subiecti, quod includunt.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd malum in abstracto quod est ipsa priuatio bonitatis, non corrumpit actiuè, sed est ipsa corruptio formaliter. Malum etiã concretiuè, vt subiectũ mali, nec agit, nec corrumpit ratione qua malum, malum verò cõcretiuè, vt causa mali nõ corrumpit, nec agit inquantum malum, sed ideo dicitur malum quia corrumpit. Agit enim inquantũ tale ens, puta calidum, & per se calorem causat: concomitatiuè autẽ causat priuationẽ frigidi connaturalis. Et ob hoc dicitur malum vnde non agit inquantũ malum, nec corrumpit contrariũ, sed inquantum tale ens prædominans. Econuerso verò inquantum corrumpit dicitur malum. Sic enim priuatiuum est.

7 Ad secundum dicẽdum ꝙ bonum & malum cõcretiuè sumpta diuidunt ens, & sic aliquid ponunt ratione subiecti, non autẽ malum ratione mali. Abstractiuè vero sumpta, scilicet bonitas & malitia nõ diuidunt entitatem, sed sunt conditiones entitatũ, vna quidem positiua, scilicet bonitas quæ est ratio cõuenientiæ, alia verò priuatiua, scilicet malitia quæ est carentia debitæ cõuenientiæ. Et secundum hoc dicit beatus Diony. ꝙ malum (& intelligit de malo essentialiter sumpto quod est ipsa malitia) non est existens per se, nec in existentibus tanquã aliquid positiuum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum bonum sit causa mali.

Thom. 1. q. 49 art. 1.



ERTIO quæritur, vtrum bonum sit causa mali. Et arguitur quod non, quia bonum est sui ipsius diffusiuum, secundum Dionysium. Sed si bonum esset causa mali bonum non esset sui diffusiuum, sed corruptibilium, quia malum est corruptio boni, ergo, &c.

2 Item super illo verbo Mat. 7. Non potest bona arbor fructus malos facere dicit glosa: nihil medium quin boni causa bona sit & mali mala, ergo bonum non est causa mali, sed malum.

3 CONTRA. Causa mali præexistit malo, aut ergo ipsa est aliquid bonum, aut malum. Si malum quæro de causa eius, & sic erit processus in infinitum, vel dabitur aliquod malum æternum quod non erit causatum, sed erit aliorum causa, vtrumque autē horum est impossibile, ergo necesse est malum causari à bono.

4 RESPONSIO. Bonum & malū aut sumuntur abstractiue pro bonitate & malitia, vel concretiue. Si abstractiuè sic vnum non est causa alterius secundū aliquod genus causæ. Cuius ratio est quia esse causam nō competit nisi rei absolutæ non habitudini vel relationi, sed bonum & malum abstractiuè sumpta non dicunt res sed habitudines & relationes (vt ostensum est in præcedente quæstione,) ergo non cōpetit eis ratio causæ, vel causati per se. Si verò bonū & malū sumantur concretiue, vel sumuntur cum reduplicatione, vel sine. Si cū reduplicatione, vt dicendo bonum inquantū bonum si sit reduplicatio formalis sic dicendū quòd bonum non habet rationem causæ respectu mali, vel respectu cuiuscunque. Cuius ratio est quia formalis reduplicatio concreti super seipsum fit ratione abstracti. Sicut si dicatur album inquantū albū disgregat, sensus est quòd album disgregat ratione albedinis, ergo eodē modo cùm dicitur bonum inquantū bonum est causa, sensus est quòd bono ratione bonitatis cōpetit esse causam. Sed probatum est statim quod bonitati quod est bonum abstractiuè dictum non competit esse causam, ergo nec bono inquantum bonum si sit formalis reduplicatio sicut dictū est.

5 Sed contra hoc videtur esse quòd dicitur secundò metaph. quòd finis est cuius gratia & bonū rei, ergo bono competit ratio finis vel esse causam per modū finis. Et dicendū ad hoc quòd illud cui denominatiuè cōpetit esse causam semper est aliquid absolutū, sed formalis ratio causalitatis seu ipsa causalitas semper est respectiua, sicut ignis vel calor eius cui competit esse causam caloris in alio, est aliquid absolutū vnde ad se & secundū se exclusa omni habitudine ad alterum dicitur & ignis & calidus, sed nō dicitur causa vel calefaciens nisi in habitudine & respectu ad effectum. Semper enim ratio formalis causæ & effectus est respectiua, sed fundamentū cui cōpetit esse causam vel effectū est esse absolutum, cùm ergo dicit Ari. quòd finis est gratia cuius & bonū rei, vult dicere quòd formalis ratio causalitatis finalis est cuius gratia fit aliquid, & ista ratio est respectiua & includit per se in primo modo formalē rationē boni quæ similiter est respectiua, & sic bono quantū ad formalē eius rationē potest cōpetere quòd sit aliqua ratio causalitatis maximè finalis, vel includatur in ea sicut superius in inferiori. Sed illud cui denominatiuè cōpetit esse bonū est

* alias ab solutum.

* abstractū & eidem potest cōpetere denominatiuè esse causam,

6 Si verò loquamur de bono & malo concretiuè sumptis, & sine reduplicatione, scilicet de eo quod est bonum & de eo quod est malum, sic dicendum est quòd bonum potest esse causa mali, sic scilicet, quòd res est per se causa rei vel priuationis quibus cōueniunt rationes boni & mali. quòd autem bonum hoc modo sit causa mali per modum efficientis finis & subiecti patet. Et primò de efficiente, quia calor ignis qui est ei bonus, quia est formæ suæ cōueniens est causa caloris excessiui in manu qui est manui malus & discōueniens, & sic bonū efficit malum. De fine autem similiter patet, quia nutritio hominis finis est occisionis bouis. Occisio autē bouis mala est ei: & bona est homini, quare, &c. Similiter per modū causæ materialis Nam oculus vel manus quæ sunt hominis bona, subiectum sunt ægritudines quæ est ei mala. Sed quia sic loqui de bono & malo non inquantum bonum vel malum, est loqui de eis per accidens, ideo omnes causalitates sic attributæ bono respectu mali sunt per accidens, & fortè similes possunt inueniri in malo respectu boni, sed quia ea quæ sunt per accidens non cadunt sub arte ideo hic dimittemur.

7 Quid ergo est causa mali inquantū malum. dicendū quòd malum inquantum malum non habet causam finalem, quia omne quod est ad finem inquantū est huiusmodi est bonū vtile. nec habet causam formalem, quia priuatio est, materialem vel subiecti non habet, quia in hoc differt priuatio à negatione, quia determinat sibi subiectū non autē simplex negatio. Subiectū autē mali est natura aliqua quæ non est alteri cōueniens cùm malum sit priuatio conuenientiæ. sicut calor excessiuus, puta febrilis in homine malus est, vt fundamentū priuationis importatæ per malitiā. vel natura carens aliquo sibi cōueniente est subiectū mali, sicut oculus carens visu. Nam destructa forma cōueniente, sicut est visus, destruitur ratio conuenientiæ, talis autē natura quæ est obiectum mali non est subiectum eius inquantum bona, sed inquantum est in potentia ad habitum & ad oppositam priuationem: hæc enim est priuatio subiecti quod fit ens in potentia, per hoc enim est alterius receptiuum. Causam verò efficientem & positiuè influentem non habet malum, quia non est effectus, sed defectus. Nihilominus tamen malum habet causam efficientem secundariā & per accidens, non quidem positiuè influentem defectum, sed positiuè influentem effectum ad quem sequitur defectus alicuius oppositi, sicut ignis incēdens calorem vltra quàm sit conueniens manui priuat conuenientiam caloris ad manum, vel impediens influentiam causæ agentis, dicitur causare priuationē quæ habet rationem mali: hæc autē non cōuenit agenti inquantum bonum, sed inquantum cōtrarium prædominans, & hoc modo malum habet causam & non aliter.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illud quod est bonum & sui diffusiuum, non tamen ratione bonitatis, sed ratione perfectionis quæ virtualiter continet alterum, sicut calor qui est bonus igni diffundit se causando calorē aquæ propter perfectionem & dominium suæ virtutis super aquam, & per consequens causat malum, inquantum priuat aquam frigiditate sibi conueniente, nec tamen propter hoc est sui corruptiuum, quia non causat malum sibi oppositū, nisi secundum communem rationem boni & mali.

9 Ad secundum dicendum quòd ibi cōparatur actus exterior interiori actui voluntatis, quorū vnus est ab alio, malus à malo, sicut bonus à bono: causalitas tamen respicit per se in vtroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonū est causa mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum per malum culpæ corrumpatur tota habilitas animæ ad bonum.

Thom. 1 q. 48 ar. 4 & 1. 2. q. 85. ar. 2.



VARTO quæritur vtrum per malum culpæ corrumpatur tota habilitas animæ ad bonum. Et videtur quod sic: quia omne finitum tandem consumitur ablatione alicuius finiti ab ipso, vt dicitur 3. Physic. sed animæ habilitas ad bonum est finita, cùm sit aliquid creatum. Cùm igitur per quodlibet peccatum aliquid de hac habilitate subtrahatur, videtur quòd ipsa tandem possit totaliter consumi.

2 Item per aliquid bonum tota habilitas seu pronitas animæ ad malum tollitur (scilicet per gloriam) ergo similiter per aliquod malum tota habilitas animæ ad bonum potest tolli.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia quod est naturale non tollitur per peccatum: sed habilitas animæ ad bonum est homini naturalis, ergo non tollitur per peccatum. Probatio minoris, quia omnes homines naturaliter appetunt bonū, quia omnes homines naturaliter scire desiderant: & hoc, quia scire est quoddam bonum.

4 RESPONSIO. Malum vel peccatum potest comparari vel ad bonum sibi oppositum, vel ad bonū sibi subiectum, vel ad dispositionem subiecti respectu boni. Si comparetur ad bonum sibi oppositum, sic ipsum totaliter tollit, sicut cæcitas visum, & quælibet priuatio habitum sibi oppositum, quia priuatio & habitus non stant simul. Si verò comparetur ad subiectum, sic malum non corrumpit tale bonum, nec diminuit aliquid, sicut per tenebras nihil tollitur de natura aëris. Si verò comparetur ad dispositionem subiecti quam habet respectu boni, sicut in anima est quædam habilitas ad virtutem & ad bonum, vt patet ex 2. Ethic, quæ potest augeri vel minui.

5 De hoc est dubium, an possit totaliter corrumpi, vel possit in infinitum diminui, & tamen nunquam totaliter auferri. Et dicunt quidam quòd semper talis aptitudo ad bonum peccando diminuitur, sed nunquam totaliter tollitur. Quòd declarant sic: Diminutio huius habilitatis non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem sicut est diminutio in qualitatibus: remissio autem huiusmodi habilitatis accipienda est econtrario intentioni ipsius: intenditur autē per dispositiones quibus materia præparatur ad actus, quæ quantò magis multiplicatur, tantò subiectum habilius efficitur, & econtrario, tantò plus remittitur, quantò impedimenta subiecti ad actum magis multiplicantur: quæ si multiplicarentur in infinitū, habilitas subiecti diminueretur in infinitum: nunquā tamen totaliter tolleretur, quia semper maneret in sua radice, quæ est substantia subiecti: sicut si in infinitū ponerentur obstacula inter solem & aërem, in infinitū diminueretur habilitas aëris ad lumen, nunquā tamē totaliter tolleretur manente aëre. Similiter in infinitū potest fieri additio in peccatis,

quæ

quæ diuidunt inter hominem & deum, per quæ semper minuitur habilitas animæ ad gratiam, nec tamen tollitur totaliter ab anima, cuius naturam consequitur.

6 Sed istud non videtur, quia sicut habilitas subiecti ad actum augetur per intentionem alicuius sibi inhærentis, sic minuitur per remissionem eiusdem, & neutrum istorum potest procedere q.3. in infinitum, vt probatum fuit lib.1. dist.17. nihil ergo subiecto non inhærens minuit in aliquo habilitatem subiecti. Et ideo positio obstaculorum inter solem & aërem non minuit habilitatem aëris ad lumen: propter quod non est mirum si eorum multiplicatio non tollit habilitaté, quia nec in aliquo minuit. Vnde exemplum non est ad propositum.

7 Ideo aliter videtur esse dicendum, quòd duplex est habilitas animæ ad bonũ, scilicet prima & remota, alia verò propinqua: prima & remota nunquam minuitur nec totaliter tollitur, propinqua verò minuitur, & eadem tollitur. Primum patet, quia cognitio principiorum iuris naturalis, & correspondens inclinatio voluntatis non tolluntur ab homine, nec minuuntur: pertinent enim ad synderesim quæ est inextinguibilis. Sed ratione horum inest nobis prima inclinatio ad bonum, ergo, &c. Secundum sic patet, omne quod causatur ex actibus nostris, & per eos tandem perficitur, potest per actus contrarios minui, & tandem corrumpi. Ex eisdem enim actibus contrario modo factis generantur habitus & corrumpuntur, vt patet ex secundo Ethicorum. Sed proxima habilitas ad bonum causatur ex actibus nostris: illa enim consistit in habitibus acquisitis, ergo, &c.

8 AD PRIMVM argumentum patet solutio: prima enim habilitas non minuitur, nec totaliter tollitur: propinqua autem & minuitur & tollitur.

9 Ad secundum dicendũ quòd in anima non est ex natura sua aliqua remota habilitas ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriæ. Et similiter propinqua habilitas ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota verò non tollitur, nec minuitur in damnatis.

10 ARGVMENTVM in oppositum probat, quòd remota habilitas non tollitur, quod concedimus, quare, &c.

Sententia huius distinctionis XXXV. in generali & speciali.

POST HAEC autem dicendum est quid sit peccatum. Superius determinauit magister de peccati causalitate, hic determinat de peccati quidditate. Et diuiditur in tres. Primò determinat de peccato in genere. Secundò de differentiis peccatorum. Tertio de potentia peccandi. Secunda in princip. dist.42. cùm autem voluntas mala. Tertia in princip. dist.43. post prædictam considerationẽ. Prima diuiditur in tres. Primò determinat de peccato per comparationem ad actus quibus peccatur. Secundò per comparationem ad voluntatem in principio 38. dist. ibi, post prædictam de voluntate. Prima in duas. Primò ponit peccati diffinitionem. Secundò ex ipsa diffinitione tangit diuersas opiniones circa peccata. Secũda ibi, quo circa huiusmodi diuersitatis verborum horum occasione. Hæc secunda diuiditur in tres. Primò tangit vnam opinionem. Secundò mouet quandam incidentem quæstionem. Tertio tangit contrariam opinionem. Secunda in principio 36. distin. ibi, sciendum est quædam sic esse peccata. Tertia in princip. 37. dist. ibi, sunt autem & alij plurimi, prima cum præcedenti est principalis lectio, & sic sunt in principio lectionis duæ partes principales. In quarum prima tangit peccati diffinitionem. In secunda tangit diuersas opiniones. Secunda autem diuiditur in tres partes, quia primò tangit diuersas opiniones in genere, & determinat veritatem. Secundò prosequitur quorundam opinionem. Tertiò ponit illius opinionis confirmationem. Secunda ibi, quidam autem diligẽter attendentes. Tertia ibi, quibus opponitur. Hæc tertia diuiditur in tres, secundum tres obiectiones, quas excludit. Secũda ibi, iterum aliter eis opponitur. Tertia ibi, potest etiam quæri ab eis. Hæc tertia diuiditur in tres. Primò excludit obiectionem. Secundò inquirit incidenter de corruptione facta per malum actiuè ostendens quòd malum corrumpit, & in quibus. Tertiò de corruptione facta per malum passiuè. Secũda ibi, sed cùm nihil sit inquantum peccatum. Tertia ibi, quæri autem solet. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quòd secundum beatum Aug. peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem dei. Alio modo secundum eundem Aug. peccatum est voluntas recipiendi vel consequendi quod iustitia vetat. secundum primã descriptionem peccatum cõsistit in actibus interioribus & exterioribus, & secundum secundam cõsistit in actu interiori voluntatis, & vtraque descriptio est de peccato actuali & mortali. Alio modo secundum Ambros. peccatum est præuaricatio legis diuinæ, & cœlestium inobedientia mandatorum. Postea dicit quod quidam dixerunt quòd peccatũ consistit solum in actu interiori voluntatis. Alij dixerunt actum tam interiorem quàm exterioré esse peccatũ. Alij dixerũt omnes actus esse bonos, & peccatũ nihil esse, sicut dicit Aug. super Ioan. quòd peccatũ nihil est. vnde secũdum istos actus interiores & exteriores inquantũ sunt, boni sunt, & à deo: inquantum autem peccata sunt, nihil sunt, quod probatur, quia nisi essent à deo causaliter, nullo modo contingerent, nec pertinerent ad dei prouidentiam, quod est inconueniens. Item omnis natura est à deo, sed actus interiores & exteriores inquantũ sunt, quædam naturæ sunt, ergo sunt à deo. Postea obiicit in contrariũ, quia si omnia inquantum sunt, bona sunt, & à deo, ergo adulteriũ & homicidiũ bona sunt, & à deo. Et respondet quòd adulterium & homicidium non nominant solum actus, sed actus cum malitia & deformitate. Postea iterũ obiicit, quia quædam peccata cõsistunt in sola omissione & priuatione. Priuatio autem & negatio à deo nõ sunt. Et respondet quòd quantumcunque peccatũ consistat in omissione, semper tamen intelligitur ibi aliquis actus, scilicet priuatio à bono, quod est malum, sicut econuerso declinare à malo est bonum. Vnde in omnibus talibus subintelligitur aliquis actus voluntatis, vt velle nõ credere in deum. Postea opponit cùm peccatum sit priuatio boni, & priuatio boni sit pœna, si peccatum inquantum peccatũ est priuatio boni, igitur erit pœna, sed pœnæ sunt à deo, ergo peccatũ inquantũ peccatũ erit à deo quod est inconueniens. Si verò peccatũ inquantũ peccatũ non est pœna, sed est priuatio, vel nihil qualiterque, ergo corrumpitur. Respondet quòd sicut abstinere à cibo est priuatio, & nihil tamen corrũpit substantiã, sic etiã est de peccato quod corrũpit bonũ & elongat hominẽ à deo, inquantum efficitur deo dissimilis. Vltimò dicit quod corruptio actiua est per peccatũ. Sed corruptio passiua est pœna, & effectus peccati. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum malum sufficienter diuidatur per culpam & pœnam.

Thom.1.q.48.art.5.

CIRCA distinctionem istam quæritur primò, vtrũ malum sufficienter diuidatur per culpam & pœnã, & videtur quod nõ: quia in irrationalibus non est culpa nec pœna quæ respõdet culpæ, & tamen in eis inuenitur malum, ergo, &c.

2 Idem secundum Aug. in Enchirid. Malum dicitur quia nocet, sed omne quod nocet est pœna, ergo omne malum pœna est.

3 IN CONTRARIVM est cõmune dictũ doctorum.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd pœna & culpa sufficienter diuidunt malum nõ vniuersaliter sumptũ, sed prout reperitur in habentibus lib. arb. Ad cuius euidentiã sciendũ est quòd cùm malum sit priuatio boni, sicut est duplex bonũ, vnum pertinens ad perfectionem primã, quæ est forma, seu ad integritatem rei, vt pars. Aliud pertinens ad secũdam quæ est operatio. Sic est duplex malum, vnum quod priuat primũ bonum, vel magis est passio priuatiua primi boni, & hæc dicitur vniuersaliter malum naturæ, sed in habentibus electionẽ dicitur malum pœnæ: maximè si sit contrariũ voluntati. Aliud verò quod priuat secũdum bonum, scilicet debitam operationẽ vel debitũ ordinẽ in operatione, seu debitã rectitudinem: & hoc malum vocatur generaliter peccatum, quod etiã reperitur in naturalibus, prout operatio naturalis nõ est conueniens, vt dicitur 2. Phys. Specialiter autem in habentibus lib. arb. vocatur culpa, inquantum talis operatio est in potestate nostra propter libertatem voluntatis. Culpamur enim solum de his quorum habemus dominium, & ita culpa & pœna solum sunt in habentibus lib. arb. & in talibus sufficienter diuidunt malum, quod patet dupliciter. Primò quia quot modis dicitur vnum oppositorum & reliquum. Sed bonum humanum dicitur tantũ dupliciter, scilicet de bono naturæ, & de bono moris: ergo malum similiter: sed malum naturæ est malum pœnæ, malum verò moris est malũ culpæ, ergo, &c. Secũdò quia omne malum humanum vel est malum quod voluntariè facimus, vel inuoluntariè patimur: sed primum est culpa, reliquum verò est pœna, ergo, &c. Vtraque patet per Aug 1. de lib. arb.

5 AD PRIMVM argumentũ patet solutio per iam dicta.

6 Ad secundum dicendum quòd tam malum culpæ quàm pœnæ nocet, vel magis est ipsum nocumentum: malum quidem in his quæ pertinent ad primam rei integritatem: malum autẽ culpæ in actione. Sed quia nocumentũ pœnæ magis percipitur, quia est contrarium voluntati, quàm nocumẽtum culpæ, quæ est voluntaria, ideo vulgus iudicat pœnam magis nocere quàm culpam.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum omne peccatum consistat in aliquo actu.

Thom. 1. 2. q. 72 ar. 5. Infra 3. d. 33. q. 2. num. 6. Gand. quodl. 12 q. 24.

DEINDE quaeritur, vtrum omne peccatū consistat in aliquo actu. Et videtur quòd sic, quia ille qui eodē modo se habet nunc vt prius, si prius non peccabat, nec modo peccat, sed qui solum omittit quod praeceptum est, puta qui non surgit ad matutinas & tenetur surgere, similiter se habet hora matutinarum vt prius, quantum ad non surgere. Cùm ergo non peccet non surgendo ante matutinas, nec peccabit hora matutinarum, (vt videtur) non surgendo, nisi ponatur in eo aliquis actus per quem se habeat aliter nunc quàm prius.

2 Item peccatum & meritum opponuntur: sed omne meritum consistit in actu interiore vel exteriore, ergo & omne peccatum.

3 CONTRA. Omnis transgressio praecepti est peccatum, sed in pura omissione est transgressio praecepti affirmatiui, ergo ipsa est peccatum, circumscripto quocunque actu.

4 RESPONSIO. Hic non est aliqua dubitatio nisi de peccato omissionis: quia constat quòd omne peccatum commissionis consistit in aliquo actu exteriori vel interiori. Et idem dicunt aliqui de peccato omissionis, scilicet quod consistit in actu vel interiori, vt cùm aliquis vult non facere quod praeceptum est, vel exteriori, vt cùm aliquis occupat se actibus incōpossibilibus ei quod praeceptū est fieri, sicut nimis vigilans non potest surgere ad matutinas. Ratio autem huius opinionis fortè haec est: quia videtur quibusdam quòd negatio, vel omissio actus nō sit in potestate nostra, nec per cōsequens culpabilis, nisi mediante aliquo actu per quem habemus dominium super negationē actus, quia aliud est non exire in actum, & aliud habere causalitatem super non exire in actum: quia non exire in actū dicit solam negationem actus: sed habere causalitatem super non exire in actum, dicit aliquid positiuum & actuale. Nulla autē res habet causalitatem positiuam & actualem super aliquid affirmatū vel negatū, nisi aliquid agendo: ergo voluntas nō habet dominium vel causalitatem super non exire in actum, nisi aliquid agendo, & sic secundum istos puta omissio non esset peccatum, nisi ratione alicuius actus per quem habemus dominium super omissionem.

5 Sed istud non videtur. Primò quantum ad illud quòd dicitur de actu interiore: quia velle facere & velle non facere quod praeceptum est non sic opponuntur, vt necesse sit alterum inesse, sicut dicimus de deo quòd nō est necesse quòd velit mala fieri, vel velit mala non fieri, imò neutrum vult. Similiter non est necesse aliquem velle obedire praecepto, aut velle non obedire, forsan enim de praecepto non cogitat, & tamen non faciens quòd praeceptum est, peccat: ergo nihil prohibet peccatum omissionis esse sine quocunque actu interiore voluntatis.

6 Idem apparet de exteriore actu dupliciter. Primò, quia omne peccatum quod est contra determinatum praeceptum si consistit in actu, consistit in determinato actu. Alioquin non esset determinatum peccatum. Sed actus incompossibiles ei quòd praeceptum est fieri, sunt indeterminati, sicut nimis vigilans, loquēdo, orando vel studendo non potest hora debita surgere ad matutinas, ergo in nullo talium actuum potest per se consistere peccatū omissionis, quod est contra determinatum praeceptum. Secundò quia nullus peccat faciendo quod non est malum de se, nec est prohibitū, sed multi actus incompossibiles ei quod praeceptū est fieri sunt huiusmodi, vt vigilare in studio, vel oratione, ergo, &c.

7 Ad rationem eorum dicendum quod ad hoc quòd omissio imputetur voluntati, non oportet quòd sit in possibilitate eius mediante aliquo actu, sicut ad hoc quòd actus eius imputetur, non oportet quòd ille actus sit in potestate eius mediante aliquo actu, sed ex hoc solo imputatur ei actus, vel omissio eius: quia in libertate voluntatis est exire in actum vel non: quia actus vel eius oppositum non est de necessario volibilibus, nec habet cum eis necessariam colligantiam: & quicquid sit de actu, respectu tamen omissionis imputabilis non oportet ad voluntate ponere causalitatem actualem & positiuam (quia nulla causalitas positiua directè requiritur ad effectum priuatiuum) sed sufficit non exire in actum, cuius habetur dominium, & sic causatur à voluntate omissio culpabilis.

8 Dicendum ergo quòd peccatū omissionis nō consistit per se in aliquo actu, sed in sola omissione, sicut & nomen sonat. Quod patet, quia omnis defectus volūtarius est culpabilis: sed omissio actus debiti est huiusmodi. [illegible] enim defectus (vt de se patet) sed volūtarius nō ab actu voluntatis cadente super defectū, vt primi dicūt, sed quia in potestate volūtatis fuit vitare ipsum, ergo, &c.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet omittens eodem modo se habeat nunc & prius quantū ad operationē & omissionem, non tamen quo ad obligationem, quia praeceptū affirmatiuum cui opponitur omissio obligat pro determinato tempore pro quo solum omissio habet rationem culpae.

10 Ad secundum dicendum quòd non est simile de merito & de peccato: quia bonum consistit ex tota causa, malum autem ex particularibus defectibus. Et ideo ad meritum requiritur actus bonus. Ad peccatum autem sufficit defectus actus vel bonitatis in actu.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum peccatum consistat in actu exteriore.

Thom. 1. 2. q. 20 art. 1. & 2. & q. 71. art. 6. ad secundum.

POSTEA quaeritur, vtrum peccatum cōsistat in actu exteriore. Et videtur quod nō, quia actus voluntatis est medius inter actum exterioris operis & interioris cogitationis, sed interior cogitatio secūdum se nunquam est malum quantumcunque sit de malo, ergo nec exterius opus vt videtur.

2 Item actus exteriores sunt communes nobis & brutis, sed in brutis tales actus non sunt culpabiles, ergo nec in nobis.

3 IN CONTRARIVM est, quia quod est contrarium praecepto est peccatum, sed non solum actus interiores, verum etiam exteriores contrariantur praeceptis diuinis quorum quaedam sunt de actibus exterioribus vt non occides, non mechaberis, non furtum facies, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Sicut apparet ex praecedentibus peccatum dicit absolutè defectum operationis, vel defectum debitae perfectionis in operatione. Culpa autem dicit spiritualiter defectum bonitatis moralis in operatione voluntatis quae sola est in potestate operantis. Item actus exterior potest comparari ad immediatum principium eliciens ipsum, vel ad voluntatem imperantem. *d. 1. huius distinct.*

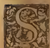
5 Hoc supposito dicendum quòd peccatum potest consistere in actu exteriore secundum se, id est, prout comparatur ad immediatum principium eliciens ipsum, sed culpa non potest consistere in actu exteriore secundum se, sed solum prout comparatur ad voluntatem imperantem. Primum patet, quia operatio quae non est directa vt congruit est peccatum, sed talis operatio est actus exterior secundum se, sicut claudicatio non est ambulatio directa vt congruit bono pedi, & similiter potest esse in aliis ergo, &c. Et hoc modo claudicatio quae est in eunte ad ecclesiam peccatum est, rectus autem incessus in eunte ad lupanar bonus. Sed haec bonitas vel peccatum non sunt moris sed naturae.

6 Secundum apparet scilicet quòd culpa vel peccatum in moribus non potest consistere in actu exteriore secundum se, sed solum vt comparatus ad voluntatem imperantem, quod patet dupliciter secundū duo quae sunt in actu culpabili, scilicet materia moralis (quae est ex defectu conformitatis ad rationem rectam) & ex imputabilitate eius. Primò sic in essentialiter ordinatis vltimū non habet habitudinem ad primum nisi per medium, sed ratio, voluntas & actus exterior habēt ordinem essentialem, ita quòd actus voluntatis medius est inter actū rationis & opus exterius, ergo opus non est natum regulari per rationem nisi mediante voluntate, sed secundū hoc opus exterius habet bonitatē moralem vel malitiam quòd natum est regulari per rationem, ergo &c. Secundò patet idē ex eius imputabilitate: quia per hoc aliquis actus est nobis imputabilis per quod est in potestate nostra, sed actus exterior solum est in potestate nostra comparatus ad voluntatem imperantem, nō autem comparatus ad suū immediatum principium solū. Hoc enim modo est purè naturalis, sed primo modo est voluntarius: ergo &c. Tertiò patet idem per rationem cōmunem vtrique, quia in illo culpa est essentialiter & per se, in aliis solum cōcomitatiuè quo posito sine aliis habetur vera ratio culpae, aliis autem positis sine ipso nihil est culpabile, sed posito solo actu volūtatis verè & completè ponitur culpa. Aliis autem positis sine ipso nihil est culpabile, ergo, &c. *Inf. d. 42. quaest. 1.*

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de actu exteriore, & de cogitatione interiore, quia virtus prioris manet in posteriore & non econuerso, & ideo in opus sequens voluntatem redundat culpabilitas voluntatis, non autem in cogitationem praecedētem nisi assensus eius subiaceat imperio voluntatis sicut est in peccato infidelitatis, tunc enim assensus cogitationis in his quae sunt fidei contraria culpabilis est.

8 Ad secundum patet responsio ex iam dictis.

Sententia huius distinctionis XXXVI. in generali & speciali.



SCIENDVM tamen est. Superius magister posuit opinioné circa peccati quidditatem. Hic mouet circa hoc incidentem quæstionem. Et primò facit hoc. Secundò circa determinata mouet aliam dubitationem. Tertio recapitulat determinata. Secunda ibi, Illud autem diligenter adnotandum est. Tertia ibi, satis diligenter eorum. Prima diuiditur in duas. Primò ostendit quòd peccata sunt pœna peccatorum. Secundo inquirit per quem modú. Secunda ibi, & ideo meritò quæritur. Hæc secunda diuiditur in tres. Primò proponit vnum modum quo modo peccatum posset dici pœna peccati. Secundò excludit quandam dubitationem. Tertiò ponit alium modum quo modo peccatum posset dici pœna declarando in omnibus peccatis generaliter, & in quodam specialiter. Secunda ibi, & licet ex hoc sensu. Tertia ibi, in nullo autem præiudicium. In hoc terminatur sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò quòd peccata quædam sunt pœna peccatorú, esse enim peccatum vel est peccatum & causa peccati, vel peccatum & pœna peccati, vel peccatum & causa peccati & pœna peccati. Postea quærit quomodo hoc sit possibile, cùm enim omnis pœna peccati iusta sit & à Deo sit, si peccatum inquantum peccatum pœna est, à Deo est. Si autem non est pœna inquantum peccatú est, sed ratione sui effectus qui est corruptio quædam non est peccatum inquantum peccatum est pœna: sed effectus peccati est pœna. Postea dicit quòd secundum hunc sensum omne peccatum dicit pœnam, sed non omne peccatum est pœna peccati. Sed illa solum peccata dicuntur pœna aliorum peccatorum quę causantur ab aliis. Sanè tamen intelligendum est non ipsa peccata, sed ipsorum effectus pœnas esse vt dictum est. Postea dicit quòd alio modo potest intelligi quod quædam peccata essentialiter pœna sunt, non tamen inquantum peccata sed inquantum pœna à deo sunt. Et hoc confirmat per Aug. qui dicit rebellionem carnis ad spiritum pœnam esse & iustè infligi. Magister autem dicit quòd quædam peccata scilicet principalia dicuntur pœna quia pœnalem habent passionem annexam, sicut ira & inuidia, quæ tamen passio non debet dici peccatum. Postea dicit quomodo debet intelligi quod Aug. dicit quædam peccata fieri ex necessitate cùm Hieronymus dicat semper esse in potestate hominis peccare & non peccare. Et respondet quòd Aug. ibi de venialibus loquitur & nó de mortalibus. Supposito tamen adiutorio gratiæ, vel aliter, quia Hier. loquitur secundum statum hominis ante peccatum Aug autem post peccatum. Vltimò verò recapitulat prædeterminata in parte præcedenti. Et dicit quòd omnes actus inquantum sunt boni, sunt à deo. Alij autem actus boni sunt non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam ex genere vt dare eleemosinam indigenti. Alij autem sunt boni quantú ad essentiam actus & quantum ad genus, & quantum ad causam, quia fiunt ex bona voluntate, & propter finem, & isti sunt perfectè boni. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum peccatum sit causa peccati.

Thom. 1. 2. q. 75. ar. 4.



CIRCA distinctionem istam quæritur primò, vtrum peccatum sit causa peccati. Et videtur quòd non, quia facere sibi simile est actus perfecti vt patet ex 4. Methe. Sed peccatum nó est aliquid perfectum, sed est defectus debitæ perfectionis, ergo non potest facere sibi simile, sed si peccatum causaret, peccatum faceret sibi simile, ergo, &c.

2 Item motus non est motus, quia esset processus in infinitum, vt dicitur 5. physi. ergo per eandem rationem peccatum non est causa peccati: quia esset processus in infinitum, quia qua ratione vnum peccatum esset causa peccati alterius, eadem ratione & illud aliud cuiusdem alterius & sic semper.

3 IN CONTRARIVM est, quia ex actibus peccatorum causatur habitus malus, ex habitu malo causantur actus mali & vitiosi, ergo à primo ad vltimum ex peccato causatur peccatum.

4 RESPONSIO. In peccato omissionis est solus defectus, in peccato autem commissionis est actus & defectus. Considerando ergo peccatum ratione solius defectus, contingit vnum peccatum esse causam alterius per accidens, s per modum remouentis prohibens, quia quod inclinat in vnum prohibet motum in contrarium. Sed gratia inclinat ad bonum siue gratia sit bonus habitus creatus, siue beneplacitum speciale dei: ergo prohibet motum vel lapsum in peccatum. Sed defectus peccati est priuatio gratiæ, non quidem effectiuè, sed meritoriè, vel concomitatiuè, ergo peccatum est causa motus, vel lapsus in quodcunque aliud peccatum, sicut remouens prohibens: hoc autem solum est verum de primo peccato quo priuatur gratia, quia per sequentia peccata gratia non tollitur.

5 Si autem consideretur peccatum quoad actum, sic vnú peccatum potest esse causa alterius, per modum causæ finalis, efficientis & materialis. De causa finali patet sic, illud quod habet rationem eminentioris boni, respectu alterius potest habere rationem finis respectu eius, sed vnum peccatum potest habere rationé eminentioris boni respectu alterius, ergo &c. Minor probatur: aliquis enim credit bonum esse fornicari, quia tamen non potest hoc facere nisi det, dare autem non potest cùm sit pauper, nisi furetur: per consequens eligit furari. De causa verò efficiente patet similiter, quia illud quòd est dispositio inclinans causam agentem ad similem actum est aliquo modo causa efficiés illius actus: sed vnus actus peccati est dispositio inclinans ad similem actum, aliàs nunquam ex actibus causaretur habitus, ergo &c. Dico autem aliquo modo, quia non est causa agens, nec ratio agendi, sed quædam dispositio promptans ad similem actum. De causa verò materiali patet idem, quia obiectú circa quod exercetur actus habet rationé materiæ, respectu eius, sed actus vnius peccati est huiusmodi respectu alterius peccati: pugnatur enim de actibus venereis, ergo &c. Hic autem materia vocatur transsumptiuè obiectum, quia non est materia in qua vel ex qua, quæ propriè habent rationem materiæ, sed est materia circa quam. Secundum verò genus causæ formalis vnus actus peccati non potest esse causa alterius quia formæ non est forma propriè loquendo.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet peccatum non sit aliquid perfectum in genere moris, est tamen aliquid perfectum secundum esse naturæ. Et ideo quoad hoc potest esse causa alterius peccati per se quoad defectum autem moralem solum est causa vt remouens prohibens.

7 Ad secundum dicendum quòd peccatum inquantum peccatum non est causa peccati, sicut nec motus est causa motus inquantum motus, nihil tamen prohibet aliquod peccatum esse causam alterius secundum aliquid speciale repertum, in eo scilicet, quia remouet prohibens, vt primum peccatum per quod amittitur gratia, vel ratione specialis habitudinis actus ad actum modis quibus dictum est.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum peccatum sit pœna peccati.

Thom. 1. 2. q. 87. ar. 2.



SECVNDO quæritur, vtrú peccatum sit pœna peccati. Et videtur quòd non, quia pœnę sunt medicinæ, vt dicitur 2. Ethicorú. Et in 10. eiusdem dicitur quòd pœnæ sunt inductę vt per eas homines reducantur in bonum virtutis, sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum, ergo, &c.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. lib. confessionum, iussisti domine, & verè sic est, vt sibi pœna sit omnis inordinatus animus, sed inordinatio animi est malú culpæ, ergo &c.

3 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primú est, quòd peccatum nó est pœna peccati per se loquendo. Secundum est, quòd peccatum potest esse pœna peccati concomitatiuè. Primum patet, quia sicut se habet habitus ad habitum, sic priuatio ad priuationem, sed bonum oppositum malo culpę, & bonum oppositum malo pœnæ non sunt idem bonum: ergo malum culpæ, & malum pœnæ non sunt idem malum. Culpa igitur per se nunquá est pœna. Maior patet. Minor probatur, quia bonum quod priuatur per pœnam pertinet ad primam perfectionem seu integritatem rei, bonum autem quod priuatur per malum culpę est pertinens ad perfectionem secundam, quæ est operatio. Hæc autem non possunt esse vnum, ideo &c.

4 Secundum sic patet vbicunque in malis contingit in idem concidere actionem cú passione verè aliquid à substantia abiiciente, ibi concomitantur se culpa & pœna (culpa enim, vt dictú est frequenter, est malum in actione, pœna verò in passione

abiua

abiiciente, quod pertinet ad primam rei integritatem) sed in pluribus actibus malis actio & passio concomitantur se, sicut iram, inuidiam, tristitiam, quæ sunt quædam animæ operationes, sequitur immutatio corporis à debita & conuenienti dispositione in indebitam. Similiter actus corporales simul habent in se aliquid actionis & aliquid passionis, inquantum homo mouet seipsum ratione alterius & alterius partis, & inquantum passiones sunt, lassationem & pœnam habent, inquantum verò actiones sunt, si sint malæ, habent rationem culpæ: & ideo dicturi sunt mali illud Sapiē. 5. Lassati sumus in via iniquitatis, &c. propter quod sicut concomitatur se actio mala & passio, sic pœna & culpa: ideo &c. Isto etiam modo contingit idem esse meritum & pœnam, scilicet concomitatiuè, non autem per se & essentialiter: contingit enim bene & meritoriè irasci & tristari, ad quæ sequitur vera passio & pœna in corpore. Actus etiam corporales boni pœnales sunt, sicut & mali: ideo identitas pœnæ cum culpa vel cum merito est concomitatiua, & non essentialis.

5 AD ARGVMENTVM in oppositū dicendum quòd hoc ipsum quòd homo laborem & detrimentum patitur in peccando natum est retrahere hominem à peccato. Et ideo pœna adiuncta culpæ rationem habet medicinæ, adiuncta autem merito auget ipsum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum omnis pœna insit propter aliquam culpam.

S. Thom. 1. 2. q. 87. ar. 7.


ERTIO quæritur, vtrum omnis pœna insit propter aliquam culpam. Et videtur quòd non, quia eiusdem rationis videtur esse, quòd peccatores prosperentur & quòd innocentes puniantur, sed primum frequenter reperitur. Hiere. 12. via impiorum prosperatur: bene est omnibus qui præuaricantur & iniquè agunt, ergo videtur quòd reliquum possit inueniri, scilicet, quòd innocens puniatur, ergo pœna quandoque infligitur sine culpa.

2 Item de Christo dicitur primæ Petri secundo, quòd peccatum non fecit, neque dolus inuentus est in ore eius. Et tamē ibidem dicitur quòd passus est pro nobis: ergo pœna non semper dispensatur à deo pro culpa.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit Hieronymus, quòd quicquid patimur peccata nostra meruerunt.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quòd omnis passibilitas pœnæ est in nobis à culpa. Secundum est, quòd non omnis pœna quam patimur, infligitur nobis neque à deo, neque ab homine pro aliqua culpa. Primum patet ex his quæ dicta sunt supra, distinctione 30 quòd mors & aliqui defectus pœnales sunt in nobis à peccato, saltem sicut à causa remouente prohibens. Secundum patet, quia si pœna semper infligeretur pro aliqua culpa, vel hoc esset pro aliquo actuali, vel pro originali. Non pro actuali, quia in multis inueniuntur graues pœnæ, in quibus nulla est culpa actualis, sicut in pueris nuper baptizatis, in quibus sunt ægritudines, vexationes dæmonum, & similia. Item nec pro originali, quia culpæ originali non debetur pœna sensus, sed damni, licet ipsa passibilitas pœnæ sensus insit propter peccatum originale modo quo dictum est supra. Sed multæ pœnæ sensus insunt hominibus, vt de se patet, ergo non omnis pœna infligitur pro culpa, quod concedendum est. Sed infligitur quandoque ab homine simpliciter iniustè absque aliqua culpa patientis, & à deo, non quidem iniustè, quum sit dominus vitæ & mortis, sed præter iustitiam, quod contingit multis modis, sicut tractat beatus Augustinus super canticum Deuteron dicens quòd quinque modis flagella contingunt, vel vt iustis merita per flagella augeantur, vt Iob, vel ad custodiam virtutum ne superbia tentet, vt Paulo, vel ad corrigenda peccata, vt Mariæ lepra, vel ad initium pœnæ, vt hic videatur quid in infernum sequatur, vt Herodi, vel ad gloriam dei manifestandam, vt cæco nato. In aliquibus autem istorum modorum pœna non infligitur pro aliqua culpa, maximè in primo & vltimo, vt de se patet, ideo, &c.

quæst. 1.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quum malum nullum sit integrum, vt dicitur 4. Ethicorum, Nullus est est adeo malus, quin aliquid boni habeat, quod à deo hic remuneratur, in minimis bonis, scilicet in temporalibus, sed bonum potest esse integrum absque omni malo. Et in tali nihil est puniendum: quòd si aliquid patiatur hoc est vel ex conditione naturæ sibi derelictæ, sicut in ægritudinibus, & aliis passionibus, vel quia ab alio infligitur iniustè, sicut fit in illatis iniuriis, vel quia à deo immittitur dispensatiuè, modis quibus dictum est.

6 Ad secundum dicendum quòd pœna quam Christus passus, fuit, ordinem habuit ad culpam, non quidem Christi, sed primi parentis, cuius debitum existens in nobis, Christus per pœnam quam pertulit exsoluit. Dictum autem Hieronymi adductum in contrarium est intelligendum vt in pluribus. Raro enim contingit aliquem adeo esse innocentem, quin plus peccet quàm patiatur: vel intelligendum est non de actuali passione, sed de passibilitate quam omnes (excepto Christo) contraximus ex peccato primo, sicut dictum est.

Sententia huius distinctionis XXXVII. in generali & speciali.


VNT autem alij plurimi. Superius magister posuit opinionem quorundam circa quidditatem peccati. Hic verò ponit opinionem contrariam. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat intentum. Secūdò subiungit illud in quo ambæ cōueniunt opiniones. Secunda ibi, quum igitur omnes in hoc consentiant. Prima diuiditur in partes tres. Primò ponit opinionem. Secundò ad opinionem illam respondet. Et ad rationes alterius partis. Tertiò opponit dupliciter pro opinione secunda ibi, illa quoque eius verba. Tertia ibi, ex quo tollitur res aliquas esse. Et in hoc terminatur sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister, & ponit primò quòd quidam sunt opinati voluntatem malam, & actum malum, nec à deo esse, nec bona esse: sunt enim peccata, peccatū autem nihil est. Postea dicit quòd illud quod Augustinus innuit, scilicet, quòd omne quod est, inquantum est, bonum est: intelligendum est secundū eos de his quæ naturale & substantiale esse habent, peccatum autem non habet tale esse. Postea opponit pro dicta opinione per duas rationes, quarum prima talis est, illud per quòd homo fit deterior non est à deo: sed peccata sunt res quibus homo fit deterior, ergo peccata non sunt à deo. Secunda ratio talis est, nihili deus non est auctor, sed peccatum nihil est, ergo non habet deum auctorem. Concludit postea, quòd illud quod dicitur, quòd omnium quæ sunt deus est auctor non solum intelligendum est de ipsis naturis, vt videtur, sicut supra dicebatur, sed de omni eo quòd naturam non viciat, & ideo peccatum sub ipsa generalitate non intelligitur. Vltimò dicit, quòd quando dicitur deum non esse auctorem malorum, intelligendum est de malis culpæ. In hoc enim consentiunt omnes, non de malis pœnæ, quia tamen alibi legitur, quòd deus mortem non fecit, intelligendum est quòd non fecit peccatum, quod est causa mortis: ipsa tamen mors, quæ est pœna, est à deo. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum actio peccati secundum quòd actio, sit à deo.

Thom. 1. 2. q. 79. ar. 1.


IRCA distinctionem istam quæritur, primò vtrum actio peccati secundum quòd actio sit à deo. Et videtur quòd non, quia Fulgentius dicit, quòd deus illius rei vltor est cuius non est auctor, sed deus est vltor peccati quantum ad ipsam actionem, ergo &c. Probatio minoris, quia sicut peccato respondet pœna damni ratione auersionis, in qua consistit defectus, ita respondet ei pœna sensus ratione conuersionis, in qua consistit actus.

2 Item defectus non assignatur causa, nisi ratione actus, vbi ergo actus & defectus sunt inseparabiles, quicquid est causa actus est causa defectus, sed in actione peccati, puta in verbo blasphemiæ actus & defectus sunt inseparabiles: ergo cùm deus non sit causa defectus (alioquin deo imputaretur peccatum) videtur quòd non sit causa actus.

3 IN CONTRARIVM est, quia illud quod non est causa actus, non est causa effectus producti per actum, sed per actionem peccati aliqui effectus in esse producuntur: generantur enim homines ex adulteriis. Si ergo talium actionum deus non esset causa, per consequens nec hominum, qui his actionibus generantur, quod est inconueniens.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est, quòd deus est causa actionis peccati vniuersalis, & prima. Secundò est quòd nō est causa eius proxima & immediata. Tertium est, quòd ex hoc non potest deo imputari culpa. Primum patet, quia à quo

est

... essentia, est & virtus & operatio saltem mediaté, sed omnis essentia est à deo, igitur &c. Secundú patet ex his quæ dicta sunt quæst.5. supra distinctione prima huius libri. Tertium patet sic, actio nó debet imputari agenti nisi secundum quód ab ipso procedit, sed actiones liberi arbitrij nó procedunt a deo nisi secundum indifferentiam ad bonum & malum, ergo &c. Minor probatur, quia deus ... est causa actionum liberi arbitrij nisi quia liberum arbitrium ab ipso & est & conseruatur, sed liberum arbitrium io esse cóseruatum, adhuc est indifferens ad eligendum actum bonum vel malum, nec determinatio eius ad malum est à deo, ergo actiones liberi arbitrij non possunt deo imputari secundum communem cursum nisi secundum indifferentiam ad bonum & malum. Dico autem secundum communem cursum, quia forsan deus ex beneplacito suo liberum arbitrium inclinat ad bonum, nunquam tamen ad malum, vt sic bona actio deo imputari possit, nunquam tamen mala, & si ratione illius vel huius indifferentiæ intelligant aliqui quod deus est causa malorum vel malarum actionum inquantum actiones sunt & nó inquantum malæ. Verum est, quia omnes huiusmodi actiones reduci possunt in deum secundum indifferentiam & non secundum determinationem ad malum, quia veró principia actionum naturalium sunt determinata ad vnum, ideo actiones naturales eorum deo attribuuntur & quantum ad essentiam actus & quantum ad determinationem eius.

5 Si veró sumatur aliqua singularis actio puta hoc adulterium quæ secundum se separari non potest à deformitate culpæ, impossibile est quód deus sit immediata causa talis actionis non solum propter rationes prędictas, sed quia necessario esset causa deformitatis, ita quod ipsi attribueretur defectus sicut actus.

6 Quód patet. Ad defectum enim culpabilem tria concurrunt scilicet quód defectus culpabilis nó causetur nisi ab agente, quia culpa est malum quod facimus, defectus veró non culpabiles, aliunde causari possunt scilicet ex dispositione materiæ, sicut tibia claudi non potest rectè incedere, licet non sit defectus ex parte virtutis progressiuæ, sed ex indispositione materiæ. Ad hoc etiam quód defectus sit culpabilis oportet quód sit in potestate agentis, quia quæ non sunt in potestate nostra, nó sunt nobis culpabilia. Item requiritur quód defectus non sit ignoratus ignorantia quæ excuset peccatú. Ex quibus sic arguitur, Omnis defectus culpabilis imputatur agenti producenti, & habenti super actum dominium & non ignoranti defectum. Si ergo deus immediatè causet actum huiusmodi adulterij, cùm non agat ex necessitate naturæ, sed liberè habens plenum dominiú actus, neque ignoret defectum adiunctum, non video quin ipsi debeat ad culpam imputari sicut & homini vel magis quàm homini cuius ignorantia potest eum quãdoque totaliter excusare, vel culpam alleuiare. Item quando duo sunt coniuncta inseparabiliter quicunque sciens vtrunque, eligit vnum, eligit & alterum, quia & si illud non eligeret absolutè quia malum, ex quo tamen coniunctum est ei quod vult, nec separari potest ab eo, necesse est quod vtrumque velit, sicut patet in voluntariis mixtis cùm aliquis proiicit merces in mare vt saluetur, quas tamen secundum se non vellet proiicere. Cùm igitur deus non ignoret defectum coniunctum actui si vult vnum vult & alterum, non operatur autem nisi sciens & volens &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quód deus nó est immediatè auctor huius vel illius peccati sed mediante libe. arbi. cui imputatur bona vel mala actio ratione suæ libertatis qua se determinat ad hoc vel ad illud, & sic imputatur ei ad culpam vel meritum & sic præmiatur vel punitur.

8 Ad secundum patet solutio per iam dicta, cócessum est enim quod concludit.

9 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendú quód per actioné peccati nullus effectus in esse producitur, actio enim peccati vel est interior actus voluntatis per quem nihil constituitur, vel actus exterior imperatus qui est motus localis solum per quem nihil acquiritur, & ideo per actionem peccati nullus effectus producitur. Sed verú est quód per actionem peccati actiua & passiua naturalia appropinquantur sicut per actum adulterij commiscetur semen viri cum semine mulieris quibus appropinquatis sequitur actio naturalis eorum & effectus, quorú vtrumque deo attribuitur, non autem præcedens actio peccati propter rationem iam dictam.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum deus sit actor mali pœnæ.

Thom. 1. q. 49. ar. 2.



DEINDE quæritur, vtrum deus sit actor mali pœnæ. Et videtur quód non, quia omne malum est prępter intentioné agentis: nullus enim aspiciens ad malum operatur, sed in actione diuina nihil potest cótingere præter eius intentionem, quia quod non est intentum, non videtur esse pręuisum omnia autem sunt à deo præuisa, ergo &c.

2 SED CONTRA. Ad eundem pertinet remuneratio bonorum, & punitio malorum, sed dei est remunerare bonos, ergo & punire malos: hoc autem fit per inflictionem pœnæ, ergo &c.

3 RESPONSIO. Dicendum quód deus est actor mali pœnæ, non tamen potest esse cuiuslibet pœnę actor immediatè. Primum patet, quia à deo nihil est negandú, nisi quod sonat in aliquam imperfectionem, sed esse actorem mali pœnæ, non sonat in aliquam imperfectionem, ergo &c. Minor probatur, quia malum pœnæ siue sit pœna damni, siue pœna sensus, consistit in passione: passio auté non est in agente, sed in passo propter quod malum pœnæ defectum ponit in patiente, & non in agente: defectus enim vel est naturæ, vel moris: causare autem pœnam in alio non arguit imperfectionem naturæ agentis, sed magis perfectionem naturæ, & prædominium virtutis. Item nec arguit defectum morum, qui contingit pœnam iustè infligi, & tunc infligitur absque culpa, ideo &c.

4 Secundum patet, quia deus non est immediatus actor illius pœnæ quæ infligitur actione culpæ, sed quædam pœnæ sunt huiusmodi, sicut omnes quæ ab hominibus iniustè inferuntur, ergo &c.

5 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendú quód malum inquantum malum nunquam est intentum, neque à natura, neque à deo, sed nihil prohibet illud quod est malum naturæ, esse bonum in genere moris: sic est de pœna iusta, & hoc modo potest esse intenta. Similiter malum naturæ respectu vnius (puta corruptio respectu homis) mala est: quæ tamé respectu hominis, qui ex morte eius consequenter iuuatur, bona est & intenta, & similiter est in omnibus, ideo &c. Argumentum etiam assumit falsum, scilicet quód omne præuisum sit intentú, quod non est verum, quia præuisio, quum pertineat ad intellectum, est omnium tam bonorum, quàm malorum: intentio autem quum sit actus voluntatis, est solum bonorum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum culpa magis habeat de ratione mali, quàm pœna.

Thom. 1. q. 48. ar. 6.



POSTMODVM quęritur, quid plus habeat de ratione mali, culpa an pœna. Et videtur quód pœna, quia sicut in bonis illud est melius, propter quod alterum eligitur, ita in malis illud est peius, propter quod alterum euitatur, sed culpa euitatur propter pœnam, ergo &c.

2 Item sicut se habet meritú ad præmiú, ita culpa ad pœnam, sed præmium melius est merito: ergo pœna est deterior culpa.

3 IN CONTRARIVM est, quia omne quod communiter dicitur de causa & causato, verius & principalius dicitur de causa, quàm de causato: sed malum dicitur de culpa & pœna, tãquam de causa & causato: culpa enim est causa pœnæ, ergo &c.

4 RESPONSIO. Quid sit maius malum culpa, an pœna, impropriè quæritur, quia quæ comparantur propriè secundum maius & minus debent esse vnius rationis in eo in quo comparantur, vt patet ex 7. Physicorum: malum autem non conuenit vniuocè culpæ & pœnę, quia pœna est malum naturę, culpa veró malum moris, ideo &c. Item culpa consistit in actione, pœna autem in passione, hæc autem non sunt vnius rationis, ideo &c.

5 Quia tamen largè comparantur quandoque quæ in vna ratione non conueniunt, sicut dicimus quód substantia verius est ens quàm accidens: ideo tolerando dictam comparationem, dicendú quód culpa verius habet rationé mali quàm pœna, quod patet ex propriis rationibus boni & mali, ratio enim boni, vt supra dictum est, est ratio cóuenientis: ratio autem mali est conuenientiæ priuatio. Tunc sic, illud est maius malú homini, quod d.33. q.1. & 2. tollit illud quod maximè conuenit ei, sed hoc est magis culpa quàm pœna, ergo &c. Probatio minoris, quia illud cóuenit maximè homini, quod cóuenit ei secundum quód est homo, sed bonum rationis quod tollitur per culpam est huiusmodi: conuenit enim homini secundú quód est homo, quia homo est homo per rationem, quare &c. Item malum culpę est in potestate hominis.

malum

malum autem pœnæ non, quæ autem ſunt in poteſtate hominis imputantur ei: & ideo malum culpæ imputatur homini, vt ex ipſo dicatur malus, non autem ex malo pœnæ, & ita loquitur Dionyſius quarto capite de diuin. nomin. quòd puniri non eſt malum, ſed fieri dignum pœna, & Auguſtinus primo de libero arbitrio, quod culpa eſt malum quod facimus, & quo mali ſumus: pœna verò eſt malum quod patimur, non quo mali ſumus. Et ideo alibi dicitur quòd melius eſt omnia pati mala, quàm malo conſentire.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd culpa non eſt vitanda principaliter propter pœnam, ſed propter ſe, etiam ſi nulla pœna ſequeretur. Vnde & virtuoſus plus culpam fugit, quàm pœnam, ad quam tamen oportet menſurare actus aliorum hominum, vt dicitur tertio Ethicorum.

7 Ad ſecundum dicendum quòd licet culpa terminetur ad pœnam, ſicut meritum ad præmium, tamen non intenditur propter pœnam ſicut intenditur meritum propter præmium, ſed potius inducitur vt culpa vitetur: & ſic culpa maior eſt ſiue peior, quàm pœna.

Sententia huius diſtinctionis XXXVIII. in generali & ſpeciali.

POST PRAEDICTA de voluntate. Superius magiſter determinauit de peccato per comparationem ad actus quibus peccamus, ponendo diffinitionem peccati. Hic determinat de peccato per comparationem ad potentiam voluntatis, & ad alias potentias. Secundò inquirit de peccato voluntatis per comparationem ad alias potentias. Tertiò inquirit de peccato prout reſpicit actus exteriores. Secunda in principio diſtinctionis 39. ibi, hic oritur quæſtio. Tertia in principio 40. diſtinctionis ibi, poſt hæc de actibus eſt conſiderandum. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in tres. Primò inquirit vtrum voluntas habeat rectitudinem tantum à fine. Secundò inquirit vtrum iſte finis ſit vnus an plures. Tertiò oſtendit quomodo ſe habeant intentio & voluntas adinuicem. Secunda ibi, ſed quæritur, vtrum bonæ voluntates. Tertia ibi, ſolet etiam quæri. Prima in duas. Primò oſtendit quòd voluntatis finis eſt charitas. Secundo oſtendit quòd iſte finis finem, qui eſt deus, non excludit. Secunda ibi, ergo charitatem ſibi ponit finem. Secunda pars principalis, in qua determinat de vnitate & pluralitate finis diuiditur in duas. Primo determinat quæſtionem intentam. Secundò obiicit contra determinata, & ſoluit. Secunda ibi, veruntamen huic ſententiæ. Illa pars principalis, in qua inquirit quomodo ſe habeant intentio & voluntas, diuiditur in duas partes, ſecundum duas quæſtiones quas mouet & ſoluit. Secunda ibi, ſed quæritur vtrum etiam intentio. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò ſic procedit magiſter. Et proponit primò, quod voluntas rectitudinem & peruerſitatem habet à bono vel malo fine: finis autem bonus eſt charitas, quoniam propter charitatem fieri debet quicquid fit. Poſtea dicit quòd iſte finis ad vlteriorem finem ordinatur, ſcilicet ad deum: malæ autem voluntatis finis eſt mala dilectio, vel delectatio. Poſtea dicit quòd poterunt eſſe plures fines intermedij, tam bonarum quàm malarum voluntatum, qui ſunt quaſi quoddam medium in veniendo ad vlteriorem finem. Poſtea ponit quandam auctoritatem, per quam videtur probare quòd duos fines non debemus nobis conſtituere, & ſoluit dicens quòd hoc intelligendum eſt, quando illi fines ſic ſe habent quòd vnus ad alium non refertur. Poſtea quærit, vtrum voluntas & intentio ſint idem. Et reſpondet quòd voluntas propriè dicit ipſam potentiam. Intentio verò dicit illud propter quòd mouetur ad volendum. Vltimò quærit, vtrum idem ſit actus, quo voluntas vult finem, & ea quæ ſunt ad finem. Et reſpondet quòd quibuſdam non videtur eſſe idem: quibuſdam verò videtur quòd ſunt idem actus voluntatis: diuerſificantur tamen ſecundum volita, magiſter tamen hoc indeclaratum relinquit. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum bonitas actus voluntatis ſit ex fine.

Thom. 1. 2. q. 1. ar. 3. & q. 18. artic. 2. 3. & 4.

CIRCA diſtinctionem iſtam primò quæritur vtrum bonitas actus voluntatis ſit ex fine. Et videtur quòd ſic, quia motus recipit ſpeciem à termino, ſed terminus actus voluntatis eſt finis, ergo &c.

2 Item Boëtius in Topicis ſuis dicit quòd cuius finis bonus eſt, ipſum quoque bonum eſt: ergo bonitas finis cauſat bonitatem operis.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia euangelizare bonum eſt, manducare bonum eſt, tamen euangelizare propter manducare non bonum eſt, ergo bonitas operis non eſt ex bonitate finis.

4 RESPONSIO. Quum quæſtio ſit de bonitate morali actus voluntatis videnda ſunt duo. Primum eſt, quis actus dicatur moralis, & quare. Secundum eſt, in quo conſiſtat bonitas actus moralis ipſius voluntatis. & ex his apparebit illud quod quæritur.

5 QVANTVM AD primum ſciendum eſt quod actus moralis dicitur actus qui eſt in poteſtate voluntatis, ſiue ſit ab ea elicitus ſiue imperatus. Et dicitur moralis à more ſeu conſuetudine, quia per morem ſeu conſuetudinem poſſumus nos habere diuerſimode circa tales actus, inquantum aſſueſcimus ſic vel aliter operari, & omnes tales actus ſunt liberi. Circa actus enim purè naturales conſuetudo vel mos non habet locum. Si quis enim proiiciat lapidem ſurſum centies millesies, nunquam aſſueſcet aſcendere, quia motus eius ſurſum vel deorſum nõ eſt liber, ſed vnus eſt violentus, & alter naturalis. Et propter hoc quod actus morales liberi ſunt, & in poteſtate noſtra, ideireo ſecundum eos laudamur, vel vituperamur, inquantum ſunt boni vel mali.

6 ET EST aduertendum quod prædicti actus morales ſunt quædam res in eſſe naturæ, ſed dicuntur morales, propter rationem iam dictam, & quamuis eſſe morale nihil reale addat ſuper naturalem talium actuum entitatem: tamen aliud iudicium eſt de eis ſecundum eſſe ſuæ naturæ, & ſecundum mores, ſeu ſecundum genus moris. Actus enim temperatus & intemperatus ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſe naturæ, ſed in eſſe morali dicuntur contrarij. Quòd in eſſe naturæ ſint eiuſdem ſpeciei patet, quia illi actus ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſe naturæ, quorum ſunt eadem principia ſecundum ſpeciem, ſed actuum præcedentium huiuſmodi habitus ſunt eadem principia ſecundum ſpeciem in eſſe naturæ, & ex parte appetitus & appetentis, & ex parte obiecti. Si enim duo concupiſcunt iacere cum eadem muliere, quæ eſt vxor vnius, & non alterius, quicquid pertinet ad eſſe naturæ, totum eſt vnius ſpeciei ex vtraque, & tamen vnus actus eſt intemperatus, & alius temperatus, quare &c. Patet ſecundò, quia de actibus appetitus ſenſitiui in nobis & in brutis, quantum ad eſſe naturæ eſt idem iudicium (quod enim appetitus ſenſitiuus in nobis obediat rationi: non autem in brutis poteſt quidem facere differentiam in moribus, ſed non in eſſe naturæ) ſed in brutis appetitus ſenſitiui ſunt eiuſdem ſpeciei quantum ad eſſe naturæ, reſpectu omnium obiectorum quæ non differunt ſpecie in eſſe naturæ, ergo & in nobis. In eſſe tamen morali non dicuntur eſſe vnius ſpeciei, imò ſunt oppoſiti, & vnus eſt bonus, & alius eſt malus.

7 QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet quid ſit bonitas moralis, & in quo conſiſtit. Sciendum eſt quòd quum ratio boni ſit ratio conuenientis, ſicut bonum naturæ conſiſtit in eſſe conueniens naturæ, ſic bonitas moralis actus voluntatis conſiſtit in cõuenientia eius ad rationem rectam. Quod patet dupliciter. Primò ex ratione boni ſic, bonitas moralis, actus voluntatis eſt conuenientia eius ad hominem ſecundum eſſe morale, ſed homo habet primò eſſe morale per rationem practicam, per quam habet primò liberum iudicium de eligibilibus, hæc autem non eſt conueniens niſi ſit recta: ergo bonitas moralis actus voluntatis, & cuiuſcunque alterius eſt conuenientia eius ad rectam rationem. Secundò patet idem ex comparatione actus rationis ad actum voluntatis ſic, Sicut ſe habet veritas rationis ad entitatem rerũ, ſic bonitas voluntatis ad veritatem rationis, cauſa huius eſt, quia ſicut obiectum intellectus ſunt res exteriores, ſic bonum à ratione propoſitum eſt obiectum voluntatis, ſed veritas rationis eſt cõformitas eius ad entitatem rerũ: vnde diffinitur veritas, quod eſt adæquatio intellectus ad rem: ergo ſimiliter bonitas actus voluntatis eſt conformitas eius ad rectitudinem rationis. Huic etiã concordat dictum commune, ſcilicet quod bonitas cuiuslibet rei conſiſtit in conformitate ad ſuam regulam: ratio autem eſt regula voluntatis: ſemper enim non cognoſcentia nata ſunt regularia cognoſcentibus, ideo &c. Hæc autem conuenientia vel conformitas actus voluntatis cum ipſa ratione non attenditur ſecũdum eſſe naturæ vt talis ſit actus voluntatis quoad eſſe naturæ, qualis eſt actus rationis, ſed ſecundum tendentiam in obiectum, vt in illud tendat actus voluntatis eligendo quod recta ratio prius dictauit eligendum.

8 EX HIS patet tertiũ videlicet à quo actus volũtatis habet

bet bonitatem moralem, quia tota bonitas moralis actus volũtatis est ex suo obiecto accepto secundũ totalem ambitum obiecti, quod patet, secundum hoc enim attenditur conformitas inter voluntatem & rationem, quia volũtas vult quod ratio dictat sed omne quod est à ratione dictatũ vel à voluntate volitum est obiectũ. vel cadit sub ratione obiecti rationis & voluntatis, ergo &c. Minor patet, quia sicut omne quod est visum cadit sub ratione obiecti visus, & omne quod est auditum cadit sub ratione obiecti auditus. Sic omne cognitum dictatum vel ratione est obiectum rationis vel cadit sub ratione obiecti, & omne volitum sub obiecto voluntatis, omne enim in quod fertur quæcunque potẽtia est obiectum eius, vnde licet plurium volitorum vnum possit esse circunstantia vel finis alterius, omnia tamen respectu volũtatis habent rationem obiecti, patet ergo quòd bonitas & conformitas voluntatis ad rationem est totaliter ex obiecto sicut ex fundamento, nec oportet aliam causam quærere nisi forte velles inquirere à quo mouetur voluntas in obiectum sibi à ratione propositum, de quo alibi dictũ est: nec istud discrepat à communi dicto quòd bonitas actus voluntatis est ex obiecto, & ex fine & ex circunstantiis, nec alterum istorum sufficit, sed oportet omnia concurrere, quia bonum est ex tota causa secundum Dionysium, quia hæc omnia comparata ad voluntatem cadunt sub ratione obiecti, vt probatum est, sed comparata inter se vnũ est finis vel circunstantia alterius, verbi gratia in volente dare eleemosinã indigenti propter deum, dare eleemosinam est principale obiectum, sed quòd hoc fiat propter deum habet rationem finis, & indigẽtia eius cui datur rationem circunstantiæ, ex quibus omnibus actus voluntatis sortitur bonitatem moralem, & tamen hæc omnia cadunt sub ratione obiecti voluntatis sumpti secundum suum totum ambitum.

d. 24. q. 2 & 3. homine & d. 1. q. 3. primo.

9 Sed præmissis obuiare videtur, quia contingit actum voluntatis esse bonum qui tamen non conformatur rationi rectè sed erroneæ, vt cum aliquis vult reddere debitum mulieri petenti quæ non est sua quã tamen credit esse suam sicut fuit de Iacob, & Lya. Et dicendum ad hoc quod etiam in tali casu actus volũtatis conformatur rationi rectæ seu veræ quia actus rationis cui debet conformari actus voluntatis est conclusio syllogismi practici quæ est vera dato quòd aliqua præmissarum sit falsa, & si arguatur sic, debitum est reddendum vxori. Sed est vxor, ergo est ei reddendum debitum. In hoc syllogismo licet minor sit falsa quia ista non est vxor. Conclusio tamen est vera quia ei quæ non est vxor: creditur tamen esse vxor adhibita debita diligẽtia quæ in talibus adhiberi consueuit licitum est reddere debitum, quia talis ignorantia excusat, & huic conclusioni veræ conformatur actus voluntatis sequentis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendũ quòd terminus actus voluntatis est suũ obiectum, in ipsum enim tendit volũtas nec in finem tendit nisi vt cadit sub ratione obiecti vt dictũ est.

11 Ad secundum dicendum quòd plurium volitorum vnũ potest esse finis alterius. Et si illud quod est finis sit bonum & illud quòd ordinatur ad ipsum erit bonum dummodo sit ordo rerum per se. sicut ordinatur domus ad habitationem. Si autem talis ordo sit ex sola intentione ordinantis & non ex natura rerum, non etiam oportet, potest enim quis ordinare furtum ad subueniendum pauperi, nec tamen propter hoc furtum est bonum, respectu tamen voluntatis nullum volitum inquantum huiusmodi habet rationem finis, sed solum obiecti. sed finis voluntatis est finis actus sicut in cæteris rebus, qui si sit bonus voluntas dicitur bona, si malus mala.

12 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd voluntas quæ vult euangelizare propter manducare mala est, quia sequitur rationem errantem, finis enim non solum debet esse bonus, sed debet esse melior his quæ sunt ad finẽ, & ideo licet manducare sit bonum, tamen non est bonus finis euangelizandi. propter hoc ratio quæ hoc dictat, erronea est, & voluntas quæ hoc vult, est mala.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum intentio sit actus voluntatis.

Thom. 1. 2. q. 12. ar. 1.

SECVNDO quæritur vtrũ intentio sit actus voluntatis. Et videtur quòd non, quia omnis actus volũtatis, vel est finis, vel eorum quæ sunt ad finem, sed intentio non est finis nec eorum quæ sunt ad finem, ergo, &c. Minor patet, quia actus voluntatis respectu finis dicitur velle, respectu autem eorum quæ sunt ad finem dicitur eligere, quorum neutrum est intentio, ergo, &c.

2 Item naturalia intendunt finem vt dicitur 2. physicorum, sed in eis non est voluntas, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia meritum & demeritum pertinent ad voluntatem, sed tam meritum quàm demeritum attenduntur maximè secundum intentionem secundum Ambrosium, ergo &c. Respõsio, si sequeremur interpretationem nominis intentionis, quum intendere sit ex vno in aliud tendere possemus dicere quòd intentio esset actus rationis, cuius est ex vno cognito ratiocinando in aliud tendere, & pedis cuius est vno loco in alium tendere & similiter plurium aliorum: sed quia interpretatio nominum est quandoque nimis lata (non enim omne lędens pedem est lapis, nec omne tritum à pede est petra) ideo in significatis nominum magis sequendus est vsus loquentium, quàm interpretatio eorum.

4 DICENDA sunt ergo tria. Primum est, quòd intentio est actus voluntatis. Secundũ est, quòd est respectu finis. Tertium est, quòd est respectu finis non absolutè, sed vt per aliquid aliud peruenitur ad finem.

5 PRIMVM patet dupliciter. Primò sic, intendere importat in aliquid tendere: tendit autem in aliquid & actiuè mouentis & mobilis, sed quòd mobile tẽdat in aliquid, hoc procedit ex actione mouentis. Ex hoc sic arguitur, illi potentiæ præcipuè conuenit intendere cui competit motus actiuè & passiuè, sed sola voluntas est huiusmodi, ergo &c. Maior patet: sed minor probatur. Aliis enim potentiis à voluntate cõpetit tendere ex vno in aliud solum passiuè, sicut rationi competit discurrere ex vno cognito in aliud, sed hoc habet actiuè à voluntate imperante discursum, & similiter est in aliis. Voluntas autem tendit quidẽ ex vno volito in aliud, sed hoc aliquo modo habet à se actiuè, & nõ solum passiuè, sicut aliæ potentiæ, sicut alias declaratum fuit, ideo &c. Item nullus intendens ad malum operatur, vt vult Dionysius de di. no. Illius ergo potentiæ intentio est actus, cuius obiectum est bonum & malum, hæc autem est voluntas, ergo &c.

d. 24. q. 2 & 3. homine & d. 1. q. 3. primi.

6 SECVNDVM sic patet inter volita illud habet rationem intenti, quod habet rationẽ termini, intentio enim importat motum: motus autem per se respicit terminum, & non medium nisi ratione termini, sed finis habet rationem termini, ea autem quæ sunt ad finem rationem medii, ergo &c.

7 TERTIVM apparet ex eodem. omnis enim motus est ex quodam in quoddam: intentio autem non importat simplicem actum voluntatis, sed motum ergo intentio est actus volũtatis ex quodã volito tendens in aliud. Illud autem in quod tendit est finis, vt iam dictũ est: illud autem ex quo vel per quod tendit, est res ordinata ad finem, ergo &c. Aduertendũ tamen quòd licet sic propriè vtamur nomine intentionis, tamen in communi vsu loquendi, quandoque nomine intentionis sumitur largè pro actu voluntatis, quo immediatè volumus aliquid, præcipuè in operalibus, sicut dicimus quandoque quòd intendimus ire ad talem locum, vel incedere, vel aliquid huiusmodi.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd intentio propriè est actus voluntatis respectu finis. Sed volũtas potest respicere finem dupliciter, vno modo prout in eo quiescitur, & hoc modo actus voluntatis dicitur fruitio, alio modo secundũ quòd est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, & sic intentio respicit finem quæ differt ab electione. Electio enim est directè de his quæ sunt ad finem, licet in habitudine ad finem. Sed intentio est directè de fine, licet in habitudine ad ea quæ sunt ad finem modo quo dictum est, fortè differentia electionis ab intentione & econuerso est solum secundum rationem. Cùm enim simul & eodem actu voluntas feratur in finem, & in ea quæ sunt ad finẽ, simul & eodem actu finem intendit, & ea quæ sunt ad finem. Dicitur ergo actus intentio quoad finem, sed electio quantum ad ea quæ sunt volita propter finem: velle autem propriè dicit actũ voluntatis absolutæ respectu boni, non inclusa ratione finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Cùm enim rationes eorum sint relatiuæ, impossibile est quòd voluntas feratur absolutè in aliquid eorum sub propriis eorum rationibus. Sed si feratur in vnum, fertur & in alterum, cùm referantur mutuo secũdum rationem bonitatis in eis existẽtis. Quod autem dicit Philosophus 3. Ethicorum, quòd voluntas est finis, non est intelligendum cum reduplicatione, scilicet quòd sit finis inquantum finis, sed quia nihil potest habere rationem finis, nisi habeat aliquam bonitatem in se, ratione cuius voluntas potest ferri in ipsum absolutè, multa autem ordinantur in finem, quæ nullam habent bonitatem in se & absolutè, sed solum ex ordine in aliud (puta medicina amara) ideo voluntas magis dicitur esse finis quàm eorum quæ sunt ad finem, licet neutrorum sit cum reduplicatione, quia velle dicit actum voluntatis respectu boni absolutè.

9 Ad secundum dicendum quòd naturalia dicuntur intendere finem metaphoricè & non propriè, quia appetitus eorum non dirigitur in finem à se vel ab aliquo sibi coniuncto, sed ab intellectu separato instigante naturam, & ideo magis aguntur quàm agant. Volũtas verò mouet se saltem indirectè, quatenus mouet rationem ad deliberandum, quæ congruunt fini, vel non: & ideo

magis

magis competit ei intendere, quàm naturæ, cui non competit, nisi secundum quid, & impropriè.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum sit idem voluntatis actus respectu finis, & eorum quæ sunt ad finem.

Thom. 1. 2. q. 8. art. 3.



ERTIO quæritur, vtrum sit idem voluntatis actus respectu finis, & eorum quæ sunt ad finem. Et videtur quòd non, quia idem actus nō potest esse intensus & remissus, sed voluntas intensius fertur in finem, quàm in illud quod est ad finem, ergo &c.

2 Item frui est actus voluntatis respectu finis: vti verò respectu eorum quæ sunt ad finem: sed idem actus non potest esse fruitionis & vsus, ergo, &c.

3 Item sicut se habet intellectus ad principia, & ad conclusiones, sic voluntas ad finē, & ad ea quæ sunt ad finē, sed intellectus non eodem actu fertur in principia & conclusiones, ergo &c. Minor probatur, quia plurium habituū nō est idem actus, sed alius est habitus intellectus respectu principiorum, qui dicitur intellectus, alius respectu conclusionum, qui dicitur scientia: ergo &c.

4 CONTRA. Vbi vnum propter aliud vtrobique tantum vnum est, cùm ergo voluntas velit finem, & illud quod est ad finem propter finem vnum, tunc vult propter alterum, ergo idem est velle vtrobique.

5 Item duo actus volendi non possunt esse simul, sed voluntas simul vult finem, & illud quod est ad finem propter finem, ergo non sunt actus plures, sed vnus. Quod autem voluntas simul velit finem, & illud quod est ad finem, inquantum huiusmodi, patet, quia sicut ea quæ referuntur in ratione entitatis simul intelliguntur, sic ea quæ referuntur in ratione bonitatis, sicut finis & & ea quæ sunt ad finem necessario simul appetuntur.

6 RESPONSIO. Primò videndum est qualiter voluntas se habet ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem. Hoc autem ostendendum est ex similitudine eorum quæ inueniuntur in intellectu. Videmus autem quod intellectus assentit alicui tanquam per se noto, sicut primis principiis, & hic assensus vocatur intellectus. Aliis autem assentit tanquam notis, propter aliud, sicut conclusionibus deductis e a primis principiis: & hic assensus vocatur scientia vel aliquo alio nomine & ad alterum istorum reducitur omnis assensus intellectus, siue in speculatiuis, siue in practicis. Similiter voluntas fertur in aliquid absolutè tanquam in bonum per se, & hic motus voluntatis dicitur simplex velle, & in aliud fertur, non tanquam in bonum secundum se, sed sicut in bonum propter aliud, & hic actus dicitur eligere vel intendere diuersis rationibus, vt dictum est, & ad alterum duorum reducitur omnis motus voluntatis.

7 His præmissis dicendum quòd quæstio potest dupliciter intelligi. Vno modo, vtrum actus quo voluntas vult finem absolutè (puta sanitatem) qui actus dicitur velle, & actus quo vult aliquid propter finem, vel finem, vt per aliud acquiritur, qui actus dicitur eligere vel intendere, sit vnus actus. Alio modo, vtrum electio vel intentio, quæ respiciunt tam finem, quàm ea quæ sunt ad finem, sint vnus actus, an plures. Primo modo, quæstio non est dubia. Constat enim quod sunt plures actus, quia quæ separari possunt, non sunt vnum per essentiam, sed actus voluntatis, quo aliquid vult absolutè, puta sanitatem, separari potest ab actu electionis & intentionis, contingit enim volentem sanari nihil cogitare, & per consequens nihil velle de his per quæ acquiritur sanitas, ergo &c.

8 Si verò intelligatur secundo modo, vtrū electio vel intentio sint vnus actus. Dicendū quòd sic. Quod patet tripliciter. Primò ex natura horum actuum secundum se: electio enim nō est aliud quàm inclinatio voluntatis in aliquid propter finem: intentio vero est inclinatio voluntatis in finem mediantibus his quæ sunt ad finem. Ex hoc sic arguitur, sicut vnus est motus, quo mobile fertur in terminum per media, sic est vna inclinatio qua inclinatur ad terminum per medium vel in medium propter terminum: sed electio vel intentio voluntatis est inclinatio eius in finem tanquam in terminum mediantibus his quæ sunt ad finem, ergo &c.

9 Secundò apparet idem ex comparatione actuum voluntatis inter se, quia si electio vel intentio diuideretur ad duos actus voluntatis diuideretur in actum simplicem, qui est velle, & in electionem vel intentionem, quod patet ex præmissis, quia omnis actus voluntatis reducitur in aliquem istorum duorum: sed electio non potest diuidi in eligere & velle, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia nihil diuiditur in illud quod cōtra ipsum diuiditur, sicut animal non diuiditur in animal & plantam, quia vnum contineat totum diuisum, reliquum verò diuidatur contra ipsum. Electio autem diuiditur contra voluntatem, vel contra velle simplex, ergo &c.

10 Tertiò apparet idē ex obiecti formalis ratione, quia quandoque duo sic se habent quòd vnum est alteri ratio quòd cadat sub actu alicuius potentiæ, illa duo apprehēduntur actu eodem, sicut color & quantitas eadem visione apprehenduntur, quia color est formalis ratio vt quantitas videatur: sed quando aliquid appetitur propter finem, vel quando finis intenditur in eo quod est ad finem: finis est tota ratio appetendi illud quod est ad finem, nec refert ad propositum, siue illud quod est ad finem habeat secundum se aliquid appetibilitatis (vt electuarium dulce) vel non (vt medicina amara) quia inquantum appetitus propter finem, puta propter sanitatem, sanitas est tota ratio appetendi ea, ergo &c.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd actus quo voluntas vult finem, & illud quod est ad finem propter finem, non est intensior & remissior secundum se, sed per comparationem ad obiecta, quia quum sit à duobus ab vno est perfectius quàm ab altero, sicut dicitur prima propositione de causis, quòd prima causa plus influit quàm secunda, quamuis vnum sit quod influitur, quia respectu illius causa prima principalius se habet quàm secunda. Vel potest dici quòd licet voluntas velit intensius finem, quàm ea quæ sunt ad finem quando sub distinctione ei proponuntur, puta si diceretur infirmo, vtrum magis vellet potionem, an curationem, statim responderit quòd sanitatem: tamē quum proponitur copulatiuè vnum propter alterum æquè intensè appetuntur.

12 Ad secundum dicendum quòd inconueniens est idem esse obiectum vsus & fruitionis, quia idem non potest habere rationem vltimi finis, cuius est frui, & relati ad finem cuius est vsus. Sed nullum inconueniens est eundem actum esse vsum & fruitionem: & in patria quidem necesse est sic esse, sicut enim eodem actu beatifico videt quis deum & res creatas in ipso, sic eodem actu diligit quilibet beatus deum, & fruitur eo, & diligit creaturas referendo in deum, & sic vtitur eis. Eodem modo est in viatoribus. Vel dicendum quòd non omnis actus voluntatis est fruitio respectu finis, sed respectu finis in se: non autem vt est virtualiter in eo quod est ad finem sicut in proposito.

13 Ad tertium dicendum quòd intellectus eodem actu fertur in principia & conclusiones, quando cōclusiones deducit ex principiis, non autem quando absolutè fertur in principia sicut proportionabiliter dictum est de voluntate respectu finis, & eorum quæ sunt ad finem. Et quod obiicitur quòd idem actus non potest elici à duobus habitibus. Dicendum quod intellectus est habitus quo fertur mens nostra in prima principia absolutè, scientia autem est habitus conclusionum deductarum e a principiis, & actus his habitibus correspondentes sunt diuersi, sed quando intellectus fertur in principia non absolutè, sed inquantum sunt principia (sic enim dicuntur relatiuè ad conclusiones tanquam ad principiata) cognitio principiorum & conclusionum pertinet ad eundem habitum, scilicet ad scientiam.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum omnium bonarum voluntatum sit vnus finis.

Thom. 1. 2. q. 1. ar. 7.



EINDE quæritur, vtrum omnium bonarum voluntatum sit vnus finis. Videtur quòd non, quia si esset vnus omnium bonarum voluntatum, hic esset deus, sed deus non est finis omniū bonarum voluntatum, ergo &c. Probatio minoris, quia quod non est cognitum non est intentum, sed in omni bona actione non est necessarium de deo cognoscere, ideo &c.

2 Item malarum voluntatum non est vnus finis, ergo nec bonarum, consequentia patet per simile. Probatio antecedentis, quia voluntates malæ contrariæ sunt circa idem, sicut voluntas prodigi & auari, talia autem non videntur posse ordinari in vnum finem, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia finis & agens sibi correspondent, sed omnium est vnum principium agens, ergo vnus vltimus finis.

4 RESPONSIO. Quum quæritur, de fine voluntatis, intelligendum est de fine quē intendit voluntas in actu suo consideratu secundum esse morale, sicut dans eleemosynam intendit

dit

dit mereri aliquid apud deum, vel ad vanam gloriam apud homines, in quo sensu videtur procedere quæstio. Dicendum ergo quòd est finis proximus & remotus, proximus finis omniū bonarū voluntatum est vnus & idem secundū speciem, circa eandē materiam, simpliciter autem non est idem. Primum patet, quia rectè agere cōtingit solum vno modo, deficere autem multipliciter, vt patet ex secundo Ethicorum, sed modus quo contingit rectè agere est tota causa secundum Dionysium, in qua præcisè includitur finis: vnde & philosophus dicit quòd cuius causa fit aliquid maximè attendendum est in actu morali, ergo finis proximus idem secundum speciem intenditur ab omni bona volūtate circa eandem materiam secundū speciem, & in hoc differt bona voluntas à mala, quia malæ voluntates circa eandem materiam feruntur in diuersa, & quandoque in contraria, sicut voluntas intemperata & insensibilis circa delectabilia gustus & tactus, sed voluntates bonæ feruntur in idem, & propter idem, quia propter bonum virtutis quod est vnum.

5 Secundū patet, quia finis proximus proportionatur his quæ sunt ad finem, sed ea circa quæ sunt bonæ voluntates, sunt differentia secundū speciem (vt patet in obiectis diuersarum virtutum) quare &c. Vnde philosophus in primo Ethicorū dicit quòd multis operationibus existentibus, & artibus & doctrinis multi sunt & fines. Si vero loquamur de fine vltimo, sic de eo possumus loqui dupliciter. Vno modo secundum generalem rationē vltimi finis. Alio modo secundum illud in quo specialiter ratio finis vltimi inuenitur. Primo modo omnium voluntatum, tam bonarum quàm malarum est vnus vltimus finis. Quod patet, ratio enim generalis vltimi finis est bonum perfectū quietans voluntatem, in vltimo enim est quies: In imperfecto autem inquantū huiusmodi, nihil quiescit, sed mouetur ad suam perfectionem, quia motus est actus imperfecti, ergo ratio vltimi finis est quòd sit bonum perfectum. Istud finaliter intenditur ab omni voluntate. Ad hoc enim tendit finaliter omnis voluntas inquātum potest, vt possit carere malo, & adipisci bonum: tale autem est bonum perfectum. Nam bonum imperfectum inquantum imperfectum, habet aliquo modo rationem mali: ergo &c.

6 Quantum verò ad illud in quo ratio specialis vltimi finis consistit. Sciendum est quòd voluntas bona aut sequitur rationē syllogisantem ex principiis fidei, aut syllogisantem solum ex principiis legis naturalis. Si sequatur rationem syllogisantem ex principiis fidei, sic omnium bonarum voluntatum est vnus finis vltimus, scilicet vita æterna. Quod patet dupliciter. Primò quia voluntas non est bona, nisi præcedat ratio recta practica: vbicunque ergo processus rationis practicæ deriuatur ex vno principio, ibi electio voluntatis & eius intentio terminatur ad finem vnum, quia principium rationis practicæ est finis, sed totus processus rationis practicæ syllogisantis ex principiis fidei deriuatur ex vno primo principio, scilicet ex vita beata: vnde & tam Christus quàm Ioan. sic arguebant, pœnitentiam agite, & appropinquabit regnum cœlorum: sic & in alio loco, si vis ad vitam ingredi, serua mādata, & huiusmodi similia, ergo &c. Secundo quia illud quod est vltimum in assecutione, est principiū in intentione, sed vltimum quod assequuntur omnes bonæ voluntates illuminatæ per fidem est vita bona, ergo &c.

7 Si autem voluntas sequatur rationem deliberantē ex principiis legis naturalis, sic magis dubium est, an omnium bonarū voluntatum sit vnus finis, & si est vnus, quis sit ille. Nam finis supernaturalis, de quo iam dictū est, expectatur ex alterius munere, & est vnus, quia vnum est quod nobis pro præmio datur, scilicet visio beata. Sed finis naturalis attingitur proprio opere, est enim vsus alicuius principij naturalis: operationes enim sunt fines, vbi præter operationes non sunt operata, vt dicitur primo Ethicorum. Quum igitur principia operationum multa sint in nobis, & habitus virtuosi, quibus redditur opus bonum multi sunt, & non vnus tantum: videtur quòd non possit esse vnus finis omnium bonarum voluntatum.

8 Sed hoc non obstante probabilius tenendū est quòd vt vnus vltimus finis omnium bonarū voluntatum, quia licet sint in nobis principia multa actuum, & multi habitus & actus: est tamen in eis ordo, quia potentia ordinatur ad potentiam, & habitus ad habitum, & actus ad actum, sicut sensitiuum ordinatur ad intellectum & habitus & actus sensitiuę partis ad habitus & actus intellectiuos. licet igitur propria operatio secundum vnamquanque virtutem sit finis proximus illius virtutis, operatio tamen perfectissimæ potentię secundū perfectissimum habitum respectu perfectissimi obiecti est finis vltimus omnium potentiarum & habituum inferiorum: & hoc modo ponit philosophus quarto Ethicorum, fœlicitatem quæ est optima operatio esse totius vitæ humanæ finem. Nec tamen oportet quòd hic finis actu, & explicitè intendatur in quolibet actu bonæ voluntatis, sed sufficit quod intendatur habitu, sicut ad bonam voluntatem sequentem rationem illuminatam per fidem non requiritur quòd semper actu explicito intendatur beatitudo: multi enim sunt bene fideles, qui explicitè nesciunt quid sit beatitudo, etiam illi qui sciunt non semper in quolibet bono actu de ipsa cogitant, sed sufficit quòd à principio ordinent actus suos ad salutem, & virtus huius ordinis remanet in actibus meritoriis qui succedunt, & eodem modo sufficit in bonitate morali, à principio intendat homo ea quæ deducunt ad virtutem perfectam, quæ intentio habitu manet in omnibus actibus sequentibus.

9 PER HOC apparet solutio ad primum argumentum.

10 Ad secundum dicendum quòd non est simile de malis voluntatibus, & de bonis. Nā malæ volūtates sunt per auersionem à bono, quod contingit multipliciter. Bonæ vero per conuersionem ad bonum, quod contingit vno modo circa eandem materiam. Item nō est aliquod perfectum malum ad quod malæ voluntates vltimò ordinentur, sicut est perfectum bonum, ad quod bonæ voluntates finaliter tendunt: propter quod malarum voluntatum non est idem finis neque simpliciter, nec circa eandem materiam.

Sententia huius distinctionis XXXIX. in generali & speciali.



IC AVTEM oritur quæstio satis necessaria. Superius magister determinauit conditionem voluntatis in comparatione ad finem. Hic determinat de eadem in cōparatione ad alias potentias. Et diuiditur in partes quatuor. Primò mouet quæstionem. Secundò soluit dupliciter remouendo circa hoc quasdam obiectiones. Tertiò mouet aliam quæstionem. Quartò soluit tangendo diuersas opiniones. Secunda ibi, Ad hoc facilè respondet. Tertia ibi, præterea quæri solet. Quarta ibi, proposita est profunda quæstio. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI autem sic procedit. Et proponit primò, quum omnis naturalis potentia bona sit, & voluntas sit naturalis potentia, quomodo voluntas potest esse mala, & in ea esse peccatum. Postea respondet quòd inquantum est naturalis potentia, bona est: inquantum verò inordinata, est mala. Sed adhuc restat quæstio, quare in aliis potentiis non est inordinatio, ita sicut in voluntate: & respondet quòd in potentia ipsius voluntatis non est inordinatio, sed in actu eius. Sed adhuc restat quæstio, quare etiam inordinatio non est in actibus aliarum potentiarum: & respondet quòd hoc ideo est, quia non sunt eiusdem generis cum actu voluntatis. Non enim ordinantur ad aliud consequendum vel disponendum sicut actus voluntatis. Aliquando tamen actibus aliarum potentiarum homo vitiosè vtitur. Illi etiam qui dicunt voluntatem malam non esse bonam, nec à deo esse, non intelligunt de natura potentiæ, sed de actu eius quem dicunt non esse de naturalibus. Postea quærit vtrum sit eadem voluntas quæ naturaliter vult bonum, & repugnat bono. Et dicit quòd secundum aliquorum opinionem non est eadem voluntas, quia non est idem voluntatis motus, quia vnus est naturalis, id est, à prima conditione homini competens: alter est voluntatis, inquantum voluntas est, quæ per gratiam à seruitute peccati liberatur. Alij dicunt quòd idem est motus voluntatis, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum culpa per prius sit in voluntate, an in ratione.

Thom. 1. 2. q. 74. ar. 5. & sequentibus.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum culpa per prius sit in voluntate, an in ratione. Et videtur quòd in ratione, quia in illo per prius inuenitur ratio culpæ, quod necesse est primò deficere, sed necesse est primò deficere rationem, quàm voluntatē: omnis enim defectus electionis supponit aliquem defectum rationis, vt declaratum est supra, dist. 25. ergo &c. q. 1. & d. 5

2 Item sicut se habet intellectus quantum ad verum & falsum q. 1. & 2. ad fantasiam cuius actum supponit, sic voluntas quantum ad & d. 7. bonum & malum ad rationem quam sequitur & supponit, sed q. 1. falsum non est in intellectu, nisi ratione fantasiæ. Et vult Philosophus quarto Metaphysicæ, ergo nec malum est in voluntate, nisi propter defectum rationis.

3 IN CONTRARIVM est, quia in illo per prius inuenitur peccatum in quo per prius inuenitur voluntarium, sed per prius inuenitur voluntarium in actu voluntatis qui est voluntarius per essentiam quàm in actibus aliarum potentiarum qui sunt voluntarij solum per participationem, ergo, &c.

4 RESPONSIO. ista quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo quòd defectus rationis practicæ in iudicando & defectus voluntatis in eligendo sunt duæ culpæ sicut sunt duo actus & quæritur quæ istarum præcedit. Alio modo quòd non sint plures culpæ, sed quæratur de quo per prius dicitur nomen culpæ. Primo modo quæstio supponeret falsum, nullus enim dicit quòd incontinens quando iudicat fornicationem esse bonam & eam eligit peccet duobus peccatis. Alioquin cùm omnem malam electionem præcedat aliquis defectus in ratione (vt in præcedentibus ostensum fuit) *d.23.q.1.* impossibile esset quòd aliquis male eligens peccaret vnico peccato solum quod est inconueniens, ergo oportet quòd intelligatur secundo modo, & iste intellectus prima facie videtur magis falsus quàm primus, quia omnis defectus debitæ rectitudinis in operatione cuius habemus li. dominium videtur esse culpa, sed defectus rationis practicæ in iudicando & voluntatis in eligendo sunt duo defectus quorum cuiuslibet habemus liberum dominium, ergo vt videtur sunt duo peccata, vel duæ culpæ & non vna tantum.

5 Et dicendum ad hoc quòd defectus rationis practicæ in iudicando est quoddam peccatum, Cùm sit carentia debitæ rectitudinis in operatione, sed hoc secundum se magis habet rationem peccati naturæ quàm culpæ in moribus (defectus enim rationis practicæ non habet rationem culpæ nisi quatenus per ipsum habet regulari electio voluntatis de agibilibus à nobis) rationem enim peccati vel culpæ in moribus non habet nisi quatenus per ipsum habet regulari electio voluntatis. Quod patet, quia ratio speculatiua erronea quantumcunque sit in nostra potestate non est culpa, vel peccatum in moribus vt cùm aliquis existimat quòd anguli trianguli non sunt æquales duobus rectis non dicitur malus moraliter, nec peccare in moribus, quia talis existimatio non est nata regulare electionem voluntatis de agibilibus à nobis, existimatio ergo practica falsa ex hoc solo habet rationem culpæ vel peccati in moribus quia est regula electionis voluntatis. Ex hoc sic arguitur, vnum numero est per quod vnum denominatur intrinsecè & aliud extrinsecè, sed à defectu qui est in electione ipsa electio denominatur mala & culpabilis intrinsecè, ratio autem erronea ipsam præcedens denominatur mala & culpabilis in moribus solum extrinsecè, quia non dicitur talis nisi quia est regula electionis vt declaratum est, ergo vna numero culpa est rationis practicæ & electionis sequentis. Et istud amplius declarabitur in sequentibus. Sic ergo licet sint duo defectus in ratione practica errante, & in electione mala subsequente, ac per hoc duo peccata inesse naturæ, tamen non est nisi vnum peccatum in moribus, propter solum defectum quo electio est mala formaliter & intrinsecè, & ratio erronea dicitur mala extrinsecè tanquam regula electionis.

Hæ quæ conclusa sunt parenthesi deesse sunt in omnibus codicibus manuscriptis.

6 Sic ergo intellecta quæstione dicendum est quòd culpa per prius dicitur actu voluntatis quàm rationis. Quod patet, quia habitus & priuatio per prius dicuntur de subiecto in quo sunt formaliter quàm de eis quæ denominant solum extrinsecè, quia de talibus non dicuntur nisi secundario, & in habitudine ad primum, sicut sanum per prius dicitur de animali in quo est subiectiuè quàm de medicina vel vrina in quibus est sicut in causa vel in signo, sed culpa dicitur de electione voluntatis tanquam de subiecto, de errore autem rationis extrinsecè tanquam de regula, ergo, &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est necesse in illo primò reperiri naturam culpæ moraliter loquendo in quo primò est defectus etiam qui est in potestate nostra, quia talis defectus potest inueniri in ratione speculatiua & tamen non est culpa moralis, sed in illo actu est primò culpa moralis quæ liberè tendit ad prosecutionem mali. Et talis actus est electio voluntatis. *Vide sup. d.37. q.1.*

8 Ad secundum dicendum quòd falsitas attribuitur fantasiæ, non quòd sit in intellectu, sed quia ex fantasia interdum causatur, & eodem modo ex præcedente defectu rationis sequitur culpa voluntatis, & tamen ipse defectus rationis non est culpa secundum se moraliter, sed ex ipso causatur culpa, & ob hoc dicitur culpa denominatione extrinseca.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum considerare mala sit malum sicut eligere mala est malum.

Thom. vbi supra.

POSTEA quæritur, vtrum considerare mala sit malum, sicut eligere mala est malum. Et videtur quòd sic, quia forma denominat suũ subiectum, sed ratio mali verius est in intellectu considerante malum quàm in voluntate eligente, quia intellectus intelligit recipiendo, voluntas autem nihil recipit, ergo, &c.

2 IN CONTRARIVM est quia nõ euitatur malũ nisi cognitũ, si ergo considerare mala sit malum impossibile esset euitare malũ: quia dum cõsideraretur, incurreretur: si non consideraretur non euitaretur, hoc autem est inconueniens, ergo, &c.

3 RESPONSIO. dicendum quòd scire malũ non est malũ, cuius rationẽ quidam assignant sic, obiectũ voluntatis est bonũ, sed obiectum intellectus est verũ, bonum autẽ & malum sunt in rebus (vt dicitur 6. metaphisicæ) verum autem & falsum sunt in anima, cùm ergo volũtas per actum suum tendat in obiectũ suũ secundum quod est in re, ideo ex bonitate, vel malitia rei volitæ actus voluntatis est bonus vel malus, sed intellectus tendit in rem secundum quod est in anima, ratio autẽ tã boni quã mali in anima bonũ est, & ideo cognoscere malũ non est malum sed bonum.

4 Sed illud non videtur sufficere, quia sicut obiectum voluntatis est res extra animam, sic ipsamet vt est extra animam est obiectum intellectus vt est practicus, & sicut ratio rei intellectæ est in anima quæ ratio non est illud quod intelligitur sed tãtum quo aliquid intelligitur, sic ratio rei volitæ est in anima practici secundum opinionem in primo libro positam scilicet quòd intellectus & voluntas sunt vna & eadem natura absoluta quæ vocatur mens ab Aug. cui menti oportet præsentem esse rationem rei quantum ad cognoscere & velle, licet ordine quodam. *d.3.q.4.* Ex hoc sic arguitur, illi actus qui æqualiter tendunt in obiecta sua vt sunt in re, æqualiter sortiuntur rationem boni vel mali ex bonitate vel malitia obiecti, sed actus intellectus practici & voluntatis æqualiter tendunt in sua obiecta vt sunt in re. Sicut enim quod est volitũ, est volitum secundũ esse quod habet in re & non secundum esse quod habet in anima, sic illud idem est cognitum secundum esse quod est in re & non secundum esse quod habet in anima, imò si non esset cognitum secundum esse quod habet in re non esset volitum secundum illud esse, cùm voluntas non possit ferri nisi in cognitum, ergo si actus volũtatis sortitur propter hanc causam bonitatem vel malitiam ex bonitate vel malitia rei volitæ, per eandem rationẽ actus intellectus sortitur bonitatem & malitiã ex bonitate vel malitia rei intellectę quod est cõtra rationem assignatã. Qualiter autem intelligatur illud 6. metaphisicæ bonum & malum sunt in rebus, verum autẽ & falsum in anima. dictum est in primo li. di. 19. *quæst. 6.* quòd verũ & falsum non sunt obiectũ intellectus, vt isti accipiunt, sed sunt conditiones seu denominationes obiecti intellecti cõformiter vel difformiter ad entitatẽ rei. Itẽ si ratio tam boni quàm mali in anima est bonum & propter hoc cognoscere malum est bonũ cum illa ratio æqualiter se habeat ad cognitionẽ veram & falsam sequeretur quòd cognitio falsa sit æquè bona sicut vera quod est inconueniens. Item quæ est illa ratio mali apud intellectum, non species, tum quia nulla est vt ostensum fuit supra, *d.2.q.6. huius.* tum quia malum cùm sit priuatio propriam speciem habere non potest, tum quia species si qua sit non est illud quod cognoscitur. Et ideo ex ea cognitio non potest habere bonitatem vel malitiam.

5 Et ideo dicendum est aliter resumendo breuiter quòd supra positum est scilicet quod malum siue defectus in operatione generaliter dicitur culpa. Ex hoc arguitur sic ad propositum quando nullus est defectus in operatione aliqua ibi nec est peccatum, nec culpa, vt nec ibi est ratio mali quæ cõsistit formaliter in defectu, sed in sciendo malũ nullus est defectus in operatione intellectus, ergo &c. Minor probatur, quia cùm obiectũ intellectus sit ens, perfectio operationis intellectus consistit in attingendo rem sicut est. Et ideo in omni materia intellectus sic attingens ad reã entitatem quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est, perfectus est in sua operatione, nec est ibi malũ, neq; defectus, in sciendo ergo malum esse malũ nullum est peccatũ, nec culpa quamuis etiã de culpa posset esse ibi specialis ratio quia quandoq; non est in potestate vel libertate nostra scire mala, sed necessario scimus, sicut cùm occurrit factũ homicidij vel dicitur verbum blasphemiæ, vel horũ fantasmata obijciuntur intellectui, & per oppositũ nescire aliquod malum esse malum, vel existimare bonũ esse malum, vel malum bonũ quod est errare circa cognitionem mali est peccatũ vel culpa in his præsertim quæ possumus & tenemur scire. Cuius ratio est quia defectus voluntarius debitæ operationis, vel perfectionis in operatione habet rationẽ peccati & culpæ. Sed ignorantia eorũ quæ aliquis tenetur scire, & inconsideratio eorũ quæ tenemur cõsiderare sunt vel proueniũt ex defectu voluntario operationis debitæ. Error verò est defectus perfectionis in operatione intellectus, ergo hæc omnia habẽt rationẽ culpæ, velle autẽ seu eligere malum semper est malũ, quia

sicut

sicut bonitas actus intelligendi consistit in hoc quòd conformatur cum entitate rei intelligendo esse quod est, vel nõ esse quod non est, & malum eius est in deficiendo vel errando, sic bonitas actus voluntatis, vel eius malitia consistit in cõformitate vel difformitate eius ad rationẽ rectam, quæ debet esse regula voluntatis, vt dictũ fuit prius. Et quia voluntas eligens malum sequitur rationẽ erroneam, & deuiat à ratione recta, ideirco est mala. Vel dicendum quòd si electio est mala, consideratio intellectus practici ei correspõdens est mala, quia falsa. Quod patet: electio enim & fuga voluntatis correspondent affirmationi & negationi intellectus practici: electio quidem seu prosequutio respondet affirmationi, fuga verò negationi, vt dicitur 6. Ethicorũ. Et ideo si electio seu prosequutio est mala, affirmatio intellectus practici ei correspondens est mala, quia est falsa, nam sicut d.25.q.1. bonas. ostensum fuit in præcedentibus, omnem malitiam voluntatis præcedit aliquis defectus rationis: quum enim voluntas non feratur nisi in cognitum sub ratione boni, si cognitio est vera, ita quòd cognitum sit verè bonum & ex tota causa, electio est bona, & à destructione consequentis, si electio non est bona, cognitio præuia non fuit vera, quia iudicauit illud esse bonum, quod non fuit bonum ex tota causa. Sic igitur sicut electio est mala, sic consideratio ei correspondens est mala, quia falsa: nulla autem alia consideratio mali est mala, nisi sit falsa, quia sola falsitas est malum in operatione intellectus.

6 AD ARGVMENTVM dicendum quòd ratio mali potest accipi dupliciter. Vno modo illud quo malum est malum formaliter, & hic est defectus aliquis, & sic illud est malum, in quo est ratio mali. Sed tunc minor est falsa, scilicet quòd in intellectu considerante malum verius sit ratio mali, quàm in voluntate eligente malum, quia vt visum est, nullus defectus est in operatione intellectus, per hoc quòd intelligit malum, quia non deuiat à vero quod est bonum & perfectio eius, sed in actu voluntatis eligentis malum est defectus, quia deficit ab eo in quod tendere debet, nec conformatur cui debet, vt dictum est. Alio modo potest accipi ratio mali id quo malum intelligitur, sicut species lapidis dicitur eius ratio in anima, & sic vbi est ratio mali non oportet id esse malum, sicut id in quo est ratio lapidis non oportet esse lapideum, nec illud in quo est species vel ratio coloris, oportet esse coloratum, & nihilominus etiam minor est falsa: Sup.1.d.36.q.1. d.2.q.6. bonas. Ratio enim mali sic accepta non est in intellectu considerante malum, quia malum cùm sit priuatio, nõ intelligitur per speciem propriam, sed per speciem habitus. Si tamen aliquid intelligat per speciem in intellectu existentem.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum voluntas naturaliter velit bonum.

Thom.1.2.q.8.artic.1. Gand.quodl.1.q.17.

DEINDE quæritur, vtrum voluntas naturaliter velit bonum. Et videtur quòd non. Nullum enim voluntarium est naturale, diuiditur enim agens naturale contra voluntarium in principio secundi Physicorum, sed omne velle est voluntarium, ergo nullum est naturale.

2 Item natura non assuescit in contrarium, vt dicitur secundo Ethicorum, sed homo per assuefactionem efficitur habilior ad malum volendum, ergo non vult naturaliter bonum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Ambrosius super illud ad Romanos primo, Non quod volo bonum illud facio: dicit enim quòd homo subditus peccato, facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Et arguitur per rationem, quia peccata & defectus sunt præter naturam, vt dicitur 2. Physicorum, sed velle malum est defectus quidam, & peccatum, vt apparet ex præcedente quæstione, ergo velle malum est præter naturam voluntatis: id autem non esset nisi velle bonum inesset ei naturaliter, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo, vtrum velle bonum insit naturaliter voluntati, hoc est secundum conuenientiam naturæ. Alio modo, vtrum velle bonum cõueniat voluntati naturaliter, hoc est modo naturali, sicut igni conuenit ferri sursum naturaliter. Primo modo intelligendo quæstionem, dicendum quòd voluntas vult bonum naturaliter, hoc est, secundum conuenientiam naturæ, quia illud per quod natura perficitur inest naturaliter, id est, secundum conuenientiã naturæ, sed natura volũtatis perficitur in volendo bonũ, & intellectus in intelligendo verum, vt patet ex præcedente quæstione, ergo, &c. Et ecõtrario error in intellectu, & velle malum est præter naturam, imò contra naturam, id est, contra conuenientiam naturæ intellectus & voluntatis.

5 Si autem quæstio intelligatur secundo modo, scilicet an voluntas velit bonum naturaliter, id est, modo naturali. Sic videndum est quæ sint conditiones agentis vel actionis naturalis, quæ videntur esse duæ. Vna est, quia actio naturalis nõ tendit in præcognitum. Alia est, quòd ipsa est determinata ad vnum & vno modo. Quantum ad primam conditionem patet quòd voluntas non vult naturaliter bonum, quia non tendit per actum volendi, nisi in cognitum. Quantum autem ad secundam conditionem considerandum est, quòd bonum (sub cuius ratione est volitum quicquid est volitum) considerari potest secundum communem rationem boni, vel secundum eius aliquam rationem specialem. Primo modo voluntas vult naturaliter bonũ. Quod patet, quia nullum peccatum potest esse in voluntate, nisi præcedente aliquo defectu in ratione, vt probatum fuit suprà, sed proposito bono secũdum cõmunem rationem boni intellectui practico nullus defectus potest esse in ratione, quia sicut intellectus speculatiuus necessariò assentit primis principiis formatis in communibus terminis entis, nec circa ea potest decipi, vt dicitur 4. Metaphy. sic intellectus practicus primis principiis formatis in communibus terminis boni necessario assentit in operabilibus, nec circa ea decipitur. Et ita bono proposito secundum cõmunem rationẽ boni, intellectui practico, nullus defectus potest esse in ratione practica, nec defectus inconsiderationis, nec erroris, aut ignorantiæ: ergo nullum peccatũ omnino potest esse in voluntate, posset autẽ in ipsa esse peccatũ, si ea non necessario & determinatè ferretur in bonum sic propositum, sed liberè posset refutare bonum sic oblatũ, ergo voluntas necessario & determinatè & vniformiter fertur in bonum secũdum cõmunem rationem boni. Respectu autem boni accepti in particulari nõ sic est, quia intellectus practicus non necessario assentit tali bono, sed deliberat an sit bonum, sicut deliberat medicus an pharmaca expediant tali infirmo: potest etiam circa hoc decipi iudicãdo bonum quod est malum, vel econtrario, secundum diuersas circunstantias. Et ideo voluntas non necessariò & determinatè fertur in tale bonum, sed potest liberè refutare ipsum.

6 Ad primum argumentum dicendum quòd voluntarium diuiditur cõtra naturale, quoad illa, respectu quorum habet voluntas dominiũ sui actus, & sic diuidit Philosophus 2. Physicorum agens per artem contra agens naturale: ars enim est de factibilibus, respectu quorum voluntas est liberè mouens sic vel aliter, sed respectu eorum in quæ necessario fertur voluntas voluntarium coincidit cum naturali quoad vltimam conditionem.

7 Per idem patet ad secũdum, quia per assuefactionem homo non habilitatur ad volendum malum sub ratione mali, quia bonum secundum rationem cõmunem boni propositũ necessario est volitum, sed habilitatur ad volendum hoc, vel illud malum sub aliqua particulari ratione boni, circa quam ratio decipitur.

8 AVCTORITAS Ambrosij, & ratio adducta post oppositum probant quòd bonum est volitum naturaliter, id est, secundum conuenientiam naturæ.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum conscientia pertineat ad intellectum, an ad voluntatem.

POST quæritur de conscientia. Et primò vtrũ pertineat ad intellectum, an ad voluntatem. Et videtur quòd ad voluntatem, & non ad intellectum, quia si conscientia pertineret ad intellectum, tunc qui haberet de operandis maiorem scientiã, haberet maiorem conscientiã, hoc autem non est verum, ergo, &c.

2 Item si conscientia pertineret ad intellectũ, vel esset potentia, vel habitus, vel actus, non potentia, quia potentiæ insunt à natura, conscientia autem non, nec actus, quia non maneret in homine dormiente, quod falsum est, nec habitus, quia tunc non esset aliquod vnum, cùm per multos habitus dirigamur in agẽdis, conscientia autem ad agenda pertinet: ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia conscientia secundum ethimologiam nominis importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur cum aliquo scientia, applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per actum, ergo, vt videtur, conscientia dicit actum scientiæ, & ita pertinet ad intellectum, non vt potentia vel habitus, sed vt actus.

4 RESPONSIO. Licet hæc quæstio sit de significato nominis, in quo non esset magna vis facienda dummodo constaret de re, eo quòd multi eodem nomine aliter & aliter vtuntur, tamen circa eam inuenitur diuersitas opinionum: quidam enim dicunt quòd per conscientiam importatur aliquid pertinens ad intellectum per modum actus propriè non per modum habitus. & hoc declarant quadrupliciter, scilicet ex interpretatione nominis, ex his quæ conscientiæ attribuuntur, ex auctoritate sacræ scripturæ, & ex communi modo loquendi.

5 Ex interpretatione nominis sic. conscientia enim vt iam dictum est, dicitur quasi cum aliquo scientia, tunc sic, quãdo in diffinitione vel descriptione vel nominis interpretatione aliquid ponitur in abstracto & in recto nõ mediãte aliquo obliquo illud pertinet ad essentiã diffiniti descripti & interpretati, verbi gratia, sicut cùm dicitur quòd linea est longitudo sine latitudine cuius extremitates sunt duo puncta oportet q linea sit essentialiter longitudo quę ponitur in diffinitione lineę in recto & in abstracto non mediante aliquo obliquo, sed non oportet q sit latitudo quæ ponitur in diffinitione eius obliquè, nec q sit eius extremitas vel puncta quę ponuntur in eius diffinitione in recto & in abstracto, sed tamen mediante obliquo scilicet cuius. Etiam si diceretur quòd linea est longitudo terminata punctis non oporteret quòd linea esset essentialiter terminus, vel terminata, quia licet ponatur in recto, tamen concretiuè dicitur non abstractiuè, sed prædictis cõcurrentibus scilicet quòd aliquid ponatur in recto & in abstracto, & nõ mediante aliquo obliquo, oportet quòd pertineat ad essentiam diffiniti, descripti, vel interpretati, sed in interpretatione nominis conscientiæ ponitur scientia in abstracto & in recto non mediante aliquo obliquo (dicitur enim conscientia quasi scientia cum aliquo) ergo scientia pertinet ad essentiam conscientiæ vel potius prædicatur essentialiter de conscientia, scientia autem pertinet ad intellectum, ergo, &c.

6 Secundò patet, quòd pertineat ad intellectum non vt habitus, sed vt actus, ex iis quæ attribuuntur conscientiæ, sunt autem tria præcipuè quæ cõscientiæ attribuuntur, scilicet testificari, accusare & obligare, testificari respectu eius quod factum est an sit factum an non: accusare & excusare similiter respectu eius quod factum est an sit bene factum an male, ad quod reducitur remordere quod est se reprehendere de aliquo malefacto, obligare autem est respectu futuri ad quod implendum reputat se teneri, & ad hoc reducitur instigare & inducere. Ex primo sic arguitur testificari est dicere veritatem super aliquo requisito, sed dicere intrinsecus quale est dicere conscientiæ, pertinet ad intellectum sicut verbum, & est actus intellectus, ergo &c. Ex secundo attributo conscientiæ quod est accusare vel excusare arguitur sic, accusare est referre malefactũ sui vel alterius, sed referre est actus intellectus, ergo &c. Ex tertio attributo quod est obligare, patet idem, quia ex hoc quòd aliquis est capax præcepti, & ei innotescit est obligatus ad implendum præceptum, & non ex hoc quòd promptus est ad implendum vel non implendum. Ex hoc enim iam dicitur quasi implere si velit vel paratus sit implere, vel dicitur quasi transgressor si vellet vel paratus sit transgredi, sed obligatus est simpliciter ad implendum ex hoc solo quòd est capax præcepti & ei innotescit, hoc autem pertinet ad actum intellectus, ergo &c. Conscientia igitur pertinet ad intellectum per modum actus vt patet ex eius attributis.

7 Tertiò apparet idem ex auctoritate sacræ scripturæ, dicitur enim Ecclesiastic. septimo. Scit enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis. Scire autem est actus intellectus, & sic idem quod prius.

8 Quartò patet idem ex communi vsu loquendi, dicitur enim hoc dictat mihi conscientia mea, & conscius ipse sibi de se putat omnia dici, dictare autem & putare ad solum intellectum pertinet, vt actus, ergo &c.

9 Alij autem econtrario dicunt quòd conscientia pertinet ad voluntatem, aut si pertineat ad intellectum, hoc erit vt habitus, non vt actus. Primum declarant per primam rationem factam in arguendo, ad quod etiã potest adduci alia ratio quæ talis est, nullus agens contra solum dictamen rationis tristatur, quia tristitia est de his quæ nobis nolentibus, vel simpliciter vel mixtè accidunt, sed agens contra conscientiam, agit cum quadam tristitia & cum remorsu, vnde & remordere dicitur actus conscientiæ, ergo conscientia non pertinet solum ad dictamen rationis, præter hoc includit aliquid pertinens ad inclinationem voluntatis. Secundum probant, scilicet quòd si scientia pertinet ad intellectum, hoc non erit vt actus, sed vt habitus, quia actus non est actus, sed est potentiæ vel habitus. Sed testificari, accusare, excusare, remordere, & obligare sunt actus conscientiæ, dicimus enim quòd conscientia testatur, accusat, obligat, ergo ipsa non est actus. Ridiculum est enim dicere quòd testificari, testificetur, vel accusare accuset, & sic de aliis. Item sicut conscientia respicit particularia agenda, sic synderesis respicit vniuersales regulas agendorum, synderesis autem habitum nominat, ergo &c. Est igitur potentia vel habitus non potentia, quia non est naturalis, ergo est habitus.

10 Et in hoc euacuatæ sunt tres vltimæ rationes saltem quo ad hoc quòd conscientia non dicit actum. Prima autem nihil simpliciter probat, licet enim in vera diffinitione id quod ponitur in abstracto, & in recto non mediante aliquo obliquo pertinet ad essentiam diffiniti, tamen in interpretationibus nominum nullo modo est dicendum hoc, sicut enim in interpretando nomen conscientiæ, dicimus quòd est scientia cum aliquo, ita interpretãdo nomen synderesis, dicimus quòd est electio cum aliquo. Est enim synderesis græcè, electio latinè, & interpretando consentire dicimus, id quod est sentire cum aliquo, sicut ergo se habet scientia ad conscientiam in nominis interpretatione, ita se habet electio ad synderesim, & sentire ad consentire, sed electio pertinet ad voluntatem, ad quam tamen non pertinet synderesis, quæ pertinet ad intellectum secundum eosdem, qui ponunt quod suprà dictum est de significato conscientiæ, similiter sentire siue propriè, siue largè acceptum pertinet ad partem cognitiuam, consentire autem non, sed ad appetitiuam, ergo similiter licet scientia pertineat ad intellectum, non oportet propter hoc quòd conscientia pertineat ad eandem.

11 Dicendum est aliter, quòd synderesis & conscientia nõ sunt aliquid vnum, sed includit quodlibet eorum aliquid pertinẽs ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem, quod potest sic videri: in intellectu enim practico, quem voluntas supponit in actu suo est duplex habitus, vnus primorum principiorum, quibus assentit naturaliter intellectus, vt supra dictum est, alius cõclusionum deductarum ex primis principiis, & primus quidem habitus potest dici lex naturalis, secundus autem est aliqua scientia practica. Similiter ex parte voluntatis est duplex inclinabilitas, vna naturalis correspondens primo habitui intellectus practici. Alia acquisita correspondens secundo habitui, qui est scientia particulariter operandorum: his autem inclinationibus secundum se non est nomen impositum, sed aggregatum ex habitu pertinente ad intellectum, & ex inclinatione voluntatis correspondente. Nam habitus naturalis intellectus practici, & inclinabilitas voluntatis correspondens dicitur synderesis, scientia autem particularium operandorum cum inclinatione voluntatis correspondente, dicitur conscientia.

12 Quod patet dupliciter. Primò ex vi nominum, secundò ex conditione actuum: ex vi nominum patet, quia synderesis græcè, dicitur latinè conelectio, secundũ expositionem nominis dicitur electio cũ aliquo, vel aliquid cum electione, electio autem ad voluntatem pertinet, illud autem aliquid cum electione non est, nisi pertinens ad intellectum, qui est præuius electioni, similiter cõscientia secundum vim nominis est scientia cum aliquo, vel aliquid cum scientia: illud autem quod est cum scientia, vel cũ quo est scientia nõ videtur esse nisi quod pertinet ad voluntatem. Nõ enim potest esse actus scientiæ, quia cõscientia nõ esset in dormiente, nec præter ea quæ sunt intellectus & voluntatis potest aliquid pertinere ad rationem conscientiæ vel synderesis, ideo &c. Oportet autem vtrũque æqualiter pertinere ad rationẽ synderesis vel conscientiæ, quia præpositio talis habet vim coniunctionis copulatiuæ, sicut si diceretur superficies est longitudo cum latitudine, idem est, ac si diceretur superficies est longitudo & similiter est in proposito, hoc autem probabilitatem habet, non necessitatem, cùm sumatur ex interpretatione nominis.

13 Secundò patet idem ex conditione actuum, qui attribuuntur conscientiæ, quia quidam eorum pertinent ad intellectũ, sicut testificari, quidã verò ad voluntatem, sicut remordere, quod directè est tristari de aliquo malefacto, remorsus enim non importat solam cognitionem malefacti proprij, sed tristitiam quãdam, vel quasi punctionem quæ ad voluntatem pertinet, similiter instigare non pertinet ad solum intellectum, sed ad voluntatem, habet enim quandam inclinationem ad actum: hæc autem non attribuerentur cõscientiæ si ipsa pertineret solum ad intellectum, vel solum ad voluntatem, pertinet ergo ad vtrũque sicut habitus vtriusque, & secundum hoc vtraque prædictarum opinionum vera est quoad aliquid, & illa quæ dicit conscientiam pertinere ad intellectum, & alia quæ ponit eam pertinere ad voluntatem, pertinet enim, vt dictum est, ad vtrunque, & non præcisè ad alterum, nec plus probant rationes ad eas adductæ.

14 AD PRIMUM argumentum dicendũ quòd si cõscientia pertinet præcisè ad intellectum sicut habitus, tunc qui haberet de operandis maiorem scientiam haberet & maiorem conscientiam, sed non est ita: complet enim formalem rationem conscientiæ inclinabilitas voluntatis, correspondens habitui rationis, qui non est semper maior in habente maiorem notitiam de operandis.

15 Ad secundum dicendum quòd cõscientia dicit habitum non vnum, sed plures, & ex parte intellectus, cùm per plures habitus practicos dirigamur in agendis, & ex parte voluntatis, in qua sunt plures habituales inclinationes correspondentes habitibus rationis, Et si conscientia esset actus idem oporteret dicere cùm plures actus ei attribuantur, vt suprà dictum est.

16 AD ARGUMENTUM in oppositum dicendum quòd applicatio conscientiæ importata per nomen conscientiæ non est per actum eius, sed per actualem vel habitualem inclinationem voluntatis, per quã instigamur ad aliquid operandum. Ideo vtrunque, scilicet tam habitũ scientiæ practicæ, quàm

incli

inclinationem voluntatis importat nomen conscientiæ: quum autem constet de re, scilicet, quòd in intellectu est particularis ratio agendorum, & in voluntate est dare habitualem inclinationem correspondentem, & his habitibus respondent proprij actus, quicquid horum importetur per nomen conscientiæ, non oportet multum curare, friuolum enim est altercari de nominibus quæ ad placitum significant, vbi constat de rebus.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum conscientia erronea obliget.

Thom 1.2.q.19.art.5.& 6.de Traiecto.quodl.2.



DEINDE quæritur, vtrum conscientia erronea obliget. Et videtur quòd non, quia secundum Augustinum, præceptum inferioris potestatis non obligat, quando contrariatur præcepto superioris potestatis, sicut si proconsul iubeat aliquid quod imperator prohibet, sed quandoque conscientia errans præcipit, quod est contra præceptum superioris (scilicet dei) ergo tunc non obligat.

2 Præterea omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto diuino, est enim peccatum dictum, vel factum, vel concupitum contra legem dei, sed quod fit contra conscientiam erroneam non opponitur alicui præcepto diuino, imò fit secundum legem dei, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia qui facit illud quod conscientia dictat secundum deum non esse faciendum contemnit, sed contemptus est grande peccatum, ergo, &c. Ad idem est quod dicit glosa, Roma. 14. super illud verbo, omne quod non fit ex fide peccatum est, omne quod fit contra conscientiam ædificat ad gehennam.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum an conscientia possit errare. Secundum an contra conscientiam errantem posset aliquis facere. Tertium an conscientia erronea liget vel obliget.

5 QVANTVM ad primum dicendum quòd conscientia errare potest, cuius ratio est, quia conscientia formatur ex assumptione alicuius particularis propositionis sub vniuersalibus regulis operandorum: propositio autem illa, quæ per se assumitur, non est per se nota, vt sunt vniuersalia principia agendorum, sed innotescit per fidem vel inquisitionem rationis, & ideo circa eam & circa conscientiam ex eius assumptione formatam contingit error, vel quia fidei non assentitur: non enim omnium est fides, vt dicitur secundæ Thessalonicensium tertio, vel quia ratio conferens & inquirens decipitur, quandoque quidem ex inconsideratione eorum quæ consideranda sunt, quandoque verò ex passione abducente iudicium rationis. Verbi gratia, lex naturalis tradit vniuersale principium, circa quod non contingit errare, scilicet quòd nihil illicitum est faciendum, hæreticus autem assumit quòd iuramentum est illicitum pro eo quod scriptum est Matthæi quinto, ego autem dico vobis non iurare omnino, & ex hoc sequitur conscientia erronea, scilicet quòd nullo modo est iurandum: decipitur autem eo quòd non confert illud dictum scripturæ ad alia in quibus conceditur iuramentum tanquam licitum, patet ergo quòd conscientia errare potest. Item vbi non potest error incidere, frustra ponitur vel quæritur habitus rectificans, sed circa agenda particularia ponitur habitus acquisitus rectificans, vt prudentia, nec frustra, ergo, &c. Et per idem patet, quòd synderesis errare non potest, respicit enim synderesis vniuersalia principia agendorum circa quæ non contingit mentem errare, sicut neque circa prima principia in speculabilibus.

6 QVANTVM ad secundum videtur quòd si conscientia nominaret actum, impossibile esset facere contra conscientiam, & hoc patet primò, si conscientia importet actum voluntatis, quia impossibile est voluntaté simul & actu ferri in opposita, sed si conscientia importat actum voluntatis, stante conscientia voluntas fertur in illud, de quo habetur conscientia, ergo non potest ferri in oppositum conscientia manente. Idem videtur, dato quòd conscientia nihil importet pertinens ad voluntatem, dummodo pertineat ad intellectum et actus, quia voluntas non potest ferri in aliquid, nisi proponatur sub ratione boni, sed stante actuali iudicio de aliquo quòd sit bonum, impossibile est quòd oppositum iudicetur bonum, ergo si conscientia importet actum intellectus practici iudicantis aliquid esse bonum impossibile est ea stante voluntatem ferri in oppositum. Si ergo contingat facere contra conscientiam, oportet quòd conscientia dicat habitum, & non actum, & sic contingit facere contra ipsam, secundum enim sententiam Aristotelis 7. Ethicorum stante consideratione in actu & in particulari de aliquo agendo, impossibile est quòd voluntas feratur in oppositũ. Cùm ergo conscientia respiciat particularia agibilia, necessarium est si fiat contra ipsam quòd non dicatur consideratio secundum actum, sed secundum habitum: tunc enim est impossibile fieri contra ipsam, habens enim habitum, & non considerans secundum ipsum potest actu considerare oppositum eius quod dictaret habitus, & per consequens potest velle oppositũ eius ad quod disponit habitus: vnde agens contra cõscientiam rectam vel erroneam agit, sicut proiiciẽs merces in mare timore periculi, vel sicut incõtinens adueniente passione, vtrobique enim est voluntarium mixtum & cum quodam remorsu. Nullus enim sanæ mentis absolutè vellet proiicere merces in mari, nec incõtinens ante passionem vellet fornicari, sed potius oppositum, sed adueniente passione timoris in periculo existens, volt in mare proiicere merces cum quadam displicentia, licet magis placeat, similiter adueniente tentatione incontinens vult fornicari, tamen cum quodam remorsu, propter rationem quã ante tentationem habuit rectam, & cuius iudicium aliquo modo remanet saltem virtualiter etiam præsente passione, licet non simpliciter: tunc enim dictat ratio errans ꝙ licet fornicatio sit mala (& in hoc est remorsus) tamen est facienda ad euitandum passionis angustiã, & sic fit contra conscientiam rectam vel erroneam.

7 CIRCA TERTIVM sciendum quòd aliud est ligari, aliud obligari, qui enim obligatur debet vel tenetur id facere ad quod obligatur, nec quantum est ex parte sua aliter absoluitur ab obligatione: tale autem non potest esse illicitum. Nullus enim debet facere quod illicitum est fieri, propter quod nulla obligatio potest esse respectu illiciti, aut liciti, nõ tamen debiti: ligari autẽ dicitur moraliter, qui sic dispositus est circa aliquod agibile, quòd non potest licitè procedere, prout exigit natura illius agibilis, ad modum illius qui ligatur corporaliter, nec potest procedere etiam in recta & plana via. Dicendum ergo quòd cõscientia erronea neminem obligat, tamen ligat. Primum patet, primò quia obligatio non est de illicito, aut non debito, vt dictum est. Conscientia autem erronea dictat faciendum quod illicitum est fieri, aut non debitum, sicut est in indifferentibus, & in his quæ sunt supererogationis, ergo non obligat. Secundò, quia sola vera notitia de re obligationem non tollit, sed magis confirmat, sed vera notitia de eo quod erronea cõscientia dictat tollit obligationem, ergo obligatio nulla fuit.

8 Secundum patet, scilicet quòd conscientia erronea ligat, nisi quòd primo distinguendum est de errore conscientiæ, quia aut est error imputabilis, cuius ipse errans est causa vel occasio, aut non est imputabilis, sicut error vel ignorantia circunstantiæ particularis adhibita debita diligentia, qualis fuit in Iacob respectu Lyæ. Si non sit imputabilis non ligat quin homo possit procedere secundum conscientiam sic errantem, quia talis error excusat, vt visum fuit suprà, nec conclusio rationis cui confirma- d.22.q.4
tur electio voluntatis est erronea, sicut declaratum fuit suprà. Si d.38.q.1.
autem error sit imputabilis, tunc distinguendum est de errore conscientiæ, vel quia conscientia errat dicendo illud esse illicitum. Sicut conscientia hæretici dicit, quod semper est illicitum iurare, vel conscientia errat, dicendo illud esse licitum, quod est illicitum, sicut si aliquis crederet, quòd licitum est furari malis diuitibus, vt detur bonis pauperibus. In primo casu faciens contra conscientiam erroneam peccat, quia cùm voluntas non tendat, nisi in illud quod ostensum est ipsi per rationem, & ratio erronea hæretici dicit quòd iurare est illicitum, & contra diuinum præceptum, si hæreticus iurat timore mortis, vel alio quocunque modo facit contra illud quod credit diuino præcepto esse prohibitum, & sic est contemptor præcepti diuini, non quidem in iuramento secundum se, sed quia apprehensum tanquam contrarium diuino præcepto, & ideo peccat mortaliter: faciens autem secundum conscientiam talem erroneam, hoc est, nolendo iurare, non peccat semper, quia licitum est non iurare.

9 Sed si superueniat præceptum superioris imponentis hæretico quòd iuret, & ipse nolit iurare, peccat mortaliter, tanquam inobediens illi cui obedire tenetur, & in tali casu conscientia erronea simpliciter ligat, quia nec secundum eam, nec contra eam potest talis licitè facere. In secundo autem casu semper peccat, faciens secundum cõscientiam erroneam, ex quo illud quod ipsa dictat faciendum, est illicitum secundum se, sed faciens contra eam non peccat si ipsa solũ dictat illud quod est illicitũ esse licitum, quia à licitis potest absque peccato abstineri, sed si ipsa dictet non solum esse licitum, sed debitum, puta quòd debitum est furari à diuitibus, vt detur pauperibus, vel quòd debitũ est mentiri pro saluanda vita alterius, tunc faciens contra eam peccat illo genere peccati, quo apprehendit illud esse debitum fieri, non propter omissionem secundum se, sed quia actus qui omittitur apprehensus est tanquam debitus fieri. Sed potest quæri vtrum plus peccat sequens conscientiam erroneam, vel faciens

contra ipſam. Et dicendum quòd hoc non poteſt vno ſermone declarari, ſed conſiderandum eſt qualiter eſt illicitum id quod conſcientia erronea dictat eſſe faciendum, quia quandoque eſt illicitum vt peccatum veniale (ſicut quando conſcientia dicit eſſe mentiendum propter vitam innocentis ſaluandam) quandoque verò vt mortale, ſicut quando quis credit eſſe furandum malis diuitibus vt detur bonis pauperibus. Ex parte autem conſcientiæ erroneæ conſiderandum eſt quid ipſa dictet, quia quandoque dictat aliquid faciendum tanquam ex præcepto, vtpote quòd non mentiens propter vitam alterius ſaluandam reus eſt homicidij, quandoque verò dicit aliquid eſſe faciendum vt opus miſericordiæ ſolum, vtpote quòd furans vt det pauperibus eſt miſericors, & in primo caſu ſequens conſcientiam erroneam peccat ſolum venialiter, ſed faciens contra ipſam peccat mortaliter. In ſecundo autem econuerſo Si autem aliquid ex præcepto ſit faciendum vel dimittendum conſcientia autem dictet oppoſitum tanquam cadens ſub præcepto comparandum eſt præceptum præcepto, & ſecundum hoc iudicandum. Verbi gratia ſi mulier errante conſcientia credat quòd licitum ſit ei mœchari vt ſaluet ſuam vel viri vitam, alioquin rea eſt homicidij, plus peccat exponendo ſe vel virum morti quàm mœchando, quia maius eſt non occides quàm non mœchaberis, ſimili modo iudicandum eſt in omnibus alijs.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd præceptum inferioris non obligat contra præceptum ſuperioris, quando quis ſcit vel tenetur ſcire præceptum ſuperioris, & ideo conſcientia errans errore imputabili non obligat contra diuinum præceptum ligat tamen modo quo dictum eſt. Sed quando præceptum inferioris neſcitur eſſe contra præceptum ſuperioris, nec ignorantia talis imputatur, tunc præceptum inferioris ligat. Et hoc modo conſcientia erronea errore non imputabili ligat ſicut dicitur fuiſſe de Iacob cum Lya, nec tamen ipſa ligat ſecundum ſe, ſed ratione diuini præcepti ſub quo aliquid appræhendit.

11 Ad ſecundum dicendum quòd illud quod fit contra conſcientiam erroneam opponitur alicui præcepto diuino non quo ad factum, ſed quo ad animum facientis qui appræhendit illud quod conſcientia dictat ſub ratione alicuius præcepti diuini.

12 ARGVMENTA in oppoſitum ſolum probant quòd conſcientia erronea ligat ſic quòd faciens contra ipſam peccat, quod concedimus.

Sententia huius diſtinctionis XL. in generali & ſpeciali.



OST HOC de actibus adijciendũ eſt. Superius determinauit magiſter de peccato prout reſpicit actum voluntatis interiorem. Hic verò determinat de eo ſecundum quòd eſt in actibus exterioribus. Et diuiditur in partes duas. Primò determinat intentum. Secundò mouet quaſdam quæſtiones circa determinata. Secunda in principio 41. di. vbicunque intentio. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò oſtendit quod actus à voluntate bonitatem & malitiam habent Secundò inquirit vtrum hoc vniuerſaliter ſit in omnibus verum. Secunda ibi, ſed quæritur vtrum omnia opera. Hæc ſecunda diuiditur in tres. Primò mouet quæſtionem, & tangit circa hoc diuerſas opiniones. Secundò determinat veritatem. Tertiò oſtendit quomodo ſecundum alteram opinionem poſſit aliter reſponderi. Secunda ibi. ſed Aug. euiden ciſsimè docet. Tertia ibi, quæ tamen quidam contendunt. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primò quòd licet omnes actus ſint boni inquantum ſunt & à deo ſunt, dicũtur tamen boni & mali ſimpliciter inquantum ea bona & mala voluntate, vel intentione procedunt. Poſtea quærit vtrum hoc ſit vniuerſaliter verum, quòd actus omnes à voluntate bonitatem vel malitiam habeant. Et reſpondet ad hanc quæſtionem quòd quidam hoc concedunt quod omnes actus dicuntur de ſe indifferentes, & ſola voluntate bonitatem habent vel maliciam. Alij autem dicunt quòd quidam ſunt actus in ſe boni, qui nec ſunt nec recipere poſſunt maliciam à voluntate. Similiter quidam actus de ſe ſunt mali, nec poſſunt fieri boni per bonam voluntatem, alij ſunt actus qui ſunt indifferentes, & illi bonitatem & malitiam à voluntate, vel à fine recipiunt. Poſtea magiſter aliter dicit per Auguſt. dicendum quòd omnes actus poſſunt à voluntate bonitatem & malitiam habere præter illos actus qui de ſe ſunt mali. & illi per voluntatem nullo modo poſſunt fieri boni, ſicut declarat per exempla. Veruntamen dicit quòd aliqui ſunt actus alijs minus vel magis mali, ex quo concludit magiſter quòd bonitas in actione eſt à voluntate, malitia autem ex actione venit multotiens in voluntatem: vnde quod dicitur confirmat per actionem Iudæorum crucifigentium Ieſum. Quod autem dicit Ambroſius in bonis intelligendum eſt, & non in per ſe malis. Vltimò dicit quòd ſecundum quoſdam, ſi peccata poſſunt fieri bono fine, vel bonam cauſam habere, reciperent bonitatem à voluntate, ſed quia non poſſunt habere talem cauſam, vel talem finem, ideo dicit Auguſtinus ea bonitatem non recipere à voluntate. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliqua actio poſsit eſſe indifferens ad bonum & ad malum.

Thom. 1. 2. q. 18. art. 8. & 9.



IRCA diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primum eſt, vtrum aliqua actio poſsit eſſe indifferens, ita quòd nec ſit bona, nec mala bonitate vel malitia morali, quam conſiderat moralis Philoſophus. Secundum eſt, vtrum aliqua actio poſsit eſſe indifferens, ita quòd nec ſit bona, nec mala bonitate vel malitia meriti vel demeriti vitæ æternæ, quam conſiderat Theologus. Tertium eſt, vtrum eadem actio poſsit eſſe bona & mala ſimul vel ſucceſsiuè. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd aliqua actio poſsit eſſe indifferens ad bonum & malum morale, quia nulla ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat, vel continere poſsit aliquod indiuiduum, ſed aliquis actus eſt indifferens ſecundum ſuam ſpeciem, vt leuare feſtucam: & beatus Auguſt. in lib. de ſermone domini in monte, quòd ſunt facta media quæ poſſunt bono & malo fieri animo, de quibus temerarium eſt iudicare, ergo ſub his ſpeciebus poterit inueniri aliquis actus indiuidualis indifferens.

2 Ad idem eſt quod dicitur in prædicamentis quòd bonum & malum ſunt cõtraria mediata, ergo non eſt neceſſe alterum eorum cuilibet actui ineſſe.

3 IN CONTRARIVM eſt, quia priuatiuè oppoſita ſic ſe habent circa ſubiectum aptum natum, quòd alterum eorum ineſt ex neceſsitate. Sed bonũ & malum opponuntur priuatiuè, vt viſum fuit ſuprà, diſt. 34. quæſt. 2. Actus autem moralis ſuſceptiuus eſt bonitatis & malitiæ, ergo omni actui morali neceſſe eſt alterum ineſſe.

4 RESPONSIO. Sciendum eſt quòd de actu morali contingit loqui dupliciter, ſcilicet ſecundum rationem quam ſortitur ex ſolo obiecto abſque circunſtantiis, vel ſecundũ rationem quam ſortitur ex obiecto cum omnibus circunſtantiis finis, loci & temporis & huiuſmodi. Et prima quidem conſideratio actus moralis reſpectu ſecũdæ eſt generalis vel vniuerſalis, quam quidam vocant conſiderationem actus ſecundum ſpeciem. Secunda autem cõſideratio reſpectu primæ eſt particularis, vel ſingularis, quæ poteſt dici conſideratio actus ſecundum indiuiduum, & actualem exiſtentiam quæ eſt cuiuſlibet rei ſecundũ eſſe ſingulare, & cum omnibus circunſtantiis ſuis. Primo modo contingit dare actum indifferentẽ, qui nec eſt bonus, nec malus, quod patet ſic, ille actus eſt nec bonus nec malus, qui non includit aliquid conſonum vel diſſonum rationi: ſed multi actus ſunt, qui conſiderati ſolum ſecundum rationem quam ſortiuntur ex obiecto ſuo non includunt aliquid conſonum aut diſſonum rationi, ergo tales actus ſecundum rationem ſui obiecti non ſunt boni vel mali, ſed indifferentes. Maior patet ex eo, quòd bonitas vel malitia actus moralis cõſiſtit in conformitate vel difformitate ad rationem, vt patuit ſuprà, diſtinctione trigeſimaoctaua. quæſt. 1. Minor declaratur, ſunt enim aliqui actus qui ſecundum rationem ſui obiecti includunt aliquid conſonum rationi, ſicut venerari deum, alij qui includunt aliquid diſſonum rationi, vt odire deum, vel non honorare patrem, alij qui neutrum includunt, ſicut leuare feſtucam. Primi ſunt boni, ſecundi mali, tertij verò nec boni nec mali, quantum eſt ex ratione ſui obiecti.

5 Sed contra rationem iſtam ſic arguitur. Malum opponitur bono priuatiuè non contrariè, ergo ad hoc quòd actus ſit malus ſufficit quòd careat conformitate ad rationem, in qua conſiſtit bonitas actus, nec oportet quòd includat difformitatem contrariam: propter quod maior propoſitio præcedentis rationis videtur falſa, ſcilicet quòd actus ille nec ſit bonus nec malus, qui non includit aliquid conſonum aut diſſonum rationi, quia ex hoc ſolo videtur actus eſſe malus quòd non includit aliquid cõſonum rationi, dato quòd nihil diſſonum rationi includat. Et dicendum quòd cùm malum conſiſtat in priuatione non quacunque, ſed in priuatione boni debiti ineſſe, nunquam eſt actus malus, ex hoc quòd caret conformitate ad rationem, niſi careat conformitate debita. Vbi autem ratio non debet eſſe magis re-

cta

cta affirmando quàm negando, ibi voluntas non debet magis conformari rationi affirmatiuæ quàm negatiuæ: vnde potest sic argui, & redit in idem. Ille actus nec est bonus, nec est malus, circa quem ratio non potest esse magis recta in affirmando quàm in negando, sed leuare festucam quantum est præcisè ex ratione quam sortitur actus ex obiecto est huiusmodi, quia ratio neque affirmãdo quòd leuanda est, neque negando leuandam esse magis recta est, ergo actus de se neque bonus est, neque malus. Maior patet, quia persecutio & fuga actus voluntatis quoad bonitatem vel malitiam correspondent affirmationi & negationi rationis practicæ quoad veritatem & falsitatem, & ideo vbi est ratio æquè indifferens quoad veritatem & falsitatẽ in affirmando & negando, ibi est actus indifferens quoad malitiam & bonitatem in prosequendo & fugiendo. Minor probatur, quia rectitudo rationis consistit in conformitate ad aliquam legem naturalem vel diuinam, vel ab his deriuatam, circa autẽ tales actus, vt leuare festucam, vel huiusmodi, nulla lex aliquid determinat, nec diuina, nec naturalis, nec ex his deriuata, ergo circa eos sic acceptos ratio nõ potest habere aliquam rectitudinem, vel obliquitatem magis in affirmando quàm in negando, & hoc fuit minor. Sequitur ergo conclusio.

Th.1.2.q.18.ar.9. 6 Si autem considerentur secundum rationem quam sortiuntur, non solum ex obiecto, sed ex omnibus circunstantiis loci, temporis & finis, quæ est consideratio secundum indiuiduum & actualem eius existentiam: distinguendum est, quia talis actus aut procedit ex sola imaginatione, vt confricatio barbæ, aut sequitur rationem deliberantem. Si sequatur rationem deliberantem, sic impossibile est aliquem actum esse indifferentẽ, sed necessario quilibet est bonus vel malus moraliter, cuius ratio est duplex. Prima, quia ratio deliberans sicut in deliberando procedit ex fine ad consiliandum de his quæ sunt ad finem, sic voluntas imperando executionem eius quod deliberatum est, ordinat actum imperatũ ad aliquem finem. Ex hoc sic arguitur, Omnis actus imperatus à ratione ordinatur ad finem debitum, vel non, si ordinatur non est indifferens, sed sortitur bonitatem ex fine, si autem non ordinatur ad finem debitum, malus est, quia repu-

Sup.d.34 q.3. gnat rationi cuius est ordinare in finem debitum, ergo, &c. Nec potest dici quòd ordinatur ad finem indifferentem, quia impossibile est rationẽ boni non includi in ratione finis, propter quod oportet finem esse vel verum bonum, vel apparens bonum. Et primo modo actus est bonus. Secundo modo malus.

7 Secunda ratio talis est, Si esset aliquis actus indifferens, oporteret dare habitum indifferentem, consequens est falsum, ergo & antecedens, falsitas consequentis patet, quia habitus determinat potentiam, nam vt dicitur secundo Ethicorum, Potentia est qua possumus, habitus autem quo bene vel malè possumus: & quinto Metaphysicæ dicitur, quòd habitus est quo quis bene vel malè disponitur ad se vel ad alterum, ergo per habitũ potentia determinatur ad bene & ad malè. Nullus ergo habitus potest esse indifferens. Consequentia probatur, quia ex actibus generatur habitus, sicut ergo ex actibus bonis frequenter generatur habitus bonus, & ex malis malus, sic ex indifferentibus si essent, generaretur indifferens, quod est inconueniens.

8 Si autem procedat ex sola imaginatione, sic dicunt quidam quòd talis actus est indifferens. Cuius ratio est, quia actus, qui est extra genus moris, non est susceptiuus bonitatis, aut malitiæ moralis, quia bonitas supponit entitatem, & talis talem, sed actus qui procẽdit ex sola imaginatione, vt confricatio barbæ, est extra genus moris, quum actus habeat quòd sit moralis, ex hoc quòd aliqualiter à ratione deducitur mediatè vel immediatè, ergo talis actus nec est bonus, nec est malus, sed indifferens. Sed contra hoc instatur, quia vbi inuenitur dominium rationis, vel voluntatis, ibi inuenitur genus moris, sed dominium rationis vel voluntatis inuenitur, non solum in actibus qui sequuntur rationem deliberantem, sed etiam qui præcedunt, inquantum à ratione præueniri potuerunt, vt dictum fuit suprà,

quæst.5. distinctione vigesimaquarta (alioquin in sensualitate nullum posset esse peccatum) ergo actus procedentes à sola imaginatione pertinent ad genus moris, quia subsunt imperio rationis, inquantum ab ea possunt præueniri, & sic per consequens sunt susceptiui bonitatis, & malitiæ moralis, cuius oppositum assumebatur pro fundamento.

9 Et ad hoc potest dici quòd aliqui actus procedentes ab imaginatione, & præuenientes deliberationem rationis sunt tales, circa quos ratio debet esse peruigil ne insurgant, & tales sunt actus appetitus sensitiui circa materiam peccati mortalis: & respectu talium actuum quantumcunque deliberationem præueniant, potest esse negligens ratio in reprimendo, & peccare saltem venialiter. Et de his procedit ratio, scilicet quòd sunt aliquo modo in genere moris, nec sunt indifferentes. Alij autem sunt circa quos ratio nullo modo tenetur esse peruigil, nisi in casu ratione alicuius adiuncti, quia obiecta talium secundum se non sunt materia alicuius peccati mortalis vel venialis, vt leuare festucam, vel fricare barbam: & tales actus vt sic peruenientes, quos non tenetur præuenire ratio, nisi in casu sunt purè extra genus moris, & indifferentes ad bonum & malum, de quibus intelligenda est prædicta opinio.

10 AD ARGVMENTA vtriusque partis respondendum est. Ad primum, quum dicitur, nulla est species quæ sub se non contineat aliquod indiuiduum, &c. Dicendum est quòd actum esse indifferentem secundum speciem suam potest intelligi dupliciter, scilicet secundum quòd negatio importata per hoc quod est indifferens potest dupliciter ordinari ad copulam verbalem. Vno enim modo potest postponi, & sic est sensus, quòd de ratione specifica actus est quòd sit indifferens, & si isto modo aliquis actus secundum speciem esset indifferens, non solum esset impossibile dare sub tali specie actum indiuidualem indifferentem, imò impossibile esset sub tali specie dare actum, nisi indifferentem, quia ea quæ sunt de ratione speciei conueniunt omni indiuiduo sub tali specie, sed sic nullus est actus indifferens secundum speciem suam: sub quo tamen sensu argumentum procedit. Alio modo potest negatio importata per hoc quod est indifferens præponi copulæ verbali sub hoc sensu, quòd de ratione specifica actus non est, quòd sit differenter vel determinatè bonus vel malus, sed tamen vtrumque potest ipsi per aliud conuenire, sicut homo ex sua specie non habet quòd sit determinatè albus, vel determinatè niger: & tamen per aliud ei vtrumque istorum conuenit. Et hoc modo sunt multi actus qui sunt indifferentes secundum suam speciem: nullus tamen secundum indiuiduum, quia indiuiduum multa includit quoad existentiam suam quæ ad rationem speciei non pertinent.

11 Et ad aliud quod dicitur postea, quòd bonum & malum sunt contraria mediata, vt dicitur in prædicamentis. Dicendum quòd Philosophus accipit ibi malum strictiùs, quàm nos: accipit enim malum non pro omni actu inordinato, sicut nunc accipimus, sed solum qui est alteri nociuus, sicut in quarto Ethicorum dicit quòd prodigus, qui causa iactantiæ sua exponit, non est malus, sed vanus, & isto modo nihil prohibet inter bonum & malum esse medium per abnegationem, sed non sicut nunc accipimus.

12 ARGVMENTVM alterius partis bene probat quòd neque in dictis, neque in factis est aliquid indifferens, sed quodlibet secundum suam existentiam est bonum vel malum, licet secundum considerationem vniuersalem actos, quæ est eius consideratio secundum solam rationem obiecti sit dare aliquem actum, qui vt sic non includit aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Priuatio enim & habitus immediationem habent circa subiectum, vt existens, non vt consideratum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum dabilis sit aliquis actus indifferens inter meritum & demeritum.

Thom.1.2.q.21.art.4.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd omnis actus sit bonus vel malus bonitate, vel malitia meriti vel demeriti vitæ æternæ, quam considerat Theologus, quia sicut opponuntur bonum & malum in moribus, sic meritum & demeritum vitæ æternæ opponuntur. Sed omnis actus humanus saltem à deliberatione procedens est bonus vel malus moraliter, vt patet ex præcedente quæstione, ergo similiter omnis talis actus est meritorius vel demeritorius vitæ æternæ.

2 Item nullum bonum remanet irremuneratum, & nullum malum impunitum, sed omnis actus à deliberatione procedens est bonus vel malus, ergo pro omni actu deliberato punietur homo vel remunerabitur, sed remuneratio & punitio respiciunt meritum & demeritum, ergo, &c.

3 Item Apostolus dicit primæ ad Corinthios decimo, omnia in gloriam dei facite, sed omne factum ordinatum ad deum est meritorium, omne autem factum non ordinatum ad deum est contra præceptum Apostoli, & per consequens demeritum, ergo, &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia nullum bonum est demeritorium, sed carentes gratia faciunt quandoque multa bona, sicut dare eleemosynas, honorare parẽtes, & huiusmodi: ergo tales actus non sunt demeritorij, nec sunt meritorij vitæ æternæ, cùm fiant sine gratia, ergo, &c.

5 RESPONSIO. ad quæſtionem iſtā dicunt quidam quòd in habēte gratiā nullus actus eſt à deliberatione procedens quin ſit meritorius vel demeritorius, ſed in non habente gratiā poteſt eſſe aliquis actus deliberatus, qui nec eſt meritorius nec demeritorius vitæ æternæ. Et ratio eorū eſt talis, an priuatiuis non inuenitur medium niſi ſecundum ꝙ ſubiectum nō eſt ſuſceptiuū habitus ſicut lapis qui viſionis ſuſceptiuus non eſt, non dicitur cæcus vel videns, nunc eſt ita quòd actus humanus non eſt ſuſceptiuus efficaciæ merendi niſi in habente gratiam (vt de ſe patet) eo quòd nullum meritum eſt ſine gratia, ergo in eo qui caret gratia poteſt inueniri actus indifferens ad meritum & demeritum, ſed in habente gratiam oportet vel meritorium, eſſe vel demeritoriū, quia ſi eſt malus erit demeritorius, ſi bonus erit meritorius quia cùm charitas imperet omnibus virtutibus quicquid ordinatur in finem alicuius virtutis ordinatur ad finē charitatis. Cùm ergo omnis actus bonus moraliter ordinetur in finē alicuius virtutis, patet ꝙ ordinatur in finem charitatis & ita eſt meritorius, vnde comedere & bibere ſeruato modo temperantiæ, ludere ad recreationē ſeruato modo eutrapeliæ ſunt actus meritorij in habente gratiam. Sed contra hoc opponitur primò, quia ſubiectū quod non eſt ſuſceptiuum habitus non eſt ſuſceptiuum priuationis, æquè enim impoſſibile eſt lapidem eſſe cæcum, ſicut videntem. Sed in non habente gratiam actus non eſt ſuſceptiuus efficacis merendi vt dicunt, ergo non eſt ſuſceptiuus demeriti.

6 Hoc autem eſt falſum. Carens enim gratia demeretur mœchando, peierando & huiuſmodi faciendo, ergo aut proprium ſubiectum meriti non eſt actus hominis habentis gratiam, aut meritum & demeritum non opponuntur priuatiuè in quo tamē vis rationis fundatur. Quòd autem ſecundo dicitur quòd in habente gratiam actus deliberatus ſi ſit malus eſt demeritorius, ſi autem ſit bonus moraliter eſt meritorius, neceſſe eſt autē quod aut ſit bonus moraliter aut malus, vt patet ex præcedente quæſtione, ergo neceſſe eſt quòd in habente gratiam omnis actus ſit meritorius vel demeritorius.

7 Dicendum quòd reuera omnis actus malus à deliberatione procedens eſt demeritorius tam in habente gratiam quàm in non habente, quòd autem omnis actus moraliter bonus ſit meritorius in habente gratiam non probatur ſufficienter: licet enim charitas poſſit imperare omnibus virtutibus, & eorum actus ad finem charitatis ordinare, non oportet tamen quòd ſemper ordinet, ſed contingit habentem gratiam facere opus virtutis moralis puta dare eleemoſynam pauperi ex naturali pietate, honorare parentes ex naturali æquitate abſque hoc quòd iſta referat in finem charitatis. Actus autem non eſt meritorius ex eo quòd ordinari poteſt in finem charitatis, ſed eo quòd ordinatur, quod nō ſemper fit vt ſtatim dictum eſt, ergo contingit habentem charitatem facere opus bonum moraliter, quod tamen non eſt meritorium: conſtat autem quod non eſt demeritorium ex quo eſt bonum, ergo non eſt neceſſe omnem actum hominis habentis charitatem eſſe meritorium vel demeritorium.

7 Sed dices adhuc ꝙ imò, quia actus virtutis moralis cùm poſſit ordinari in finem charitatis ſi ordinatur eſt meritorius, ſi non ordinatur & natus eſt ordinari eſt ocioſus, & per conſequens demeritorius, & ſic ſemper redibit in propoſitū, ſcilicet quod in habente charitatem omnis actus erit meritorius vel demeritorius.

9 Et dicendum quòd non omnis actus qui poteſt ordinari in aliquem finem ſi non ordinetur eſt ocioſus, ſed ſolum ille qui debet ordinari, ſic enim diffinitur ocioſum quod natum, id eſt, debitum eſt includere finem, & non includit. Ex quo enim omne ocioſum eſt malum, malum autem eſt carentia non cuiuſlibet boni poſſibilis, ſed poſſibilis & debiti, oportet quòd ſolum ille actus ocioſus dicatur qui nō ordinatur ad finem ad quem debet ordinari. Quòd autem in habente gratiam omnes actus virtutis moralis debeat ordinari ſemper ad finem charitatis non video, ꝑpter duo. Primò quia licet quilibet teneatur vitare omne malum, tamen nullus tenetur facere omne bonum etiam ſibi poſſibile. Alioquin quilibet tenetur ad opera ſupererogationis, quod non eſt verū. Tenetur ergo quilibet ſolum ad bonum cuius omiſſio eſt mala & meretur pœnam, & illud eſt bonum merè debitum nihil habens ſupererogationis, nunc eſt ita quòd ordinare omnem actum virtutis ad finem charitatis in habente charitatem videtur eſſe ſupererogationis, ergo ad hoc nullus tenetur. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia ordinatio cuiuſlibet actus ad finem charitatis in eo qui habet charitatē, per quam iam eſt ſibi debita vita æterna pertinet directè ad multiplicationem meritorum & augmentum præmij eſſentialis vel accidentalis. Hoc autem nō eſt neceſſitatis cùm ſine hoc ſit præmium debitum, ſed eſt ſupererogationis, ergo, &c.

10 Secundò, quia ad omne illud ad quod tenetur fidelis exiſtens in gratia, tenetur fidelis qui eſt ſine gratia, alioquin peccator fidelis ex culpa ſua per quam amiſit gratiam reportaret cōmodum, ſcilicet deobligationem ab eo ad quod erat obligatus dum eſſet in gratia. Sed fidelis exiſtens ſine gratia non tenetur omnem actum moraliter bonum ordinare ad finem charitatis (alioquin peccator honorans parentes peccaret, niſi hoc faceret propter deum & vitam æternam, quod ipſi non dicunt) ergo nec ad hoc tenetur fidelis exiſtens in gratia. Et cōfirmatur, quia ſicut ſe habet incontinens & temperatus ad finem temperantiæ, ſic fidelis peccator, & fidelis exiſtens in charitate ad finem charitatis, ſicut enim incontinens & temperatus cōueniunt in recta ratione oſtendere finem virtutis moralis, differunt autem in habitu inclinante quem habet temperatus nō incontinens, ſed fidelis peccator, & ille qui eſt in gratia cōueniunt in fide oſtendente finem vltimum: differūt autem in habitu inclinante quem habet vnus (ſcilicet exiſtens in charitate) & nō alius (videlicet peccator) ſed incontinens & temperatus æqualiter tenentur actus ſuos dirigere, & ordinare ad finem virtutis moralis, ergo fidelis ſine gratia, & cum gratia æqualiter tenetur actus ſuos dirigere & ordinare ad finem vltimum: propter quod ſi ad hoc non tenetur ille qui eſt ſine gratia, ſicut ipſi videntur concedere, nec ad idem tenebitur ille qui eſt in gratia. Et ideo ſi non ſemper referas, non peccat. Quod concedendum eſt.

11 Dicendum ergo quòd nō omnis actus à deliberatione procedens eſt meritorius vel demeritorius vitæ æternæ, ſed ſunt cōplures indifferentes, etiam in habentibus gratiam. *Sup. d. 2. q. 4.* Cuius ratio poteſt eſſe præter eas quæ factæ ſunt, quia illa circunſtantia quæ eſt concomitans actum, & non informans nullam bonitatem, vel malitiā poni circa ipſum, ſicut patet tam in bonis quàm in malis. In malis, quia infidelitas non ponit aliquam malitiam circa actum moralem hominis infidelis, niſi quando actus aliquo modo ex infidelitate procedit: tunc enim eſt conditio informans, & nō ſolum concomitans: & hoc magis patebit in ſequente diſtinctione. *quæſt. 2.* Similiter in bonis, imò fortiori ratione, quia facilius contrahit actus deformitatem, quàm rectitudinem, & facilius eſt deficere, quàm rectè agere: propter quod ſi mala circūſtantia concomitans non addit deformitatem, nec bona addet nouam bonitatem. Nunc eſt ita quòd in habente gratiam & faciente opus bonum moraliter contingit quòd gratia eſt circunſtantia concomitans, & nullo modo actum informans, ſicut quū aliquis ſolo dictamine rationis naturalis ductus reddit alteri quod ſuum eſt, ergo gratia nullam bonitatem nouam dat tali actui, non eſt ergo meritorius. Item nec demeritorius, quum ſit bonus, ergo eſt indifferens.

12 AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd bonū & malum in moribus circa actum deliberatum opponuntur priuatiuè, & ideo neceſſe eſt alterum ineſſe, ſed meritum & demeritum vitę æternæ circa actum deliberatum in habente gratiam, vel in non habente, non opponuntur priuatiuè, ſed ſunt ſicut cōtraria mediata, quia meritum dicit ordinem ſeu rationem, reſpectu debitæ mercedis. Demeritum verò dicit ordinem ſeu rationem demeriti vel debiti, reſpectu pœnæ. Vnde vtrumque ſecūdum ſuam rationem formalem importat rationem debiti ſeu iuſti, reſpectu præmij vel pœnæ. Et quia actus bonus moraliter non meretur pœnā, nec vitam æternam, quando non eſt gratia informatus, ideo talis actus nec eſt meritorius, nec demeritorius vitæ æternæ.

13 Ad ſecundum dicendum quòd non omnia bona remunerabuntur vita æterna, nec omnia mala punientur pœna æterna. Et ideo non omnis actus eſt meritorius vitæ æternæ, vel demeritorius, quāuis ſit bonus vel malus moraliter, ſed meretur temporalia præmia, vel pœnas.

14 Ad tertium dicendum quòd dictum Apoſtoli non eſt præceptum neceſſitatis, ſed eſt exhortatio ad profectum, ad quod quandoque licitè poteſt prætermitti, ſi non fiat ex contemptu.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum idem actus poſsit eſſe bonus & malus.

Thom. 1. 2. q. 20. ar. 6.



AD TERTIVM ſic proceditur. Et arguitur quòd idem actus nō poſſit eſſe bonus & malus, quia ſi hoc eſſet poſſibile, hoc eſſet vel ſimul, vel ſucceſſiuè. Non ſimul, quia bonū & malum quum opponantur priuatiuè habent vim contradictionis circa proprium ſubiectum. Contradictoria autem non poſſunt ſimul verificari de eodem. Nec ſucceſſiuè, quia actus correſpōdent habitibus, ſed idem habitus non poteſt eſſe bonus & malus etiam ſucceſſiuè, ergo nec actus.

4 IN CONTRARIVM eſt, quia bonitas & malitia actus

actus non habent solum esse ex obiecto, sed etiam ex circunstantiis, nunc est ita quòd contingit eundem actum numero vestiri simul & successiuè bona & mala circunstantia, simul vt cùm aliquis dat eleemosynam pauperi, vt alij prouocentur ad simile, quod est bonum. Et cum hoc intendit vanam gloriam, quæ est mala. Successiuè verò, vt cùm aliquis vadit ad ecclesiam intentione orandi, deinde actu eundi non interrupto mutat intentionem in malum, ergo idem actus potest esse bonus & malus, non solum successiuè, sed simul.

3 RESPONSIO. Bonum & malum possunt sumi dupliciter, scilicet in diuersis generibus, vel in eodem genere. Si in diuersis generibus, vt bonum in genere naturæ, malum vero in genere moris, vel econuerso, sic malum & bonum possunt simul esse in eodem actu. Cuius ratio est, quia illa quæ nullam habent inter se oppositionem, compatiuntur se in eodem, sed bonum naturæ, & malum moris vel econuerso, non habent inter se aliquã oppositionem, ergo &c. Et sic actio claudicantia ad ecclesiam est mala in genere naturæ, bona verò in genere moris. Actio verò rectè incedentis ad lupanar, est bona in genere naturæ, mala autem in genere moris. Si verò bonum & malum sumantur in eodem genere, puta vtrumque in genere moris, de quo ad præsens loquimur, vel quæritur an possint simul esse in eodem actu, an successiuè. Si simul, constat quòd non, quia opposita non compatiuntur se simul in eodem, & secundum idem, licet possint se cõpati in eodem secũdum diuersas partes, vt in ligno, cuius est vna pars alba, alia nigra, nunc est ita, quòd bonũ & malum in eodem genere accepta opponuntur priuatiuè, ergo non compatiuntur se simul in eodem actu, nisi fortè secundum diuersas partes, sed actus interior partes non habet, sed cõsistit in indiuisibili. Actua autem exterior habet partes, sed illæ non possunt simul esse, quum totus actus sit successiuus, ergo bonum & malum nullo modo possunt esse simul in eodem actu.

4 Si verò quæritur, vtrum possint esse in eodem actu successiuè, sic dicunt quidam quòd duplex est actio, quædam est simplex & indiuisibilis, vt actio interior voluntatis, & hæc nõ potest eadem esse bona & mala, nec simul quum non habeat partes diuersas, nec successiuè, quum non habeat successionem. Alia est actio successiua & diuisibilis, vt actio exterior, puta ire ad ecclesiam: & hæc actio potest esse bona & mala, sed non secundum eandem partem, sicut ire ad ecclesiã potest ex charitate inchoari, & in vanitate terminari. Sed istud non est bene dictum quantum ad primum, quia sicut se habet intellectus ad verum & falsum, sic se habet voluntas ad bonum & malum. Sed idem actus intellectus, licet sit simplex & indiuisibilis, potest tamen successiuè esse verus & falsus, vt quum aliquis credit sortem sedere, qui in veritate sedet, & in eadem actuali credulitate perseuerat forte surgente falsum credit, ergo idem actus voluntatis simplex & indiuisibilis potest successiuè esse bonus & malus. Nec valet quod dicitur quòd actus non habet successionem, quia idem secundum idem potest successiuè opposita recipere, non per successionem sui, sed per successionem oppositorum circa ipsum, dummodo ipsum sit tale, quòd contingat pluries ipsum sumere. Sicut idem corpus secundum eandem partem potest successiuè esse calidum & frigidum: actua autem voluntatis quamuis sit simplex & indiuisibilis, potest tamen pluries sumi, quia non solum habet esse per instans temporis, sed potest pluribus partibus temporis coexistere. Et ideo idem actus voluntatis potest successiuè esse bonus & malus, vel saltem ratio prædicta nõ probat oppositum. Potest etiam hoc (vt videtur) contingere de facto, sicut quum aliquis vult bona voluntate dicere missam, & ipso perseuerante in eodem actu volendi, interdicitur ecclesia ipso ignorante, ignorantia quæ eum non excusat, quia non adhibet diligentiam quę in talibus adhiberi debet. In isto casu ille idem actus volendi, qui prius fuit bonus, postea est malus. Secus autem esset si interdum innotesceret ei: tunc enim sicut mutaretur cognitio sic & volitio.

5 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd sicut idem actus potest esse successiuè verus & falsus, bonus & malus, sic & habitus de habitu pertinente ad intellectum, quòd possit esse verus & falsus clarè dicit Philosophus sexto Ethicorum, quòd opinione & suspitione contingit dicere verum & falsum: de habitu autem perficiente appetitum idem dicendum est, si sequatur vel correspondeat habitui intellectus, quo contingit dicere verum & falsum: vnde si sit aliquis habitus in appetitu sequens opinionem vel suspitionem, ille potest esse bonus & malus successiuè, sicut opinio & suspitio possunt esse veræ & falsæ. Habitus autem virtuosi, qui respondent prudentiæ, non possunt esse mali, quia prudentia non potest esse falsa, quum sit recta ratio rerum agibilium.

6 ARGVMENTVM in oppositum quantũ ad partem sui non concludit, ad hoc enim quòd actus sit simul bonus & malus, nõ sufficit quòd actus informetur simul vna bona circunstantia, & alia mala, quia bonum est ex tota causa, malum verò ex particularibus defectibus. Et ideo vbi est circunstantia vna mala (licet omnes aliæ sint bonæ) actus est simpliciter malus, & non simul bonus & malus, ideo &c.

Sententia huius distinctionis XLI. in generali & speciali.


VVMQVE Intentio, vt supra dictum est. Superius determinauit magister in quibus & qualibus actibus consistat peccatum. Hic autẽ mouet quæstiones incidentes circa determinata. Et diuiditur in duas partes, secũdum duas quæstiones quas mouet principaliter. Prima est de actu peccati per comparationem ad intentionem. Secũda est de actu peccati per comparationem ad voluntatem. Secunda ibi, post hæc inuestigari oportet. Prima diuiditur in quatuor. Primò mouet incidentem quæstionem, & tangit circa eam vnam opinionem. Secundò determinat eam. Tertiò obiicit contra determinationem, & soluit. Quartò ponit aliam opinionem. Secunda ibi, quòd à quibusdam non irrationabiliter. Tertia ibi, his autẽ obiicitur. Quarta ibi, alij verò qui per tripharium. Secũda pars principalis in qua mouet aliam quæstionem diuiditur in duas. Primò mouet in generali quæstionem, dando intelligentiam quandam necessariam. Secundò specialiter de actu exteriori voluntatis. Secunda ibi, si autem omne peccatum. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI autem sic procedit. Et quærit primò, quum fides intentionem dirigat, & ab intentione habeat actus bonitatem & malitiam, vtrum omnes actus infidelium qui fide non diriguntur, nec bona intentione, sint peccatum. Postea dicit quòd quibusdam videtur quòd sic: quod probat per auctoritatem Apostoli dicentis, omne quod non est ex fide peccatum est. Causa huius est, quia actus infidelium ad bonum quod est charitas dei & proximi non refertur. Postea opponit contra istam opinionem per quasdam auctoritates, quæ dicũt ab infidelibus bona opera fieri. Et respondet magister quòd opera eorũ dicuntur bona, non quia bona sint, sed quia bona essent, si in fide fierent. Postea tangit aliam opinionem, quæ dicit quòd opera infidelium de se bona sunt & esse possunt. Sed dicuntur mala esse, inquantum ex peruersa intentione fiunt, & quòd non dicuntur bona, hoc est, quia non sunt meritoria. Bonum enim multis modis dicitur. Aliquando quod licitum. Aliquando quod est vtile. Aliquãdo quod est remunerabile, siue remuneratione dignum. Aliquando quod est signũ boni. Postea quærit vtrum omne peccatum sit voluntariũ, & dicit quòd sic, quia in peccato originali, & in peccato ex ignorantia quo scilicet quis cõmittit etiã ignoranter & breuiter in omni peccato mortali aliquo modo voluntas cõcurrit. Dicitur autem sola voluntas peccare quoad peccatum primi hominis, quod fuit origo aliorũ. Vbi etiam videtur magister ostendere ex dictis Augu. quòd aliquando non videtur voluntas concurrere ad actum peccati, & tamen concurrit, quia ignorans se peccasse non vult peccare, vult tamen actum peccati facere. Vltimò dicit quòd etiam peccatũ intantum est voluntariũ, quòd etiam ipsa voluntas, id est, actus voluntatis, peccatum est, quia in potestate voluntatis est. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum fides dirigat intentionem.


IRCA distinct. istam primò quæritur, vtrum fides dirigat intentionem. Et videtur quòd nõ, quia nullum opus bonum est, cui deest recta intentio, sed in non habẽtibus fidem sunt aliqua bona opera, ergo & intentio recta, quod non esset, si sola fides intentionem dirigeret. Minor patet, quia in infidelibus sunt aliqua bona, & quidam eorũ commendantur à sanctis Hieron. & Aug.

2 In Christo etiam qui fidem non habuit, cùm fuerit comprehensor fuerunt multa bona opera, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia illius solius est dirigere intentionem, cuius est finem vltimum ostendere, sed ostendere finem vltimum est solius fidei, quum cognitio naturalis ad vltimum finem non pertingat, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Intentio est actus voluntatis tendentis in finem mediantibus his quæ sunt ad finem, vt dictum fuit supra, distinct. 38. Hoc supposito videnda sunt duo. Primum est, an quæst 2.
fides intentionem dirigat. Secundum est, an directio fidei sit necessaria ad bonitatem cuiuslibet operis.

5 QVANTVM ad primum dicendum quòd fides dirigit intentionem respectu vltimi finis specialiter. Item dirigit respectu cuiuslibet finis generaliter. Primum patet, quia vbi in voluntate est habitus dirigens in aliquid per modum inclinantis, oportet quòd in intellectu sit habitus dirigens in illud idem per modum ostendentis, quia voluntas non potest inclinari, nisi in aliquid sibi ostensum ab intellectu, nec firmiter inclinari, nisi firmiter fuerit ei ostensum. Istam autem firmitatem facit habitus in vtroque, scilicet in intellectu & voluntate, sed in voluntate ponitur habitus dirigens in finem vltimum per modum inclinantis (scilicet charitas) per quam diligitur deus propter se, & alia propter deum, ergo in intellectu est ponendus habitus dirigens in eundem finem per modum ostendentis: & hæc est fides.

6 Secundum patet, quia sicut se habet habitus primorum principiorum in speculatiuis ad omnem conclusionem speculatiuã, sic se habet habitus ostensiuus vltimi finis ad omnem conclusionem practicam, quia vltimus finis tenet locum primi principij in practicis. Sed habitus primorum principiorum in speculatiuis dirigit, respectu omnis conclusionis speculatiuæ: ergo fides, quæ est habitus ostensiuus vltimi finis dirigit respectu omnis conclusionis practicæ, sed conclusiones speciales practicæ syllogisantur ex speciali fine: ergo fides dirigit ad speciales fines, hoc autem est, quia ratio eorum quæ sunt ad finem sumitur ex fine: particulares autem fines ordinantur ad vltimum finem. Et ideo quod dirigit respectu vltimi finis, dirigit respectu omnium.

7 DE SECVNDO principali, scilicet an directio fidei sit necessaria ad bonitatem cuiuslibet operis. Dicendum quòd est quædam bonitas meritoria vitæ æternæ, quam considerat solus theologus, & est bonitas purè moralis, quam considerat Philosophus. Loquendo de prima bonitate, dicendum quòd ad eam necessaria est directio intentionis per fidem, quia impossibile est velle ordinare viam ad terminum ignoratum, sed meritum ordinatur ad præmium, sicut via ad terminum, ergo impossibile est ignorantem vitã æternam ordinare actiones suas ad merẽdum eam, viatores autem quorum est mereri, non habent cognitionem de vita æterna, nisi per fidem, igitur &c. Propter quod Hebræorum vndecimo dicitur, quòd sine fide impossibile est placere deo. Qualis autem intentio directa in deum per fidem sufficit ad opus meritorium? Credo quòd nõ sufficit habitualis, quia habitibus non meremur, sed actibus: & ideo requiritur actualis, non quidem semper actu manens in toto processu, & in singulis partibus operis, sed virtute, quod fit quando opus inchoatur intentione directa in deum, & procedit in opere sic inchoato, intentione non mutata in contrarium.

8 Loquendo ergo de bonitate purè morali, quam considerat Philosophus, dicendum quod ad eam non est necessariò directio intẽtionis per fidem. Cuius ratio est, quia si fides requireretur ad omne opus bonum, impossibile esset quòd infidelis disponeret se ad fidem: & sic infidelitas nulli imputaretur ad culpam: consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiæ, quia nullus disponit se ad dei donum recipiendum per aliquem actum culpabilem. Sed si fides requireretur ad omnem bonum actum defectus fidei esset defectus circunstantiæ debitę, qui reddit actum actum malum. Et ita in non habente fidem omnis actus esset malus, ergo per nullum actum posset infidelis disponere se ad credendum, quod est malum inconueniens. Restat ergo dicendum, quòd directio intentionis per fidem non requiritur ad omnem bonitatem, sed solum ad meritoriam vitæ æternæ,
Sup. d. 28 q. 2. vnde non omnes actus infidelium sunt mali, sed multi sunt boni ex genere & circũstantiis, licet nullus sit meritorius vitæ æternæ. Ex hoc patet confirmatio eius quod supra dictum est, distinctione quadragesima, scilicet quod ad bonitatem moralem non requiritur ordinatio actus in finem vltimum, etiam in habentibus
quæst. 2. gratiam & fidem, quia defectus culpabilis nullum excusat ab illo ad quod tenetur. Si ergo habens gratiam & fidem teneretur omnes actus suos ordinare in finem vltimũ, infidelitas & quodcunque peccatum quum sint defectus culpabiles non excusarent quin infidelis & peccator ad idem tenerentur, non tenetur autẽ infidelis, vt probatum est, ergo nec alij.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd intentio recta de vltimo fine non requiritur ad omnem bonitatem actus, sed solum ad meritoriam: ad moralem autem bonitatem sufficit intentio recta de proximo fine, & hæc est in aliquibus actibus infidelium, licet non prima: propter quod actus eorum possunt esse boni, licet non meritorij.

10 De Christo autem dicendum quòd fides intentionem dirigit, non ratione ænigmatis, quod non fuit in Christo, sed ratione cognitionis, quam facit de vltimo fine. Cognitio autem vltimi finis perfectius fuit in Christo, quàm per fidem.

11 ARGVMENTVM autem in oppositum probat, quòd in viatoribus sola fides dirigit ad vltimum finem, quod est necessarium ad actionem meritoriam, non autem ad actionem bonam moraliter.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum omne peccatum sit voluntarium.

DEINDE quæritur, vtrum omne peccatum sit voluntarium. Et videtur quòd non, quia illud quod per ignorantiam vel necessitatem geritur, non est voluntarium, quia voluntas sequitur cognitionem, & excludit necessitatem, sed quædam peccata fiunt per ignorantiam, vt dictum fuit supra, distinctione vigesima secunda, quædam per necessitatem, vt dicit Augustinus libro retractionum. Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ergo talia (licet peccata) sunt necessaria. quæst. 4.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, & est in litera, quòd peccatum adeo est voluntarium, quòd si non fuerit voluntarium, non erit peccatum.

3 RESPONSIO. Aliquid potest dici voluntarium dupliciter, vno modo, quia est in potestate voluntatis, & hoc modo oportet omne peccatum esse voluntarium, quia de his quæ non sunt in potestate nostra nec laudamur, nec vituperamur. Pro peccato autem vituperamur, sicut pro actu virtutis laudamur, loquimur enim de peccato in moribus, ergo omne peccatum est in potestate nostra, nihil autem est in potestate nostra, vt loquimur nunc, nisi ratione voluntatis, quæ est libera, ergo &c. Alio modo potest dici aliquid voluntarium, non solũ quia est in potestate volũtatis, sed quia est in volũtate subiectiuè. Et sic dicendũ est quòd actus ille qui primò & denominatione intrinseca cõpetit ratio peccati, est in voluntate subiectiuè, quia talis actus est ipsamet electio voluntatis. Aliis autem actibus à voluntate imperantis non competit ratio peccati, nisi secundario & denominatione extrinseca, sicut declarabitur in sequente distinctione.

4 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendũ quòd nullum peccatum fit per ignorantiam, nisi sit talis ignorantia, quæ non excludat penitus voluntarium, qualis est illa quæ est eorum quæ homo potest & tenetur scire. Quod autem Augustinus quædam improbanda fieri per necessitatem, vocat necessitatem ineuitabilitatem peccatorum venialium, quoad omnia simul, quodlibet enim eorum est voluntarium & euitabile, sed omnia simul non sunt euitabilia, quia dum ratio inuigilat ad reprimendum vnum motum electum, alius motus subito insurgit. Hæc autem necessitas non tollit voluntarium respectu cuiuscunque peccati venialis in speciali, quo modo iudicandum est de actionibus bonis & malis, ideo peccatum nullum potest esse, nisi sit voluntarium. Instant autem quidam de peccato originali, quod videtur necessarium, sed de illo dictum fuit suprà, distinctione trigesima.

Sententia huius distinctionis XLII. in generali & speciali.

CVM AVTEM voluntas mala. Superius determinauit magister de peccato secundum se. Hic determinat de peccato per comparationẽ ad suas differentias. Et diuiditur in partes tres. Primo ostendit ex quibus habeat integrari peccatum. Secũdo prosequitur differentias peccati. Tertio determinat specialiter de quodã peccato. Secunda ibi, in omni autem peccato. Tertia ibi, in principio quadragesimætertiæ distinctionis, ibi, Est præterea quoddam genus peccati. Duas primæ partes sunt principalis lectionis. Quarum prima diuiditur in partes duas, secundum duas quæstiones quas mouet circa peccati integritatem. Secunda ibi, præterea quæri solet. Prima diuiditur in duas. Primò mouet dubitationem. Secundò ponit quæstionis solutionem. Secunda ibi, quidam dicunt vnum esse peccatum. Hæc secunda in tres secundum tres obiectiones quibus vna opinio inuehitur contra aliam. Secunda ibi, sed adhuc. Tertia ibi, item & adhuc. Secũda principalis in qua prosequitur differentias peccatorũ diuiditur in quatuor. Primò diuidit peccatum in communi. Secundò diuidit peccata capitalia. Tertiò illa diuisa reducit ad vnam originem peccatorum. Quartò mouet circa hæc quandam obiectionem, & soluit. Secunda ibi præterea sciendum est. Tertia ibi, ex superbia tamen oriuntur mala. Quarta ibi, huic autem videtur obuiare. Hæc est sententia & diuisio lectionis, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò, vtrum voluntas mala & actus malus sint duo peccata, an vnum. Et ponit primò opinionem dicentium quòd sit vnum peccatũ.

Post

Postea probat quòd sint duo sic opponendo, volũtas & actus sunt duo diuersa. Sed constat quòd vtrumque peccatum est, ergo sunt diuersa peccata. Et respõdet magister quòd nõ sunt diuersa peccata, quia illa duo vnum conceptum peccati faciunt. Item opponit, si voluntas & actus non sunt diuersa peccata, ergo pro alio nõ debet plus puniri ille qui volũtate & actu peccat quã ille qui voluntate solum. Et respondet magister quòd talis punitur pro pluribus, quia ex pluribus factus est peccator nõ quòd illa plura faciant diuersa peccata. Item tertiò opponit per hoc ꝙ in diuersis mandatis prohibetur volũtas & actus, ergo sunt diuersa peccata. Et respõdet quòd licet sint duo mandata charitatis, vna tamen charitas præcipitur in diuersis mandatis, sicut voluntas & actus diuersis mandatis prohibentur quę faciunt vnum peccatũ. Postea quærit vtrum transeunte actu interiori & exteriori maneat peccatum in homine. Et respondet quòd peccatũ non manet actu, manet tamen reatu. Et vocat reatum obligationem ad pœnam æternam & temporalem. Mortale enim ad pœnã æternam obligat, veniale autem ad temporalem. vnde ponit distinctionem peccati in mortale & veniale. Et quid vtrumque. Postea diuidit peccatum quadrupliciter. Primò enim diuidit quantum ad radices, dicens quòd quædam peccata proueniunt ex cupiditate malè inflammante, quædã verò ex timore malè humiliante quod est quãdo quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Secundò diuidit ipsum quantum ad actum quo peccata omnia committuntur scilicet cogitatione, ore, & opere. Tertiò diuidit ipsum quantũ ad obiecta dicens quòd homo dicitur peccare vel in se, vel in deum vel in proximum. Quartò diuidit ipsum quantum ad nomina, quia vel est in mali perpetratione & sic dicitur peccatũ, vel in boni derelictione & sic dicitur delictum. Postea enumerat septem peccata mortalia, quia cætera oriuntur ex his. Et dicuntur peccata septem per septẽ gentes, vel populos de terra promissionis eiectos signata fuisse. Postea ait quod ex superbia omnia peccata alia oriũtur. Et ponit quattuor species superbiæ secundũ genus quarum prima talis est cùm homo bonum quod habet credit se habere ex se. Secunda cùm credit habere à deo, tamen propter merita sua. Tertia cũ iactat se habere quod non habet. Quarta est cùm appetit singulariter habere quod nõ habet. Vltimò opponit contra prædicta sic. Cùm enim cupiditas secundũ Apostolum sit radix omnium peccatorũ, ergo est radix superbiæ. Et respondet quòd vtrumque verũ est quantum ad genera singulorum peccatorũ. Nullũ enim est peccatum quod non interdũ ex superbia & cupiditate possit oriri, & ideo vtrumque eorũ dicitur radix, illa etiam duo sic se habent ad inuicem quòd vnum ex altero oriri potest. Et in hoc terminatur sententia &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum actus interior & exterior sint duo peccata.

Thom. 12. q. 20. ar. 1.

CIRCA distinctionem istam quæritur de tribus principaliter. Primum est de cõparatione actus interioris ad exteriorem. Secundũ est de radicibus peccandi. Tertium est de diuisione peccatorum, & comparatione eorum inter se. Circa primum quæruntur tria. Primum est vtrũ actus interior & exterior sint duo peccata. Secundum est vtrũ actus interior & exterior in bonis sint duo merita. Tertium est vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus pœnæ. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd actus interior & exterior sunt duo peccata non vnũ tantũ, quia illa sunt plura peccata quę opponuntur pluribus præceptis, sed actus interior & exterior opponuntur pluribus pręceptis, ergo sunt plura peccata. Minor probatur quia duo peccata sunt per quorum vnum prohibetur actus exterior, videlicet furtum non facies, & per alterum interior actus, vt est illud non concupisces rem proximi tui.

2 Item nihil punitur iustè nisi peccatum, sed deus punit actum interiorem etiam si sit sine exteriore, secundum illud euangelicum qui viderit mulierem ad cõcupiscendam eam iam mœchatus est eam in corde suo. Mundus autem punit actũ exteriorem & non interiorem nisi sit cum exteriore, ergo actus interior & & exterior sunt duo peccata.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illa sunt vnum peccatum quæ opponũtur vni præcepto, sed actus interior & exterior sunt huiusmodi, ergo, &c. Minor probatur, quia homicidium & periurium quantũ ad actum interiorem & exteriorem vnico præcepto prohibentur & non pluribus.

4 Item pœna respondet culpæ, sed pro actu malo interiore & exteriore non imponitur nisi vna pœnitentia, ergo non est ibi nisi vna culpa.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istã videnda sunt duo. Primum est quòd principaliter quæritur videlicet vtrum actus interior & exterior sibi coniuncti sint vnum peccatũ vel plura. Secundum est supposito quòd non sint plura peccata, vtrum saltem actus interior & exterior sit maius, vel intensius peccatum quàm solus actus interior.

6 QVANTVM ad primum dicendũ est quòd actus interior & exterior nõ sunt duo peccata, sed vnum tantum. Ad cuius declarationem sciendum est quòd peccatum nõ dicit actum directè, sed dicit defectum actus, vel actum defectuosum peccati, ita quòd formalis ratio peccati est defectus, vel deformitas, propter quod statim apparet quòd cũ in vno actu possint simul esse plures defectus vel plures deformitates diuersę & separatę quòd in tali actu sunt plura peccata, vt cùm aliquis cognoscit non suã in loco sacro, quia vna deformitas est, qua cognoscit non suã ratione cuius peccat peccato luxuriæ. Alia est irreuerentia sacri loci ratione cuius peccat peccato sacrilegij, vel si quo alio nomine censeatur ecõtrario, si in duobus actibus possit esse vna numero deformitas, in eis poterit esse vnum peccatum numero. Videndũ est ergo an hoc sit possibile. Et sciendũ quòd duo distincta subiecta nõ possunt denominari ab eodem accidente numero positiuo vel priuatiuo denominatione intrinseca, quo ad vtrumque, possunt tamen denominatione extrinseca quo ad vtrumque vel quo ad alterum. voco autem denominationem intrinsecam quæ est per inhærentiam. Extrinsecam verò quę non est per inhærentiam, vel per aliquid quod faciat vnum suppositum, cũ eo de quo dicitur. Verbi gratia, Aer denominatur calidus, & animal sanũ, denominatione intrinseca, quia per aliquid sibi formaliter inhærens. Et isto modo impossibile est plura denominari ab vno, sicut impossibile est ꝙ in pluribus & distinctis subiectis sit vnũ accidẽs numero. sol etiã dicitur calidus, & medicina sana denominatione extrinseca, sol enim nõ dicitur calidus per calorẽ existentem subiectiuè in ipso, sed quia potest causare calorẽ in alio. Et idẽ est de medicina respectu sanitatis, & isto modo plura etiã supposito distincta possunt denominari ab vno & eodem secundum numerum, dicitur enim aër calidus & sol calidus ab eodem calore in numero qui est in aere subiectiuè, & à sole effectiuè. Similiter animal, medicina, dieta, vrina dicuntur sana ab eadẽ sanitate secundum numerum quę est in animali subiectiuè, quam medicina facit, dieta conseruat, vrina signat, & isto modo actus interior & exterior sunt boni vel mali moraliter eadem bonitate vel malitia secundum numerum, quæ est in actu interiore subiectiuè, in exteriore autem obiectiuè solum & extrinsecè.

7 Quod patet dupliciter. Primò, quia nulli actui conuenit bonitas vel malitia moralis nisi voluntario vt voluntarius est, dicẽte Aug. quòd peccatum adeo est voluntarium quòd si non fuerit voluntariũ non erit peccatum. Sed actui interiori competit esse voluntarium subiectiuè, vel intrinsecè, velle enim in voluntate est, actui autem exteriori nõ competit esse voluntarium nisi obiectiuè. Actus enim exterior est obiectum actus interioris volũtatis, & in hoc solũ est voluntarius. ergo bonitas & malitia moralis conueniunt actui interiori subiectiuè. Actui autẽ exteriori nõ nisi obiectiuè & extrinsecè. Talia autem possunt denominari ab eodem secundum numerum vt visum est, quare &c. Confirmatur autem hoc, quia posito solo actu voluntatis habetur vera ratio culpæ, positis autem actibus exterioribus sine actu voluntatis nihil est culpabile, vt dictũ fuit suprà dist. 35. quod non esset quæst. 3.
si actus exterior haberet aliquid bonitatis aut malitiæ in se, & subiectiuè. Illa enim si esset, posset aliquo modo manere in ipso circunscripto omni actu voluntatis. Patet ergo primus articulus quæstionis, scilicet quòd actus exterior nihil bonitatis vel malitiæ addit super actum interiorem quo ad numerum.

8 Restat ergo de secundo inquirendum, scilicet an actus exte- Tho. ar. 4
rior addat aliquid bonitatis vel malitiæ super actum interiorẽ non quo ad numerum, sed quo ad intensionem, ita scilicet quòd actus interior cũ exteriore sit maius peccatum quàm sine exteriore. Et dicendum secundum quòd voluntatem interiorem esse cũ opere exteriore, vel sine potest cõtingere dupliciter. Vno modo, quia altera est perfecta & consummata voluntas, & ideo potest in opus. Alia verò est imperfecta & nõ consummata, & ideo ad eam non sequitur opus, impossibile est enim quin ad voluntatem consummatam & perfectã sequatur opus, nisi desit possibilitas operandi. Alio modo potest cõtingere hoc quãdo vtraq; voluntas est æquè perfecta in duobus, sed vnus habet facultatem operandi, alius autem nõ habet, sicut in diuite est voluntas & facultas dandi eleemosinam, in paupere autem est æqualis voluntas, sed nulla facultas. Primo modo certum est quòd voluntas cũ opere, tam in bonis quàm in malis est melior, vel peior quàm voluntas sine opere, quia voluntas quanto & perfectior tanto est melior in bonis, & peior in malis. Sed in primo casu voluntas cũ opere est perfectior quàm voluntas sine opere, ergo &c. Dico tamen quòd istam bonitatem vel malitiam non addit opus exterius super voluntatem interiorem, sed potius ad eam sequitur,

volun

voluntas enim perfecta secundum se melior est in bonis, & peior in malis, voluntate imperfecta, etiam si ad perfectam voluntatem non sequeretur operatio propter aliquid impediens.

9 In secundo autem casu quando voluntate existente æquè perfecta vnus operatur, alius autem nō, solum quia non habet possibilitatem operandi. Dicendum quòd æquè bona vel mala est voluntas sine opere sicut volūtas & opus simul. Quod patet, quia tota bonitas, vel malitia moralis est subiectiuè in actu interiore, in opere autem exteriore est solum obiectiuè, vt declaratum est in primo articulo quæstionis, voluntas autem supponitur hic & ibi æquè perfecta, ergo est hic & ibi æqualis bonitas & malitia per se loquendo. Per accidens enim contingit voluntatem cum opere fieri meliorem, vel peiorem dupliciter, scilicet per extensionem & intensionem, per extensionem, vt cùm aliquis propter impossibilitatē operandi desinit velle quod prius volebat, alius autē habens facultatē operandi perseuerat in eodem velle, velle istius melius est in bonis, & peius in malis quàm velle alterius quia diuturnius. Per intentionē autē quia quidam actus sunt delectabiles qui nati sunt intēdere voluntatē sicut in fornicatione. Et in talibus cùm voluntas sit intēsior cum actu quàm sine actu, voluntas autem quanto est intensior tanto est melior in bonis, & peior in malis, ideo in talibus contingit voluntatem cum actu fieri meliorem vel peiorem, dico autem quòd contingit, quia econtrario sunt quidam actus pœnales qui nati sunt remittere voluntatem, vt sunt actus fortitudinis qui sunt circa mortem & pericula inferentia mortem, & in talibus voluntas sine actu melior est in bonis, & peior in malis quàm cum actu eo quòd vt plurimum intensior est ante actum quàm in actu: sed si esset possibile quòd voluntas esset æquè intensa ante actum & cum actu & econuerso æqualis bonitas esset vtrobique. Et idem dico de malitia.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd actus interior & exterior ipsi coniunctus nō prohibentur diuersis præceptis, sed vnico, vt est illud non occides, vel nō mœchaberis, quia nunquam prohibetur factum exterius, nisi quatenus procedit à voluntate interiore, sed actus interior prorumpens in exteriorē, & actus interior nō prorumpens in exteriorem propter aliquod impedimentum bene prohibentur diuersis præceptis, & ideo sunt plura peccata propter pluralitatem actuum interiorum, & non propter pluralitatem actus exterioris cum interiore.

11 Ad secundum dicendum quòd nec deus nec mundus punit iustè actum exteriorē si sit sine interiore. Sed deus qui nouit corda bene punit interiorem actum sine exteriore, sed mundus qui corda non nouit non punit actum interiorem nisi quantum prorumpit in actum exteriorem. Et ex hoc non sequitur quod actus interior & exterior ipsi coniunctus sint duo peccata.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum actus interior & exterior in bonis sint duo merita.

SECVNDO quæritur, vtrum actus interior & exterior in bonis sint duo merita. Et arguitur quòd sic, quia præmium respondet merito, sed volūtati bonæ sine exteriore opere debetur præmium essentiale, voluntati autē cum opere debetur præmium non solum essentiale, sed accidentale, sicut patet de aureola quæ debetur martyribus pro opere & non pro sola voluntate, ergo aliquid meriti addit opus exterius ad meritum interioris voluntatis.

2 Item frustra fit per duo quod potest fieri per vnum æquè bene. Sed si æquale meritum est in actu interiore sicut in actu exteriore & interiore simul, tunc quicquid meriti est in duobus totum est in vno, habenti ergo bonam voluntatem actus exterior superfluit, quod non videtur conueniens.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia beatus Bernardus dicit ꝙ bona voluntas sufficit ad meritū & bona actio requiritur ad exēplum. Et Chrys. dicit super Matthæum, ꝙ volūtas est quæ remuneratur pro bono, aut condēnatur pro malo, opera autem sunt testimonia voluntatis, ex quibus videtur ꝙ totum meritum cōsistat in actu voluntatis, & nullo modo in actu exteriori.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd volūtas sine actu, licet sit æquè bona vel mala moraliter sicut voluntas cū actu (supposito quòd sit æquè perfecta) tamen non est æquè meritoria, vel

Tho. 1.2. q.21.ar.3 demeritoria. Ad quod videndum est sciendum quod ex eo solo ꝙ aliquis est bonus in se non meretur apud aliū mercedem quamcunq; nisi fortè laudē, virtuti enim debetur laus vt dicitur 1. Eth. Sed ex hoc meretur vel demeretur aliquis apud aliū, quia est ei vtilis vel nociuus. Cuius ratio est, quia reddere præmiū pro me-

q.2. rito est actus iustitiæ commutatiuæ, vt declaratū fuit supra dist. 27. iniustitia autem commutatiua est mutua trāslatio, qui enim ex iustitia cōmutatiua alteri aliquid reddit, illud reddit pro eo quod ab altero accepit, & sic fit commutatio, per illud ergo per quod aliquis non ordinatur ad alterum, ita vt aliquid eius redundet in ipsum nō meretur, nec demeretur apud ipsum. sed per hoc quòd aliquis est bonus in se per voluntatē interiorem non ordinatur ad alterum, sed solum per opus exterius per quod efficitur ei vtilis, vel nociuus, & per quod aliquid sui transfert in alterū, ergo sola bona voluntas exclusa facultate operādi sufficit homini ad bonitatem, sed per eam solam non meretur apud aliū aliquam mercedem, sed requiritur opus exterius. Item nec quodcunque opus sufficit, quia si homo sit debitor operis exhibēdo quidē opus bene facit, & laudandus est tanquā iustus, sed non meretur vlteriorem mercedem sicut qui reddit mutuum tēpore quo debet bene facit, sed nunquid meretur aliquā mercedem apud eū qui gratis ei mutuū tradidit? certè nō, quia nihil suū in eū transfert siue transtulit, sed quod ab eo acceperat reddit, & sic quantū est de merito hominis ad hominē inter quos est propriè meritū, & iustum, solus actus interior non est meritorius de condigno.

5 Ex quo apparet quòd cùm homo sit quo ad deum debitor rectitudinis seruandæ in voluntate & in exteriori opere, & multo amplius quàm homo possit esse debitor hominis ratione cuiuscunque accepti ab eo, quòd homo non potest apud deum aliquid mereri de condigno loquendo propriè de merito cōdigni quod innuitur Luc. 17. vbi dicitur, Cùm feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite serui inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus, vt sit sensus sicut & est, serui inutiles sumus, quia quantumcunque bene seruimus deo nihil nostrum ei damus, sed sua ipsi debitum ei reddimus, nec plenè. sed adhuc potest cuilibet dicere illud ad Phylemonem teipsum mihi debes, & ideo nihil possumus apud ipsum mereri cōdignè, sicut dictum fuit suprà dist. q.2.
27. sed quia deus ex liberalitate sua bona opera tam interiora quàm exteriora remunerat, cōgruum est vt amplius remuneretur voluntas cum opere, quàm sine. Cuius ratio est, quia sicut est in merito condigni hominis ad hominem, sic est in merito congrui hominis ad deum, sed in merito cōdigni hominis ad hominem, sic est ꝙ per illud meretur quis apud alium, per quod transfert aliquid sui in ipsum quod natum est cedere in aliquam vtilitatē eius in quam transfertur, ergo proportionabiliter per illud meretur quis apud deum de condigno per quod trāsfert aliquid sui in deum quod natum est cedere aliquo modo in bonum diuinum. illud autem est exterius opus voluntarium & non voluntas sine opere (vt clarè patet in prædicatione & martyrio) in his enim homo aliquid quod est suum, licet nō à se, sed à deo trāsfert in deum, quod etiam cedit in bonum diuinum nō quo ad deum in seipso qui bonorum nostrorum nō indiget. sed secundum illā interpretationē, qua dicitur quòd defensio causæ alicuius cedit in bonum illius cuius est causa, sic enim fides Christi defenditur per prædicationem verbo, & per martyrium facto quod non fieret sola voluntate, ergo per voluntatem cum opere meretur quis apud deum (saltem de congruo) quod non meretur sola voluntate: bona autē volūtas remuneratur à deo præmio essentiali, quod cùm sit excellentissimum, & sola bona voluntas vnius parū obliget alterum, patet ꝙ hic est multum de liberalitate ex parte dei, minimum autem de merito etiā congrui ex parte hominis: opus autem exterius quod natum est magis obligare alterū remuneratur præmio accidētali quod est minus essentiali, propter quod hic est minus de liberalitate ex parte dei quàm in collatione præmij essentialis, & plus de merito cōgrui ex parte hominis. Et rationabile est quod præmium accidentale plus possit cadere sub merito quàm essentiale, quod oculus non vidit, nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit, quia quanto aliquid est excellentius tanto difficilius est mereri ipsum, patet ergo quod voluntas sine actu licet sit æquè mala vel bona sicut cum actu, tamen non est æquè meritoria. Et proportionabiliter idem intelligendū est in malis. Per hoc patet ad quæstionē, quia in bonis actus interior & exterior sibi coniunctus non sunt duo merita, sed vnum tantum quod consistit in actu interiori, sicut in causa, & in exteriori formaliter, sicut econtrario bonitas moralis consistit in actu interiori formaliter, & in exteriori obiectiuè, vt declaratum fuit in præcedente quæstione, meritum enim addit super bonitatem actus debitum seu vim obligandi alterum ad reddendum præmiū pro merito quod fit per actum exteriorem & nō per interiorem nisi causaliter, patet etiam quòd homo nō potest apud deum sic mereri de condigno propriè sicut meretur vnus homo apud alium: & maximè remuneratio qua remuneratur à deo sola bona voluntas hominis sine actu exteriori est sic de congruo ex gratuita dei ordinatione quòd minimum videtur habere de merito condigni, & in merito quod est hominis ad hominem per solum actum interiorem nullus meretur aliquid de condigno.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod actus interior & exterior sibi coniunctus remunerantur vnica remuneratione, sicut sunt vnū meritū quod cōsistit causaliter, & radicaliter in actu interiori & formaliter in actu exteriori. Actus aūt interior sine exteriori remuneratur, à deo magis ex suo beneplacito

quàm

quàm ex aliquo merito de condigno.

7 Secundum argumentum bene probat quòd in solo actu interiori non consistit totum meritum, aliàs superflueret actus exterior, imò totum meritum formaliter consistit in actu exteriori licet dependeat radicaliter & causaliter ab actu interiori, cùm autem solus actus interior remuneratur à deo magis est ex benignitate quàm ex merito actus. Quod autem dicit beatus Bernardus quòd bona voluntas sufficit ad meritum, intelligendum est de merito præmij essentialis, & de benignitate dei magis quàm ex condigno interioris actus, bona autem actio requiritur non solum ad exemplum, sed etiam ad meritum accidentale. Quod autem dicit Crisostom. quòd sola bona voluntas &c. pro tanto dicit, quia ipsa est radix & causa merendi respectu cuiuscunque operis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus poenæ.



ERTIO quæritur vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus pœnæ. Et videtur quòd nõ, quia remota causa remouetur effectus, sed actus peccati est causa reatus, ergo transeunte actu non remanet reatus. Si dicatur quòd reatus causatur à peccato vel ab actu peccati vt preteritus est, cõtra actus postquam præterit non potest nõ esse præteritus, si ergo reatus causaretur actu vt præteritus, non posset non manere reatus quod falsum est.

2 IN CONTRARIVM est, quia sicut se habet actus virtutis ad præmium, sic actus peccati ad pœnam, sed transeunte actu virtutis remanet meritum gloriæ, ergo transeunte actu peccati remanet reatus pœnæ.

3 RESPONSIO. Peccatum transire potest intelligi dupliciter. Vno modo per solam actus cessationem. Alio modo per peccati dimissionem. Primo modo transeunte actu peccati per solam cessationẽ remanet reatus. Cuius ratio est, quia defectus iustitiæ inter duas personas semper causat debitũ in altera vt de ipsa vel per ipsam suppleatur, sicut apparet in cõmutationibus voluntariis, qui enim emit, & pretium non reddidit debitor est quousq; reddiderit. Et idẽ est in voluntariis, qui enim per vim rẽ alterius accepit debitor est eius, & tenetur de re ablata & iniuria, quia duplex defectus iustitię est ex parte raptoris. Et vniuersaliter ex defectu iustitiæ consurgit obligatio vt suppleatur per eum, vel de eo qui iustitiã non cõpleuit aut læsit, sed omnis peccans lędit iustitiã inter se & deũ, & inquantum transgreditur legem dei cui ex iustitia tenetur obedire, ergo debitor est eius per quod iustitia inter ipsum & deũ reintegretur, hoc autẽ est pœna, ergo peccator transeunte actu peccati remanet debitor pœnæ. Et in hoc cõsistit reatus, quod autẽ per pœnã reintegretur iustitia apparet, cũ enim iustitia in æqualitate consistat iustum est vt peccator qui volũtati suæ plus indulsit quàm debuit cõtra mandatũ dei agendo, patiatur cõtra illud quod vellet spontaneus vel inuitus, quia sic redit æqualitas per hoc quod aliquid aufertur ei qui nimis habuit, & aliquid additur ei, qui minus habuit.

In.4.d.15 quæst.5.

4 Alio modo dicitur peccatum transire non solũ per actus cessationem, sed per peccati remissionem, & sic dico quòd si peccatum est totaliter remissum, nullus reatus omnino remanet. Cuius ratio est clara ex his quę dicta sunt supra dist.23, articulo primo, vbi probatum fuit quòd peccatũ remitti nõ est aliud quàm ipsum non imputari ad pœnã, cui ergo peccatum est totaliter remissum illi peccatũ non imputatur ad debitũ cuiuscunque pœnæ, sed reatus nõ est aliud quàm debitum pœnæ, ergo cui peccatum est totaliter remissum in eo nõ remanet aliquis reatus. Verum est quòd quandoque peccatũ remittitur quo ad debitũ pœnæ æternæ, & fit commutatio in pœnam temporalem, sed tunc peccatum non est totaliter remissum, quia adhuc imputatur ad pœnam aliquam & remanet aliquis reatus, dicitur tamen simpliciter remissum licet nõ totaliter, quia omnis pœna temporalis est pœna secundum quid per comparationem ad æternam.

quæst.1.

5 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendũ quòd peccatum est causa reatus non ratione actus dum fit, nec ratione eiusdem inquantum præteriit, sed quia inducit defectũ iustitiæ quo manente remanet reatus, & quo sublato per reintegrationem iustitiæ aufertur reatus.

6 AD ARGVMENTVM in oppositum licet verum concludat, assumit tamen pro simili quod non est omnino simile, scilicet quòd per actũ virtutis fit in nobis debita gloria ex iustitia sicut pro peccato debetur nobis pœna, quod non est verum nos enim ex iustitia tenemur deo obedire & contra eam possumus facere, propter quod nos iustè patimur pœnã, sed deus nobis non obligatur ex aliqua iustitia quantumcũque bene faciamus. Et ideo siquid reddit nobis, gratia est & non debitum.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum radices peccatorum bene asignentur in litera à magistro.

Thom.1.2.q.84.



ECVNDO principaliter quæritur, vtrũ radices peccandi bene asignentur in litera. Et videtur quòd nõ, quia illud ex quo aliquid nascitur potest dici radix eius, sed timor nascitur ex amore, ergo amor est radix timoris, nõ ergo timor destincta radix peccandi contra amorem.

2 Ad idẽ est quod dicit Aug.14. de ciuit. dei, quòd sicut amor dei facit ciuitatem dei, sic nimius amor sui facit ciuitatẽ Babylonis, ergo solus amor malè inflammãs est radix omnium peccatorũ.

3 Item ad Thi. vlti. dicitur quòd radix omnium malorum est cupiditas, & idem dicitur Ecclesi.10. de superbia, quòd initium omnis peccati est superbia, & sic videtur esse circulatio, quia superbia erit ex cupiditate & econtrario.

4 Item multa peccata fiunt quæ non habent originem ex prædictis sicut illa quæ fiunt per ignorantiam, ergo insufficienter enumerantur radices peccatorum.

5 IN CONTRARIVM est magister in litera.

6 RESPONSIO. Radix inuenitur propriè in plantis, trãsumptiuè autem in peccatis, propter aliquam similitudinem ibi & ibi repertam. Radix enim in plantis propriè dicta est illud ex quo planta consurgit, fomentum habet, & conualescit, similiter in peccatis illud ex quo peccatũ germinat, vel consurgit, fomentum habet, & conualescit dicitur radix peccati, peccatum autem consurgit vel oritur quandoque quidem ex alio peccato, vt dictum fuit suprà dist.36. Quandoque autem ex aliquo quod non est peccatum, sed est pronitas ad peccandum quæ potest esse, vel innata, sicut ex corruptione peccati originalis inest nobis pronitas ad mala, vel potest esse acquisita, sicut ex habitu vicioso causato ex actibus inest nobis pronitas ad operandum secundum illum habitum, sed quia habitus causatur ex actu, ideo origo peccati ex inclinatione habitus reducitur ad originem peccati ex peccato propter quod dimittatur & solum dicatur de aliis duobus. Et primò cùm peccatum oritur ex aliquo quod non est peccatum, sed pronitas ad peccandum non quæcunque, sed innata ex corruptione naturæ per peccatum originale. quæst.1.

7 De quo dicitur sic communiter quòd radices peccandi sunt cupiditas & superbia, nisi quòd distinguitur de vtroque, vtrũque enim potest accipi tripliciter. Vno enim modo dicitur cupiditas inordinatus appetitus diuitiarum, & superbia inordinatus appetitus propriè excellentiæ, & sic quodlibet eorum est speciale peccatum. Secundo modo dicitur cupiditas inordinatus appetitus cuiuscunque boni commutabilis, & similiter superbia dicitur contemptus legis quo ad hunc effectum qui est non obedire legi: & hoc modo cupiditas & superbia sunt aliquid cõmune ad omne peccatum, nam in omni peccato est inordinata conuersio ad bonum commutabile, & ideo cupiditas est deuiatio à lege diuina, & ideo superbia. Tertio modo dicitur cupiditas quædam pronitas naturæ corruptæ ad bona corporalia inordinatè appetenda, & similiter dicitur pronitas ad contemptũ legis dei, & hoc modo cupiditas dicitur radix omnium peccatorũ, quia ex inordinata inclinatione vel pronitate ad bona commutabilia omne peccatum procedit. Superbia verò dicitur initium peccatorũ & non radix, quia se tenet ex parte auersionis à deo cuius legi homo subdi recusat, ideo initium dici potest, sed nõ radix, quia radicis est influere positiuè, ex parte autem auersionis nullus est influxus ex qua parte attenditur superbia isto tertio modo accepta. Hæc autem licet sint vera, tamen non sunt secundum intentionem Apostoli dicentis ad Thimo. quòd radix omnium malorum est cupiditas, nec secũdum intentionem sapientis in Ecclesiastico quòd initium omnis peccati est superbia. Apostolus autẽ manifestè loquitur de cupiditate secundũ quòd est appetitus inordinatus diuitiarum. Quod patet ex his quę præmittit, qui (inquit) volunt diuites fieri incidunt in laqueum & in tentationem diaboli. Similiter sapiens qui di. Eccle.10. quòd initium omnis peccati est superbia, manifestè loquitur de superbia prout est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, vt patet per illud quod subdit, sedes ducum superborum destruxit deus, & quædam similia. Et de hac materia loquitur per magnam partem capituli.

8 Et ideo superbia & cupiditas quæ sunt specialia peccata sunt etiã radices aliorum peccatorũ, vel initia eorum secundũ intentionẽ scripturæ in locis prædictis, quod autem dictũ est de cupiditate & superbia prout sunt pronitates naturæ corruptæ & inordinatæ ad concupiscendũ, ad corruptibilia, & ad contemptum legis

legis diuinæ adinuentio aliquorum fuit, quæ quamuis sit vera, non est tamē secundum mentē scripturæ sicut dictum est, & ideo alij dicūt quòd cupiditas & superbia prout specialia peccata sunt, radices & initia aliorum peccatorum, quod declarant sic. In actibus voluntatis cuiusmodi sunt peccata duplex ordo inuenitur, scilicet intentionis & executionis, in ordine intentionis finis habet rationē principij ex quo totus processus dirigitur, sed in ordine executionis illud habet rationem principij quod præbet facultatem perueniendi ad omne intentum. In ordine ergo intentionis superbia est initium, vel radix omnium vitiorū, sed in ordine executionis principium & radix est cupiditas, quod probatur primò de superbia sic, ex illo oriuntur omnia vitia quantum ad ordinem intentionis quod est finis propter quem appetuntur omnia quæ inordinatè appetūtur, sed superbia est huiusmodi, finis enim omnibus commutabilibus bonis appetendis est vt homo eis vtatur propter se, vnde & nos sumus quodammodo finis omniū quæ veniunt in vsum nostrum. Propter quod si amor hominis ad seipsum est inordinatus ex ipso orietur omnis inordinatus appetitus bonorum commutabilium. superbia autem est inordinatus amor propriæ excellentiæ ad quam obtinendam omne bonū cōmutabile potest aliquid cooperari, ergo ex superbia nata possunt oriri vitia omnia. Et idē est de inordinato amore sui, ad idē enim pertinet vtrumq;. Timor autem male humilians licet posit dici proxima radix aliquorū peccatorum, tamē non potest esse prima, semper enim oritur ex amore sicut arguebatur, ex eo enim quod aliquid malè diligitur omnia impedientia malè timentur. Quòd autem in ordine executionis cupiditas sit radix, patet sic, illud quod præbet facultatē adimplendi omne malum desiderium, est radix & origo omnium peccatorum, sed diuitiæ quarum appetitus est cupiditas sunt huiusmodi eo quòd ad habenda quæcunq; bona commutabilia potest homo iuuari pecunia, secundum quod dicitur Ecclesi. 10. pecuniæ obediunt omnia, ergo cupiditas diuitiarum est radix omnium peccatorū.

9 Hæc autem omnia licet sint subtiliter dicta & probabiliter, tamē non videntur sufficiēter dicta: quod patet primò de superbia, quāuis enim inordinatus amor sui sit vel esse posit principium inordinatè appetendi omnia commutabilia, & ob hoc secundum Aug. amor malè inflammans posuit esse principiū aliorum peccatorum, tamen non potest hoc dici de superbia, quia ad plura se extendit inordinatus amor sui quàm se extendat superbia quæ est inordinatus amor sui quo ad excellentiam propriæ personæ, ex hoc enim quòd aliquis inordinatè diligit se, sequitur vel natū est sequi quod inordinatè appetat vel fugiat omnia quæ existimat sibi bona vel nociua, & hęc sunt vel esse possunt omnia simpliciter, & ideo omne peccatum potest ex hoc oriri, sed ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ in quo consistit formaliter superbia non est natum sequi, nisi quòd inordinatè appetantur, vel fugiantur illa quæ promouent, vel impediunt propriam excellentiam. Hæc autem non sunt omnia quę malè appetuntur vel fugiuntur. Delectationes enim turpes quæ malè appetuntur per intemperantiam non promouent excellentiam, nec existimantur etiā à superbis eam promouere, pœnæ etiam & tristitiæ quæ turpiter fugiuntur per timiditatem non impediunt, nec existimantur impedire propriā excellentiā, propter quod huiusmodi peccata quæ cōsistunt in appetitu delectationis turpium, & in fuga tristium in rebus bellicis nō videntur oriri ex superbia quę est appetitus propriæ excellentiæ, quamuis ordinentur siue oriātur ex inordinato amore sui. vnde in argumento est fallacia consequentis. Similiter quod dicitur de diuitiis quarum inordinatus appetitus, est cupiditas & quòd ipsæ præbent facultatem adimplendi omne malū desiderium, concedatur, sed ex hoc non sequitur quòd cupiditas sit radix vel origo omnium peccatorum, sed potius oppositū, quia diuitię non præbent facultatem adimplendi mala desideria, nisi per sui distributionem: cupiditas autē non est appetitus eorum ad distribuendum eas, sed ad congregādum & retinendum, & ideo cupiditas diuitiarum magis impedit assecutionem malorum desideriorum quæ per distributionem pecuniarum possent impleri quàm ad hoc inclinet, vel promoueat.

10 Et ideo dicendum est aliter: videlicet quòd radix prima peccatorum est inordinatus amor sui quem Aug. vocat amorem malè inflammantē. Vnde ipse dicit alibi, quòd non sunt boni vel mali mores, nisi boni vel mali amores. Secūdaria autē radix respectu aliquorū peccatorū est timor qui nascitur ex inordinato amore sui, & hæc sunt satis prius declarata. De superbia autem quæ est inordinatus amor propriæ excellentię, de qua scriptum est quòd ipsa est initiū omnis peccati, fortè intelligendum est de ordine temporis, quia primum peccatum angeli & hominis fuit superbia, vt patuit suprà, quum ageretur de eorum peccato, & non de ordine causalitatis saltem vniuersalis. Item vera litera est, initiū peccati est omnis superbia, & non initiū omnis peccati est superbia, quia ex omni superbia nata sunt sequi aliqua peccata: superbus enim necesse habet alij inuidere, vt dicit beatus Augu. & sic est de quibusdam aliis peccatis quæ oriuntur ex ea, & ideo subditur in textu, qui tenet eam adimplebitur maledictia, sed ex ea non sunt nata oriri omnia peccata, vt probatum est prius.

11 De cupiditate autem quæ est amor inordinatus pecuniarū potest dici quòd est radix omnium malorum, non quia pecuniæ præbeant facultatem adimplendi omne desiderium malum (vt alij dicunt) sed quia ardentior amator pecuniarum animam suam venalem habet, vt dicitur Eccle. 10. Et ideo omni offerenti pecuniam obediret ad omne malum committēdum, & omne bonum fugiendum. Si enim pecuniæ obediunt omnia, multo magis cupidus. Veruntamen non est prima radix, quia & ipsa oritur ex inordinato amore sui.

12 Et per hoc patet responsio ad argumenta præter quàm ad quartum, ad quod dicendum est quòd peccata non oriuntur ex errore vel ignorantia, nisi sicut à causa remouente prohibens, tunc enim dicitur peccare quis per errorem vel per ignorantiam quando si sciret peccatum, vel aliquid tale non faceret, error ergo vel ignorantia causat culpam solum, quia tollit scientiam quæ prohiberet culpam fieri, causa autem remouens prohibens (cùm non sit causa per se, sed per accidens) non dicitur propriè causa, nec propriè cadit sub arte, propter quod ignorantia, vel error non dicitur propriè radix vel initium peccati. Sup. d. 22 q. 4. Et Th. 1.2. q. 27 ar. 3.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum vitia capitalia bene distinguantur per septem quæ sunt superbia, auaritia, &c.

TERTIO principaliter quæritur, de diuisione peccatorum, & comparatione eorum. Et primò quæritur, vtrum vitia capitalia conuenienter distinguantur per illa septem, quæ sunt superbia, auaritia, luxuria, &c. Et videtur quòd non, quia ita videtur se habere caput ad animalia sicut radix ad plantas, vt in secundo de anima dicitur, nam radices sunt ori similes, igitur cùm in peccatis caput & radix dicantur transumptiuè, & per similitudinem, illa sola peccata debent dici capitalia quæ dicuntur radices aliorum, sed illa septem quæ enumerantur in litera non dicuntur radices peccatorum, vt patet ex præcedenti quæstione, ergo non debent dici capitalia.

2 Secundò vitia capitalia dicuntur quia pœna capitis puniuntur, sed multa inter illa sunt quæ non puniuntur pœna capitis, imò singula ex ipsis possunt esse venialia vel mortalia, quædam autem alia sunt quæ prædicta pœna puniuntur, vt homicidium, & huiusmodi quæ non continentur in illis septem, ergo malè enumerantur.

3 IN CONTRARIVM est magister in litera. Et Gregor. 31 moraliū vbi prædicta vitia enumerās vocat ea capitalia.

4 RESPONSIO. Sicut nomen radicis non dicitur in peccatis propriè, sed transumptiuè, sic & nomen capitis. caput enim in homine est membrum sub quo cætera ordinantur & continētur, & in peccatis illud dicitur capitale quod multa continet, & sub quo multa peccata ordinantur. Peccatū autem dicitur aliud continere dupliciter. Vno modo secundum rationem originis, vnumquodque enim dicitur aliquo modo cōtineri sub principio suo originali, & peccatum quod sic continet aliud, dicitur radix eius, vt patet ex præcedenti quæstione. Alio modo dicitur vnum peccatum cōtinere aliud secundum rationem vniuersalitatis, sicut genus continet sub se suas species, & peccatum quod sic alia cōtinet dicitur capitale, ita quòd diuisio peccati generaliter sumpti per vitia capitalia est quasi diuisio generis generalissimi in ea quæ immediatè sub ipso cōtinentur, & alia sub se continent, propter quod capitalia dicuntur. & talia sunt illa septē quod potest videri sic, omne peccatū cōsistit in deordinato appetitu boni apparentis, vel in deordinata fuga mali apparentis, apparēs autem bonum vel apparet honestum quod appetit superbia, vel vtile quod appetit auaritia, vel delectabile quod appetit carnalis cōcupiscentia. Et hæc sunt tria vitia capitalia quæ enumerat beatus Ioan. in prim. ca. 2. cap. dicens omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, vel concupiscentia oculorū, & superbia vitæ, omne enim peccatum quod consistit in deordinato appetitu boni apparentis continetur sub aliquo istorū trium. carnalis autem concupiscentia quæ respicit apparens delectabile diuiditur secundum diuisionem sui obiecti, nam quoddam est delectabile tactui quod inordinatè appetit luxuria, & est aliud delectabile gustui quod inordinatè appetit gula, in actu enim & gustu maior est delectatio quàm in aliis sensibus, & circa horum obiecta magis contingit peccare. & sic habemus quatuor vitia capitalia quę consistunt in deordinato appetitu boni apparentis.

5 Malum autē apparēs quod inordinatè fugit appetitus, quod

tamen

tamen secundũ veritatẽ est bonũ duplex est, vel in ipso, & hoc fugit accidia per quam homo renuit laborare vel aliquid triste sustinere propter acquisitionem boni virtutis, vel in altero, & illud vel est bonũ naturæ quod refugit ira per quam homo consurgit in alterum quem existimat sibi nociuum, vel est bonum superadditum quod refugit inuidia quæ est tristitia de bono alterius quæ existimatur esse in diminutionẽ boni proprij, & ita in vniuerso sunt septem vitia capitalia sub quibus ferè omnia vitia continentur.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd peccatũ ex alia proprietate dicitur radix, & ex alia dicitur caput. Radix enim dicitur ex proprietate originis quæ nõ conuenit omnibus, sed caput dicitur ex hoc quòd plura sub se continet per modum vniuersalis quod competit his quæ dicta sunt.

7 Ad secundum dicendũ quòd peccatum non dicitur capitale, quia puniatur pœna capitis, sed propter causam quæ dicta est, abusiuè etiam dicuntur septem peccata mortalia cùm secundũ singula eorum contingat peccare venialiter, & quandoque mortaliter sicut arguebatur.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum peccatum conuenienter distinguatur per veniale & mortale.

Thom. 1. 2. q. 88. ar. 1.



QVARTO quæritur, vtrum peccatum conuenienter distinguatur per veniale & mortale. Et videtur quòd non, quia peccatum est dictum vel factum, vel concupitum contra legem dei, vt dicit Aug. 23 contra Faustum. Sed omne quod est contra legem dei est peccatum mortale, ergo omne peccatum est mortale, & nullum veniale.

2 Secundò quicquid tollit virtutem est peccatum mortale (vt videtur) sed omne peccatũ tollit virtutem, declinat enim à medio virtutis per excessum, vel defectũ, ergo omne peccatum est mortale & non veniale.

3 Tertiò quicunque amore inhæret alicui rei vel inhęret ei vel sicut fruens, vel sicut vtens, vt patet per Augustinum in primo de doctrina christiana, sed nullus peccans inhęret bono commutabili quasi vtens. Non enim refert ipsum ad bonũ quod nos beatos facit quod propriè est vti (vt Augu. dicit ibidem) ergo quicunque peccat, fruitur bono commutabili, sed frui rebus vtendis est humana peruersitas, vt Augu. dicit in lib. 83. quæstionum cùm ergo peruersitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicunque peccat, mortaliter peccet.

4 IN CONTRARIVM est magister in litera, & dictum communiter loquentium.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est qualis sit diuisio peccati per mortale & veniale. Secundum est quid sit peccatum mortale, & quid veniale.

6 QVANTVM ad primum sciendũ quòd duplex est modus diuidendi aliquod commune in ea quæ sub ipso sunt, sicut est duplex communitas. Est tamẽ quoddã commune vniuocũ ad ea de quibus dicitur, & in quæ diuiditur sicut animal, & quodlibet genus diuiditur in suas species, & species in indiuidua: aliud est commune analogicum quod non vniuocè dicitur de his quæ sub ipso sunt, sed de vno dicitur simpliciter & secundũ perfectã rationem, de alio autem imperfectè & secundum quid, sicut ens de substantia & accidente, de ente in actu & de ente in potentia. modo dicunt quidam quòd diuisio peccati per veniale & mortale non sit primo modo, sed secundo quia ratio peccati perfectè & simpliciter inuenitur in peccato mortali. In veniali verò nõ, nisi secundum quid, & imperfectè, quia minimum quod potest esse de ratione peccati inuenitur in veniali, sicut minimũ quod potest esse de natura entis inuenitur in accidente, vel in ente in potentia. Et hoc ipsum nomen ostendit, quia venia nõ debetur peccato, nisi secundum quandam imperfectionem peccati.

7 Istud autem nullam haberet calumniam si omne peccatum veniale consisteret in subitis motibus qui præueniunt deliberationem etiã circa materiam peccati mortalis, sicut est subita cõplacentia mulieris occurrentis, quia omnes tales motus habent rationem peccati secundum quid & imperfectè. Cuius ratio est, quia illud est peccatum solum secundũ quid, quod est in potestate nostra solum secundũ quid, sed motus præuenientes deliberationem, nõ sunt in potestate nostra simpliciter, sed solum secundum quid, nihil enim est perfectè, & simpliciter in potestate nostra, nisi illud quod sequitur deliberationem per quam habemus plenum dominium actuum nostrorum, ergo &c. Sed quia peccatum veniale inuenitur nõ solum in subiectis motibus, sed etiam in actu deliberato cadente super indebitam materiã siue in debitam, sicut cùm aliquis sciens & deliberans profert mendaciũ iocosum, ideo in talibus non videtur verum quod dictum est, scilicet quòd peccatum diuidatur in mortale & veniale per modũ analogi dicti de vno simpliciter, & perfectè, & de alio secundum quid, quod patet primò, quia actus voluntarius simpliciter cadẽs supra materiam simpliciter indebitam est peccatum simpliciter, sed multa venialia sunt huiusmodi vt patet in exemplo adducto & consimilibus, ergo &c.

8 Secundò quia in omnibus quæ analogicè dicuntur secundũ prius & posterius, perfectũ & imperfectum, simpliciter & secundum quid ratio nominis nulli competit nisi per attributionem ad vnum quod per prius & simpliciter dicitur tale (Verbi gratia in ente respectu substantiæ & accidentis, entis in actu & entis in potentia) sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad peccatum mortale, quia si non esset aliquod peccatũ mortale nihilominus esset dare peccatum veniale, quod nõ contingit in his quæ analogicè dicuntur, quia si nõ esset substantia accidens non esset, & si non esset sanitas animalis nihil diceretur sanum, ergo ratio peccati nõ conuenit analogicè peccato mortali & veniali, nisi solum accipiendo veniale quod cõsistit in subiecto motu circa materiã peccati mortalis, tale enim dicitur peccatum solum secundũ quid & in habitudine ad actũ deliberatum circa eandem materiam quæ est peccatũ mortale.

9 Tertiò quia si vnum oppositorũ dicitur multipliciter & reliquũ, sed actus virtuosus & peccatum opponuntur, ergo si in peccatis est multiplicitas analogicè in participando rationem peccati, in actibus virtuosis erit similis multiplicitas in participãdo rationẽ virtutis, quod nõ dicimus comparando actũ interiorem interiori, & exteriorem exteriori, licet hoc dictum fuerit sicut in præcedẽte distinctione, cõparando actus aliarũ potentiarũ actui voluntatis, quo etiã modo posuimus analogiam in peccatis, sed talis analogia non est inter veniale & mortale imò inuenitur tã in mortali quàm in veniali cõparando actum interiorem exteriori. patet ergo quòd diuisio peccati per mortale & veniale non est diuisio analogi, sed est diuisio vniuoci, quia ratio peccati simpliciter & vniuocè saluatur in vtroq; licet vnũ sit grauius altero grauitate alterius rationis specialis, nã & species sub genere naturã generis simpliciter participant, vna tamen nõ est perfectior altera perfectione differente specificè, & sic patet primum.

10 CIRCA SECVNDVM notandum est quòd peccatum veniale dicitur illud de quo de facili venia habetur, quod contingit tripliciter, vno modo quia causa peccati quandã rationem veniæ habet sicut cũ peccatur per ignorantiã, vel per infirmitatẽ ex vehementia passionis. Secundo modo ex euentu, quia scilicet per aliquid peccato superueniens efficitur pœna eius cito solubilis sicut contritio & confessio superueniens peccato facit pœnam eius cito solubilem, quia cõmutat ęternam in temporalem, veniale autem acceptum his duobus modis nõ distinguitur contra mortale, quia mortale potest per ignorantiam fieri. Et sic est veniale ex causa quantum ad primũ, & iterum illud quod est mortale fit veniale per contritionem, & cõfessionem, & sic dicitur veniale ex euentu quãtum ad secundum. Tertio modo dicitur veniale ex genere actus, vocando genus actus rationem quã sortitur actus ex materia, vel obiecto, & sic veniale distinguitur contra mortale iuxta distinctionem materiæ in qua peccatur.

11 Hoc modo peccatum est quædam infirmitas animæ, & ideo sicut in morbis morbus ille dicitur mortalis qui infallibiliter inducit priuationẽ principij vitæ corporalis, sic in peccatis illud dicitur mortale quod inducit priuationem principij vitæ spiritualis, veniale dicitur illud quod talem priuationem nõ inducit, principium autem quo viuimus spiritualiter est charitas per quam homo bene ordinatur ad deum & ad proximum & ideo illud est peccatum mortale ex genere suo quod repugnat dilectioni dei vt blasphemia, periurium & huiusmodi, vel dilectionẽ proximi sicut homicidiũ, adulteriũ & similia. Hæc enim & similia peruertunt debitũ ordinem subiectionis ad deũ & fœdus humanæ societatis ad proximum propter quod ex genere suo sunt peccata mortalia. Cùm etiam homo teneatur diligere plus seipsum quam proximũ, sicut illa quæ sunt in iniuriam proximi sunt contra charitatem & peccata mortalia sic ea quę homo cõmittit contra seipsum, & contra naturam proprij subiecti sicut occidere seipsum, vel peccare contra naturam, sunt contra charitatem & peccata mortalia, quãdo verò voluntas peccantis fertur in illud quod in se quidem continet quandã inordinationẽ, nõ tamen contrariatur dilectioni dei, aut proximi, nec tollit ordinem debitæ subiectionis ad deum, nec fœdus humanæ societatis ad proximũ, sicut verbũ ociosum, risus superfluus, & similia, talia dicuntur venialia ex genere, & hoc fuit secundum.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd omne peccatum est contra legem dei naturalem vel inspiratam, vel ab eis deriuatam, nec tamen omne peccatum est mortale, quia in qualibet lege sunt aliqua præcepta & prohibitiones de his quæ necessaria sunt ad custodiã ciuitatis, & sine quibus dissiparetur

ciuilitas, & facere contra hæc eſt peccatum mortale. Alia verò ſunt quæ inducuntur à lege, non tanquam neceſſaria ſimpliciter quaſi ſine eis non ſtaret bonum ciuilitatis, ſed tanquã facientia ad perfectionem & decorum ciuilitatis, & quorum oppoſita habent aliquam inordinationem, ſed non ſubuertentem ciuilitatẽ: & facere contra talia non eſt peccatum mortale in aliqua lege.

Sup. d. 24 q 5. nu. 13 Quod autem dicũt quidam quòd dictum Aug. ſolum intelligitur de peccato mortali quod eſt ſimpliciter peccatum. Non videô, quia mentiri iocoſè eſt directè contra dictamen legis naturalis, & non ſolum prętet, & idem eſt de omnibus quæ ex genere ſuo ſunt peccata venialia. Propter quod tenẽda eſt prior ſolutio.

13 Ad ſecundum dicendum, quòd non omne quod tollit virtutem quamcunque vel contrariatur actui virtutis moralis eſt peccatum mortale, quia ſicut ſunt multæ virtutes morales quæ non ſunt de neceſſitate ſalutis vt eutrapelia, manſuetudo & quædam aliæ, ſed ſunt de decentia & honeſtate, ſic actus oppoſiti non ſunt peccata mortalia, ſed venialia.

14 Ad tertium dicendum, quòd non omnis qui inhæret alicui rei inhæret ei ſicut fruens vel ſicut bene vtens ſed poteſt ei inhærere, vt abutens, vel male vtens eo quòd non refert ad debitum finem, & quia non omnis abuſus eſt peccatum mortale, ideo non oportet omnem peccantem peccare mortaliter.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum peccatum veniale & mortale diſtinguantur per pœnas eis debitas.

Thom. 12 q 88. ar. 2.



QVINTO quæritur, vtrum peccatum mortale, & veniale differant per pœnas eis debitas, videlicet quòd peccato mortali debeatur pœna æterna, & veniali pœna temporalis. Et arguitur quòd non, quia inter omnia peccata peccatum originale habet minimũ de ratione peccati, ſed originali debet̃ pœna æterna, ergo multo fortius omni peccato.

2 Secundò pœna menſuratur ſecundum quantitatem offenſę, ſed omni peccato eſt offenſa infinita, ergo omni peccato debetur pœna infinita. Maior patet: minor probatur, quia offenſa menſuratur ſecundum dignitatem eius qui offenditur, ſed per omne peccatum deus qui eſt infinitæ dignitatis offenditur, quod patet ex eo quòd ipſe punit omne peccatum, punitio autem effectus eſt offenſam manifeſtans, ergo in omni peccato eſt offenſa infinita, & ei debetur pœna infinita, & ita peccatum mortale & veniale non diſtinguuntur ratione pœnæ.

3 IN CONTRARIVM eſt magiſter in litera, qui dicit ꝙ mortale obligat pœnæ æternæ, veniale verò pœnæ tẽporali.

4 RESPONSIO. Quanta pœna debeatur vtrique peccato mortali, ſcilicet, & veniali, ſciendum eſt quòd licet ex culpa oriatur reatus pœnæ, vt reparetur iuſtitia per pœnã quæ læſa fuerat per culpam, tamen commenſuratio pœnę ad culpam non extenditur quantum ad durationem in aliquo iudicio diuino vel humano, non enim quia homicidium vel adulterium in momẽto committuntur propter hoc momentanea pœna puniuntur, ſed quandoque quidem perpetuo carcere, vel exilio: quandoque etiam morte in qua nõ conſideratur occiſionis mora, ſed potius quòd in perpetuum auferatur à ſocietate viuentium. Item nec proportionatur pœna culpæ quo ad acerbitatem ſic, vt ſolum ita intenſè affligatur quis in pœna quàm intenſè delectatus fuit in culpa, conſtat enim quòd multò plus affligitur quis cùm occiditur propter crimen homicidij cõmiſſi quàm poſſit delectari cõmittendo homicidiũ, nec illud eſt contra illud quòd dicit Apoca. 18. quantum glorificauit ſe & in delitiis fuit, tantum date ei tormentum & luctum, quia non eſt ſenſus quòd debeat æquari triſtitia vel dolor pœnæ delectationi culpæ, ſed eſt ſenſus quòd in generali ſicut excedit culpa culpam, ſic pœna pœnã, delectationi tamen culpæ non oportet æquari dolorem pœnæ maximè cùm contingat hominẽ plus delectari in aliquo veniali quandoq; cui debetur leuior pœna, quàm in aliquo mortali cui debetur grauior pœna. Quid ergo eſt in quo attẽditur commenſuratio pœnæ ad culpã, ex quo non attenditur ſecundum durationẽ, neque ſecundum æqualitatem delectationis culpę, & acerbitatis pœnę?

5 Dicendum quòd attenditur ſecundum grauitatem iniuriæ offenſæ illius in quam committitur, ſiue ſit perſona priuata, ſiue res publica, cuius ratio eſt, quia culpæ debetur pœna inquantum

q 3. huius dist. eſt iniuſta, vt patet ex prædictis, ſed culpa eſt iniuſta non ratione delectationis vel moræ, ſed ratione iniuriæ offenſæ, vel læſionis redundantis in alterum, ergo ſecundum hoc debetur ei pœna, & ſecundum illud eſt commenſuranda. Ex hoc ad propoſitum dicendum quòd peccato mortali debetur pœna æterna. Non autẽ veniali. Quod patet, quia ſicut eſt in ciuitate mundana, ſic ſuo modo debet eſſe in ciuitate diuina, ſed in ciuitate mundana ſic eſt quòd ille qui ex culpa ſua totaliter ſubuertit quãtum in ſe eſt pacem & amicitiam ciuium adinuicem, vel obediẽtiam ad principem, meretur extirpari totaliter à ciuilitate per mortem, exilium, vel perpetuum carcerem, ſic enim recompenſatur (prout poſſibile eſt) per pœnam læſio communitatis facta per culpam. Et hæc pœna licet non ſit ſimpliciter perpetua, eſt tamen perpetua ſecundum capacitatem ſubiecti, & ſecundum intentionem legis quo ad hoc vt in perpetuum ſimpliciter non reuocetur ad ſocietatem communitatis contra quam deliquit, ergo eodem modo debet eſſe in ciuilitate diuina in qua congregantur homines lege fidei & charitatis, quòd ille qui ſubuertit quantum in ſe eſt, ordinem charitatis ad proximum, vel ſubiectionis ad deum meretur extirpari totaliter à ciuilitate per mortem, exilium vel carcerem. Hæ autem pœnæ ſimpliciter perpetuæ ſunt in ciuilitate diuina, ſcilicet mors ſecunda, exilium à patria, & carcer inferni, quia & ſubiectum ſuſceptiuum iſtarum pœnarum perpetuo durabit. per ſolum autem peccatum mortale fit talis ſubuerſio in ciuilitate diuina, vt apparet ex dictis in ſecundo membro quæſtionis præcedentis, quare ſoli peccato mortali debetur pœna æterna. hoc tamen miſericordiæ habet ciuilitas diuina ſupra mundanam, & quòd peccanti quantumcumque grauiter contra ciuilitatem diuinam ſupereſt vſque ad mortem corporis locus pœnitentiæ ad ſatisfaciendum pro culpa. & vt reuocetur ad ſtatum priſtinum, quod non in ciuilitate mundana.

6 AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſicut originale minimum habet de ratione culpæ, ita pœna ſibi debita minimũ habet de ratione pœnæ, quia ſi quis naſceretur in puris naturalibus ſine gratia & originali culpa & ſic moreretur, talis careret viſione diuina ſicut ille qui moritur in originali peccato, in ipſo tamẽ nõ eſſet pœna, ſed defectus. In illo autẽ qui moritur in originali peccato dicitur pœna propter relationẽ ad primum parentẽ per quem debuit ad nos tranſire originalis iuſtitia, & per cõſequens viſio diuinæ, & de hac pœna quę impropriè dicitur pœna non loquitur, ſed de pœna ſenſus in qua differũt mortale & veniale ſecundũ differentiã perpetui & tẽporalis.

7 Ad ſecundum dicendum, quòd offenſa dicitur dupliciter. Vno modo propriè, ſcilicet factũ pro quo amittitur gratia eius qui offenditur, & talis offenſa dei non eſt in peccato veniali, ſed tantum in mortali quod priuat gratiam, talis enim offenſa meretur pœnam infinitam. Alio modo dicitur offenſa communiter pro omni facto quo meretur qualemcunque pœnam, & talis offenſa eſt in peccato veniali quæ non eſt offenſa ſimpliciter pro eo quòd non tollit gratiam, nec peruertit totaliter ordinem ſubiectionis ad deum vel dilectionis ad proximum, & ideo non meretur pœnam æternam.

QVAESTIO OCTAVA.

Vtrum peccata inter ſe ſint paria.

Thom. 1 2. q. 73. ar. 6. & q. 105. ar. 2. ad nonum.



POSTMODVM quæritur, vtrũ peccata ſint paria. Et videtur quòd ſic, quia peccare eſt tranſgredi regulã rationis, quæ ita ſe habet ad actus humanos ſicut regula linearis ſe habet ad actus corporales, ergo peccare ſimile eſt ei quod eſt lineas tranſilire de qua prohibitum eſſet quòd nõ tranſiliretur eſt æqualiter & vno modo etiam ſi aliquis propinquius ſtet, vel longius recedat & eſſet æqualis tranſgreſſio ſi præceptum eſſet lineam non tranſgredi, ergo peccare contingit æqualiter & vno modo.

2 Item ibi videtur eſſe æqualis culpa vbi æqualiter priuatur gratia. ſed in omni peccato mortali æqualiter priuatur gratia, quia totaliter, ergo omnia peccata mortalia ſunt æqualia.

3 IN CONTRARIVM eſt, quia ſicut peccatum opponitur virtuti, ſic falſitas veritati, ſed falſo contingit dare magis falſum, magis enim falſum eſt quod eſt falſum & impoſſibile quàm falſum contingens, ergo eſt dare vnũ peccatũ peius altero.

4 Ad idẽ eſt quod dicitur Ioã. 18. Propterea qui me tradidit tibi maius peccatũ habet. cõſtat autẽ ꝙ Pylatus cui hoc dictũ fuit, aliquod peccatum habuit, ergo eſt dare aliquod peccatum maius peccato.

5 RESPONSIO. Dicendum quòd peccata poſſunt cõparari quo ad grauitatem tripliciter. Primò comparando adinuicẽ peccata diuerſorum generum, puta mortale ad veniale. Secũdò comparando peccata diuerſarum ſpecierum ſicut mortale mortali. puta furtũ homicidio, vel veniale veniali. Tertiò comparãdo inuicem peccata eiuſdem ſpeciei, puta furtum furto, vel mendacium mendacio, quibuſcunque autem modis cõparantur peccata, dicendum quòd nõ ſunt paria, ſed eſt vnum grauius altero quod apparet primò comparãdo veniale mortali ſic: peccatũ eſt priuatio debitę rectitudinis in actu, illud igitur in peccatis eſt peius quod tollit ab actu rectitudinẽ magis debitam, ſed peccatum mortale tollit rectitudinẽ ab actu magis debitũ quàm veniale,

ergo

ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia peccatum mortale priuat rectitudinem debitæ subiectionis ad deum, vel debitæ charitatis & societatis ad proximum, vt patet ex præcedentibus. Veniale autem puta mendacium iocosum talem rectitudinem quæ in actibus humanis est maximè debita nō priuat, licet priuet rectum ordinem signi ad suum signatum quæ in moribus non est adeo debita sicut prima, quare, &c.

6 Secundò patet idem comparando peccata eiusdem generis, sed diuersarum specierum puta comparādo peccata mortalia diuersarum specierum inter se, quia deordinatio quæ est circa finem peior est & grauior deordinatione quæ contingit circa ea quæ sunt ad finem, quia ordo & rectitudo eorum quæ sunt ad finem sumitur ex fine, sed inter peccata mortalia quædam directè deordinant ab ipso fine, quædam verò in his quæ sunt ad finem, verbi gratia, res exteriores ordinantur ad hominem tanquam ad finem qui vltimò ordinatur ad deum, vnde peccatum quod directè deordinat nos circa deum sicut infidelitas vel blasphemia est grauissimum, quia cōtra finem vltimū. Deinde illud quod cōmittitur in proximū quantum ad eius personam (sicut homicidium) quia homo est finis sub fine. Vltimò illud quod deordinat circa res exteriores vt furtum, quia res exteriores solum habent rationem eius quod est ad finem, ideo, &c. Quod autem dictum est quòd non omne peccatū mortale deordinat à fine intelligendū est obiectiuè, quia non omne peccatum habet finem pro obiecto meritoriè, aut omne peccatum mortale à fine & consecutione finis deordinat. Item circa eandem materiam contingit virtus & vitium opposito modo, & fortè priuatio, quia actus redditur vitiosus ex sola carētia perfectionis debitæ actui virtuoso, sed in virtutibus vna inuenitur potior alia, sicut iustitia præeminet inter omnes virtutes morales vt dicit Tullius libro de officiis ergo inter vitia vnum est grauius alio. Probatur consequentia, quia priuationes correspondent habitibus.

7 Tertiò patet idem comparando peccata eiusdem speciei inter se, primò ex parte peccantis, quia actus intensior in bonis est melior, & in malis peior, sed duorum peccantium secundum eandem speciem peccati contingit voluntatem vnius intensius ferri in obiectum quàm voluntatem alterius, quare, &c. Maior patet, sed minor probatur, sunt enim aliquæ causæ quæ augent voluntarium sicut habitus vitiosus. Quædam verò diminuunt ipsum & miscent cū inuoluntario sicut motus violentus, & similiter ignorantia quæ tollit iudiciū rationis, propter quod intensius & grauius peccat qui peccat ex habitu quàm qui peccat ex ignorantia, metu vel violentia passionis. Idem patet secundò ex parte circunstantiarum sic ille actus est peior qui corrumpit plures bonas circunstantias quàm qui vnam tantum, sed inter peccata eiusdem speciei istud inuenitur quòd vnus actus corrumpit plures bonas circunstantias, Alius autem vnam tantum, sicut prodigus qui dat cui non oportet & quando nō oportet plus omittit de circunstantiis liberalitatis quàm qui dat cui oportet, sed non quando oportet, ergo &c. Item secundum eandem circunstantiā in specie ille actus est peior cuius circunstantia est deterior, sed in peccatis eiusdem speciei circunstantia eadem secundum speciem potest esse in vno peior quàm in alio, sicut in furto, supposito enim quòd res aliena sit furtiuè ablata quantitas rei auget vel minuit grauitatem furti, grauius enim est substrahere alicui multum quàm parū, sicut econtrario seruato modo virtutis virtuosius est dare multum quàm parum, ergo, &c. Patet igitur quòd qualitercunque comparētur peccata non sunt paria, sed semper inuenitur, vel potest inueniri inter ea inæqualitas. Et hoc est quod dicit beatus Aug. ad Hier. clarissima disputatione tua satis apparuit non placuisse auctoribus nostris, imò nec ipsi veritati omnia peccata esse paria.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ratio illa in multis deficit. Primò quia regula rationis non est vna tantum nec circa vnam materiam, sed circa plures. Et licet in omni materia sit seruanda regula rationis, tamen magis est seruanda in vna quàm in alia, vt declaratum fuit in corpore quæstionis, propter quod grauior est transgressio in vna quàm alia, sicut de pluribus lineis prohibitis transgredi peius esset transgredi illam quæ esset prohibita sub pœna mortis quàm illam quæ esset prohibita sub pœna minore. Secūdo, quia regula rationis circa vnā & eandem materiam respicit multa & non vnum tantum. bonum enim virtutis est ex obiecto & omnibus circunstantiis, & ideo peior est transgressio omnium circunstantiarū quàm vnius tantum, non sic autem est de transitu lineæ prohibitæ, quia ibi non est nisi vna mala circunstantia, s. transgressio prohibitionis. Tertiò, quia licet peccatum semper sit quædam transgressio regulæ rationis, tamen tota grauitas peccati nō attenditur ex sola transgressione, sed pensatur etiam ex maiori vel minori voluntate transgredientis, ideo insufficienter arguitur.

9 Ad secundum dicendum per interemptionem maioris, per omne enim peccatum mortale priuatur totaliter gratia, nō quia omnia sint paria, sed quia omne peccatum mortale natum est tollere ordinem subiectionis ad deum, vel fœdus humanæ societatis ad proximum: talis autem qui sic facit, habendus est in ciuilitate tanquā hostis ad quem non habetur gratia. Et ideo, &c.

Sententia huius distinctionis XLII. in generali & speciali.



EST PRAETEREA quoddam genus aliud peccati. Superius determinauit magister de peccato in generali. Hic determinat de ipso in speciali. Vnde determinat specialiter de peccato in spiritum sanctum. Et diuiditur in partes duas. Primò determinat de peccati huius grauitate. Secundò inquirit de eius quidditate. Secunda ibi, sed quæritur quid sit illud peccatum. Et hæc diuiditur in tres secundum triplicem descriptionem huius peccati quam ponit. Secunda ibi, est autem & alia huiusmodi peccati assignatio. Tertia ibi, de hoc quoque peccato. Prima istarum diuiditur in duas. Primò ponit vnam assignationem huius peccati. Secundò circa hoc mouet quæstionem & soluit. Secunda ibi, sed quæritur, vtrum omnis obstinatio. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI primò sic procedit. Et proponit primò quòd peccatum in spiritum sanctum est grauissimum, quia vt habetur in euangelio non remittitur in hoc seculo nec etiam in futuro. Et illud idem est peccatum ad mortem. Postea dicit quòd vno modo dicitur peccatum in spiritum sanctum, scilicet obstinatio, vel induratio, vel desperatio: obstinatio autem est obduratio mentis in malitia, desperatio verò est diffidentia bonitatis diuinæ: per primum dei iustitia contemnitur, Per secundum bonitas & misericordia. Postea quærit, vtrum omnis obstinatio vel desperatio sit peccatum in spiritum sanctum: & respondet quòd quidam dicunt quòd sic, & secundum eos dato quòd multi obstinati conuertantur oportet ponere quòd peccatum in spiritum sanctū non dicatur irremissibile, ita quòd nullo modo remittatur, sed quia vix & raro remittitur. Alij verò dicunt solam obstinationem & desperationem quam comitatur finalis impœnitentia esse peccatum in spiritum sanctum, & secundum istos peccatum in spiritum sanctum nunquam remittitur. Postea dicit quòd alio modo dicitur esse peccatum in spiritū sanctum induratio & oppugnatio supernæ gratiæ, quod ideo nō dicitur remitti, quia tales humilitatem petendæ veniæ subire nō possunt. Subdit tamen quòd talis induratio & oppugnatio non faciunt peccatum in spiritum sanctum, nisi cum finali impœnitentia. Et vult hic accipere finalem impœnitentiā non solum prout negat actum, sed & propositum. Vltimò dicit ꝙ alio modo dicitur peccatum in spiritum sanctum peccatum quod fit cōtra bonitatem & virtutem spiritus sancti, quod non est intelligendum ꝙ sit alia offensa vnius personæ diuinæ quàm aliarum, sed per quandam appropriationem secundum quam dicuntur peccata ex infirmitate committi in patrem, peccata ex ignorantia in filium, peccata ex malitia in spiritum sanctum.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sit aliquod peccatum in spiritum sanctum.

Thom. 2.2. q. 14. ar. 1.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum sit aliquod peccatum in spiritū sanctum. Et videtur ꝙ non, quia vna est maiestas patris & filij & spiritus sancti. Sed nullum peccatum dicitur cōmitti in patrem, aut filium, ergo nec in spiritum sanctum.

2 Secundo magister dicit, ꝙ illi peccant in spiritum sanctum quibus malitia propter se placet, sed malitia nulli potest placere secundum se, id est inquantum malitia, quia nihil appetitur nisi sub aliqua ratione boni, nullus enim aspiciens ad malum operatur, vt dicit Dionysius, ergo nullus potest peccare in spiritum sanctum.

3 Item si aliquod esset peccatum in spiritum sanctum hoc videretur maximè de peccato ad mortem, de quo loquitur Ioan. 1. cano. cap. 5. ꝙ etiam magister dicit in litera, sed illud non potest esse peccatum in spiritū sanctum vt probatur, ergo nullum. Probatio minoris: omne peccatū mortale est peccatum in spiritum sanctum, quia frustra fieret specialis mentio de ipso, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit dominus Matthæi 12. qui dicit contra spiritum sanctum verbum non remittitur ei: & simile habetur Marci tertio.

RESPON

5 RESPONSIO. quòd ſit aliquod peccatum in ſpiritum ſanctum originaliter habet ex præallegatis locis ſcripturæ. Doctores autem poſterius de hac materia loquentes ampliauerunt eam non modicum diuertentes à prima intentione ſcripturæ. Et ideo ſic procedetur, quia primò oſtendetur quòd ſit peccatum in ſpiritum ſanctum ſecundum ſcripturæ intentionem & ſecũdum doctorum traditionem. Secundò oſtendetur quæ & quot ſunt ſpecies peccati in ſpiritum ſanctum.

6 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſecundum intentionem ſcripturæ peccatũ in ſpiritum ſanctum dicitur blaſphemia prolata cõtra ſpiritum ſanctum, ſi ſpiritus ſanctus accipiatur pro eo quod eſt cõmune toti trinitati prout quælibet perſona poteſt dici ſpiritus & ſancta vel ſanctus, & ſic accipitur ſpiritus, Ioan. 4. vbi dicitur deus ſpiritus eſt, & ſic diſtinguitur Mat. 12. & Marc. 3. blaſphemia in ſpiritũ ſanctum contra blaſphemiã in filium hominis. Chriſtus enim operabatur quædã humanitus comedendo & bibendo, & alia huiuſmodi faciendo, & quædã diuinitus, ſcilicet dæmones eiiciendo, & alia miracula faciẽdo per virtutem propriæ diuinitatis. Iudæi ergo dixerunt primò quadã cum blaſphemia contra filiũ hominis, dicentes, vt habetur Mat. 11. Vorax eſt, & potator vini, amicus publicanorum & peccatorũ. Poſt modum autem blaſphemauerũt in ſpiritum ſanctum dum opera quæ Chriſtus faciebat virtute propriæ diuinitatis & operatione ſpiritus ſancti attribuebant principi dæmoniorum dicentes, In Belzebuth principe dæmoniorum eiicit dæmonia. Et hæc blaſphemia vocatur ibi peccatum in ſpiritum ſanctum ſecundũ intentionem ſcripturæ quam ſequuntur antiqui doctores Athanaſius, Hilarius, Ambroſius, Hieronymus & Chryſoſtomus.

7 Secundò accipitur peccatum in ſpiritum ſanctum ab Auguſtino pro finali impœnitentia, quando ſcilicet aliquis perſeuerat in peccato mortali vſque ad finem, & dicitur peccatum in ſpiritũ ſanctum, quia eſt cõtra remiſsionem peccatorum quæ attribuitur ſpiritui ſancto. Poſteriores autẽ doctores aliter accipiunt peccatum in ſpiritum ſanctum, ſcilicet quando peccatur contra appropriatũ ſpiritui ſancto, quod eſt bonitas. ſicut enim patri appropriatur potentia & filio ſapientia, ſic ſpiritui ſancto bonitas. cùm igitur quis peccat ex infirmitate dicitur peccare in patrem, ex ignorãtia dicitur peccare in filium, cùm autem ex malitia dicitur peccare in ſpiritũ ſanctum, niſi quòd peccare ex malitia vel ex electione mali quod idem eſt contingit dupliciter. Vno modo ex inclinatione habitus vicioſi qui malitia dicitur, & ſic peccare ex malitia non eſt peccare in ſpiritum ſanctum. Alio modo contingit ex hoc quòd per contemptum abiicitur illud quod poterat peccatum impedire ſicut ſpes præmiorum, & timor ſuppliciorum retrahunt à perpetratione peccati. Hæc autem abiiciuntur per præſumptionem & deſperationem, & quia ſpes & timor, & huiuſmodi quæ nata ſunt nos retrahere à peccato ſunt quædam dona ſpiritus ſancti in nobis. Ideo ſcienter ea abiicere eſt peccare in ſpiritum ſanctum, & ſic patet primum.

8 CIRCA ſecundum ſciendum eſt quòd peccatum in ſpiritum ſanctum primo modo acceptum, ſcilicet pro blaſphemia dicta cõtra ſpiritum ſanctum vnum peccatum eſt, nec diuiditur in illas ſpecies quas doctores aſsignant. Ipſum etiam acceptũ ſecundo modo pro finali impœnitentia, ſicut Auguſti. accipit libro de verbis domini, non eſt peccatum ſecundum ſe, ſed circunſtantia peccati quæ poteſt in quolibet peccato reperiri dũ homo in quolibet peccatorũ poteſt perſeuerare vſque ad mortem, & ideo nec ſic habet ſpecies, ſed eſt circunſtãtia in qualibet ſpecie peccati reperta vel reperibilis. Sed tertio modo peccatum in ſpiritum ſanctum diuiditur in ſex ſpecies tanquam genus quæ ſunt præſumptio, deſperatio, impœnitentia, obſtinatio, impugnatio veritatis agnitæ, & inuidẽtia fraternæ gratiæ, quod patet ſic, peccatum in ſpiritum ſanctum eſt cùm ex contemptu abiicimus illud quod poteſt hominem retrahere à peccato, vt dictum eſt, talia autẽ ſunt quædam ex parte dei, ſcilicet ſpes prœmiorum & timor ſuppliciorum. Primum abiicit deſperatio, ſecundum abiicit præſumptio. Quædam ſunt ex parte donorum ipſius, quorũ vnum eſt cognitio veritatis contra quam eſt impugnatio veritatis agnitæ dum ſcilicet aliquis veritatem fidei agnitã gratis impugnat, aliud eſt auxiliũ diuinæ gratiæ quam impugnat inuidentia fraternę gratiæ, dum ſcilicet aliquis inuidet non ſolũ gratiæ fratris, ſed gratiæ dei creſcenti in mundo. Alia duo ſunt ex parte peccati, ſcilicet inordinatio actus cuius conſideratio ſolet hominem inducere ad pœnitendum, quia ipſa inordinatio reddit actum turpem, & contra hoc eſt impœnitentia, non quidem vt dicit ſolam permanentiã in peccato, ſic enim non eſt ſpeciale peccatũ, ſed quædam peccati circunſtantia. Sed accipitur hic impœnitentia ſecũdum quòd importat propoſitum non pœnitendi, aliud eſt paruitas & breuitas boni quod quis in peccato quęrit cuius conſideratio ſolet hominem inducere ad hoc quòd eius voluntas in peccato non firmetur, iuxta quod dicit Apoſtolus ad Rom. 6. Quẽ fructum habuiſtis in illis in quibus nũc erubeſcitis. Et cõtra hoc eſt obſtinatio per quam homo firmat propoſitum ſuũ in hoc quòd peccato adhæreat. Alio modo ſumuntur hæ duæ ſpecies vltimæ ex parte hominis cui ſit remiſsio peccatorum, in quo duo requiruntur, ſcilicet dolor de præterito, contra quod eſt impœnitentia, & propoſitum cauendi de futuro, contra quod eſt obſtinatio: nec iſta diſtinguuntur ſolum penes præteritum & futurum, ſed etiam penes ea quæ priuant, quia impœnitentia priuat emendam, obſtinatio verò cautelam.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd ſicut eſt vna maieſtas patris & filij & ſpiritus ſancti, ſic eſt vnum peccatũ quòd cõmittitur in quemlibet trium, dum opera diuinitatis attribuuntur immundo ſpiritui, ſicut Iudæi attribuebãt expulſionem immundorum ſpirituum factam per Chriſtum Belzebuth principi dęmoniorum, & tunc dicitur peccatum in ſpiritum ſanctum, accipiendo ſpiritũ ſanctum non perſonaliter ſed eſſentialiter, accipiendo autem ſpiritum ſanctum perſonaliter ſic cõtingit peccare contra ſpiritum ſanctum dupliciter, malè ſentiendo de perſona ſpiritus ſancti, ſicut illi malè ſenſerunt qui dixerunt ipſum eſſe miniſtrum patris & filij, aut peccando contra eius attributũ quod eſt bonitas, quod fit cũ ex certa malitia peccatur. Et cùm ſimili modo contingit peccare in patrẽ & filiũ, aut malè ſentiendo de perſona patris aut filij, aut peccando contra eorum attributa quæ ſunt potentia & ſapientia, quod fit cùm peccatur ex infirmitate vel ignorantia. Et ideo ratio falſum ſupponit, ſcilicet quòd nullum ſit peccatum in patrem, & filium.

10 Ad ſecundum dicendum, quòd aliquis dicitur peccare ex malitia, non quia malum ſub ratione mali alicui placeat, cùm hoc ſit impoſsibile, ſed quia homo non ignorans quod ſit malum & contra legem dei, illud quod proponitur ſub ſpecie boni, nec victus vehementia paſsionis abſorbente ad horam iudicium rationis ſponte eligit proſequi aliquod delectabile non obſtante quòd non lateat ipſum illud eſſe malum & contra legem dei, iudicat tamen quòd melius eſt legem dei tranſgredi, quàm delectatione priuari, & in hoc erratur, ſed non eſt iſte error vel ignorantia quæ excludit ſcientiam qua aliquis ſcit malum eſſe quod agitur, quomodo dicitur aliquis ex ignorantia peccare, imò talis ſponte claudit oculum rationis oſtendentis malum eſſe quod proponitur vt ipſum liberius proſequatur.

11 Ad tertium dicendum, quòd non omne peccatum mortale dicitur peccatum ad mortem. ſicut de peccato ad mortem loquitur beatus Ioan. eſt enim mors prima quæ eſt priuatio gratiæ per quam ſpiritualiter viuimus, & ad hanc ducit omne peccatum mortale, ſed quia ex hac eſt poſsibilis reditus ad vitam deo principaliter præſtante remedium & homine cooperante per liberum arbitrium, ideo non quodlibet mortale peccatum dicitur peccatum ad mortem ſimpliciter, ſed ſolum illud quod inducit mortem quod excludit quantum eſt de ſe reditum ad vitam. Et tale eſt peccatum illud quod abiicit remedium per quod remittuntur peccata, vt impœnitentia, obſtinatio, deſperatio, & huiuſmodi quæ ſunt ſpecies peccati in ſpiritum ſanctum, ſicut & in corporalibus illa infirmitas per excellentiam dicitur ad mortem quæ inducit faſtidium medicinæ.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum peccatum in ſpiritum ſanctum ſit irremiſsibile.

Thom. 2. 2. q. 14 art. 3.

SECVNDO quæritur, vtrum peccatum in ſpiritum ſantum ſit irremiſsibile. Et videtur quòd non, quia eſſe irremiſsibile tollit potentiam remiſsionis, ſi ergo aliquod peccatum ſit irremiſsibile, aut negatur potentia remiſsionis ex parte remittentis, quod eſſe non poteſt cùm potentia dei cuius eſt remittere peccata ſit infinita ad remiſsionem omnium peccatorum ſufficientiſsimè ſe extendens, aut negatur potentia ex parte hominis remiſsionem recipientis, quòd etiam non poteſt dici cùm homo quamdiu eſt in ſtatu vię ſit capax remiſsionis, nullo modo ergo peccatũ in ſpiritum ſanctum eſt irremiſsibile.

2 Item potentior eſt virtus in bonum quàm vitium in malum, ſed nulla virtus in præſenti confirmat hominem in bono, ergo nullum vitium confirmat in malo, ſed ſola confirmatio in malo impedit remiſsionem, quare &c.

3 IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Matt. 12. qui dixerit verbum contra ſpiritum ſanctum non remittetur ei neque in hoc ſeculo, neque in futuro. Et arguitur per rationem, quia pro omni peccato remiſsibili eſt orandum deum, ſed pro peccato ad mortem quod magiſter dicit eſſe peccatum in ſpiritum ſanctum non eſt orandum, vt dicitur 1. Ioan. vltimo, ergo peccatum in ſpiritum ſanctum non eſt remiſsibile.

RESPON

4 RESPONSIO. De peccatu in spiritum sanctum an sit irremissibile varie respondendum est secundum varias eius acceptiones. Si enim vocetur peccatum in spiritum sanctum peccatum cum finali impœnitentia sicut accipitur à beato Aug. vt in præcedente quæstione dictum fuit, sic illud peccatum dicitur simpliciter irremissibile, quia nunquam remitti potest nec in vita ista, impediente finali impœnitentia, nec in alia quia in ea non erit status remissionis Si autem accipiatur pro blasphemia dicta in spiritu sanctum, qui est primus modus accipiẽdi ipsum, vel pro contemptu abiiciente id quod posset retrahere à peccato, qui est tertius modus, sic peccatum in spiritum dicitur irremissibile, non quia omnino remitti non possit, nam & deus potest ipsum remittere, & homo ex quo in statu viæ est potest se per liberum arbitrium ad remissionem præparare, sed ideo dicitur irremissibile, quia in se non habet aptitudinem vt remittatur, imò potius cõtinet id quod contrarium est remissioni, quod patet tripliciter, primò ex causa peccandi sic, illa causa quæ nullo modo peccatum excusat, nec in toto, nec in parte, sed potius aggrauat, reddit ipsum vt irremissibile, sed causa ex qua procedit peccatum in spiritum sanctum est huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, cùm enim causa ea qua peccatur excuset peccatum à toto, vel à tanto, sicut ignorantia, vel violentia passionis, eo quòd ista aliquo modo tollunt vel minuunt voluntarium, ex quo homo facilius veniam cõsequitur, & peccatum efficitur facilius remissibile. Vnde Apostolus de seipso dicit primæ ad Timotheũ primo, misericordiam cõsecutus sum, quia ignorans feci, & per oppositum cùm causa peccati nullo modo peccatum excusat, sed potius aggrauat, peccatum illud potest dici aliquo modo irremissibile. Minor similiter patet, ignorantia enim & infirmitas excusant in aliquo peccatum, sed malitia vel industria ex qua peccatum in spiritum sanctum procedit omnem excusationem tollit, & per consequens tollit aptitudinem ad remissionem.

5 Secundò patet idem sic. illud peccatũ tollit aptitudinem ad remissionem quod reddit hominem vix pœnitentem, quia ad remissionem peccati requiritur pœnitentia peccãtis, sed peccatum quod committitur ex certa malitia, vt est peccatum contra spiritum sanctum reddit hominem vix pœnitentem, ergo, &c. Maior patet, sed minor probatur, quia qui peccat per ignorantiam, ita vt ignorantia sit causa peccati transeunte ignorantia pœnitet, vt apparet ex 3. Ethic. si enim non pœnitet, ignorantia se habuit ad actum concomitatiuè, sed nõ causaliter, tunc enim ignorantia est causa peccati quando homo non peccaret si non ignoraret, & quo casu cessante ignorantia est ad pœnitudo, similiter incõtinens qui peccat ex passione, transeunte passione pœnitet, vt patet septimo Ethi. sed intemperatus & quicunque peccat ex electione quod vocatur peccatum ex certa malitia, quantum est ex modo peccandi natus est semper immanere suæ electioni, vt ibidem dicitur, quia nõ peccauit per ignorantiam, nec impulsu passionis, nec subito motu, sed sciens & eligens, & talia grata sunt durare. Ideo peccans ex electione impœnitibilis est & insanabilis, quantum est ex conditione peccati, quare peccatum in spiritum sanctum, & omne peccatum quod est ex certa malitia, potest dici irremissibile, quia tollit quãtum est de se aptitudinem ad remissionem. Vnde August. in lib de sermone domini in monte, dicit quòd tanta est labes huius peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non possit, id est, vix possit.

6 Tertiò patet idem ex obiecto peccati in spiritũ sanctum sic, sicut est in ægritudinibus corporalibus, sic est suo modo in peccatis, nam peccatum est quędam infirmitas spiritualis, sed in ęgritudinis corporalibus illa infirmitas dicitur incurabilis, quæ repellit remedium curationis, puta quæ generat fastidium medicinæ quæ posset curare morbũ, ergo in peccatis illud potest dici irremissibile quod repellit remedia remissionis. Tale autẽ spiritualiter est peccatum in spiritum sanctum, vt patet ex præcedente quæstione, ergo, &c. Per hoc tamen non excluditur misericordiæ & potentiæ dei via remittendi talia peccata, quæ potest omnem langorem corporalem & spiritualem sanare pro libito.

7 AD DVO prima argumenta patet solutio, non enim peccatum in spiritu sanctum dicitur irremissibile simpliciter quòd deus remittere non possit, aut quia homo non sit susceptibilis talis remissionis si deus eam facere vellet. Deus enim cuicunque impœnitenti potest dare quòd pœniteat, neque dicitur irremissibile, quia confirmet totaliter in malo, sed quia excludit quantum est de se aptitudinem ad remissionem ex parte causæ peccati, & ex parte modi, & ex parte obiecti, vt declaratum fuit, iuxta quem sensum intelligendum est illud quod in contrarium arguitur ex verbo Matthei duodecimo, quòd nõ remittetur &c. quamquam secundum sentẽtiam Chrisostomi, illud peccatum dicatur non remitti in hoc seculo nec in futuro, quia pro eo puniti sunt in præsenti per Romanos, & postea in inferno.

8 QVOD ARGVITVR postea quòd pro omni peccato remissibili est orandum. Dicendum quòd beatus Ioan. non negat quin pro peccare ad mortem orandum sit, sed innuit quòd oratio cuiuslibet fratris non sufficit, vnde quum præmisisset qui scit fratrem suum peccare peccatum nõ ad mortem petat & dabitur ei, subiunxit est peccatum ad mortem, non dico vt pro illo oret quis supple sub promissione prius facta, scilicet quod detur ei vita merito orationis cuiuslibet fratris, imò oportet quòd sit valde magni meriti, & quod ad hoc cõcurrat specialiter dei gratia, sic potest conuenienter dici, quamuis illud dictum Ioannis secundum quandam expositionem glosæ, intelligatur de omni peccato mortali, sed illud omittatur, quia est pręter propositum.

DISTINCTIO XLIIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



POST prædicta considerare dignum est. Superius determinauit magister de peccato. Hic verò determinat de potentia peccandi. Et diuiditur in partes duas. Primò determinat suum intentum. Secundò continuat se ad consequentia. Secunda ibi, iam nunc in intelligendis. Prima diuiditur in duas. Primò mouet quæstionem circa potentiam peccandi, & soluit Secundò incidenter mouet quæstionem circa obedientiam quæ prælatis debetur. Secunda ibi, Hic oritur quæstio. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et quærit primò, vtrũ potentia peccandi sit à deo. Et respondet quòd quidam dicunt quod non est à deo, sicut nec ipsa mala voluntas. Magister verò determinat quòd omnis potentia à deo est etiam potestas peccandi: omnis etiam potestas iusta est. Vnde diabolus nõ habet potestatem peccandi nisi à deo. Postea quærit, cùm omnis potestas sit à deo, vtrum omnis qui resistit potestati semper peccet. Et respondet quod non est obediendum potestati contra deum. Vnde si plures diuersa præcipiant semper superioribus obediendum est. Vltimò continuat se ad sequentia, & dicit quòd in libro tertio intentio est de his quæ ad verbi incarnati mysterium pertinent. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum potentia peccandi sit à deo.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum potentia peccandi sit à deo. Et videtur quod non, quia perfectior est potentia coniuncta actui, quàm separata, sed deus non est causa potentiæ peccandi, vt est coniuncta actui, vt dictũ fuit supra distinctione 37. ergo nec est causa eius, vt est separata ab actu, & ita nullo modo.

2 Item si potentia peccandi inesset nobis à deo, aut esset potentia naturalis, aut liberi arbitrij, aut gratiæ, sed nõ potest esse potentia purè naturalis, quia talibus nec meremur, nec demeremur, nec lib. arb. quia sicut dicit Anselmus de libero arbitrio posse peccare, nec est libertas, nec pars libertatis, nec gratię quia gratia inclinat ad oppositum peccati, ergo nulla potentia peccandi inest nobis à deo.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, quòd voluntas est qua peccatur, & rectè viuitur, sed voluntas inest nobis à deo, ergo, &c.

4 Item Philosophus dicit in libro Topicorum quòd potentiæ malorum bonæ sunt, sed omne bonum est à deo, ergo potentia peccandi vel malefaciendi est à deo. 1 quæst. 1.

5 RESPONSIO. Quum actus iudicet potentiam, sicut actus peccati duo includit, scilicet actum & defectum debitæ rectitudinis, sic potentia peccandi, vt sic accepta duo dicit, scilicet principium actus, eo quòd est potentia, & quòd possit deficere, quod est peccare. Et hoc supposito dicunt quidam quòd potentia peccandi quoad primũ (scilicet quia est quædam natura principians actum) est à deo, quia omne quod quoquo modo participat naturam entis positiuè, oportet quòd reducatur in deum tanquam in causam primam, ipsa etiam sic accepta eadem est principium actus ordinati & inordinati: propter quod sicut potentia rectè agendi est à deo, sic & potentia peccandi. Quantũ ad secundum, scilicet quantum ad defectibilitatem non est à deo, nec directè, nec indirectè, quod probant supponendo secundum dictum Damasceni, quòd talis defectibilitas inest rei ex eo quòd est ex nihilo, tunc sic illud quod conuenit rei secundum se non causatur in ea ex alio saltem directè & per se. Sed rei creatæ inest per se quòd ex nihilo, quia si sibi relinquatur, nihilum est, ergo esse ex nihilo non inest creaturæ à deo saltem per se & directè. Item nec

a indir

indirectè, vt eo modo quo deus dicitur causa priuationis gratiæ (quia gratiam non confert) dicatur similiter causa quòd creatura sit ex nihilo, quia non est, contulit creaturæ quòd non sit ex nihilo, quia nihil est causa alicuius defectus, etiam indirectè, nisi res sit capax oppositæ perfectionis, sed res creata non est capax huiusmodi perfectionis, scilicet quòd non sit ex nihilo quum oppositum insit ei ex se vt dictum est, ergo deus non est causa quod creatura fit ex nihilo, & iam indirectè, sed per hoc inest rei defectibilitas vt supponunt, ergo &c.

6 Sed hic videtur esse multiplex defectus. Primus est, quia accipitur quòd creatura ex se habet quòd fit ex nihilo, hoc enim non est verum, quod patet resumendo breuiter ea quæ dicta sunt supra, *Quæst. 4.* distinctione prima, scilicet quòd creatura nō dicitur fieri vel esse ex nihilo materialiter vel in ratione subiecti, nec ordinabiliter, seu ratione termini, sed negatiuè solum, quia fit, vel est non de aliquo supposito ex parte facti. Hoc autem habet creatura à à deo & nō ex se, quod probatur, primò quia illud quod est causa alicuius affirmationis est causa negationis per se & immediatè cōsequentis ad affirmationem, verbi gratia, illud quod est causa quòd aliquid sit album est causa quòd nō sit nigrum, sed deus est causa creaturæ, & secundum omne quod est in creatura, ad quam affirmationem sequitur per se & immediatè ista negatio, scilicet quod creatura non fiat, nec sit de supposito ex parte facti, quia si aliquid supponeretur, nō totum produceretur, ergo deus est causa quod creatura fiat, vel sit non de aliquo, sed solum sub hoc sensu dicitur fieri, vel esse de nihilo vt dictum est, ergo &c.

7 Secundò, quia tota ratio quæ mouet ad ponendū quòd creatura habeat ex se, & non ex alio quod fit ex nihilo, est quia creatura si sibi relinquatur cedit in nihilum, & nihil est, sed illud magis concludit oppositum quàm propositum, quia illud quod est causa effectiua, & cōseruatiua entitatis rei per suam influētiam, est sufficiens causa non entitatis eiusdem rei per substractionem suæ influentiæ, vt patet inducēdo in omnibus, sed deus per suam influentiam est causa effectiua, & conseruatiua totius entitatis cuiuslibet creaturæ, ergo ipse sola per substractionem suæ influentiæ est sufficiens causa totalis non entitatis creaturæ, nec oportet dare causam positiuam, sed negatiuā, scilicet deum non influere, quia effectus non est positiuus, sed purè negatiuus, scilicet creaturam quę prius fuit modo non esse omnino. Sed & illud mirabilius est quod dicitur quòd creatura de se nō est ens, vel nihil, quum enim hæc prępositio de dicat causam aliquam, hic non potest dicere causam formalē, scilicet quòd creatura formaliter sit nihil, imò certè formaliter ens, & aliquid, nec materialem scilicet quòd creatura sit subiectum nihili, quia nihil est totalis negatio, quæ nō potest habere subiectum, nec finalem, quia tam finem quàm illud quod est ad finem oportet habere rationem entis & boni quod de nihilo haberi vel dici non potest, nec efficientem, quia nihil non habet causam efficientem, sed deficientem, quæ est eadē respectu entis efficiendo, & respectu nihili efficientiam subtrahendo vt declaratum est, quare nullo modo competit creaturæ de se quòd sit non ens vel nihil, sed siue sit ens, siue desinat esse & cedat in nihil, totum est à deo influente, vel influentiam subtrahente. Et ita patet quod ratio prima nihil concludit. Secunda etiam falsum assumit, scilicet quòd nihil est causa alicuius defectus etiam indirectè nisi res sit capax oppositæ perfectionis. Vnde videmus quòd deus causando asinū in tali gradu causa est quod asinus deficit ab hoc quod est esse rationalem, & tamen asinus non est capax rationalitatis, & idem est in proposito.

8 Secundus defectus est, quia supponitur quòd defectibilitas electionis inest rei ex eo quod est ex nihilo, dicunt enim iuxta sententiam Damasceni, quòd creaturæ ex nihilo competit duplex vertibilitas in nihil, scilicet in esse naturæ, & secundum electionem. Primum fieret, si res totaliter annihilaretur secundum sit quum peccatur, quia secundum Augustinum, peccatum nihil est, & ideo quum peccatur electio peccantis vertitur in nihil. Sed istud non videtur sufficere, quòd enim creatura ex hoc quod est ex nihilo modo quo expositum est sit vertibilis in nihil, quod negat totalem entitatem satis est clarū ex his quæ dicta sunt, quia ex eo quod deus totum quod est in creatura producit nullo supposito, & productum conseruat, relinquitur quòd substracta influentia eius nihil remanet, quod vocatur creaturam verti in nihil, sed quod ea eodem habeat quòd sit vertibilis in nihil secundum electionem peccando non video, quia non solum istæ vertibilitates sunt in creatura, sed quædam aliæ sicut homo vertibilis est de visu in cæcitatem, & omnes res corporales de entitate in non entitatem per corruptionem, quæ tamen non annihilantur totaliter, & omnes huiusmodi versiones sunt in nihil, sicut versio electionis in peccatum. Peccatū enim dicitur nihil, quia est quædam priuatio, omnes autem prædictæ versiones sunt ab habitu in priuationem, ergo similis ratio videtur esse de omni mutabilitate creaturæ ab habitu in priuationem quod insit creaturę ex eo quòd est de nihilo, quod tamen communiter non dicitur.

9 Item esse ex nihilo si sit causa omnium vertibilium siue vertibilitatum ab habitu in priuationem, aut est causa immediata & proxima, aut remota, non potest dici quòd sit causa immediata & proxima, quia posita causa immediata & sufficiente ponitur effectus, sed esse ex nihilo conuenit æqualiter omni creaturæ, ergo si esse ex nihilo esset immediata causa omnium vertibilitatum, omnes vertibilitates cuilibet creaturæ competerent. Hoc autem est falsum, quædam enim sunt creaturæ quibus non competit vertibilitas corruptionis, vt cœlum & substantiæ separatæ, quædam quibus non competit vertibilitas electionis, vt creaturis irrationalibus, & sic de aliis, ergo esse ex nihilo non est causa immediata omnium vertibilium. Si autem sit causa remota & mediata, per eam non poterit sufficienter assignari ratio dictarum vertibilitatum. Dicere ergo quòd defectibilitas electionis insit creaturæ, ex eo quod est de nihilo multum insufficienter est dictum.

10 Tertius defectus est quantū ad principalem conclusionem, quia ponunt quòd potentia peccandi quantum ad defectibilitatem non est à deo, hoc enim non est verum, quod patet sic, defectus qui nō habet rationem mali plus potest causari à deo, quàm ille qui habet rationem mali, sed defectus qui habet rationem mali causatur à deo, malum enim pœnæ à deo est, vt probatum fuit supra dist. 37. ergo fortiori ratione defectus qui non habet *quæst. 1.* rationem mali, talis autem defectus est possibilitas deficiendi in eligendo, non enim est culpa, alioquin homo semper peccaret, nec pœna, quia fuit in statu innocētiæ, in quo nihil fuit pœnale, sed est purus defectus naturæ creatæ intellectualis, quæ non contingit perfectionem naturæ increatæ, in qua nullus potest esse defectus, nec in cognoscendo, nec in eligendo, nec tamen iste defectus est malus, quia non tollit aliquam perfectionem creaturæ debitam, ergo possibilitas deficiendi in eligendo est à deo. Item sicut prius arguebatur, idem est iudicium de omni possibilitate deficiendi quòd sit à deo, vel non, sed constat quòd possibilitas deficiendi per corruptionem est in creaturis corporalibus à deo, ergo pari ratione possibilitas deficiendi in eligendo erit à deo. Maior patet. Sed minor probatur, quia ordo vniuersalis est per se intentus à deo, requirit autem ordo vniuersi, quòd quędā deficere possunt, & quandoque deficiant, alioquin non saluarentur, plantæ enim vtuntur terra ad sui nutrimentum, animalia verò plantis, homines verò plantis & animalibus. Et in his corruptio vnius ordinatur ad conseruationem alterius ex ordine naturæ & diuina institutione quæ habetur Genes. primo & nono cap. quare &c.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in bonis potentia coniuncta actui perfectior est quā separata ab actu, sed in malis est imperfectior, quia & malum imperfectum quoddā est. Et si dicatur perfectior, hoc erit per similitudinem sicut perfectum transferimus ad mala (vt dicitur quinto metaphysicæ) & ita maior est falsa, minor etiam falsa est, non enim dictum fuit suprà, distin. 37. quòd deus non sit causa potentiæ peccandi vt est *quæst. 1.* coniuncta actui, sed quòd non est causa immediata ipsius actus, & ideo ipse actus malus non potest ei imputari ad culpam.

12 Ad secundum dicendum quòd potentia peccandi est potentia liberi arbitrij, & quod dicit Anselmus quòd posse peccare nō est libertas, nec pars libertatis. Dicendū quòd Anselmus intendit quòd non est essentiale libertati posse peccare, alioquin deus qui peccare non potest, non esset lib. arb. non negat tamen quòd potentia lib. arbi. in creaturis non sit potens peccare, aut quòd posse peccare non stet cum libertate.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum prælatio & quæcunque potestas dominandi sit à deo.



SECVNDO quæritur vtrum prælatio & quęcunque potestas dominandi sit à deo. Et videtur quòd non, quia quæ à deo sunt ordinata sunt vt dicitur ad Romanos decimotertio, sed in prælatione vel auctoritate dominandi inuenitur mala deordinatio (vtpote quòd puer dominatur seni, stultus sapienti) ergo talis prælatio vel dominatio non est à deo.

2 Item Osee octauo dicitur, ipsi repugnauerunt, & non ex me.

3 IN CONTRARIVM est, quia in angelis bonis & in hominibus pro statu innocētiæ nihil fuisset, nisi quòd esset à deo institutum, sed in angelis beatis est prælatio, fuisset etiam in statu innocentiæ, ergo &c.

4 Ad idem est quod dicitur ad Romanos decimotertio, quòd qui potestati resistit, dei ordinationi resistit, quod non esset nisi prælatio & dominatio essent à deo ordinata, ergo &c.

RESPON

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, quod principaliter quæritur, scilicet vtrum omnis prælatio sit à deo. Secundum erit, vtrum prælatio fuisset in statu innocentiæ, quia hoc implicatur in argumento.

6 QVANTVM ad primum sciendum quòd prælatio est in hominibus ex ordinatione diuina quantum ad debitum, non autem quantum ad eius acquisitionem, vel vsum malum, nisi sicut dictum fuit actus peccatorum esse à deo, supra distinctione quæst.1. trigesimaseptima, quod patet sic, illud quod est debitum esse in hominibus secundum rectam rationem, est debitum in eis secundum diuinam ordinationem, quia ad hoc rationem indidit hominibus, vt ipsi secundum rectam rationem viuant, sed secundum rectam rationem debitum est prælationem esse inter homines, ergo illud idem debitum est secundum diuinam ordinationem. Maior patet, sed minor probatur, quia illud est secundum rectam rationem in moribus, quod est secundum conformitatem ad bonitatem, quæ est in naturalibus, quia ars imitatur naturam, sed ordo prælationis est secundum conformitatem bonitatis, quæ est in naturalibus, ergo, &c. Minor per simile probatur, quia in naturalibus inferiora reguntur per superiora & multitudo per vnum, denique vniuersum ad modum exercitus ordinatur sub vno principe, vt dicitur duodecimo metaphysicæ, ergo, &c. Item dicit Philosophus primo politicorum, quòd in omni pluralitate ordinata naturale est & expediens, quòd vnus principetur, & cætera sint subiecta, ergo in pluralitate hominum debitum est & expediens quòd vnus præsit, & cæteri sint subiecti. In hoc autem consistit ordo & ratio prælationis, ergo prælatio est in hominibus secundum debitum rationis & diuinæ ordinationis. Dico tamen quòd non semper assecutio & vsus prælati onis est à deo, scilicet quando modus perueniendi ad prælationem, vel vsus prælationis iam adeptæ est malus, de quibus intelligitur quod dicitur Osee septimo, ipsi regnauerunt, & non ex me, & quia iudicium est de re sumendum, secundum quòd existit cum omnibus circunstantiis, quarum bonitas requiritur ad bonitatem rei, ideo non omnis prælatio est bona, nec à deo, nisi sicut mala sunt ab eo: & sic patet primum.

7 DE SECVNDO, scilicet an in statu innocentiæ fuisset prælatio, dicendum quòd sic, sed non secundum omnem modum. Primum patet, quia vbi in multitudine sunt aliqui apti alios dirigere & promouere in agendis & sciendis, alij autem apti dirigi & promoueri, ibi decet esse ordinem prælationis, sed in statu innocētiæ, sic fuisset, vt dictum est, nam vnus fuisset plus alio præditus in lumine sapientiæ in speculabilibus & practicis, per quem & huiusmodi similes alij minus præditi, dirigi possent & promoueri ad bonum, quare &c. Quòd autem non fuisset ibi prælatio secundum omnē modum patet. Præfertur enim aliquis alteri dupliciter. Vno modo referendo eum cui præest ad propriam vtilitatem, & sic præest dominus seruo, & tyrannus subdito, & iste modus non fuisset in statu innocentiæ propter duo, primum est, quia iste modus præessendi alij, non est licitus nisi respectu eius quod ad hominem tanquam ad finem ordinatur, sic enim vtitur dominus seruo, scilicet gratia sui, & non serui, sed in statu innocentiæ non fuisset talis ordo hominis ad hominem, nec ex gratia, nec ex natura, quia tam natura quàm gratia ordinant hominem ad deum tanquam ad finem, non autem hominem ad hominem, ergo in statu innocentiæ non præfuisset homo homini, tanquam dominus seruo, vel tyrannus subdito, præfuisset tamen isto modo cæteris animalibus, vtendo eis propter se. Post peccatum etiam talis prælatio inter aliquos introducta est vel ex violentia, vel inquantum propter peccatum comparatus est homo iumentis insipientibus, & similis factus est illis. Secundum patet, quia vnicuique est amabile bonum proprium, & per consequens contristabile est quòd bonum proprium tantum cedat alteri, sed nihil tristabile vel pœnale fuisset in statu innocentiæ, ergo nec prælatio, per quam bonum subditi cedit & ordinatur ad commodum præsidentis, talis autem est prælatio domini ad seruum, ergo, &c.

8 Alio modo præest aliquis alteri ad bonum illius qui dirigitur, vel ad bonum commune quod fit, vel directè, vel indirectè, scilicet remouendo impedimenta extrinseca, sicut populi à regibus defenduntur, vel infligendo pœnas ad correctionem morum. Primus modus fuisset in statu innocentiæ propter rationem prius dictam, sed secundus non fuisset, quia ante peccatum nihil fuisset quod homini nocere posset, nec voluntas cuiusquã bono contradixisset, propter quod non fuisset opus subditos defendere ab impugnatione aliorum, nec pœnas infligere ad correctionem morum. Patet igitur quòd debitum est ex diuina ordinatione, quòd inter homines sit prælatio, sed executio huius ordinationis per homines plerunque non est à deo, nisi sicut peccata sunt à deo.

9 Per hoc patet responsio ad argumentum vtriusque partis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum Christiani teneantur obedire principibus secularibus.

Thom. 22. q. 10 art. 10.



TERTIO quæritur vtrum Christiani teneantur obedire principibus secularibus, & videtur quòd non, quia Iac. 1. lex euãgelica vocatur lex perfectæ libertatis, quod non esset, nisi liberaret ab obedientia cuiuscunque principis secularis, ergo, &c.

2 Item quilibet potest licitè recurrere ad iudicium illius cui tenetur obedire, sed Christianis non licet recurrere ad iudicium principum secularium maximè si sint infideles. Vnde Apost. reprehendit 1. ad Cor. 6. quosdam qui recurrebant ad iudices seculares infideles, ergo videtur quòd Christiani non tenentur obedire principibus secularibus, maximè si sint infideles.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Apost. ad Rom. 13, quòd omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, & quòd loquatur de potestate seculari, patet per illud quod subditur: non enim sine causa gladium portat. Constat autem quòd loquitur Christianis, quibus & scribit, ergo Christiani tenentur obedire potestati seculari.

4 RESPONSIO. Principum secularium quidam sunt fideles, & quidam infideles, & in vtrisque deducetur quæstio vno modo vno generali principio per se noto, isto scilicet, quòd si Christianus legitimè subest potestati seculari certè tenetur obedire in his ad quæ se extendit potestas non solum propter iram, id est, timorem pœnæ, sed propter conscientiam, quia nõ obediendo resistit dei ordinationi, vt dicitur ad Romanos decimotertio. Primò ergo ostendetur quòd Christiani legitimè subsunt potestati seculari fideli. Et secundò inquiretur an legitimè subsint potestati seculari infideli.

5 PRIMVM patet dupliciter: primò sic, illud quod est secundum dictamen rectæ rationis nõ tollitur per fidem & gratiã, fides enim & gratia non tollunt naturam seu rationem naturalem, sed perficiunt, sed prælatio secularis debet secundum dictamen rectæ rationis esse in hominibus, vt patet ex præcedente quæstione, ergo hæc non tollitur à Christianis per fidem & gratiam, per quæ distinguuntur ab aliis. Item vbicunq; potest perturbari ordo iustitiæ, decet aliquos esse, qui ex officio faciãt hũc ordinem obseruari, sed inter Christianos contingit perturbari ordinem iustitiæ, nõ solum in spiritualibus, sed etiã in temporalibus, ergo decet aliquos esse qui ex officio faciãt hunc ordinem obseruari inter Christianos, ex officio autem non habet hoc nisi ille qui præest, vnde ad Rom. 13. Vis nõ timere potestatē, bonum fac, & habebis laudem ex ea. Si autē malè feceris, time: nõ enim sine causa gladium portat, minister enim dei est, &c. Decet ergo secundum rectam rationem, quòd inter Christianos sint aliqui qui præsint non solum in spiritualibus (vt prælati ecclesiastici) sed & in temporalibus, & hi sunt principes seculares. Patet ergo quòd potestas secularis inter Christianos legitima est, cui subditi tenentur obedire in his quæ ad ius talis potestatis pertinent.

6 QVANTVM autem ad secũdum an princeps secularis infidelis rite possit præesse fidelibus Christianis, & per cõsequēs Christiani debeãt ei obedire. Distinguendum est quia dominiũ vel relatio principis infidelis super Christianum aut præexistit distinctioni eorum per fidem & infidelitatem, vt pote, quia subditus conuersus est ad fidem & non princeps, sicut in primitiua ecclesia passim fiebat, vel seruus conuertitur & non dominus, sicut adhuc quandoque fit de seruis Iudæorum, aut talis prælatio, vel dominium de nouo introducitur. In primo casu dicunt quidam quòd distinctio fideliũ ab infidelibus non tollit ipso facto præcedentem prælationē, vel dominiũ infidelium super fideles. Cuius ratio est, quia ius diuinũ quod est ex gratia non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione, sed prælatio introducta est iure humano & innititur naturali rationi, vt patuit supra. Distinctio autē fidelium ab infidelibus est ex iure diuino, ergo hæc distinctio non tollit præcedentē prælationem, vel dominiũ ipso facto, imò adhuc tenētur fideles subditi obedire principibus vel dominis infidelibus. Addunt tamen quòd licet ipso facto nõ tollatur talis dominatio, iustè tamen potest tolli per ordinationem ecclesiæ, quæ habet auctoritatem dei, quia infideles merito suæ infidelitatis merentur amittere potestatē super fideles qui trãsferuntur in filios dei, & hoc quidem ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis autem infidelibus qui temporaliter subiiciuntur ecclesiæ, & in mēbris eius hoc ius ecclesia statuit, vt seruus Iudæorũ factus Christianus statim à seruitute liberetur si fuerit vernaculus, id est, in seruitute natus, & similiter si fuerit emptus ad seruitutem. Si autē fuerit emptus ad mercationē tenetur eum exponere intra tres menses ad vendendum

vt patet quinquagesimaseptima distinct. fraternitatem. & extra de Iudęis & Sarra. cap. 1. & vltimo, nec in hoc iniuriam facit illis ecclesia, quia cùm Iudæi sint serui ecclesiæ, ipsa potest disponere de rebus eorum, sicut etiam principes seculares multas leges ediderunt erga suos subditos in fauorem libertatis. In illis verò infidelibus qui temporaliter ecclesiæ vel eius membris non subiacent prædictum ius non statuit, licet posset iustè statuere, & hoc facit propter scandalum vitandum sicut etiam dominus Matthæi 17. ostendit quòd poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filij, sed mandauit tributum solui ad scandalum vitandum.

7 Horum autem primum reputo verum absolutè, scilicet quòd subditus principis infidelis si conuertatur ad fidem non est ipso facto absolutus à dominio alterius, quod autem subditur, quòd iustè per ordinationem ecclesię habentis auctoritatem dei potest absolui, quia infideles merito suæ infidelitatis possunt iustè priuari potestate quam habent super fideles verum quidem est, dum tamen aliquid addatur hoc scilicet quòd si princeps vel dominus infidelis non contentus sua legitima auctoritate nititur subditum, vel seruum factum Christianum reducere ad infidelitatem. nec patitur quietum esse vt prius, sed inquietat ipsum per contumelias illatas creatori tunc ipso facto priuatur vel saltem priuari potest per auctoritatem ecclesiæ iure quod habebat in subditum.

8 Quod patet per rationem & per simile. Ratio talis est, dominus inferior procurans & persuadens discessionem à domino superiore à quo habet totam auctoritatem dominandi priuatur ipso facto vel iustè meretur priuari auctoritate sui principatus vel dominij, sed princeps vel dominus infidelis qui subditum suum vel seruum factum Christianum nititur ab infidelitate reuocare & inquietate per cōtumelias creatori illatas est huiusmodi, suadet enim discessionem à deo à quo est omnis potestas vt dicitur ad Romanos decimotertio, ergo talis meretur iustè priuari auctoritate sui dominij. Idem patet per simile, æquè enim grandis est obligatio coniugum ad inuicem sicut est subditi ad principem vel serui ad dominum, sed si alter coniugum conuertatur ad fidem altero in infidelitate permanente si infidelis non vult manere cum fideli nisi pertrahendo ipsum ad infidelitatem, vel cum blasphemia creatoris, fidelis absoluitur à vinculo quo ei ligabatur, eodem modo si princeps vel dominus infidelis nititur seruum vel subditum factum Christianum ad infidelitatem reducere blasphemando creatorem, meretur amittere ius dominij quod habet super eum, vnde & in hoc casu mouent Christiani auctoritate ecclesiæ bellum iustè contra infideles ne fidem Christi impediant blasphemijs vel persuasionibus malis vel persecutionibus manifestis, & forte hanc causam habet, etiam & iam diu habuit ecclesia de quocunque conuerso ad fidem respectu cuiuscunq; principis vel domini infidelis Sarraceni vel Iudæi, quia cùm sint obstinati in sua infidelitate probabile est, & multis experimentis compertum est quòd quemcunque subditum vel seruum suum conuersum ad fidem niterentur reducere ad infidelitatem & ob hoc hæc conditio habetur ab ecclesia pro impleta.

9 Si autem princeps vel dominus infidelis esset contentus sua legitima auctoritate, nec niteretur subditum ad infidelitatem reducere, nec blasphemias inferret creatori, sed permitteret ipsum quietum esse vt prius, non ita euidenter apparet, quòd talis princeps deberet iustè priuari auctoritate & dominio quod prius habebat in subditum, quia si subditus de nouo cōuertitur ad fidem & non dominus, in hoc nullum nouum peccatum est domini, sed est meritum subditi. igitur infidelitas domini non potest esse sufficiens ratio, quare mereatur amittere dominium quod prius legitimè habuit in eadem infidelitate existens, sed si qua est ratio illa debet sumi ex merito serui, vel subditi, qui de nouo translatus est in societatem filiorum dei. Et ob hoc posset videri alicui quòd talis mereretur absolui à dominio principis infidelis, & ecclesia auctoritate dei posset eum iustè absoluere. Sed quamuis conuersus ad fidem mereatur aliquid maius tali libertate (liberatur enim à peccato & meretur vitam æternam) non oportet tamen quòd mereatur liberari à subiectione principis infidelis, quia conuersus ad fidem ex hoc solo non meretur liberari ab eo quod nullo modo prȩiudicat fidei, sed subiici principi infideli qui contentus est sua legitima auctoritate, nec nititur subditum conuersum ad fidem reducere ad infidelitatem, nec inquietat ipsum per aliquam cōtumeliam creatori illatam, sed patitur quietum esse vt prius, non præiudicat, nec in aliquo derogat fidei, ergo ex sola conuersione ad fidem non meretur quis absolui à tali subiectione. Ecclesia etiam licet habeat in terris auctoritatem dei, illa tamen non excedit limitationem scripturæ. Scriptura autem expresse conuersos ad fidem subiici debere prioribus dominis suis, quamuis infidelibus & eis obedire. dicit enim Apostolus ad Romanos decimotertio, quòd principes qui pro tunc solum erāt infideles sunt ministri dei seruientes ad laudem bonorum & vindictam malefactorum, ob quam causam dantur eis tributa, & concludit, reddite ergo omnibus debita cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal, vnde patet quòd mandat conuersos ad fidem adhuc subiici principibus infidelibus & reddere ea, quæ ratione subiectionis sunt eis debita: & primæ Petri secundo cap dicitur, subiecti estote siue regi, tanquam præcellenti, siue ducibus tanquā ab eo missis ad vindictā malefactorum, laudem verò bonorū, quia sic est voluntas dei: & primæ ad Timothæum sexto dicitur sic, quicūque sunt sub iugo serui, dominos suos omni honore dignos arbitrentur, & loquitur de dominis infidelibus, vt patet ex his quæ statim ibidē subdontur. Ex quo patet quòd scriptura non innuit quòd serui vel subditi conuersi ad fidem possint vel debeant solo merito suæ conuersionis absolui à potestate dominorum, quamuis infidelium: imò potius videtur insinuare oppositum.

10 Secundò persuadetur illud sic, illicitum est quòd infideles qui nunquam susceperunt fidem, compellantur ad fidem, sed si ecclesia priuaret principem infidelem suo iure quod habet super subditos suos ipsis conuersis ad fidem, tunc compelleret ad fidem eos per amissionem bonorum suorum, quia seruus est res domini sui, & omnis subditus tenetur in aliquo domino suo, & hoc amitteret dominus, nisi conuerteretur ad fidem, sicut serui, seu subditi, ergo illicitum est hoc facere: nulla autem potestas est ad illicita, ergo. &c.

11 Tertiò sic, si alter coniugum conuertatur ad fidem altero in infidelitate remanente, si infidelis consentit habitare cum fideli absque hoc quòd pertrahat ipsum ad infidelitatem, & absque blasphemia creatoris nō soluitur, nec solui debet vinculum matrimonij inter ipsos, ergo similiter si princeps vel dominus infidelis exigit à subdito vel seruo facto Christiano solū illud quod pertinet ad ius sui dominij, nec nititur ipsum pertrahere ad infidelitatē, nec inquietat per blasphemias creatori illatas non soluitur, nec iustè potest solui obligatio quæ prius erat serui ad dominum suum, vel subditi ad principem suum Veruntamen sicut dictum fuit prius, prædicta conditio fortè pro nunc non habet locum, nec diu etiam habuit propter obstinationem infidelium, propter quam nituntur blasphemare creatorem, & fideles ad infidelitatem reducere, ob quam causam prohibitum est coniugi conuersæ ad fidem commanere cum illo qui remanet in infidelitate, sicut habetur vigesimasexta quæst. 1. ca. Iudæo in fine: & cap. sæpe malorum consortia, & pluribus alijs. Et ideo prædicta conditio nunc habetur pro nulla & opposita supponitur vt impleta: quam ob causam dicunt doctores, quòd seruus vel subditus conuersus ad fidem potest per ecclesiam absolui à dominio & potestate principis infidelis. Puto tamen quòd hoc sit ex suppositione cōditionis suprapositæ. Sic igitur patet qualiter Christiani tenentur obedire dominis infidelibus, quando dominium præexistit distinctioni eorum per fidem & infidelitatem.

12 De prælatione autem infidelium de nouo introducenda super fideles nullo modo permittit ecclesia, quòd infideles acquirant dominium super fideles, aut quòd eis in aliquo officio præficiantur, & rationabiliter. Cedit enim hoc in scandalum & periculum fidei: de facili enim qui subduntur aliorum iurisdictioni immutantur ab eis, vt patet in libris Regū in pluribus locis. Infideles enim contemnunt fidem, quando cognoscunt defectus fidelium, propter quod iustè prohibet ecclesia, ne tale dominiū introducatur, si tamen introductum fuerit, sicut quidam principes Christiani faciunt ex Iudæis quosdam præpositos & balliuos peccant quidem facientes contra statutum ecclesiæ. Subditi tamen tenentur Iudæis sic institutis obedire in his, quæ pertinent ad iustam exequutionem officij talibus commissi.

13 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd lex euangelica vocatur lex perfectæ libertatis, quia liberat à seruitute peccati, quæ est pessima seruitus, & ab omni lege veteri, quam vix vnquam aliquis portare potuit: & non quia liberet à seruitute ciuili per quam subditus tenetur obedire domino suo, cùm hoc sit consonum rationi, & meritorium.

14 Ad secundum argumentum dicendum quòd maior est falsa. Obedire enim principi in his quæ ad huiusmodi dominium pertinent est necessitatis, trahere autem alium ad iudiciū coram iudice infideli est voluntatis, & ideo primum est debitum, secūdum verò non, sed merè voluntarium: vnde vbi vergit in periculū est illicitum, in quo casu loquitur Apostolus. Quòd autē dicit Dominus Matth. 17. filij sunt liberi, de se loquens hoc dicit, erat enim filius regis æterni, sicut dixerat Petrus prius decimosexto cap. Tu es Christus filius dei viui, & ob hoc liber erat à debito tributi, non sic autem est de nobis nec sic erat tunc de cæteris fidelibus illius temporis. Nam Dominus iussit eos tributa soluere principi infideli, Matthæi vigesimosecūdo dicens, Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari.

Quæstio

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum religiosi teneantur prælatis suis in omnibus obedire.

Thom.2.2.q.104.art.5.



VARTO quæritur de obedientia religiosorum, & primò vtrum religiosi teneantur prælatis suis in omnibus obedire. Et secundo cui tenetur plus religiosus obedire, vtrũ prælato suo religioso, an episcopo seu papæ. Ad primũ proceditur, & arguitur q̃ religiosi teneantur prælatis suis obedire in omnibus, quia in habentibus ordinẽ, sic se habet primũ ad secundum, sicut secundum ad tertiũ, sed inter subditum, prælatũ & deum est ordo prælationis & subiectionis, ita quòd prælatus est medius inter subditũ & deum, ergo sicut prælatus tenetur obedire deo, sic subditus prælato, sed prælatus tenetur obedire deo in omnibus, ergo similiter subditus prælato.

2 Item sicut religiosus profitendo vouet castitatem & paupertatem, ita & obedientiam, sed religiosus tenetur seruare castitatem & paupertatem in omnibus, ergo & obedientiam.

3 IN CONTRARIVM est, quia dicit Bernardus in primo libro de præcepto & dispensatione, subditus vltra promissum non est cogendus, sed nullus religiosus promittit obedire in omnibus, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Sciendum est quòd debitum obedientiæ religiosorum ex voto religionis consurgit: per solum enim votum obligat se vltra communem obligationem necessariam omnibus ad salutem: votum autẽ religionis non est ad obediendum in omnibus, nullius enim religionis professio talem habet formam, sed est ad obediendum secundum regulam, & legitima statuta religionis: & ideo nullus religiosus tenetur prælato suo in omnibus obedire, sed solum quoad illa quæ sunt expressa in regula, & ad statuta religionis, vel ad ea reducibilia.

5 Hæc autem sunt in duplici genere, quia quædam sunt reducibilia per modum præsuppositionis, sicut præcepta iuris naturalis & diuini. Illa enim quæ vouentur à religiosis præsupponũt præcepta: & ideo religiosi non solum possunt puniri à prælatis suis de transgressione consiliorum quæ vouerunt, sed etiam de transgressione præceptorũ, puta si sint furas, vel adulteri, periuri vel blasphemi, & sic de aliis, nisi sint talia crimina, quorũ punitio superioribus reseruata sit. Alia autem sunt reducibilia per modum cuiusdam consequentiæ, sicut ea quæ pertinent ad mutua obsequia, & quædam similia, sine quibus bonus status religionis seruari non posset. Hæc sunt igitur, in quibus religiosus tenetur obedire prælato suo, quia hæc continentur in voto professionis expressè vel reductiuè. In aliis autem non tenetur obedire: vnde beatus Bernardus libro de præcepto & dispẽsatione dicit sic, nihil me prælatus prohibeat horũ quæ promisi, nihil plus exigat, quàm promisi: si tamen obediat mandatis duntaxat licitis, bene facit, & est obediẽtia nõ necessaria, sed perfecta: si autẽ obediat in omnibus etiã illicitis, fatuè facit, & est obedientia temeraria.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd prælati sunt medij inter deum & populum non quoad omnia, sed solum quoad illa quæ spectant ad ius suæ prælationis, & in his omnibus est eis obediendum vice dei, iuxta illud Lucæ decimo, Qui vos audit me audit. Non autem in omnibus simpliciter.

7 Ad secundum dicendum quòd castitas & paupertas habet determinatam materiã, circa quam sunt, nec limitantur in professione religionis. Obedientia autem habet latissimam materiam, quia omne quod est licitum posset poni sub voto obedientiæ, & quia multa sunt licita quæ nihil facerent, aut valerent ad perfectionem vitæ religionis, ideo votum obedientiæ limitatur in singulis religionibus ad aliqua certa quæ magis congruunt fini, propter quem religio instituta est, qui finis proximus variatur in variis religionibus.

QVAESTIO QVINTA.

Vtri monachus teneatur plus obedire, an prælato suo religioso, an episcopo, seu papæ.



D SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd monachus teneatur plus obedire abbati quàm episcopo vel papæ, saltem in his quę pertinẽt ad regulam & ad statuta suæ religionis, quia obedientia religiosorum quãtum ad prædicta est ex voto eorum, sed monachus vouet talem obedientiam abbati & non episcopo vel papæ, ergo in talibus tenetur obedire abbati & non episcopo vel papæ.

2 Item si aliquis promittat operari in agro curati sui nõ propter hoc tenetur operari in agro episcopi vel papæ, ergo similiter si quis promittat obedire inferiori, puta abbati in aliquibus non propter hoc tenetur in illis vel consimilibus obedire episcopo vel papæ.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia secundũ Aug. sublimiori potestati magis est obediendum, si enim procõsul iubeat vnum & aliud Imperator contempto procõsule obediendũ est imperatori, sed potestas episcopi sublimior est potestate abbatis, & potestas papæ sublimior est vtraque, ergo plus est obediendũ episcopo quàm abbati, & papæ quàm cuicũq; inferiori.

4 RESPONSIO. potestas superior & inferior possunt se habere dupliciter, vno modo sic quòd vtraq; oriatur à potestate suprema, quæ vnam subdit alteri, prout vult, & tunc vna non est simpliciter superior altera in omnibus, sed solum in illis in quibus præficitur alteri secundum ordinationem supremæ potestatis, sicut est de episcopis & archiepiscopis & de diocesanis & abbatibus, quia omnium istorum potestates procedunt à potestate papæ, & vna subiicitur alteri tantum in certis casibus, prout volunt iura canonica, quorum papa est conditor. In his ergo casibus magis est obediendum superiori quàm inferiori, puta archiepiscopo quàm episcopo, & episcopo quàm abbati, si monasteriũ non est exemptum. In aliis autem in quibus vnus est subditus alteri magis est obediendum episcopo quàm archiepiscopo, & abbati quàm episcopo, quia in talibus inferior est prælatus & non superior. Alio modo possunt se habere potestas superior & inferior, ita videlicet quòd inferior totaliter oriatur à superiore, sicut potestas proconsulis à potestate imperatoris, quo etiã modo omnis potestas ecclesiastica oritur ex potestate papæ, & tunc magis est obediendum in omnibus superiori quàm inferiori, sicut imperatori quàm procõsuli, & papæ magis est obediendum tam à secularibus quàm à religiosis, quàm archiepiscopo, quàm episcopo vel abbati, & hoc in quibuscunque absque vlla distinctione, si vterque vtatur ritè & legitimè potestate sua præcipiendo ea ad quæ sua potestas extenditur, aliàs non. Verbi gratia, si abbas præcipiat monacho quòd seruet ea quæ in sua professione promisit, & illud idem præcipiat papa, quamuis vtrique sit obediendum, quia in talibus quilibet religiosus est vtrique subditus, magis tamen papæ quàm alteri episcopo vel abbati, quia ab auctoritate papæ dependet auctoritas cuiuslibet.

5 Si verò abbas & papa præcipiant opposita, vterque tamen præcipit illud ad quod sua auctoritas se extendit, magis est obediendum papæ quàm abbati. Verbi gratia, si abbas præcipiat monacho seruare statuta legitima sui ordinis, puta remanere in claustro ire ad chorum, tenere silẽtium & huiusmodi, papa verò præcipiat eidem monacho quòd exeat claustrum, quia pro vtilitate ecclesiæ vult eum mittere in aliquam legationem, magis est obediendum papæ nõ obstante præcepto abbatis, quia spontanea obligatio istius monachi ad huiusmodi statuta sui ordinis non potest præiudicare obligationi qua tenetur papæ, cuius est ordinare siue procurare vtilitatẽ vniuersalis ecclesiæ, cuius quilibet secularis & religiosus est membrum, & ideo debet pro vtilitate corporis moueri ad imperium capitis (papæ videlicet) nec solum est hoc verum de statutis cerimonialibus religionis, imò etiã de principalibus, tanta enim posset esse necessitas, & tanta procreari vtilitas vniuersalis ecclesiæ per matrimonium quòd religiosus vel religiosa ad præceptum papæ teneretur in matrimonium non obstante voto proprio vel abbatis præcepto.

6 Si autem papa præciperet monacho quòd faceret ea quæ sunt contra suam professionem nõ motus aliqua necessitate vel vtilitate ecclesiæ, sed sola voluntate & de hoc constaret, & abbas præciperet contrarium, obediendum esset abbati & non papæ, non propter hoc quòd abbas habeat maiorem potestatem super monachum quàm papa, aut quòd auctoritas abbatis nõ dependeat ex auctoritate papæ, sed quia præceptum abbatis est secundum limites suæ potestatis tanquam conforme professioni per quam accipit potestatem in monachum, præceptũ autem papæ excederet limites suę potestatis tanquam discordans à iure diuino, & concessione Christi, quòd enim tale præceptum abbatis esset secundum præceptum, siue secũdum limites suæ potestatis ex quo solum præciperet ea quæ monachus in sua professione promisisset probare non oportet, quia de se clarum est, sed quòd præceptum papæ de contrario excederet limites potestatis eius probatur. Primò quantum ad vota principalia religiosorum. Et secundo quantum ad statuta cerimonialia eorum.

7 De votis principalibus patet sic, de iure naturali & diuino expresso in pluribus locis sacræ scripturæ est quòd vota soluantur, sed religiosi vouent tria principaliter, videlicet castitatem, paupertatem (hoc non est habere propriũ) & obedientiam, ergo de iure naturali & diuino tenentur ista seruare, si ergo papa sola voluntate absque vlla necessitate vel vtilitate præcipiat ista non seruari, præceptum suum est contra præceptum dei, à quo est

omnis potestas. Et ideo non est ei obediendum in hoc casu cùm scriptum sit Actuum 5. obedire oportet deo magis quàm hominibus. Item magis tenetur seruare castitatem & paupertatem ille qui hoc vouit, quàm qui non vouit, imò verius loquendo primus tenetur, & non secundus. Sed si papa sola voluntate absque vlla necessitate & vtilitate præciperet alicui volenti continere, qui tamen continentiam non vouit quòd non contineret, ille non teneretur obedire, vt probabitur, ergo multominus teneretur obedire ille qui cõtinentiam vouit, si præciperetur sibi quòd non contineret. Minor probatur, quia concessionem superioris inferior reuocare non potest: sed Christus, qui est supremum caput ecclesiæ, concessit & consuluit castitatem, seu continentiam, vt patet Matth. 19. & idem consulit Apostolus 1. ad Cor. 7. ergo papa, qui est inferior Christo, non potest alicui prohibere quin vtatur hac concessione, vt si velit contineat, nisi sit alteri per matrimonium ligatus, quia talis nõ habet potestatem corporis sui, vt dicitur 1. ad Cor. 7. & sic patet minor, sequitur ergo conclusio. Item 2. ad Cor. 10. dicit Apostolus de se & cæteris Christi ministris, potestatem dedit nobis deus in ædificationem, & non in destructionem, sed si papa pro sola voluntate, absque vlla necessitate & vtilitate posset prohibere ea quæ sunt supererogationis, quum pertineant ad perfectionem vitæ, tam in vouentibus ea, quàm in non vouentibus, hoc esset non ad ædificationem, sed ad destructionem bonorum morum, & perfectionis vitæ, ergo ad hoc non se extendit potestas apostolica: & ita patet quòd prohibere aliquem religiosum non seruare vota principalia suæ religionis absque vlla necessitate vel vtilitate, sed pro sola voluntate excedit limites potestatis papæ: & hoc expressè dicunt & scribunt doctores, quòd aliqua sunt in quibus homo est ita liber quòd contra præceptum papæ potest ea facere, vel committere, vt sunt castitas, paupertas, & similia diuina, quæ Christus suadet.

8 Secundò principaliter patet idem de statutis ceremonialibus, vt sunt non comedere carnes, orationes, statutæ vigiliæ, & huiusmodi: & potest hoc probari per rationes statim factas, maximè per secundam & tertiam, quia magis tenetur abstinere à carnibus monachus qui professus est regulã quæ prohibet eum vesci (scilicet carnibus) quàm secularis qui nihil tale promisit: sed si papa absque vlla ratione, sed pro mera voluntate præciperet seculari volenti abstinere propter deum à carnibus, & orare, & vigilare, & ieiunare quòd nihil faceret horum ille non teneretur obedire: alioquin papa posset pro voluntate sua absque quacũque ratione prohibere cuilibet seculari & omnibus simul, non solum pro vno die, sed pro toto tempore, quòd non faceret ea quæ sunt consilij & supererogationis, quod nullus sanæ mentis diceret: ergo fortiori ratione monachus qui professus est regulam quæ prohibet eum vesci carnibus, & mandat seruare cætera regularia instituta, non teneretur obedire papæ præcipienti quòd comedat carnes, & quòd transgrediatur legitima sui ordinis instituta, si constet quòd hæc præcipiat ex sola voluntate absque vlla causa necessitatis vel vtilitatis: alioquin vno verbo posset papa prohibere omnibus religiosis de mundo, quòd nihil tenerent de obseruantiis suæ religionis, quod videtur valde inconueniens.

9 Tertia etiam ratio prius posita concludit dicta non solum de votis principalibus, sed etiam de aliis statutis regularibus, quia pertinent ad perfectionem vitæ, saltem secundario. & ideo prohibere obseruantiam eorum absque vlla causa pertinet potius ad destructionem bonorum morum, quàm ad ædificationẽ, ad quod non se extendit potestas data à Christo, sed potius ad oppositum: & ideo non videtur quòd in talibus sit obediendum papæ, & si monachus non tenetur in eisdem obedire abbati, sicut expressè dicit auctoritas beati Bernardi prius allegata, in qua dicitur sic, nihil mihi prælatus prohibeat eorum quæ promisi. Sic igitur patet quòd monachus non tenetur obedire cuicunque papæ, vel abbati præcipienti sibi sine vlla causa necessitatis, vel vtilitatis transgredi vota sua, & legitima statuta sui ordinis ad quæ seruanda se obligauit, quin potius quia sunt opera supererogationis, quæ Christus suasit, & pro eis seruandis subiecit se religiosus obedientiæ abbatis: ideo quodcunque illorum præcipiat ei abbas seruare, tenetur obedire ei, etiam si papa præciperet oppositum, dum tamen constaret quòd hoc faceret sine causa necessitatis, vel vtilitatis, nec hoc est propter hoc quòd abbas habeat maiorem potestatem super monachum, quàm papa, aut quòd auctoritas abbatis nõ dependeat ab auctoritate papæ, sicut prius dictum est, sed quia monachus obligauit se ad talia facienda, & quoad talia obedire, & præceptum abbatis est iuxta tenorem suæ obligationis, præceptum verò papæ esset discordans, imò totaliter contrarium obligationi, qui est de talibus, à quibus nullus sine causa prohiberi potest.

10 Vnde quod dixi alias in fine secundi libri sententiarũ primæ lecturæ, quòd quantum ad talia potestas abbatis in nullo dependet à potestate papæ, non est intelligendum ratione potestatis huius & illius, quia constat quòd vna est in omnibus alteri subiecta, sed ratione materiæ, quæ talis est, quòd papæ vel cuicunque præcipienti cõtrarium absque causa & ratione si de hoc constet, licitum est non obedire, & facere quod est supererogationis, maximè illi qui talia promisit: & hunc sensum expressi satis ibidem dicendo sic, quòd quantum ad talia potestas abbatis in nullo dependet à potestate papæ: ita vt papa possit pro voluntate sua præcipere ista non obseruari, nisi quando obseruantia talium præiudicaret bono communi, ad quod procurandum quilibet tenetur obedire papæ.

11 AD ARGVMENTA in oppositum dicendum quòd obedientia quæ promittitur alicui, aut promittitur ei, vt personæ singulari, aut vt personæ publicæ, quæ præest alicui legitimo collegio, prima promissio non transit in aliam personam: vnde qui promisit Gulielmo se facturum aliquid pro eo, quando ille iusserit non tenetur ex tali promissione ad iussionem alterius simile facere. Secunda autem promissio quæ fit personæ publicæ, quæ præest alicui legitimo collegio obligat non solum quoad illum, sed quoad omnem superiorem à quo potestas eius dependet: talis autem est obedientia, quam monachus & quicunq; religiosus profitendo promittit suo prælato: & ideo obligat ipsum cuilibet superiori, & potissimum papæ, à quo auctoritas cuiuslibet legitimi collegij dependet: propter quod monachus tenetur obedire papæ in omnibus, in quibus tenetur obedire abbati: & in illis, in quibus procuraretur vtilitas vniuersalis ecclesiæ, etiam si abbas præciperet oppositum: & per hoc patet responsio ad vtrumque argumentum.

12 ARGVMENTVM autem quod est pro altera parte bene probat quòd plus obedire debet monachus papæ quã abbati, quia sicut tota auctoritas proconsulis dependet ab auctoritate imperatoris, ita tota auctoritas abbatis supra monachum dependet ab auctoritate papæ, tamẽ si papa iubeat aliquid quod sit contra iussionem aut concessionem Christi, cuius ipse est vicarius, non est ei obediendum, sicut Aug. in illa auctoritate subiungit dicens, si aliud iubeat imperator, aliud deus, contempto illo obediendum est deo: & sic esset si papa sine vlla causa prohiberet monachũ seruare quæ promisit. De episcopo autem & abbate non sic est sicut de papa & abbate, quia abbas non subest episcopo in omnibus, sed solum in illis in quibus subiecit eum papa qui præest omnibus: & ideo in illis casibus in quibus abbas est subiectus episcopo, plus debet monachus obedire episcopo quàm abbati: in aliis autem non, deo autem est simpliciter obediẽdum in omnibus, quia ipsi subsunt omnia, & ab omnibus, qui est benedictus in secula seculorum, Amen.

Et sic finitur tractatus secundi libri, in quo si quid bene dictũ est, sit laus Christo, qui est vnus & summus magister. Si quid autem minus bene dictum sit, ex imperitia nostra procedit, cui indulgeat pius lector, quo magis velit esse benignus corrector, quã æmulus reprehensor.

Finis quæstionum magistri Durandi in secundum librum sententiarum.

Deo sint gratiæ.

INCIP

INCIPIT TABVLA QVAESTIONVM MAGISTRI DVRANDI IN PRIMVM LIBRVM SENTENTIARVM, ET PRIMO IN PROLOGVM QVAESTIONES OCTO.

Diſtin

Explicita eſt tabula quæſtionum in primum librum ſententiarum ſubtiliſsimè decisarum per Reuerendum Magiſtrum Durandum de ſancto Portiano de ordine prædicatorum, doctorem theologum & Meldunen. epiſcopum.

Deo ſint gratiæ.

SEQVITVR TABVLA
QVAESTIONVM EIVSDEM
SECVNDI SENTENTIARVM
PER DISTINCTIONES
SIGNATARVM.

Distin-

Distinctio decimaseptima.

Quæstio prima.

Vtrum anima intellectiua vniatur corpori tanquam forma.

Quæstio secunda.

Vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus.

Quæstio tertia.

† Vtrum paradisus terrestris fuerit locus conueniens humanæ habitationi.

Distinctio decimaoctaua.

Quæstio prima.

Vtrum corpus mulieris fuerit formatum de costa viri sine additione materiæ.

Quæstio secunda.

Vtrum in costa sint aliquæ rationes seminales.

Quæstio tertia.

Vtrum anima intellectiua traducatur cum semine.

Distinctio decimanona.

Quæstio prima.

Vtrum immortalitas Adæ in statu innocentiæ fuerit naturalis.

Quæstio secunda.

Vtrum corpus Adæ fuerit passibile.

Distinctio vigesima.

Quæstio prima.

Vtrum in statu innocentiæ fuisset generatio.

Quæstio secunda.

Vtrum in actu matrimoniali fuisset amissio virginitatis.

Quæstio tertia.

Vtrum in statu innocentiæ generassent pueros in vtroque sexu.

Quæstio quarta.

Vtrum pueri fuissent nati perfecti secundum corpus.

Quæstio quinta.

Vtrum fuissent nati in iustitia originali.

Distinctio vigesimaprima.

Quæstio prima.

Vtrum tentatio sit peccatum.

Quæstio secunda.

Vtrum tentatio sit appetenda.

Quæstio tertia.

Vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauissimum.

Quæstio quarta.

Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit primò peccare venialiter.

Distinctio vigesimasecunda.

Quæstio prima.

Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.

Quæstio secunda.

Vtrum primus homo appetierit esse vt deus.

Quæstio tertia.

Vtrum ignorantia sit peccatum.

Quæstio quarta.

Vtrum ignorantia excuset peccatum.

Distinctio vigesimatertia.

Quæstio prima.

Vtrum alicui creaturæ possit conferri quòd sit impeccabilis per naturam.

Quæstio secunda.

Vtrum primus homo viderit deum per essentiam.

Quæstio tertia.

Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit decipi.

Distinctio vigesimaquarta.

Quæstio prima.

Vtrum liberum arbitrium sit potentia habitus, an actus.

Quæstio secunda.

Vtrum potentia purè passiua possit liberari libertate arbitrij.

Quæstio tertia.

Vtrum actus intellectus sit liberior quàm actus voluntatis, an econuerso.

Quæstio quarta.

Vtrum ratio superior & inferior sint vna potentia, an duæ.

Quæstio quinta.

Vtrum aliquod peccatum mortale possit esse in sensualitate.

Quæstio sexta.

Vtrum morosa delectatio quam quis habet de peccato mortali sit peccatum mortale.

Distinctio vigesimaquinta.

Quæstio prima.

Vtrum liberum arbitrium sit solum respectu eorum quæ sunt ad finem.

Quæstio secunda.

Vtrum liberum arbitrium sit solum in habētibus intellectum.

Quæstio tertia.

Vtrum inueniatur æqualiter in omnibus in quibus est.

Quæstio quarta.

Vtrum liberum arbitrium possit cogi.

Distinctio vigesimasexta.

Quæstio prima.

Vtrum gratia & virtus sint idem.

Quæstio secunda.

Vtrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto.

Quæstio tertia.

Vtrum diuisio gratiæ per operantem & cooperantem sit bona.

Distinctio vigesimaseptima.

Quæstio prima.

Vtrum virtus sit habitus.

Quæstio secunda.

Vtrum habens gratiam possit mereri gloriam de condigno.

Distinctio vigesimaoctaua.

Quæstio prima.

Vtrum sine gratia possit homo cognoscere aliquam veritatem.

Quæstio secunda.

Vtrum sine gratia possit homo aliquod bonum facere.

Quæstio tertia.

Vtrum sine gratia possit homo vitare quodcunque peccatum mortale.

Quæstio quarta.

Vtrum sine gratia possit aliquis implere diuina præcepta.

Quæstio quinta.

Vtrum sine speciali motione spiritus sancti potest homo se ad gratiam præparare.

Distinctio vigesimanona.

Quæstio prima.

Vtrum homo in statu innocentiæ indiguerit gratia.

Quæstio secunda.

Vtrum habuisset omnes virtutes.

Quæstio tertia.

Vtrum opera hominis fuissent tunc magis meritoria quã nunc.

Distinctio trigesima.

Quæstio prima.

Vtrum defectus quos sentimus in nobis scilicet mors & fames ægritudines & huiusmodi insint nobis à natura, an sint pœna alicuius culpæ.

Quæstio secunda.

Vtrum aliquis defectus in nos per originem transiens possit habere propriè rationem culpæ.

Quæstio tertia.

Vtrum originale peccatũ sit carentia iustitiæ, an aliquid aliud.

Quæstio quarta.

Vtrum alimentum conuertatur in veritatem humanæ naturæ.

Quæstio quinta.

Vtrum semen sit de superfluo alimenti.

Distinctio trigesimaprima.

Quæstio prima.

Vtrum peccatum originale traducatur per originem carnis.

Quæstio secunda.

Vtrum formatus miraculosè ex humana carne puta digito vel pede contraheret peccatum originale.

Quæstio tertia

Vtrum peccatum originale sit in essentia animæ, an in eius potentia tanquam in subiecto.

Distinctio trigesimasecunda.

Quæstio prima.

Vtrum peccatum originale tollatur in baptismo.

Quæstio secunda.

Vtrum sit in anima a deo.

Quæstio tertia.

Vtrum omnes animæ ab origine sint æquales.

Distinctio trigesima tertia.

Quæstio prima.

Vtrum peccata proximorũ parẽtum sint vel redundent in filios.

Quæstio secunda.

Vtrum peccatum originale in vnoquoque sit vnum, an plura.

Quæstio tertia.

Vtrum pueri decedentes in peccato originali doleant de carentia visionis diuinæ.

Distinctio trigesimaquarta.

Quæstio prima.

Vtrum ratio boni sit absoluta.

Quæstio secunda.

Vtrum malum sit aliqua natura positiua.

Quæstio tertia.

Vtrum bonum sit causa mali.

Quæstio quarta.

Vtrum per malum culpæ corrumpatur tota habilitas animæ ad bonum.

Distin

Finitur tabula quæſtionum Magiſtri durandi de ſancto Portiano Anicien. epiſcopi ordinis prædicatorum, in ſecundum librum Magiſtri ſententiarum.

RESOLVTISSIMI PATRIS, ET VERITATVM THEOLOGICARVM SOLERTIS SECTATORIS

Magistri Durãdi de sancto Portiano, Liber tertius sententiarum incipit.

PRÆFATIO.



EST DEVS in cœlo reuelans mysteria, Dan. 2. Hæc verba assumpta fuerũt à principio, & vt dictum fuit tunc, sacra scriptura excellit aliàs in certitudine, quod notatur ibi reuelans. Quæcunque enim in sacra scriptura traduntur, aut solum, aut principaliter, diuina authoritate tenẽtur: talia autem sunt certissima, vt aliàs declaratum fuit. In eodem etiã verbo tangitur materia tertij libri Sententiarum. Postquã enim deus multipharie multisque modis olim loquẽs patribus reuelauit eis secreta sua, Et per eos nobis (Quia non facit dominus verbum nisi reuelauerit secretum suum ad seruos suos prophetas, Amos 3.) nouissimè locutus est nobis in filio suo incarnato, per quem excellentiora sacramenta deitatis nobis manifestauit, nec mirum, quia nemo nouit patrem, nisi filius: & cui voluerit filius reuelare, Matth. 11. De filio autẽ incarnato, & de his quæ assumpta carne gessit, & sustinuit pro nobis, necnon de donis, & virtutibus ipsum, quo ad humanitatem perficientibus agitur in tertio libro. Decebat autem, vt per filium incarnatum reuelarentur nobis diuina secreta, & nostræ fidei sacramenta propter tria. Primò vt caperentur familiarius ex reuelantis conformitate humili. Secundò, vt tenerentur certius ex reuelantis veritate stabili. Tertiò, vt implerentur efficatius quo ad agenda ex reuelantis exemplaritate vtili.

2 QVANTVM ad primũ sciendum est quòd auditiones contingunt secũdum consuetudinẽ. Nam vt cõsueuimus ita dignamur dici (vt habetur 2. Meta.) Et quia consuetũ est homines doceri ab hominibus proprijssimus doctor, & reuelator fuit dei filius, factus homo, & quia factus homo factus est paruulus, secundum illud Esa. 9. Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, & ideo factus est doctor paruulorũ, vt adimpleretur illud Esa. 33. vbi est doctor paruulorũ: cui potest responderi quòd filius dei qui factus est homo factus est paruulus. vnde potest dici illud Matt. 11. Abscondisti hæc à sapiẽtibus & prudentibus, & reuelasti ea paruulis. Et meritò, filius enim honorat patrem. (Mal. 1.) Et quia opera dei reuelare & cõfiteri honorificum est (Thobiæ 12.) ideo decuit filium esse reuelationem paternorum secretorum.

3 QVANTVM ad secundum notãdum est quod licet pater sit veritas, & filius veritas, & spiritus sanctus veritas, & simul omnes tres vna veritas, tamen filius per appropriationem dicitur veritas, nõ solum ea ratione qua est secunda in trinitate persona, qua ratione dicitur sapientia, & verbum, sed ratione humanitatis assumptæ, quatenus veritas à tota trinitate de redẽptione humani generis promissa in sola persona filij, & per solã personam filij meritoriè est impleta. Sic enim gratia & veritas per Iesum Christum facta. (Ioan. 1.) propter quod decuit, vt veritas fidei quæ rationem naturalem excedit ad hoc vt firmius teneretur, reuelaretur nobis per illum, qui cum patre & spiritu sancto est vna veritas promittens, & in seipso est vna veritas promissa persoluens. Et ideo dicit Symeon in suo cantico Luc. 2. loquens ad deum patrem de filio, Parasti ante faciem omnium populorum, lumen ad reuelationem gentium.

4 QVANTVM ad tertiũ notandum quòd sicut dicit Sen. longum iter est per verbũ, breue autẽ & efficax per exemplum, ex facto enim factũ concluditur per locum à simili, Luc. 10. quis tibi videtur proximus fuisse ei qui incidit in latrones? & ille dixit, qui fecit misericordiam in illum: tunc ex illo facto conclusit, vade & tu fac similiter. Sed ex dicto nõ concluditur factũ. Multi enim dicunt & non faciunt, Matth. 23. & ideo ad hoc, vt illa quæ sunt agenda pro salute nostra efficacius implerẽtur, profuit valde vt reuelarẽtur ab illo qui cœpit facere, & docere, Act. 1. Et faciendum nobis ex facto suo conclusit dicens apostolis Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis. Ideo dicit Apostolus Ephes. 3. Quod alijs generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc reuelatum est sanctis apostolis. Concludendo ergo cum Apostolo dicamus illud Ephe. 1. Deus pater domini nostri Iesu Christi pater gloriæ det vobis spiritum sapientiæ & reuelationis in agnitionem eius. Nunc quidem per fidem, vt tandem in reuelatione gloriæ eius gaudeatis, 1. Per. 4. Quod vobis concedat, &c.

Sententia literæ Magistri sententiarum in generali & speciali valde ingeniosa & vtilis. Et primò primæ distinct.



CVM AVTEM venit plenitudo temporis &c. In hoc tertio libro determinat magister primò de mysterio incarnationis & passionis Christi. Tertiò de virtutibus & donis quibus Christus plenus fuit, & fideles animas impleuit. Et secundum hoc liber iste diuiditur in duas partes. Primò determinat multipliciter de incarnatione. Secundò, de virtutibus & donis nobis per Christum collatis vsque ad 23. distinc. ibi, Cùm verò supra habitum sit. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de diuina incarnatione. Secundò prosequitur conditiones ipsius verbi incarnati vsque ad sextam distinctionem, ibi, Ex præmissis emergit quæstio. Prima diuiditur in tres. Primò determinat de diuina incarnatione ex parte assumẽtis, quid sit. Secundò ex parte assumpti, quid sit. Secunda ibi, distinct. 2. Et quia in homine tota natura. Tertiò ex parte vtriusque, cuius sit distinct. 5 ibi præterea quæri oportet. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in quatuor partes. Primò enim authoritate apostoli ostendit quid sit incarnatio, & quòd persona incarnata sit filius dei. Secundò ratione inquirit, quare filius potius fuerit incarnatus ibi, diligenter verò notandum. Tertiò inquirit, vtrum pater, vel spiritus sanctus potuerit incarnari. ibi, Si verò quæritur vtrum pater. Quartò mouet obiectionem & soluit ibi, Sed fortè aliquis diceret, Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit, & primò probat authoritate quòd pater misit filium in temporis plenitudine, quod est tempus gratiæ, quod quidem tempus habuit initium ab aduentu saluatoris per quem facta est veritas, & gratia, quia per incarnationem impletur legis promissum, quod per Christi aduentum impletum est, quod diu antiquis patribus fuit promissum. Sic ergo filius dei est missus, missio enim visibilis est eius incarnatio. Præterea ponit tres rationes ad probandum quòd persona filij fuit incarnata, quarum prima sumitur ex appropriato filij quòd sapientia est, congruum enim fuit quòd qui in sapientia omnia condiderat, per sapientiam omnia restauraret. Et hoc confirmat per parabolam Euangelij, de muliere quærente dragmam perditam. Secunda ratio sumitur ex ipsius origine, quia est ab alio, vnde primò missus est filius qui est à solo patre: Secundò spiritus sanctus qui est ab vtroque. Tertia sumitur ex proprio ipsius filij, quia filius est imago patris: congruũ enim erat, quòd qui erat filius dei in diuinitate fieret idem in humanitate filius hominis, quod confirmatur per Augustinum, ex quo concludit quod vnus est dei filius & hominis, qui est verus deus & homo, ideo neque confitemur duos filios, sed vnum manere in duabus substantiis. Ita quòd vna per alteram non destruatur, nec vna in alteram transeat vt non sint, sicut illa quæ miscẽtur adinuicem, sed sint sicut vnita. Deinde inquirit, vtrum pater vel spiritus sanctus carnem quam potuerũt tunc assumere, nunc possent assumere. Et respõdet quòd sic, quia eadem est personarum potentia. Vltimò obiicit contra prædicta, si enim indiuisa sunt opera trinitatis, qua ergo ratione filius carnem assumpsit eadem ratione pater & spiritus sanctus. Alioquin aliquid faceret filius quod non faceret pater, vel spiritus sanctus, quod falsum est. Et respondet ad hoc quòd indiuisa sunt opera trinitatis, sed sic filius assumpsit, quia ad ipsum est assumptio terminata, nihilominus tamen tale mysterium est, quod tota trinitas operata est. Sicut enim est vna indiuisibilis personarum trium substantia, sic & operatio vna, & pro tanto nos nõ dicimus sanctam trinitatem ex virgine natam, sed filium tantum, & hoc per duo exempla declarat, scilicet de columba & voce patris: & licet solum filius sit incarnatus, tamen incarnationem cum patre & spiritu sancto operatus est.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum incarnatio sit possibilis.

Thom. 3. p. q. 1. art. 1.

CIRCA dist. primam tertij libri sententiarum quæritur primò, vtrum incarnatio sit possibilis. Et videtur quòd non, quia quicquid cõuenit deo ex tẽpore, conuenit ei ex mutatione sui, vel creaturæ, quia non est nouitas sine mutatione. Sed incarnatio temporalis non potest deo conuenire per mutationem sui, vel creaturæ, ergo nullo modo. Minor probatur, quòd enim incarnari non conuenit deo per mutationẽ sui, planum est, cum scriptum sit Mal. 3. Ego deus & non mutor. Et Ia. primo apud quem non est transmutatio &c. Quod autem non conueniat ei per mutationem creaturæ probatur sic, quia illa mutatio esset secundum locũ, vel secundũ formã nõ secundũ locũ, quia talis mutatio est ad aliquid distans, secundũ locũ, quod nõ potest dici de deo respectu creaturę, nõ enim longè est ab vno quoque nostrũ Act. 17. nec secundũ formã, quia natura humana sibi derelicta, vel assumpta, nihil plus vel minus habet, quare &c.

2 Item natura spiritualis non vnitur corporali nisi dupliciter, scilicet, per modũ formæ, vel per modũ mouentis, sed natura diuina nõ potest vniri alicui naturæ creatæ per modũ formę, quia natura diuina nullius potest esse forma inhærens de qua loquimur, ergo vnitur ei per modum mouẽtis, sed talis vnio non sufficit ad incarnationem. Alioquin omnis creatura esset vnita deo, quare &c.

3 Item deus nõ potest esse in creaturis nisi per essentiam, præsentiam, & potentiã. sed nullus istorũ modorũ per se sufficit ad incarnationem, nec omnes simul sufficiunt, ergo ipsa nõ est possibilis: maior probatur, quia deus non potest esse præsens creaturæ nisi vel secundum se, vel secundum suam operationẽ, si secundum se sic est præsens secundum essentiam. Si secundum operationem, aut secundum operationẽ intra manentem, sicut intelligere, & sic dicitur esse in rebus per præsentiam modo quo dicimus ea quæ sunt in prospectu nostro esse nobis præsentia & nos ipsis, aut secundum operationem transeuntem extra & sic est in rebus per potentiam. Et præter hos modos non videtur alius possibilis. minor de se patet, quia his modis dicitur deus esse præsens omnibus creaturis quæ tamen non dicuntur assumptæ.

4 Item suppositum se habet ad indiuiduum sicut particulare sub vniuersali, quia illud idem (vt videtur) dicit indiuiduum in omni natura & genere quod dicit suppositum in prædicamento substantiæ, sed nulla natura potest carere sua propria indiuiduatione, ergo nullum suppositum in genere substantiæ potest carere sua suppositione, & ita nullum suppositum in genere substantiæ (vt videtur) potest substantificari in supposito diuino, & sic non est possibilis incarnatio quæ dicitur esse vnio humanæ naturæ cum supposito diuino.

5 IN CONTRARIVM est quod habetur Ioh. 1. verbum caro factum est, & ad Phil. 2. dicitur de filio quòd exinaniuit semetipsum formam serui accipiens, igitur &c.

6 RESPONSIO. circa istam quæstionem videnda sunt tria. Primum est quid importetur nomine incarnationis Secundum est vtrum ipsa sit possibilis. Tertium est cui modo vnionis assimiletur incarnatio.

7 QVANTVM ad primum sciendum est quòd per incarnationem nihil aliud intelligimus nisi vnionem humanæ naturæ cum diuina, ita, scilicet, quòd natura humana non constituat proprium suppositũ, nec existat in supposito proprij generis, sed existat in supposito diuino. Quærimus enim de incarnatione per
In d.5.q. 2.num.7. quam factum est quòd homo esset deus & deus homo. Ad hoc autem requiritur, quòd sit vnio naturæ humanæ cum diuina in eodem supposito, quia quæ distinguuntur secundum supposita non prædicantur de se inuicem, natura autem diuina non potest esse in alieno supposito, quare oportet quòd natura humana existat in diuino, si tamen est possibilis incarnatio.

8 QVANTVM ad secundum dicendum quòd incarnatio est possibilis, & quamuis omnino nõ possit hoc demonstratiuè probari, tamẽ potest satis probabiliter persuaderi hoc modo. Omne illud est deo possibile quod nõ includit contradictionẽ, vel repu-
d.42.q.2 gnantiam intellectuũ (vt patet ex dictis in 1. lib.) Sed deum incarnari non includit contradictionem vel repugnantiam intellectuum, ergo hoc est deo possibile. minor probatur, quia si includeret contradictionem, vel repugnantiam intellectuum, aut hoc esset ex parte creaturæ, aut ex parte dei. Sed ex parte neutrius est ibi repugnãtia seu contradictio, quare, &c. Quod autem non sit repugnãtia ex parte creaturæ dupliciter declaratur. Primò sic, prius virtute diuina potest absolui à posteriori. Sed singularitas naturæ humanæ prior est suppositatione sua, ergo virtute diuina ipsa potest habere propriam singularitatem, dato quòd non habeat propriam suppositationem, sed si non habet propriã oportet quòd habeat alienam, cum nihil existat nisi in aliquo supposito, ergo possibile est naturam humanam non existere in proprio supposito, sed in alieno. Quod autem singularitas propria sit prior propria suppositatione, patet quia ex hoc aliquid est singulare quia est hoc aliquid, & vnum numero, super hoc autem addit suppositatio esse in se & per se, & non in alio, quod autem se habet per additionem ad alterum posterius est illo, quare, &c. Secundo sic, sicut natura substantiæ completæ est existere per se, & in proprio supposito, ita natura accidẽtis est in alio supposito existere, sed virtute diuina in sacramento altaris fit quòd accidens salua sua essentia & natura quãtum ad id quod est non existat in alieno supposito sed in se, ergo similiter diuina virtute fieri potest quòd substantia completa (vt natura humana) proprium suppositum non constituat, sed in alieno existat.

9 CAVSA autẽ huius hinc sumenda est, quia omnis natura actualis & absoluta. (Actualis dico propter materiam primã & absoluta propter respectus relationis) potest sine contradictione existere sine omni eo quod non est intrinsecè de ratione sua, sed solum extrinsecè & concomitatiuè, quia ibi non est repugnantia intellectuum, vt in contradictione, esse autem in alio non est intrinsecè de ratione accidentis, sed extrinsecè solum & concomitatiuè, quia secundum cursum naturæ accidens non esset nisi inesset. Similiter esse per se non est intrinsecè de ratione substantiæ, sicut expresse ponit Auic. sed est realis proprietas, vel modus substantiæ, quia substantia completa sibi derelicta propriũ suppositũ constituit, propter quod absque contradictione potest substantia priuari proprio modo existendi per se, & accidens modo existendi in alio, sic igitur patet quòd ex parte creaturæ non est repugnantia, quin possit in alieno supposito substentari.

10 Quod autẽ non sit repugnantia ex parte dei, probatur sic, quia quicquid cõuenit creaturis pertinens ad perfectionem, hoc totum conuenit creatori. Sed posse naturam aliam ab ea quæ suppositum cõstituit in se substantificare, pertinet ad perfectionem in creaturis: vnde & hoc cõuenit soli substantię, in qua sunt & de qua dicuntur alia, sicut accidentia: quare & hoc potest Deo conuenire circunscriptis tamen imperfectionibus, (sicut in cæteris quæ deo & creaturis conueniunt imperfectiones à deo relegantur) pertinet autem ad imperfectionem substantiæ & ad eius potentialitatem quòd accidens in ipsa existens ipsam informet & sit actus eius, & ideo natura assumpta à diuina persona ipsam nõ informat, sed absque informatione in ipsa substantificatur, ideo substãtificatio naturæ humanæ à diuina natura nullam imperfectionem arguit in ipsa. Ex quo potest formari talis ratio. Esse in quo aliud, nunquã sonat imperfectionem nec potentiam passiuam, nisi vbi esse in alio est per inhærentiam, quia ratio potentiæ passiuę reducitur ad subiectũ, nihil enim est subiectum nisi per potentiam passiuam, nec potẽtia passiua est nisi subiectiue subiectum est: nihil autem est subiectum nisi per cõparationẽ ad illa quæ sibi inhærent. Cùm igitur natura humana non ponatur existere in supposito diuino per modum inhærentis, sed per modũ ordinis & contactus virtualis esse vt in quo ipsa existit nõ arguit in persona diuina aliquam potentiam passiuam, siue imperfectionem: & sic patet secundum.

11 QVANTVM ad tertium notandum est quod licet incarnationi ex toto non possit inueniri similis modus vnionis in creaturis, assimilatur tamen magis insitioni quàm alicui vnioni: quòd patet discurrendo per singulos modos quibus aliqua in supposito vniuntur. Quædam enim vniuntur constituendo vnã Inf.d.5. q.1.nu.6.
naturam, quædam verò non constituendo vnam naturam. Primum fit tripliciter. Primò ex corruptione omnium quæ vniuntur, sicut elementa in mixto. Secundò ex corruptione alterius solum, vt cùm miscetur modicum de aqua in multo vino. Tertiò saluatis omnibus his quæ vniuntur, vt ex materia & forma substantiali fit vna natura compositi: neuter autem istorũ modorum competit incarnationi. Non enim natura diuina & humana transeunt in tertiam sicut elementa in mixto, nec vna in alteram (vt modica aqua posita in multo vino) sed manet vtraque saluata post vnionem alioquin nõ esset vera incarnatio qua diceretur homo deus, & deus homo, nisi ambæ remanerent naturæ. Item nec sic vniuntur vt eis saluatis fiat quædam tertia natura sicut fit ex vnione materiæ cum forma natura compositi, quia natura diuina & humana nõ possunt esse partes cuiusdam complexionis naturæ, quemadmodum materia & forma sunt partes naturæ completæ, ideo &c.

12 Alia verò vniuntur in supposito nõ constituendo vnã naturam: quod fit dupliciter. Vno modo per inhærentiam naturæ ad naturam, & sic vnitur accidens substantiæ, & hic modus differt multũ ab vnione incarnationis, quia incarnatio est vnio duarũ naturarum quarum vtraque nata est constituere vnum suppositum, accidens autem non est huiusmodi. Item vnio accidentis ad subiectum est per inhærentiam. Hoc autem arguit in subiecto potentiam passiuam, quod exclusum est ab incarnatione, ideò &c. Alio modo vniuntur aliqua per insitionem non constituendo nouam naturam, sicut inseritur ramus stipiti, non enim cõstituitur noua natura nisi continuatione præexistentium, sicut econtrario quando continuum diuiditur in plura eiusdem

ratio

rationis non est ibi noua generatio, sed præexistentis diuisio.

13 Et hic modus est in vno dissimilis incarnationi, quia est ibi vnio similis cum simili ratione, cuiuter est ibi continuatio, & non solum contactus: hoc autem excluso (quod & in proposito excludi potest rationabiliter, quia quod potest natura creata respectu similis secundum speciem, hoc potest natura diuina propter suam illimitatam perfectionem respectu naturæ creatæ & dissimilis) totum residuum est simile, natura enim diuina & humana non constituunt vnam naturam, vniuntur autem per modum insitionis, quam facit ordo, non situs. secundum enim beatum Augustinum, quod facit situs in corporalibus hoc facit ordo in spiritualibus. Et ideo sicut mediante contactu, vel situ ramus inseritur arbori, & efficiuntur vnum secundum suppositum. Sic mediante ordine quem habet natura creata ad diuinam essentiam, & ad diuinum suppositũ, in quo est omnis ratio suppositi potest natura creata virtute diuina, quasi diuino supposito insita in ipso substantificari. Huic autem concordat scriptura loquens de incarnatione Christi, vel de Christo incarnato, dicitur enim Apoc. 5. vicit leo de tribu Iuda, radix Dauid: & 22. eiusdem, Ego sum radix & genus Dauid, stella splendida &c. Ex quibus datur intelligi, quòd sicut ex radice & ramo fit vnum per insitionem, sic ex natura diuina tanquam ex radice, vel trunco & natura Christi humana sumpta de stirpe Dauid, tanquam ramo insito factus est vnus Christus per incarnationem, tanquam per insitionem: vnde Iac. 1. vocatur verbum insitum, in mansuetudine inquit, suscipite insitum verbum: vbi glosa dicit verbum diuinum quod insitum est & seminatum in die redemptionis.

14 AD PRIMUM argumentũ dicendum quod incarnatio cõpetit deo ex tempore, non ex mutatione sui, sed creaturæ, quæ dum assumitur mutatur non secundum locũ, nec secundum aliquam formam absolutam, sed dicitur mutari inquantũ suscipit nouum modum essendi cum priuatione proprii modi. Et si dicatur quod iste modus nõ dicit nisi quandam relationem ad quã non potest esse actio, dicendum quòd verum est de actione creaturæ, quæ non attingit ad respectum, nisi per fundamentum propter determinationẽ suã in modo agendi: deus autem potest immediatè super modũ rei influendo, vel subtrahendo sicut ei placet.

15 Ad secundum dicendum quòd philosophi solum considerauerunt illud quod habet cursum naturæ, secundum quem non videmus substantiam spiritualem vniri corpori, nisi per modum mouentis, vel per modum formæ: deus autem ad hoc non limitatur quin aliter possit facere.

16 Ad tertiũ dicendum quod deum esse in rebus per essentiã, non tantũ dicitur vno modo, sed dupliciter. Vno modo per communem exhibitionem suæ essentiæ, qui modus vocatur communis illapsus. & hic modus quum sit communis respectu omnium nõ sufficit ad incarnationẽ. Secundo modo per specialem illapsum, quem quidam vocant circumincessionem, nos autem incisionem, & hic modus non est communis omnibus, sed est proprius naturæ assumptæ, ideo &c.

17 Ad quartum dicendum quòd indiuiduum & suppositũ non se habent præcise, sicut vniuersale & particulare, ita vt illud solum quod dicit indiuiduum in omni genere dicat suppositum in genere substantiæ, quia materia & forma in genere substantiæ sunt quædam indiuidua, nec tamen sunt supposita. indiuiduum enim solum dicit illud quod est singulare, seu vnum numero, in omni genere. Suppositum autem super hoc addit determinatũ modum essendi, videlicet quòd sit completum in natura, & per se existens, & alteri non innitens, & isto modo essendi potest carere talis natura, licet non possit carere sua indiuiduatione.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum vna persona potuerit incarnari sine alia.

Thom. 3. q. 3. art. 4.

SECVNDO quæritur, verũ vna persona potuerit incarnari sine alia. Et videtur quòd non, quia per illud suppositũ diuinum habet rationem, vt in quo aliud existit per quod per se subsistit, quia dependentiam inexistentis non determinat nisi per se subsistens, sed persona diuina est per se subsistens ratione essentiæ diuinæ, quæ est cõmunis omnibus personis: in diuinis enim esse existentiæ est idem cum essentia, ergo nulla persona in diuinis potest terminare dependentiam naturæ assumptæ sine alia. *Inf. q. 4. nu. 10.*

2 Item ad hoc vt persona possit assumere, non requiritur nisi vt sit infinitæ virtutis, vt possit hoc facere, & infinitæ perfectionis, vt possit alterius dependentiam terminare, sed in his personæ diuinæ non distinguuntur, sed potius sunt vnum, ergo nulla persona potest aliquam naturam assumere sine alia.

3 Item in actu reciproco quicquid est principium actus est eius terminus, quia actus reciprocus ab eodem incipit, & ad idem terminatur. Sed assumere est actus reciprocus, est enim assumere aliud ad se sumere, ergo cum quælibet persona sit principiũ talis actus, & non vna sine alia, videtur quòd idem sit de termino.

4 Item nullus actus notionalis terminatur ad aliquid essentiale. ergo nec actus essentialis ad aliquod notionale, sed incarnari est actus essentialis, ergo non terminatur ad personam.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia filius dicitur minor patre, Ioan. 14. Pater maior me est. Hoc autem non esset si filio assumente naturam humanam, pater similiter assumpsisset. tunc enim patri filius esset æqualis secundum naturam humanam, sicut est secundum diuinam, ergo filius sic assumpsit naturam humanam quòd non pater.

6 RESPONSIO. Dicendum quòd licet incarnare (id est, incarnationem facere) non possit vna persona sine alia, eo quòd indiuisa sunt opera trinitatis, tamen incarnari, id est, carni vniri potest vna persona sine alia. Ad cuius euidentiam videnda sunt tria. Primum est quòd ad vnionem personalem humanæ naturæ cum diuina persona præexigitur vnio eiusdem naturæ humanæ cum essentia diuina. Secũdum est quòd vnio naturæ cum natura non sufficit ad vnionem personalem naturæ cum persona: sed vlterius requiritur vnio cum his quæ sunt propria personæ inquantum persona. Tertium est quòd illa vlterior vnio est possibilis cum proprio vnius personæ absque proprio alterius in quo consistit principalis titulus quæstionis. *Tho. 3. p. q. 3. ar. 2. Durand. inf. d. 5. q. 1.*

7 PRIMVM patet præmittendo prius differentiam quæ est inter suppositum diuinum & creatum quæ talis est: licet enim vtrumque suppositum sit illud quod subsistit, tamen in creaturis suppositum non solum est illud quod subsistit, sed etiam formalis ratio suppositi est per se subsistere, vel fundatur per se & conuertibiliter in proprietate per se subsistendi. in diuinis verò licet suppositum sit illud quod subsistit, tamen ratio formalis suppositi nõ est per se subsistentia, nec fundatur in proprietate per se subsistendi, sed est ad aliud esse, & ideo per aliud est suppositum & per aliud subsistit: est enim suppositum formaliter & completiuè per proprietatem relatiuam, subsistit autem nõ per proprietatem relatiuam, sed per essentiam vel substantiam. Cuius ratio est, quia subsistere dicit esse secũdum perfectissimum modum essendi, sed perfectissimus modus essendi est esse in se vel ad se, hoc autem non conuenit alicui in diuinis nisi ratione essentiæ, quia per omnia alia, supposita diuina dicuntur ad aliud & non ad se, quare suppositum diuinum subsistit per essentiam, & non per proprietatem relatiuam. Hoc etiam expressè vult beatus Augustinus septimo de trinitate dicens, si deus sic relatiuè subsistit, sicut relatiuè gignit & relatiuè dominatur, iam substantia non est substantia, quia relatiuum est, sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus. Absurdum est autem, vt substantia relatiuè dicatur: omnis ergo res ad seipsam subsistit quanto magis deus? Si tamen dignum est, vt deus dicatur subsistere: quod addit Augustinus, aut quia subsistere est sub alio existere, & sic non competit deo, aut quia nobiliori modo subsistit quàm creaturæ, vt magis propriè dicatur subsistere. Si verò aliquis esse ad aliud vocet subsistere, abusiuè loquitur ignorans vim vocabuli, esse enim ad aliud quod est relatiuum inquantum huiusmodi non importat aliquam perfectionem sicut subsistere importat, alioquin aliqua perfectio esset in vna persona quæ non esset in alia, cùm aliqua relatio sit in vna persona, quæ non est in alia quod est inconueniens, subsistere ergo in diuinis est vnitum & absolutum competens omnibus personis ratione essentiæ. *Inf. q. seq. nu. 13.* *Vide Aug. libr. 5. de trinit. ca. 7. sub finem.*

8 Ex hoc patet primum sic. per illud primò competit personæ diuinæ vniri naturæ assumptæ, per quod competit ei dependentiã naturæ assumptæ terminare. Sed personæ diuinæ competit terminare dependentiam naturæ assumptæ ratione substantiæ, vel essentiæ: ergo personæ diuinæ primò competit vniri naturæ assumptæ ratione essentiæ. Maior patet, quia sicut natura assumpta vnitur, quia dependet, ita persona assumens eam sibi vnit, quia terminat eius dependentiam. Minor apparet ex suppositione prius declarata, scilicet quòd persona diuina non subsistit nisi per essentiam, vel ratione essentiæ, per illud autem per quod competit ipsi per se subsistere competit ipsi per se primò terminare dependentiam inexistentiæ naturæ assumptæ, & hoc est essentia (vt dictum est) quare &c.

9 Sed contra istam rationem instatur dupliciter. Primò, quia non oportet quòd natura per quam suppositum subsistit sit immediata ratio vnionis eius ad naturam quæ in eo existit: verbi gratia, color existit in corpore quod est suppositum alterius generis, ratio tamen vnionis coloris & corporis non est immediatè natura corporis per quam subsistit, sed superficies mediante qua

color est in corpore, à simili posset videri, quodlibet persona diuina subsistat per essentiam, & per eam terminet dependentiam naturæ assumptæ, tamen non oportet quòd essentia sit prima & immediata ratio talis vnionis, sed poterit esse proprietas relatiua, & ita vnio naturæ assumptæ ad naturam diuinam est mediante vnione eiusdem ad proprietatem relatiuam sicut vnio colorum ad corpus est per superficiem.

10 Secundò quia natura humana non vnitur personæ diuinæ nisi quia ipsa amittat propriam personalitatem, & induit aliam, ergo secundum hoc vnitur prius & immediatius secundum quod magis attenditur personalitas, sed personalitas in diuinis magis attenditur secundum proprietatem relatiuam quàm secundum essentiã, ergo natura humana prius & immediatius vnitur personæ diuinæ per proprietatem relatiuam quàm per essentiam.

11 Ad primum istorum dicendum quòd non est simile de colore in corpore, & de natura assumpta, & persona assumente, quia quòd color sit in corpore quod est suppositum alterius generis hoc competit ei per naturam, natura enim coloris non est per se existens, sed in aliquo (scilicet in corpore) est enim naturalis qualitas corporis, & ideo in inhærentia coloris ad corpus non solum attendenda est eius dependentia, sed eius specialis natura ad quã consequitur specialis modus dependentiæ, qui est vt ea quæ naturaliter insunt corpori insunt ei quodã ordine vnũ mediante alio & ob hoc color inest corpori mediante quantitate, sed substãtia cõpleta vtpote natura humana quæ de se nata est cõstituere suppositũ non existit in alio per aliquã dependentiã naturalẽ quam de se habeat ad illud, sed per hoc solũ quod priuatur propria subsistẽtia, & ideo nihil primo sibi respõdet in persona in qua existit, nisi illud per quod ipsa persona subsistit, & hoc est natura diuina.

12 Ad secundum dicendum quòd cũ personalitas humanæ naturæ, & cuiuslibet alterius naturæ creatæ consistat, vel saltẽ fundetur in proprietate per se subsistendi, vt declaratum fuit, quãdo nume.7. natura humana amittit hanc proprietatẽ & suam personalitatẽ, & vnitur alteri personæ, vnitur prius & immediatius secundum illud secundum quod illa persona supplet vicem personalitatis quæ naturæ debetur, hoc autem est per se subsistentia, quæ competit personæ diuinæ ratione essentiæ, & non ratione proprietatis relatiuæ quamuis personalitas formalis ei competat per proprietatem relatiuam. Et ideo non oportet quod secundum illud fiat prior & immediatius vnio secundum quod attẽditur formalius personalitas, quia ratio suppositi & personæ aliter se habet in creaturis, & diuinis. Et sic patet primum scilicet quòd ad vnionem personalem naturæ humanæ, cum persona diuina præexigitur vnio naturæ humanæ cum diuina natura.

13 SECVNDVM patet, scilicet quòd ad vnionem personalem prædicta vnio non sufficit, sed requiritur vlterior vnio quantum ad illa quæ sunt propria personæ, quia vbi ratio formalis, & completiua suppositi, vel personæ, non consistit in per se subsistere, nec fundatur in proprietate per se subsistendi, sed in aliquo superaddito, vnio per existentiam non sufficit ad vnionem personalem, sed requiritur vnio in aliquo superaddito. Sed ratio formalis & completiua suppositi seu personæ diuinæ non consistit in per se subsistere, nec fundatur in proprietate per se subsistendi, sed cõsistit in proprietate relatiua, ergo ad vnionem personalem naturæ humanæ cum persona diuina non sufficit vnio per existentiam, sed requiritur vlterior vnio per proprietatem relatiuam. Item omne illud quod competit alicui personæ ratione essentiæ præcise, cõpetit omnibus, sed vnio per existentiam, vt scilicet inexistentia naturæ assumptæ terminetur per subsistentiam personæ assumẽtis competit personæ ratione suæ essentiæ præcisè, per quam solam competit subsistere, ergo talis vnio est communis omnibus personis sicut & essentia, secundum quam attenditur, quare impossibile est quòd sufficiat ad personam vnionem, cum personæ diuinæ in personalitate distinguantur, requiritur ergo vlterior vnio quantum ad proprietatem relatiuam, secundum quam personalitas formaliter completur, & sic patet secundum.

14 TERTIVM patet, scilicet quòd illa vlterior vnio est possibilis cum proprietate vnius personæ absque proprietate alterius, & hoc sic. Si natura humana non posset vniri personaliter vni personæ sine altera hoc esset vel ex habitudine personarum inter se, vel ex habitudine earum ad essentiam, non ex habitudine personarum inter se, quia illa habitudo est distinctionis & oppositionis, quæ magis operatur ad hoc quòd vnio possit fieri cum vna persona & non cum altera quàm ad oppositum, vt de se patet. quæ enim sunt distincta, & opposita, possunt alicui tertio vniri distinctè vnum sine altero. nec ex habitudine personarum ad essentiam diuinam, quia intimius vnitur persona diuina essentiæ diuinæ, quàm natura assumpta vnatur Inf. q. 4. huius di. ipsi essentiæ. Sed vnio quantumcunque intima personæ diuinæ cum essentia diuina non facit quòd in quocunque sit essentia diuina sit & persona personaliter, alioquin cùm essentia sit in quolibet persona, quælibet persona esset in qualibet personaliter, & esset cõfusio personarum quod est inconueniens, quamuis enim pater sit in filio, & econuerso quantum ad essentiam, non tamen quantum ad esse personale, sed semper in eo distinguuntur, ergo nec naturam assumptam & vnitam diuinæ essentiæ, propter quantamcunque vnionem vel habitudinem personarum ad essentiam diuinam quæ est vnita oportet esse personaliter in qualibet persona, sed potest esse in vna sine altera. Ex prædictis sequitur quòd proprietas relatiua aliquo modo differt ex natura In primo d.23. q.1. rei ab essentia diuina, quia cùm essentia diuina vniatur naturæ humanæ assumptæ, quo vnio non sufficit ad hoc quòd natura assumpta sit vnum personaliter cùm filio, & non cum patre & spiritu sancto. Sed vltra hoc requiritur vnio naturæ assumptæ cum proprietate filij, idcirco in hoc differt ex natura rei proprietas relatiua filij ab essentia communi.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ex sola per se subsistẽtia habet persona diuina, quòd natura humana in Inf. d.5. q.1. nu.9. ea existat. Sed vnio secundum existentiam non sufficit ad vnionem personalem, sed requiritur vlterior vnio quantum ad ea quę sunt propria personæ, vt dictum est, & ideo non valet.

16 Ad secundum patet per idem, ad vnionem enim quæ est per inexistentiam naturæ assumptæ cum persona assumente sufficit quòd assumens sit infinitæ virtutis, vt possit hoc facere, & infinitæ perfectionis, vt possit alterius dependentiam terminare Sed in hoc non completur assumptio personalis, sed in vnione naturæ assumptæ cum eo quod est proprium personæ.

17 Ad tertium argumentum dicendum quòd licet in omni reciproco oporteat quod aliquid vnum & idem sit principiũ actus & terminus, non oportet tamen quòd omne illud quod est principium actionis sit terminus: verbi gratia contingit multos trahere nauem ad vnum solum ex tpũr & ille solus dicitur trahere nauem ad se, quia solus ipse est terminus tractus, licet non ipse solus sit principium tractus, sed omnes simul, & eodem modo in proposito, quia omnes personæ simul quasi trahũt naturam humanam ad personalitatem solius filij, & ideo solus filius dicitur assumere, quia solus ipse est terminus tractus, licet ipse nõ sit solum principium talis actus.

18 Ad quartum dicendum quòd actus notionalis est actus productiõis, nec terminatur nisi ad productum notionale, & similiter essentialis quando est actus productionis non terminatur nisi ad productum essentiale. Incarnatio autem non est actus productionis, sed vnionis productorum, & talis actus potest indifferenter terminari ad vnionem essentialis cum essentiali, vel essentialis cum personali, & sic fit, quia per incarnationem vnitur natura humana naturæ diuinæ & personæ.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum plures personæ possint assumere vnam naturam.

Henr. quodl. 6. q. 7. Thom. 3. q. 3. ar. 6.



TERTIO quæritur, vtrum plures personæ possint assumere vnam naturam. Et videtur quòd non, quia vna persona non potest assumere plures naturas, ergo nec plures personæ vnam naturam, consequentia patet per simile: antecedens probatur, quia plura solo numero differentia non possunt esse in eodem & secundum idem. Sed duę humanitates solo numero differunt, ergo nõ possunt esse in eodem vno supposito diuino, essent enim in eo secundum idem cùm non sit ibi dare partem & partem.

2 Item quæ sunt plura in creaturis vniuntur in deo, sed nunquam est econuerso, quòd illa quæ sunt plura in deo vniantur in creatura, sed si plures personæ diuinę possent vnam naturam assumere plura in deo vnirentur in creatura, quia plures personæ diuinæ in vna natura assumpta, ergo illud non est possibile.

3 Item si plures personæ assumerẽt vnam naturam, aut ibi esset vnus homo, aut plures, non vnus, quia homo dicit suppositum habens humanitatem, & vnus homo vnum suppositum. Sed plures personæ sunt plura supposita & non vnum, ergo plures personæ non possent dici vnus homo, esto quòd assumerent vnam humanitatem. Item nec plures, quia si stante vnitate humanitatis assumptæ plures personæ dicerentur plures homines, eadem ratione stante vnitate diuinæ essentiæ plures personæ dicerentur plures dij: hoc autem est falsum, ergo & illud.

4 IN CONTRARIVM est, quia quæcunque sunt naturaliter in vna persona sunt ex necessitate in omnibus personis, nisi oppositio relatiua impediat, ergo quæcunque sunt in vna persona non ex necessitate, sed voluntatè assumpta possunt esse in

omnibus

omnibus personis, nisi oppositio relatiua impediat, naturæ autẽ assumptæ ab vna persona nihil opponitur relatiuè in aliis, ergo potest assumi ab eis. cõsequentia probatur, quia sicut se habẽt ad necessariam cõmunicationem illa quæ sunt in deo naturaliter & ex necessitate. Sic se habent ad possibilem cõmunicationem & non necessariam illa quæ sunt in deo assumpta voluntariè.

In primo. 5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam duo sunt videnda. Primum est verũ vna persona possit simul assumere plures naturas, & hoc implicatur in quodam argumẽto. Secundum est id quod principaliter quæritur, scilicet vtrum plures personæ possint simul assumere vnam naturam.

6 QVANTVM ad primum articulum est sententia doctorum satis concors, ferè enim omnes cõcordant quòd vna persona potest assumere plures naturas eiusdem speciei, puta plures humanitates vel diuersarum specierum, puta humanitatem & aliquam aliam naturam dummodo sit assumptibilis. Cuius ratio est, quia effectus qui fit ab agente liberè, & non æquator suæ causę potest pluries iterari, sed assumptio humanitatis vel cuiuscunque naturæ à persona diuina fit liberè, nec æquatur suæ causæ, scilicet virtuti diuinæ personæ assumentis, nec virtuti effectiuæ, nec terminatiuæ, ergo potest pluries iterari.

7 SECVNDVS articulus est magis dubius, & ideo circa ipsum procedetur sic, quia primò ponetur veritas quæstionis, & secundò ponetur impugnatio illius veritatis. Tertiò confirmabitur veritas posita, & quartò soluentur rationes impugnantes veritatem. Quantum ad primum sciendum est quòd natura assumptibilis potest dici vna dupliciter, scilicet vnitate singularitatis, vel vnitate personalitatis. Dicendum est ergo quòd à pluribus personis diuinis potest assumi natura vna vnitate singularitatis, non autem vnitate personalitatis, id est, nõ in vnam personalitatem. Primum patet, quia personæ diuinæ à nullo absoluto se excludunt, cùm distinguantur solum relationibus. Sed natura assumpta est aliquod absolutũ, ergo per hoc quòd assumitur ab vna persona nõ excluditur quin possit assumi ab alia. Secundum patet, quia persona assumẽs & natura assumpta sunt vnũ secundum suppositũ, sed plures personæ diuinæ nõ possunt esse vnum vnitate suppositi, vel personalitatis, ergo natura assumpta à pluribus personis non potest esse vna vnitate personalitatis, sed habet plures personalitates, esset ergo talis natura vna secundum suppositũ vel personã cum qualibet vna persona, ita quòd persona assumẽs & natura assumpta essent vnum secundum personã, sed eadem natura cum pluribus personis simul haberet plures personalitates, cũ qualibet tamen per se haberet tantũ vnam.

8 Quantum autem ad secundum sciẽdum quòd aliquibus videtur contrarium propter multa. Primum est, quia infinitati naturæ attestatur quòd vna & eadẽ sit in pluribus suppositis. vnde consueuit dici quòd pluralitas suppositorũ diuinorũ cum vnitate diuinæ naturæ prouenit ex illimitatione naturæ diuinæ. Sed omnis infinitas & illimitatio repugnat creaturæ, ergo nulla vna creatura creata sic potest assumi quòd existat in pluribus suppositis.

9 Secundò, quia dependentia naturæ creatæ assumptæ perfectius terminatur per diuinum suppositum, quàm terminaretur per proprium. Sed si natura creata constitueret proprium suppositum non posset simul esse in proprio supposito & in alieno, ergo fortiori ratione natura creata assumpta ab vno supposito diuino non potest assumi ab alio.

Inf. d. 5. q. 1. no. 6. 10 Tertiò, quia sicut accidens naturaliter sustentatur in supposito substantiæ, sic miraculose natura humana sustentatur in supposito diuino assumente eam, sed vnũ accidens non potest naturaliter simul esse in pluribus suppositis creatis, ergo nec natura humana, miraculosè in pluribus suppositis diuinis.

cap. 7. 11 Quartò, quia Anselmus de conceptu virginali expressè dicit, quòd tres personæ non potuerunt vnum eundem hominem assumere. Et si dicatur quòd ibi Anselmus accipit hominem pro supposito quod nõ est assumptibile, & nõ pro natura. Cõtra, quia ibidem concedit quòd vna persona potuit assumere hominem, non autem tres personæ. Sed primũ nõ potest concedi accipiendo hominem pro supposito, sed solum pro natura, ergo secundum non negatur accipiendo hominem pro supposito, sed pro natura.

12 Deinde confirmanda est veritas prius posita (scilicet quòd plures personæ à nullo absoluto se excludunt,) & hoc patet ad præsens dupliciter. Primò comparando naturam assumptam ad personam diuinam & hoc sic, distinctio aliquorum per oppositiones relationis magis videtur impedire vnitatem relationis in sic distinctis, quàm vnitatem cuiuscunque absoluti in eis, sed non obstante distinctione per oppositas relationes vna relatio numero potest esse in pluribus personis sicut in patre, & filio est vna communis spiratio, ergo fortiori ratione in pluribus personis potest esse quæcunque vna natura absoluta.

13 Sed dices quòd maior est vera accipiendo relationem & naturam absolutam proportionabiliter puta naturam diuinam & relationem diuinam, vel naturam creatam, & relationem creatam, nõ autem accipiendo relationem diuinam & naturam absolutã creatam, quia natura increata & eius relatio propter sui infinitatem potest esse in pluribus suppositis, natura autẽ creata nõ potest propter limitationem suã. Sed istud non valet, quia relatio diuina non est infinita, eo quòd nihil potest habere rationẽ infiniti, quod non potest induere rationem quanti, finitum enim & infinitum quantitati congruunt. Relatio autẽ nullo modo potest habere rationem quanti, neq; secundum molem, neq; secundum perfectionem, quia tunc cui deesset aliqua relatio deesset aliqua perfectio, quod falsum est, quia nullum suppositum diuinũ esset simpliciter perfectum: nõ conuenit igitur relationi diuinæ propter suam infinitatẽ quòd sit in pluribus suppositis, & eadem ratione non repugnat naturæ creatæ propter sui limitationem & finitatem quin possit esse in pluribus suppositis diuinis.

13 Secundo patet idem cõparando suppositũ diuinum ad suppositum creatum. suppositũ enim creatum cùm sit absolutum est aliquid in se, & ad se, suppositum verò diuinum cùm sit relatiuũ non est aliquid in se, vel ad se, sed quicquid est inquantũ suppositum totũ est ad aliud, quia tota quidditas relationis est ad aliud esse. Ex hoc sequitur duplex alia differentia. Prima est quòd suppositum creatum cùm sit aliquid in se per vnum & idem distinguitur à quolibet supposito eiusdem naturæ (scilicet per id per quod constituitur) suppositum verò diuinum, quia nõ est aliquid in se, sed totum quod est ad aliud est, nõ per idem distinguitur à quolibet alio supposito diuino, sed per aliud & aliud, quia non per idem refertur ad plura, sed per diuersa, distinguitur autẽ per illud per quod refertur, propter quod sicut per diuersa refertur sic per diuersa distinguitur, quia etiam refertur quandoque, per id per quod primò nõ constituitur, sicut pater & filius referũtur ad spiritum sanctum per cõmunem spirationem quæ nõ est primò constitutiua patris & filij, ideo suppositum diuinum non semper distinguitur ab alio supposito diuino quocunque per illud per quod primò constituitur maximè secundum opinionem illam quæ probata fuit in primo libro (scilicet quòd spiritus sanctus non distingueretur personaliter à filio si non procederet ab eo.

14 Secunda differentia est quòd quia suppositum creatum est aliquid in se & per vnum & idem distinctũ à quolibet alio, ideo quicquid est in vno supposito creato totum est distinctũ ab omni eo quod est in alio supposito, quia distinctionem substãtiæ sequitur distinctio accidentium absolutorum & respectiuorũ, sed suppositum diuinum, sicut per illud per quod primò est suppositum, non distinguitur à quolibet alio supposito, sed per aliud & per aliud, ita cùm ab aliquo distinguitur nõ distinguitur ab eo secũdum omne quod est in ipso, sed solum secundum illud secundũ quod ad illud refertur mediatè vel immediatè, directè vel indirectè, & ideo filius qui per solam filiationẽ dicitur ad patrẽ per eam solam à patre distinguitur & nõ ab omni quod est in patre, quia non ab essentia, nec à communi spiratione, quia ad distinctionem relationum non sequitur distinctio absolutorũ, nec relationum disparatarum, sed solum eorũ quæ habent oppositionem directam vel indirectam, ex quo potest breuiter argui sicut prius arguebatur, distinctio relatiua non causat aliquam distinctionem in aliquo absoluto, sed personæ diuinæ distinguuntur solum relatiuè, ergo possunt in vnoquoque absoluto conuenire. d. 11. q. 2.

15 Quarto respondendum est ad rationes in contrarium adductas, cùm enim primò dicitur quòd infinitati naturæ attestatur quòd vna & eadem sit in pluribus suppositis, istud quidem verum est de natura quæ intrinsecè pertinet ad naturam suppositorum, & est tanquam fundamentum proprietatũ quibus supposita constituuntur, & distinguuntur, & hæc est sola essentia diuina. sed esse in pluribus suppositis relatis quasi extrinsecè, (puta quia sine eo essent supposita) communicatur tamen ei existere in talibus suppositis non arguit aliquam infinitatem, quod patet ex simili, circunscribendo enim à deo supposita relata, & ponendo vnum solum suppositũ absolutum (sicut ponunt Iudæi & Gentiles) tanta infinitas esset in illo vno supposito, sicut nunc est in pluribus relatis, & tamen nõ oporteret naturam assumptam in illo supposito esse infinitam, quia non pertineret intrinsecè ad naturam suppositi, sed solum ei communicaretur vt suum esse finitum haberet in supposito infinito, & sic est in proposito de existentia vnius naturæ creatæ finitæ in pluribus suppositis diuinis.

16 Ad secundum dicendum quòd tota dependentia naturæ humanæ terminatur per vnum suppositum diuinum æquè perfectè, vel perfectius quàm terminaretur per suppositum propriũ, quia subsistentia diuini suppositi perfectior est quàm subsistẽtia cuiuslibet suppositi & creati, tamen hoc non obstante potest assumi ab alio supposito diuino, quia non assumitur ad nouã subsistentiam cùm subsistere diuinum sit tantum vnum, vt superius fuit probatum, sed cõmunicatur ei noua vnio cum proprio alterius personæ quæ non repugnat priori vnioni cum proprio primæ personæ assumentis, sed si natura creata substantificaretur in supposito proprio non posset substantificari in alieno creato,

vel non creato, nisi assumeretur ad nouam subsistere in alio, & istud contradicit ei quod est subsistere in seipso, & ideo istud non est possibile sicut aliud.

17 Ad tertium dicunt quidam quòd non est idem de accidente respectu diuersorum suppositorum creatorum & de natura humana respectu plurimorũ suppositorum diuinorum, quia accidens habet vnitatem suæ singularitatis à subiecto, & ideo non stant simul vnitas accidentis cum pluralitate subiectorum. Sed natura humana, & quæcunque alia natura nata constituere secundum se suppositum habet à se suam singularitatem & non à supposito, & ideo vnitas talis naturæ potest stare cum pluralitate suppositorũ. Sed istud non videtur bene dictum, quia deus posset facere absque subiecto aliquod accidens vnum numero, & constat quòd tale non haberet à subiecto suam singularitatẽ, posset ergo tale accidẽs esse in pluribus subiectis sicut natura humana in pluribus suppositis: & si vnum non datur, nec aliud debet dari.

18 Et ideo aliter dicendum quòd non est simile hinc & inde, quia supposita creata absoluta sunt, & ideo quicquid est in eis distinguitur distinctione ipsorum, sed supposita diuina sunt relata, & ideo non distinguitur quicquid est in eis, sed solum relationes, non quæcunque, sed suppositæ.

19 Ad quartum dicendum quòd Ansel. intelligit quòd tres personæ non possunt simul & semel assumere vnum hominẽ vel humanam naturam ita scilicet quòd assumant eam ad vnam personalitatem, dicit enim sic, impossibile est tres personas esse vnam personam cum vno eodemque homine, & in isto sensu cõcessum fuit quòd tres personæ non possunt assumere vnam naturam.

20 AD PRIMVM argumentum principale dicẽdum est quòd sicut tres personæ possunt assumere vnam naturam, ita plures naturæ possunt assumi ab vna persona, & cũ dicitur ꝙ plura solo numero differentia non possunt esse in eodem & secundum idẽ, verum est si sunt in eo per inhærentiam, quia secundum naturam non haberẽt vnde distinguerẽtur, fortè tamẽ diuina virtute posset hoc fieri, quæ autẽ sunt in aliquo non per inhærentiã, sed per habitudinẽ aliam quocunque nomine illa habitudo censeatur vt humanitas est in Christo, nihil prohibet plura solo numero differẽtia esse in eodẽ, quia nec ex parte suppositi sufficiensis est repugnantia cùm habeat virtutem terminatiuã dependentiæ plurium naturarũ, nec ex parte naturarũ cũ habeãt in se per quod distinguantur, & distinctè existant loco, licet nõ supposito.

21 Ad secundum dicendum quòd si natura creata assumeretur à tribus personis in vnam personalitatem, tunc distincta in deo vnirentur in creatura, quia illæ tres personæ diuinæ in vnam personalitatem naturæ assumptæ, sed non est sic, imò assumeretur ad tres personalitates, non quæ sunt subiectiuè existentes in natura assumpta, & causatæ à personis assumentibus, quia tunc non esset assumptio, cùm assumens & assumptum debeant esse vnum secundum suppositum, sed quia ipsæmet personalitates communicantur naturæ assumptæ vt in ipsis existat.

22 Ad tertium dicendum quòd nomine hominis & consimilibus vtendum est sicut sunt ad significãdum imposita, hoc autem est secundum ea quæ videmus in creaturis, in quibus videmus regulariter quòd suppositum & natura quæ nata est suppositum constituere sibi correspondent secundum vnitatem & pluralitatem. Ita quòd non inuenitur pluralitas suppositorum sine pluralitate naturæ, nec pluralitas naturæ sine pluralitate suppositorum, propter quod nisi inueniretur cõtrarium, impossibile esset inuenire proprium modum loquẽdi, & ideo si vna persona assumeret plures naturas, vel plures personæ vnam naturã nõ posset propriè dici quòd ibi essent plures homines, aut quòd esset vnus homo, quia pluralitati semper obsisteret vnitas naturæ vel suppositi, & vnitati obsisteret pluralitas ex parte alterius eorũ. Veruntamen ea quo oportet loqui impropriè eligendum esset illud quod minus habet de improprietate, hoc autem esset sumendo vnitatem, vel pluralitatem secundum naturã assumptam, ita ꝙ si vna persona assumeret plures humanitates dicerentur plures homines, & si plures assumerent vnam dicerentur vnus homo.

23 Cuius ratio est, quia secus est de nominibus substantiuis, & de adiectiuis, quia adiectiua cùm significent in totali dependentiam ad suppositum, ideo secundum pluralitatem suppositorum dicuntur pluraliter, etiam si forma importata per ea sit vna numero, sicut dicimus quòd pater & filius sunt spirantes spiritum sanctum, quamuis virtus spiratiua & actus spirandi sint vnum numero in patre & filio. Nomina verò substantiua cùm non sic significent dependenter dicuntur pluraliter vel singulariter secundum conditionem formæ, vel naturæ per ea importatæ, sicut dicimus quòd pater & filius & spiritus sanctus sunt vnus deus. Cùm igitur nomen hominis sit substantiuum debet prædicari singulariter vel pluraliter de his de quibus dicitur secundũ vnitatem vel pluralitatem formæ importatæ nomine hominis, & non secundum vnitatem, vel pluralitatem suppositi. Illud tamen non est sine aliqua improprietate, vt dictum est.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum possibile sit aliquam naturam assumi circumscriptis proprietatibus personalibus.

Thom. 3. p. q. 3. art. 3.

QVARTO quæritur, vtrũ circumscriptis proprietatibus personalib[9] à diuinis possibile esset naturam aliquam assumi. Et videtur ꝙ nõ, quia ea assumente & assumpto fit vnũ: sed istud nullo modo posset esse circumscriptis proprietatibus personalib[9] à diuinis, quare &c. Minor probatur quòd si posset fieri vnum, aut fieret vnum secundum naturam, aut secundum suppositũ, nõ vnũ secundum naturã, quia natura diuina & natura humana non possunt fieri vna natura, nec aliquis hoc ponit, nec vnũ secundum suppositũ, quia vbi natura & suppositũ sunt idem penitus secundum rem nõ potest fieri ex aliquibus vnũ secũdum suppositũ quin fiat vnũ secundũ naturã. Sed circumscriptis proprietatibus relatiuis idem esset penitus in deo natura & suppositũ, ergo nõ posset fieri ea natura assumpta & deo assumente vnũ secundum suppositum, nisi fieret vnum secundum naturã, sed illud impossibile est, ergo & istud, quare &c.

2 Itẽ si fieret vnũ secundũ suppositũ, aut hoc esset secũdũ suppositũ creatũ, aut secundũ suppositũ increatũ, nõ secundũ suppositũ creatũ, quia tunc oportet ꝙ natura diuina amitteret ꝓpriã subsistentiã, quod est impossibile, nec secundũ suppositũ increatum, quia secundũ hypothesim nullũ suppositũ esset in diuinis: suppositũ enim dicitur quasi sub alio positũ, quod contingit tripliciter, vno modo sicut particulare est sub vniuersali, & tale suppositum est solũ in illis in quibus inueniũtur genus & species (vt dicit Auic. in meta. sua) quod nõ cõpetit diuinis. Alio modo sicut subiectũ supponitur accidẽtibus, quod etiã deo nõ cõuenit, quia in ipso nullũ est accidẽs. Tertio modo sicut incõmunicabile sub communicabili, sicut dicimus in diuinis supposita relatiua & incõmunicabilia esse sub essentia cõmunicabili, sed istud nõ esset in diuinis circũscriptis proprietatibus relatiuis, ergo nullo modo esset ibi suppositũ, quare nec assumptio ad vnitatẽ suppositi.

3 IN contrariũ arguitur, quia manẽte eadẽ potentia ex parte dei & eadẽ obediẽtia ex parte creaturę manet idẽ effectus possibilis, sed circũscriptis proprietatibus relatiuis adhuc remaneret eadẽ potẽtia ex parte dei, quia potẽtia est de absolutis, & eadem obediẽtia ex parte creaturę, eo quòd circa creaturã nihil ponitur esse mutatum, ergo sicut nũc est possibilis assumptio, ita & tunc.

4 RESPONSIO. circa quæstionẽ istã aduertẽdũ est quòd ipsa põt habere duplicẽ intellectũ. Primus est quòd fieret circumscriptio proprietatũ relatiuarũ nõ quidẽ à diuinis, sed ab assumptiõe vel incarnatione sub hoc sensu, vtrũ in supposito diuino, licet relato possit vniri humana natura cũ diuina & nõ cum proprietate relatiua. Secũdus intellectus est quod fieret circũscriptio proprietatũ relatiuarũ non solũ ab incarnatione, sed totaliter à diuinis. Et iuxta vtrũque intellectũ oportet tractare quæstionẽ.

5 Quantũ ad primũ intellectũ quæstiõis dicẽdũ quòd natura humana posset vniri cũ diuina in eodẽ supposito relato quãtũ ad existentiã dato quòd non vniretur cũ proprietate relatiua quãtũ ad personã seu quãtum ad vnitatẽ personalẽ, quod patet sic, si nõ posset fieri vnio naturæ humanæ cũ diuina in supposito diuino, licet relato, quãtũ ad existentiã, nisi fieret vnio eiusdẽ naturæ cũ proprietate relatiua quo ad personã hoc non esset nisi quia vnio naturarũ secundũ existentiã supponeret vnionẽ secũdũ esse personale, aut quia vnionem secundũ existere vel existentiã, necessario cõcomitaretur vel sequeretur vnio secundũ personã vel secũdũ esse personale, sed neutrũ istorũ est vt probatur, ergo natura humana posset vniri diuinæ in supposito relato quãtũ ad existẽtiã dato quòd nõ vniretur proprietati relatiuæ quantũ ad personã. Maior patet, quia si vna vnio nõ supponit aliã nec necessario cõcomitatur vel sequitur, tunc vna põt esse sine alia. Minor probatur quãtũ ad oẽs eius articulos. quòd enim vnio naturæ creatę & diuinæ in eodẽ supposito secũdũ existẽtiã nõ supponat tanquã priorẽ vnionẽ quæ est secũdũ proprietatẽ relatiuã iã patet ex dictis in secũda quæst. Quòd autẽ vnionẽ naturæ humanæ cũ diuina quantũ ad existentiã non necessario cõcomitetur vel sequatur vnio eiusdẽ naturę cũ proprietate relatiua quo ad personã patet, quia ista concomitãtia, vel consequentia necessaria nõ esset nisi ex habitudine essentiæ diuinæ ad proprietatẽ relatiuã, quia natura humana secundũ se nullã habitudinem necessariã habet ad hoc quòd vniatur proprietati relatiuę, & ideo si sit ibi aliqua necessitas illa consurgit ex habitudine naturæ diuinæ ad proprietatem relatiuã, vt quia natura humana vnita est diuinæ quæ necessariã habet habitudinẽ ad proprietatẽ relatiuã per consequẽs vniatur necessario alicui proprietati relatiuæ. Sed istud non põt dici, quia essentia diuina nõ solum habet necessariã habitudinẽ ad vnã proprietatem relatiuã sed ad omnes, si ergo propter necessariam

ceſſariam habitudine naturæ diuinæ cum proprietate relatiua ad vnionem naturæ humanæ cũ eſſentia diuina ſecundũ exiſtentiam ſequeretur neceſſario vnio eiuſdẽ cũ proprietate relatiua quo ad perſonã, ſequeretur ꝙ nõ poſſet fieri vnio naturæ creatæ cum diuina ſecundũ exiſtentiã quin fieret vnio eiuſdẽ cum qualibet ꝓprietate relatiua quo ad perſonã, quia eſſentia diuina ad quãlibet habet neceſſariã habitudinẽ & non ad alterã ſolum: & ita vnũ ſuppoſitũ relatũ nõ poſſet aſſumere ſine alio, quod eſt erroneũ. Relinquitur ergo ꝙ in ſuppoſito diuino licet relato, poſſit fieri vnio naturæ humanæ cũ diuina ſecundũ exiſtentiã, dato ꝙ nõ fieret cũ ꝓprietate relatiua quo ad perſonã, ſed tunc certè talis vnio nõ plus fieret in vno ſuppoſito quàm in alio, ſed æqualiter in omnibus, quia eſſet ſolum ſecundum exiſtere, quod eſt omnibus cõmune & non ſecundum aliquid propriũ & perſonale.

6 Sed contra hoc poſsit aliquis ſic obiicere, ex vnione naturæ humanæ cum diuina ſecundum exiſtẽtiam, ſequitur quòd poteſt dici quòd homo ſit deus, & deus homo, ſed ſi deus eſt homo, ergo vel pater, vel filius, vel ſpiritus ſanctus, vel omnes ſimul, quicquid enim reale conuenit termino cõmuni, conuenit alicui ſuppoſito, ſicut patet de homine reſpectu Sortis & Platonis, ſi ergo ex vnione naturæ diuinæ cum humana, verum eſt dicere quòd deus eſt homo, ergo vel pater, vel filius, vel ſpiritus ſanctus, vel omnes ſimul, cùm per ſolam vnionem naturæ cum natura non fiat vnio in perſona, ſequitur quòd ſaltem ad illam vnionem neceſſario ſequatur alia vnio in perſona, quod eſt contra dicta.

7 Et dicendũ ꝙ licet eſſet verum dicere deus eſt homo, nõ tamen ſequitur, ergo pater, vel filius, vel ſpiritus ſanctus, niſi cum hac reduplicatione (ſcilicet inquantũ deus) quod poſſet concedi, dummodo ſanè intelligeretur. Quod enim ad deitatẽ pertinet,

Libro 3.

totum eſſet carni vnitũ, ſicut & Dam. dicit ꝙ perfecta diuinitas incarnata fuit. Non eſſet tamen extendenda locutio, vt ſine additione dicatur pater eſt incarnatus, vel filius, vel ſpiritus ſanctus, quia his nominibus formaliter importatur id quod ad relationem pertinet, cui nondum facta eſt vnio, propter quod doctores has locutiones non conſueuerunt recipere, quamuis cum prædicta reduplicatione tolerari poſsit ſanè intelligendo.

8 Nec eſt ſimile de deo reſpectu patris, & filij, & ſpirit⁹ ſancti, & de homine reſpectu Sortis & Platonis, & aliorũ hominũ, quia natura humana nõ eſt vna numero in ſe, & in ſuis ſuppoſitis, ſed eſt ſolum vna ſecundũ rationẽ, & plures ſecundũ rem, & ideo nihil reale poteſt ei cõpetere niſi ratione realitatis alicu⁹ ſui ſuppoſiti, & ideo neceſſario ſequitur homo currit, ergo Sortes vel Plato vel aliquis alius, ſed natura diuina eſt vna numero in tribus ſuppoſitis diuinis, & ſuppoſita diuina cõſtituuntur formaliter non per eſſentiã cõmunem, ſed per proprietates relatiuas, & ideo aliquid reale poteſt cõpetere eſſentiæ vel nomini eſſentiali ſecundum ſe, quod nõ cõpetit ſuppoſitis relatis ſecundum ſuam formalem rationem. Et ideo non neceſſario ſequeretur deus eſt homo, ergo pater inquantum pater eſt homo, vel filius inquantũ filius eſt homo, vel ſpiritus ſanctus inquantum ſpiritus ſanctus.

9 Et ſic patet primũ, ſcilicet ꝙ natura humana poteſt vniri cũ diuina quo ad exiſtentiã, quãuis nõ vniatur cum proprietate relatiua quo ad perſonã. Dico autẽ quo ad perſonã, quia inquantũ proprietas fundatur in eſſentia, impoſsibile eſt aliquid vniri eſſentiæ, quin vniatur ꝓprietati relatiuæ mediãte eſſentia, ſed hęc vnio nõ terminatur ad vnũ ſecundum eſſe perſonale, ſed ſolum ſecundũ eſſe exiſtentiæ quod eſt omnibus cõmune. Ad vnitatem autẽ perſonalẽ requiritur propria vnio naturæ aſſumptę cũ proprietate relatiua ſecundũ ſeipſam, & nõ ſolũ ſecundũ eſſentiam.

10 Si autẽ quæſtio intelligatur ſecundo modo, ſcilicet ꝙ fiat circunſcriptio proprietatũ perſonaliũ non ſolũ ab incarnatione, ſed etiã à diuinis. Adhuc hoc poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ꝙ circunſcribatur à diuinis omnis perſonalitas. Alio modo ꝙ circunſcribatur à diuinis omnis perſonalitas relatiua qualis ponitur ſecundũ fidẽ, remaneat tamẽ perſonalitas abſoluta, id eſt, natura diuina per ſe & in ſe ſubſiſtens, ſicut intelligũt Iudæi, aut

Iuſ. d. 5. q. 1.

Gentiles. Primò dicendũ eſt ꝙ circunſcripta à diuinis omni perſonalitate aſſumptio nõ eſt poſsibilis, cuius ratio eſt, quia vbi nõ eſt poſsibile dare aliquid ſubſiſtens nõ eſt poſsibile dare aliquid aſſumens, ſed circunſcripta omni perſonalitate à diuinis, nihil eſſet ſubſiſtens in diuinis, ergo nec aſſumens. Maior patet, quia aſſumptũ nõ exiſtit in ſe, ſed in aſſumente. Si autẽ aſſumens non ſubſiſteret in ſe, ſed in alio, vel eſſet deuenire ad aliqd per ſe ſubſiſtens, vel eſſet proceſſus in infinitũ, ſic vt vnum eſſet in alio, & illud in alio, & ſic ſemper, quod eſt incõueniens: neceſſe eſt ergo deuenire ad aliquid per ſe ſubſiſtens, illud autẽ propriè dicitur aſſumens quaſi ad ſe ſumẽs, quia ſua exiſtẽtia terminaret aliorũ ineſſentiã, alia verò nõ dicerentur aſſumẽtia quia nõ ad ſe ſumerent, quia nõ terminarẽt aliorũ dependentiã, & ſic patet maior. Minor probatur, quia omne quod ſubſiſtit habet rationem ſuppoſiti, quod verò ſubſiſtit in natura intellectuali habet rationem perſonæ, perſona enim dicit ſuppoſitum in natura intellectuali, ſi ergo à diuinis circunſcriberetur omnis perſonalitas per conſequens tolleretur omne ſubſiſtens, & hæc fuit minor.

11 Si verò circunſcribatur à diuinis ſolum perſonalitas relatiua qualis ponitur ſecundum fidem, remaneat tamen perſonalitas abſoluta qualem intelligũt Iudæi, aut Gentiles, ſic dicendũ eſt quod adhuc poſsibilis eſſet aſſumptio, quod patet tripliciter.

12 Primo, quia remanente illo ſubſiſtere quod ſufficit ad aſſumptionẽ remaneret poſsibilitas aſſumptionis, ſed circũſcripta perſonalitate relatiua & remanẽte ꝑſonalitate abſoluta adhuc remanet ſubſiſtere quod ſufficit ad hoc ꝙ aliquid ſit aſſumens, ergo remanet poſsibilitas aſſumptionis. Maior patet, ſed minor ꝓbatur: quia ſubſiſtere abſolutũ & infinitũ eſt prima & ſufficiẽs ſubſtitiandi omnẽ aliã naturã quo ad exiſtentiã, vt patuit ſuprà, quæſt. 2. tale autem ſubſiſtere maneret manente ſuppoſito abſoluto, quia ratio ſubſiſtendi, & ratio infiniti ſunt de abſolutis, quare &c.

13 Secundò, quia non minus cõpeteret tali ſuppoſito abſoluto poſſe aſſumere aliquam naturam quàm nunc cõpetat ſuppoſito relato ratione ſolius eſſentiæ: nam eſſentia eſſet in illo ſuppoſito, ſed nunc poſſet competere ſuppoſito relato quod ratione ſolius eſſentiæ aſſumeret & non ratione relationis (vt probatum eſt in primo articulo quæſtionis) ergo illi ſuppoſito abſoluto poſ- num. 5. ſet competere quòd aliquam naturam aſſumeret.

14 Tertiò, quia ſicut ſe habet accidens ad ſubiectum naturaliter, ſic aliquo modo ſe habet natura aſſumptibilis ad ſuppoſitum diuinum ſupernaturaliter, ipſa enim aliquo modo degenerat in accidens ſecundum doctores, quia aduenit enti in actu, ſed ſubſiſtentia ſubiecti abſoluti eſt ſufficiens ratio terminandi naturaliter dependentiam accidentis, ergo ſubſiſtentia ſuppoſiti abſoluti diuini (ſi poneretur) eſſet ſufficiens ratio terminandi ſupernaturaliter dependentiam naturæ aſſumptibilis.

15 AD PRIMVM argumentũ dicendum ꝙ ex natura aſſumpta & ſuppoſito aſſumente fieret vnũ ſecundum ſuppoſitum, & cùm probatur ꝙ nõ, quia ibi ſuppoſitũ & natura ſunt penitus idem ſecundum rem nõ poſſunt aliqua fieri vnũ ſecundum ſuppoſitum quin fiant vnum ſecundum naturã. Dicẽdum ꝙ falſum eſt. Ad cuius intellectũ ſciendum eſt ꝙ vbi ſuppoſitũ conſtitueretur per ſolam naturam, ſicut fieret in diuinis circunſcriptis relationibus, licet ſuppoſitũ & natura eſſent idem ſimpliciter intrinſecè, tamẽ ſuppoſitũ connotaret aliquid quod nõ connotaret natura: natura enim nihil connotat extrinſecè, nec affirmatiuè, nec negatiuè, ſed præciſe dicit rei eſſentiã: ſuppoſitũ verò præter eſſentiam connotat affirmatiuè exiſtere in ſe, & per ſe, & non exiſtere in alio, ſicut enim eſſentia reſpicit eſſe abſolutè & ſine determinatione, ſic ſuppoſitũ reſpicit eſſe cũ determinatione quæ eſt in ſe, & per ſe, & ſine hoc nõ inuenitur ratio ſuppoſiti, igitur quia eſſentia vel natura nihil extrinſecè connotat non dicuntur aliqua fieri vnum ſecundum naturã, niſi ſint, vel faciant vnã naturam ſimpliciter & abſolutè, ſed quia ſuppoſitũ dicit naturam connotando habitudinẽ ad extrinſecũ quæ eſt eſſe in ſe, & non in alio ſed in quo aliud, ideo omnia quæ ſic poſſunt fieri vnum ſecundum exiſtere, ita quod vnum ſit in alio, alterum verò in quo aliud, dicuntur fieri & eſſe vnum ſecundum ſuppoſitũ & non ſecundum naturam, & ſic circunſcriptis relationibus à diuinis ex natura aſſumpta, & ſuppoſito aſſumente fieret vnum ſecundum ſuppoſitum & non ſecundum naturam, non propter realem diuerſitatem ſuppoſiti, & naturæ intrinſecè loquendo, ſed propter habitudinem quam connotat ſuppoſitum vltra naturam. Nam & hoc modo oportet dicere de ſuppoſito relato, aſſumens enim & aſſumptum faciunt vnum ſecundum ſuppoſitum, non autem ſecundum naturam abſolutam, vel relatam, cùm tamen ſuppoſitum diuinum nihil ſit aliud quàm eſſentia cum relatione.

16 Ad ſecundum dicendum eſt ꝙ cùm nomen ſuppoſiti ſit nomen ſecundæ intentionis, & logicæ, ſicut nomen generis & ſpeciei, inquantũ ſuppoſitũ dicitur ſub alio poſitum, ideo ſuppoſitũ propriè non inuenitur niſi in quibus inuenitur genus & ſpecies, quod non eſt in diuinis. Et ideo nec ponendo relationes in diuinis, nec circunſcribẽdo eas poteſt propriè dici quòd in diuinis ſit propriè ſuppoſitũ abſolutum vel relatum. Non enim ſuppoſitũ relatum ex hoc poteſt propriè dici ſuppoſitum, quia poſitum eſt ſub eſſentia, ſicut incõmunicabile ſub cõmunicabili, quia communicabilitas eſſentiæ diuinę reſpectu relationũ eſt alterius rationis à cõmunicabilitate illius ſub quo propriè dicitur ſuppoſitum, quia cõmunicabilitas illius ſub quo propriè dicitur ſuppoſitum eſt cõmunicabilitas ſolum ſecundũ rationẽ & ſpeciẽ quæ dicit totũ in vniuerſali quod pertinet ad rationẽ ſuppoſiti, prædicatur etiã formaliter de ſuppoſito, totũ autem contrariũ eſt de eſſentia diuina reſpectu diuinarũ perſonarũ, quia cõmunicabilitas eſſentiæ reſpectu earũ eſt vnius in numero & ſecundũ rem: eſſentia etiã non dicit quicquid pertinet ad rationem ſuppoſiti diuini, quia non relationem, nec prædicatur formaliter de perſona, quia non eſt formalis prædicatio, pater eſt eſſentia, & ideo ſuppoſitum propriè dictum non eſt in diuinis. Quid ergo dice-

mus, qualiter terminabitur vnio naturæ assumptæ & personæ assumentis ad vnum suppositum, si in diuinis nō inuenitur propriè suppositum? dicendum quòd non conuenit propriè supposito terminare alterius dependentiam ratione intentionis suppositi, sed propter subsistentiam sine qua nō inuenitur suppositum, & ideo vbi inuenitur ratio per se subsistentiæ etiam absque supposito propriè dictu secundum modum loquendi logicum, potest inueniri ratio assumendi & terminandi dependentiam alterius. Hæc autem per se subsistentia est nunc in suppositis relatis, & esset in supposito absoluto circunscriptis omnibus proprietatibus relatis, & ideo vtrobique est assumptio possibilis.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum natura humana posit subsistere in alieno supposito creato angelico vel alio.

Caiet. 3 p. q. 3 ar. 1. ad secundum.



QVINTO quæritur, vtrū natura humana possit subsistere in alieno supposito creato, puta angelico, vel aliquo alio. Et arguitur quòd sic, quia facilius vniuntur media quàm extrema, sed in toto vniuerso suprema natura est natura diuina, infima vero est creatura irrationalis quæ possunt secundum solenniores doctores in eodem supposito vniri, quia persona diuina posset assumere creaturā irrationalem, ergo multo fortius (vt videtur) duæ creaturæ rationales, puta angelica & humana quæ sunt mediæ inter prædicta extrema possunt vniri in eodem supposito.

2 Item potissima ratio quæ assignatur quòd illud non possit fieri, est quia assumens debet continere formaliter vel virtualiter omnem perfectionem naturæ assumptibilis & suppositi proprij cuius vicem supplet, sed nullum suppositum creatum continet perfectionem alterius naturæ, nec suppositi nati per ipsam constitui, ergo &c. Hæc autem ratio non valet, ergo multo minus quæcunque alia, cùm hæc inter omnes sit potissima. Quòd autem non valeat probatur sic: persona diuina assumpsit naturā humanam sicut tenet veritas fidei, sed non assumpsit propter aliquam dictarū causarū saltē vt terminus assumptionis, ergo &c. Minor probatur, quia persona diuina est terminus vel extremū assumptionis ratione proprietatis particularis, & nō ratione essentiæ, alioquin vna persona assumente, omnes assumerent, sed proprietas personalis nō cōtinet aliquā perfectioné, nec formaliter nec virtualiter, alioquin in qualibet persona diuina non esset omnis perfectio formalis vel virtualis, quod falsum est, ergo &c.

3 Item perfectio formalis quæ est perfectio simpliciter est semper in creatura superiore respectu inferioris, si ergo illa sufficeret tūc creatura superior posset inferiorē assumere, puta angelica humanā, & sic haberetur propositū perfectio verò virtualis reducitur ad aliquod genus causæ, sed omnis causalitas diuina est cōmunis omnibus personis diuinis: quod autē est eis cōmune nō requiritur ad terminum vel extremum vnionis, cùm vnio possit fieri, & iam facta sit, sic cum vna persona quòd non cum omnibus. ergo illa ratio quæ assignat pro causa omnimodam perfectionem essentialem, vel virtualem in persona assumente nulla est, quare nec quæcunque alia cùm illa reputetur potissima.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia principium actionis & terminus sibi inuicem correspondent, sed principium agens ad vnionem naturæ valentem constituere proprium suppositum cum alieno supposito non potest esse, nisi suppositum diuinum, ergo cùm talis vnio secundum doctores terminetur ad suppositum illud non poterit esse nisi diuinum.

5 RESPONSIO. Dicendū est quòd inter naturas creatas natas cōstituere suppositū est magna diuersitas, est enim quædā quæ sibi derelicta cōstituit suppositū, & tamen nata est esse pars alterius naturæ perfectioris, alterius dico, nō secūdum speciem, sed secundum numerū, vt in homogeneis, quælibet enim aqua per se sumpta est quoddā suppositū aquæ, & tamen nata est vniri alteri per continuationē ex quibus sic cōiunctis fit vna aqua quæ se habet ad priores sicut totū ad partes. Alia est quæ sibi derelicta cōstituit propriū suppositū, nec est nata esse pars alterius naturæ, sicut humana natura, & natura animaliū perfectorū: tunc ad propositū dicendum quòd natura nata primo modo constituere suppositū potest existere virtute naturæ in alieno supposito, quod nō est alienū secundum speciē, sed solum secundum numerū, nō totaliter, sed secundū quid (hoc est secundū partē) quod patet sic.

Inf. d. 5. q. p. nu. 5. Natura quæ sibi derelicta nata est cōstituere propriū suppositū, & nihilominus nata est esse pars naturę perfectioris suppositum constituentis potest subsistere in alieno supposito quo ad aliquid saltē quo ad partē, sed tales sunt multæ naturæ creatæ (videlicet corpora simplicia & omnia mixta homogenea, saltem humida) quare &c. Per hunc modum ramus præcisus ab arbore sibi derelictus constituit propriū suppositū, & tamen insitus alteri arbori eiusdem speciei efficitur vnum cōtinuitate cum ipso, & subsistit in eodem supposito. Dico autē si vniatur arbori eiusdem speciei, quia si esset alterius speciei nō efficeretur vna natura, nec vnum suppositū, alioquin vnum indiuiduum vel vnum suppositū posset esse duplici specie quod est impossibile secundum naturam.

6 De natura autem humana, & de qualibet alia sic perfecta quòd nō est nata esse pars alterius naturæ aliud est iudiciū talis enim, vt mihi videtur ad præsens & absq; præiudicio sententiæ sanioris nulla virtute potest existere in alieno supposito creato, sed solum in diuino. quòd enim illud non possit fieri virtute creata patet, quia generales modos essendi * consequentes per se totā naturā entis creati nō potest aliqua virtus creata mutare, sed esse in se, & esse in alio sunt generales modi essendi, per se consequentes totā naturā entis creati (saltē absoluti) quod solum propriè dicitur ens, ergo nulla virtus creata potest hos modos essendi mutare circa res quibus cōueniūt salua eorū natura. Natura autē humana & quęcūq; cōsimilis naturaliter est per se subsistēs, & in proprio supposito, nec est apta nata esse perfectioris naturæ cōstituens suppositū. propter quod nulla virtute creata fieri potest quòd ipsa existat in alieno supposito, nec credo quòd aliquis vnquā oppositum senserit. *alias cō sequentes & infra.*

7 Quod etiam virtute diuina non possit fieri quòd ipsa subsistat in alieno supposito creato patet, quia suppositū sustentans alienam naturam habet talem & tam perfectam subsistentiam quòd potest per eam terminare dependentiam illius naturæ, sed nullum suppositum creatum potest habere talem & tam perfectam subsistentiā quacunq; virtute, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur: quia dependentiā supernaturalē non potest terminare nisi subsistentia supernaturalis, sed nullū suppositū creatum potest habere subsistentiam supernaturalem, quare &c. Adhuc minor huius rationis probatur sic. subsistentia quam habet quodlibet suppositum creatum, vel est ex principijs suæ naturæ, aut ex aliquo superaddito, si primò modo tunc est naturalis, si secundo modo contra, nihil dependens potest alteri dare subsistentiam, sed omne quod potest superaddi naturæ suppositi creati est per se dependens, quia est aliquod accidens ei inhærens, ergo per nullum tale potest suppositum creatum habere subsistentiam, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

8 Item sicut plura corpora repugnant sibi in eodem loco naturaliter, ita plures naturæ natæ constituere propria supposita repugnant sibi in eodē supposito naturaliter, sed si virtute diuina fiat quòd plura corpora sint in eodem loco, eadem virtute potest fieri quòd infinita corpora si essent, essent simul in eodem loco ita quòd ex parte loci nulla esset repugnantia, ergo consimiliter si virtute diuina potest fieri quòd plures tales naturæ sint in eodem supposito, eadem virtute possit fieri quòd & infinitæ, ita quòd ex parte suppositi nulla esset repugnantia, hoc autem non potest conuenire supposito creato, quia dependentiam infinitam, seu infinitorum non potest terminare nisi subsistentia infinita quæ supposito creato non potest competere, quare &c. Et confirmatur per dictum commune, quia secundū omnes doctores sicut persona diuina assumpsit naturam humanam, ita cū ea posset quantū est ex parte personæ assumētis infinitas assumere.

9 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd possibilitas vnionis plurium naturarum in eodem supposito non est secundum maiorem conuenientiam in natura cum videamus quòd materia & forma, substantia & accidens concurrant in vnum suppositum naturaliter, non autem duæ materiæ, nec duæ formæ, nec duę substantię completæ, sed secundum proportionem dependentiæ & subsistētiæ terminantis dependentiā. Et quia in supposito diuino est subsistētia nata terminare omnē dependentiam supernaturalem, non autem in supposito creato propter rationes prius dictas. Ideo creatura quæcunque potest existere in supposito diuino, non autem in creato nisi in proprio.

10 Ad secundum cùm dicitur quòd persona diuina non est terminus vel extremum assumptionis ratione essentiæ, sed ratione proprietatis personalis quæ non importat formaliter aliquam perfectionem. Dicendum quòd non est verum, nam sicut patuit in præcedenti quæstione, prima ratio vnionis naturæ humanæ cum persona diuina est per se subsistentia personæ diuinæ per quam potest terminare dependentiam naturæ assumptæ, illam autem per se subsistentiam habet ratione naturæ, vel essentiæ, & non ratione proprietatis personalis (vt probatum fuit) essentia *quæst. 2.* autem diuina continet omnem perfectionem naturæ cuiuscunque, & cuiuslibet subsistentiæ suppositalis propter quod instantia contra maiorem illius rationis non est bona.

11 Quod autem dicitur contra minorem quòd perfectio formalis quæ est perfectio simpliciter est tota in creatura superiore respectu inferioris, verum est de perfectione naturæ, non autem de perfectione subsistentiæ suppositalis. Hæc enim est æquè perfecta in creatura inferiore sicut in creatura superiore, sicut econtrario imperfectio dependentiæ est tanta in accidente superioris

naturæ

naturæ puta in intelligere sicut in accidente infimis naturæ puta in albedine, propter quod cùm ratio terminandi dependentiam naturæ assumptibilis sit per se subsistentia assumentis, & hæc non est potior in natura creata superiore quàm inferiore, nec eam formaliter vel virtualiter continet sicut nec econuerso. Ideo vna non potest substantiari in alia. Quod verò additur quòd perfectio virtualis reducitur ad aliquod genus causæ, & quòd omnis causalitas communis est omnibus personis, concedatur. Et cùm dicitur quòd illud quod est commune non sequitur ad terminum vel extremum vnionis. Dicendum quòd falsum est, sed in illo nõ cõpletur sed in proprio, ratiõe cuius fit vnio cum vna persona, & nõ cum omnibus quantũ ad personalitatẽ.

11 ARGVMENTVM alterius partis quanuis sit ad conclusionem nostram tamen multipliciter deficit. Primò quia principium actionis & terminus non sic correspondent quòd idem numero vel specie sit principium & terminus nisi in actione vniuoca quæ nunquam est dei respectu creaturæ, sicut est illa de qua quæritur. Secundò, quia principium talis actionis est tota trinitas secundum illud quod est commune cuilibet personæ, & ideo si argumentum procederet concluderetur quòd non posset fieri vnio naturæ assumptibilis nisi cum tota trinitate. Tertiò, quia terminus assumptionis non est suppositum, sed esse vnitum vel ipsa vnio, quia terminus actionis non præcedit actionem, sed sequitur cùm per eam acquiratur, suppositum autem cui fit vnio præcedit actionem assumptionis, ideo &c. *Infra d. 5. quæst. 2.*

Sententia huius distinctionis Secundæ in generali & speciali.

ET QVIA in homine. Superius determinauit magister de incarnatione ex parte personæ assumentis. Hic determinat de ipsa ex parte naturæ assumptæ. Et diuiditur in tres. Primò ostendit quid sit assumptum. Secundò quale fuit quod assumptum est. Et tertiò quo agente factum fuerit id quod assumptum est. Secunda distinct. 3. ibi, quæritur etiam de incarnatione verbi. Tertia dist. 4. ibi, Cùm vero incarnatio. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primò ostendit quid sit assumptum quia natura humana integra ex suis partibus coniunctis. In secunda determinat ordinem assumptionis. Secunda ibi, assumpsit igitur filius dei. Et ista diuiditur in duas. Primò ostendit ordinem naturæ. Secundò ordinem temporis. Secunda ibi, si autem quæritur vtrum verbum. Hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit quòd quia primus homo totam naturam humanam corruperat (scilicet corpus & animam) ideo filius dei carnem & animam assumpsit vt totam curaret & sanctificaret. In Christo enim est vna persona & duæ substantiæ scilicet diuina & humana, ergo se habuit humanam, habuit vnionem animæ & corpus, quia nomine humanitatis anima & corpus intelligitur. Postea verò excludit errorem quorundam dicentium quòd filius dei carnem humanam vel humanitatem non assumpsit, sed secundum quosdam proprietatem siue habitum nomine humanitatis intelligentes non substantiam, sed proprietatem quandam qua homo nominatur, occasionem sumentes ex dictis Dam. qui dicit quòd in domino Iesu Christo non est communem speciem accipere, ex quo videtur quòd non assumpsit vere corpus & animam adinuicem coniuncta, quia sic fuisset eiusdem & communis speciei cùm aliis. Sed illud non valet, quia intentio Ioan. dam. non fuit quòd christus non verè assumpserit corpus & animam adinuicem vnita, sed fuit intentio sua quòd Christus prout nominat suppositum constitutum ex humanitate & diuinitate non fuit sub aliqua specie communi, quia nec sunt, nec fuerunt, nec erunt plures Christi habentes communem speciem, sicut sunt plures homines habentes vnam humanitatem communem secundum speciem, assumpsit tamen filius dei veram humanitatem non in vniuersali (sicut platonici posuerunt ydeam hominis) sed in singulari constitutam ex hoc corpore & hac anima quæ cùm diuinitate non habet communem speciem cùm quocunque alio supposito. Deinde dicit quòd filius dei assumpsit carnem & animam, & omnem proprietatem ipsum decentem. Præterea dicit quòd quanuis vtrunque (scilicet corpus & animam assumpserit) tamen assumpsit carnem mediante anima, quia tantæ simplicitatis est diuina natura quòd non debuit immediatè vniri carni de limo formatæ, sed mediante spiritu creato (scilicet anima) quæ quidem vnio ab intellectu humano inuestigari non potest. Nec corpus fantasticum, sed corpus verum de muliere natum assumpsit quod quidam hæretici negant, vnde error eorum patet per simile de radio solis. Vltimò dicit quòd christus carnem simul tempore & animam assumpsit, & quod non fuit caro prius concepta quàm deo vnita &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum vna persona diuina possit assumere naturam irrationalem.

Th. 3. p. q. 4. ar. 1. Henricus. quodl. 13. q. 5.

CIRCA secundam distinctionem primò quæritur, vtrum persona diuina possit assumere naturam irrationalem. Et videtur quòd non, quia infima natura non est capax supremi doni: quanto enim natura est nobilior tanto est capax potioris doni. Sed supremum donum naturæ creatæ communicatum, & etiam communicabile videtur esse assumptio à persona diuina, ergo creatura irrationalis quæ est infima, non est huius doni capax.

2 Item assumptio terminatur ad vnitatem personæ, sed creatura irrationalis non est capax personalitatis, quia secundum Boetium, persona est rationalis naturæ indiuidua substantia, ergo creatura irrationalis non est assumptibilis.

3 Item si creatura irrationalis esset assumptibilis, vniretur perfectius diuinæ naturæ quàm natura rationalis, sed hoc est inconueniens, ergo & primum. Probatio consequentiæ, quia si lapis assumeretur, non solum esset verum dicere quòd lapis esset deus, sed etiam quòd quælibet pars lapidis esset deus, quia si verum est dicere quòd lapis est deus, & quælibet pars lapidis est lapis, consequens est quod quælibet pars lapidis esset deus, sed per assumptionem naturæ rationalis, puta humanitatis, licet sit verum dicere quòd homo sit deus, non tamen quòd quælibet pars hominis sit deus, puta pes vel manus, quare &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia si deus manens infinitæ virtutis, non esset intellectualis, nec per consequens persona, nihilominus posset assumere naturam irrationalem in vnitatem suppositi, sed per hoc quòd est intellectualis, nihil deperit ei de perfectione potentiæ & infinitatis, ergo sicut posset tunc assumere naturam irrationalem, sic & nunc.

5 Item Augustinus de vera religione dicit quòd Christus non assumpsit corpus, vt ostenderet se visibilem, sed assumpsit verum corpus hominis propter alium finem, quia illud, scilicet ostendere se visibilem, potuisset facere in corpore aëreo, assumendo illud: & constat quòd aër est creatura irrationalis, quam tamen innuit Augustinus posse assumi, quare &c.

6 RESPONSIO. Circa istam quæstionem est duplex opinio. Prima aliquorum dicentium quòd persona diuina non potest assumere aliquam naturam irrationalem, quod probant sic, Illa natura non est assumptibilis in vnitatem personæ diuinæ, cuius nulla potentia est eleuabilis ad visionem & fruitionem diuinæ essentiæ, sed natura irrationalis est huiusmodi, quia nulla eius potentia est eleuabilis ad videndum deum, & fruendum eo, ergo natura irrationalis non est assumptibilis. Minor de se patet. Sed maior probatur tripliciter. Primò sic, sicut se habet esse naturale ad posse naturale: sic esse supernaturale ad posse supernaturale, sed nulla virtute fieri potest, quòd aliqua creatura habeat esse naturale, quin habeat aliquod posse naturale, ergo nulla virtute fieri potest, quòd aliqua natura habeat esse supernaturale, & non habeat aliquod posse supernaturale. Sed per assumptionem fit quòd natura assumpta habet esse diuinum supernaturale, ergo per eandem fit quòd habeat posse diuinum & supernaturale: tale autem posse, est ad visionẽ & fruitionẽ, quare, &c.

7 Secundò sic, cui non potest communicari minus, nec maius, sed minus est videre deum, & frui deo, quàm assumi ad vnitatem suppositi vel personæ diuinæ, vt patet per Augustinum super illud Ioannis primò, Verbum caro factum: vbi dicit quòd quia euangelista præmiserat, quòd dedit eis potestatem filios dei fieri: ne homo miraretur & discrederet, subiunxit quasi maius: & verbum caro factum est. Ex quo videtur quòd maius sit naturam eleuari ad vnitatem suppositi diuini, quàm potentiam eleuari ad visionem & fruitionem dei, ergo illa natura non potest eleuari ad virtutem diuinæ personæ, cuius potentia non potest eleuari ad visionem & fruitionem diuinæ essentiæ. *13. de trini. c. 19. & sermone 5. in Ioannem.*

8 Tertiò sic, si aliqua creatura posset assumi, cuius potentia non posset eleuari, fortiori ratione posset assumi creatura eleuabilis absque eo quòd actu eleuaretur: sed creatura rationalis, cuius potentia est eleuabilis ad visionem & fruitionem dei non potest assumi nisi potentia eius actu eleuetur, ergo multominus potest assumi creatura irrationalis, cuius nulla potentia est eleuabilis. Minor probatur, quia si natura rationalis posset assumi non eleuatis suis potentiis cum ipsa sit manens, sit peccabilis, sequeretur quòd persona diuina assumens talem naturam posset peccare, quod est inconueniens, & multis videtur impossibile. *De hac vi de Scotũ, præsenti quæst. & Hẽricum quodl. 6, quæst. 6.*

9 Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istæ non valent, concessa enim minore principalis rationis quæ de se nota est,

est, Dicendum est ad maiorē per interemptionē, non enim oportet quòd illa natura sola sit assumibilis ad vnitatem personæ diuinæ, cuius aliqua potentia eleuabilis est ad visionem & fruitionem dei. Et ad primam probationem eius respondendum est, quū dicitur quòd sicut se habet esse naturale ad posse naturale, &c. concedatur, sed quum dicitur quòd natura assumpta per assumptionem habet esse diuinum & supernaturale. Dicendum quod falsum est. Natura enim assumpta nullū esse intrinsecū sibi habet, quod non habuisset si sibi fuisset derelicta, & haberet si sibi relinqueretur: sed per assumptionē fit quòd suum esse naturale & intrinsecum habet in supposito diuino, & eodem modo potētia naturæ assumptæ non debet habere aliam operationē, quàm naturalem ex vi assumptionis, sed illam habet in supposito diuino, ita vt dicatur esse illius suppositi tanquam operantis. Quod autem per assumptionem natura assumpta nō acquirat esse supernaturale, cui correspondeat in potentia posse supernaturale, quale ponunt (scilicet vt possit in visionem & fruitionem essentiæ diuinæ) patet, quia esse & posse sibi correspondētia sic se habent, quod potentia nunquam potest in actum operationis suæ, nisi natura habeat actu esse, sicut videmus in naturalibus, ex quibus ipsi similitudinē sumunt. Nulla enim res potest habere operationē naturalem, nisi habeat esse naturale: si ergo posse in visionem diuinæ essentiæ correspondeat esse assumpto, impossibile esset quòd aliqua creatura videret deum per essentiā, nisi esset actu assumpta à persona diuina, quod est manifestè falsum & erroneum. Item si eleuata essentia ad esse diuinum per assumptionem necesse sit potētiam eleuari ad posse in diuinam operationem, non solum oporteret quòd vna potentia eleuaretur ad tale posse, sed omnes potentiæ illius naturæ, quia non ponitur eleuatio potentiæ ad tale posse, nisi propter eleuationem essentiæ ad tale esse. Omnes autem potentiæ supponunt naturam, & in ipsa fundantur: ergo ea eleuata omnes eleuantur: hoc autem est falsum, tunc quia natura humana nō esset assumibilis, quia nō omnes potētiæ eius sunt eleuabiles ad visionē & fruitionē diuinā: sed solū intellectus & voluntas eleuātur. Eleuātur ergo potētia & essentia proportionabiliter, quia sicut nō eleuatur essentia, vt habeat intrinsecè, & inhærēter aliquod esse quod prius nō habebat, sed solū vt sit altioris suppositi, sic eleuatur potentia, non vt habeat aliquod posse quod prius nō habebat, vel aliquē actum, sed quia ipsa & actus eius fiunt altioris suppositi, tanquā operantis.

10 Ad secundam probationem dicendum quòd non oportet, quòd maius non possit cōmunicari ei cui non potest cōmunicari minus, nisi maius & minus sint eiusdem rationis, vel saltem minus includatur in maiori, sicut minus est volare, quàm intelligere: & tamen homo qui potest intelligere, non potest volare: eleuatio autem potentiæ ad fruitionem & visionem diuinam, & eleuatio naturæ ad vnitatem diuinæ personæ non sunt eiusdem rationis, vt de se patet, nec vnum includitur in altero, sicut probatum fuit, sunt enim separabilia, quare, &c. Vel potest dici ad minorem per interemptionē, quia assumi in vnitatem diuinæ personæ non est maius, accipiendo maius pro meliore & digniore, quàm videre deum, & frui deo: sicut enim melius est deum mente concipere, quàm carne si hæc adinuicem separentur (vt dicitur in libro de sancta virginitate) pari ratione melius est & dignius videre deum per essentiam, quàm vniri deo per subsistentiam, si hæc abinuicem separentur, & quod dicit Augustinus super Ioannis 1. non sic accipiendum est quasi melius & dignius sit assumi, quàm filiū dei fieri, sed quia maior dignatio ostensa est in vno quàm in alio: & ideo dato illo datur confidentia de alio, vel dato quòd esset maius assumi, quàm filium dei fieri in natura, quæ est capax vtriusque, puta in homine, in quo proposito loquitur beatus Augustinus, tamen in creatura, quæ non est capax diuinæ filiationis (vt est creatura irrationalis) maius esset filium dei fieri, quàm assumi, quia primum implicat cōtradictionem, secundum autem non. Prima tamen responsio melior est.

quæst. 2. 11 Ad tertiam probationem patebis responsio infrà, distinctione duodecima, quando quæritur verū Christus potuerit peccare.

12 Dicendum est ergo aliter ad quæstionem. Primò quòd deus de potentia absoluta naturam irrationalem potuit assumere. Secundò quòd de potentia ordinata hoc non decuit. Primum patet sic, quia si deus nō posset assumere creaturam irrationalem hoc esset vel ex defectu diuinæ potentiæ non potentis terminare dependentiam talis naturæ, aut ex parte naturæ non potentis carere propria subsistentia sui esse. Primum non potest dici propter infinitatem diuinæ perfectionis, in qua est ratio subsistentiæ cuiuscunque suppositi. d. 1. q. 1. num. 8. Nec secundum similiter, quia quælibet creatura potest carere propria subsistentia, vt probatum est suprà. Et specialiter patet hoc de creatura irrationali, quia si ea quæ sunt perfectionis possibilis separari à creatura rationali quæ est perfectior, à fortiori ratione possunt separari à creatura irrationali, quæ est imperfectior, sed subsistere in se est perfectionis, vt probatum fuit suprà. d. 1. q. 2. & tamen potest separari à creatura rationali (vt patet de humanitate assumpta) ergo potest separari à creatura irrationali, quo facto necessarium esset quòd existeret in alieno supposito, sed non creato, ergo increato. Secundò patet idem sic, quia si creatura irrationalis esset inassumibilis, tunc separata anima à corpore Christi fuisset separata diuinitas ab eodē, quia corpus sine anima est natura irrationalis: consequens est falsum, ergo & antecedens. Quòd cōsequens sit falsum patet, quia fides ponit filium dei fuisse in sepulchro in triduo mortis: hoc autem non intelligitur secundum deitatem, secūdum quam est vbique, quia eodem modo pater & spiritus sanctus fuerunt in sepulchro, ergo intelligitur secundum naturam assumptam, nō secundum animam, quia secundum illam descendit ad infernū, ergo secundum corpus, quod non esset si diuinitas esset separata à corpore.

13 Ad hoc respondetur, quòd hoc non est contra positionem præcedentem, quia dato quòd suppositum diuinum remanserit vnitum cum corpore anima separata, non propter hoc potest dici quòd creatura irrationalis sit assumibilis vel assumpta, quia tale corpus non erat simpliciter creatura irrationalis, sed rationalis aliquo modo, scilicet per participationem inquantum erat natum animæ reuniri. Sed istud non valet, quia corpus Christi mortuum, aut erat corpus per aliquam formam, quæ non mansit adueniente anima in reunione, vel quæ mansit simul cum anima. Si primo modo tunc tale corpus non erat reunibile animæ nisi sui corruptione, hoc est, corrupta forma, per quam erat corpus, hoc autem modo quodlibet corpus communicans cum homine in materia est vnibile animæ: idque vel per multa media & opere naturæ, vel immediatè per diuinam virtutem, si ergo propter hoc dicitur corpus rationale per participationē, & per consequens vnibile supposito, quia sui corruptione potest vniri animæ: tunc quodlibet corpus generabile & corruptibile est vnibile supposito diuino, quia est rationale in potentia, & per participationem, quod est contra eos: Item illa forma quæ corrumpitur nunquam animæ vnitur, nec est vnibilis, & tamen de nouo fuit vnita verbo: ergo quum ipsa sit purè irrationalis natura purè irrationalis potest assumi. Si verò corpus Christi mortuum erat corpus per aliquam formam quæ manserit adueniente anima (sicut quidam ponunt præter animam formam corporeitatis) adhuc sequitur quòd tale corpus erat natura purè irrationalis, quia secundum naturam tale corpus non est reunibile nisi sui corruptione, & per multa media, ergo secundum naturam suam non est rationale per participationem. Quòd si diuina virtute sit reunibile, eodem modo posset animæ vniri quodcunque corpus, in quo esset solum forma corporeitatis, puta corpus lapideum effigiatum ad modum corporis humani, vel quodcunque aliud simile: & tamen talia sunt naturæ penitus irrationalis, quare &c. Patet ergo quòd quantum est de potentia absoluta, deus potuit assumere creaturam irrationalem.

14 Secundum patet, scilicet quòd de potentia ordinata non decuit quòd assumeretur, nisi creatura rationalis & humana. Et hoc patet primò ex fine assumptionis: ex fine enim sumenda est ratio eorum quæ sunt ad finē. Finis autem assumptionis fuit curatio naturæ assumptæ, vt patet per scripturam vbicunque loquitur de hac materia: & Damascenus tertio libro, quòd illud quod est inassumibile est incurabile, ex quo potest sic argui, non decuit quòd aliqua natura assumeretur, nisi quæ curaretur, vel esset curabilis, sed creatura irrationalis nō est curabilis, quia nec est susceptiua infirmitatis peccati, de cuius curatione loquimur: natura verò intellectualis & angelica, licet fuerit peccati susceptiua, peccatū tamē eius fuit irremediabile: sola autē natura humana curatione indiguit, & eam suscipere potuit, ergo sola natura humana assumi debuit. Secundò patet idem ex modo curationis, quia per meritum & satisfactionem assumentis sumus curati, tunc sic, Quod non est voluntarium nō est meritorium: sed quicquid fieret in natura irrationali si assumeretur esset inuoluntarium, vel magis non voluntarium, quia voluntatem nō habet, licet esset voluntarium voluntate diuina, sed illius nō est mereri, ergo nihil tale esset meritorium ad finem nostræ redemptionis: non decuit igitur quòd natura irrationalis assumeretur.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd infima natura non est capax supremi doni, si esset donum communicatum per inhærentiam, quia non quæcunque forma nata est recipi in quacunque materia, sed nobilior in nobiliori: si autem sit donum communicatum per habitudinem relatiuam nihil prohibet quod communicetur infimæ naturæ, sicut supremæ, & sic est in proposito, quia natura assumpta non est in assumente per inhærentiam, nec econuerso, sed per habitudinem relatiuam, non quamcunque, sed dependentis ad terminum dependentiæ, vt in quo existit.

16 Ad secundum dicendum quòd licet natura irrationalis non sit personalis personalitate propria, est tamen personalis in personalitate aliena, quia in aliena persona potest existere, nec aliter personatur assumptum in assumente. Dato etiam

quòd

quòd non posset personari personalitate aliena, posset tamen suppositari in supposito alieno, quia sibi non repugnat ratio suppositi, nec proprij, nec alieni, & hoc sufficeret ad assumptionem.
16 Ad tertium dicendum quòd si creatura irrationalis vniretur personæ diuinæ, non vniretur perfectius quàm natura rationalis. Quod autem ibi esset communicatio idiomatum totius naturæ assumptæ & partium eius cum persona assumente non esset propter perfectiorem vnionem, sed quia talis natura, puta lapidis vel aëris homogenea, hoc est vnius naturæ in toto & in partibus, non sic autem creatura rationalis: & ideo illud quod prædicaretur de toto, prædicaretur de partibus in natura irrationali, non autem in rationali. Nec adhuc sequitur quòd quælibet pars lapidis sit deus, quia quum dicitur lapis est deus, verificatur pro supposito sub hoc sensu, suppositum habens naturam lapidis est deus: quum autem dicitur in minore, quòd quælibet pars lapidis est lapis: lapis ibi accipitur pro natura, & non pro supposito, propter quod medium variatur.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum filius dei assumpserit naturam humanam quoad partes omnes simul, an ordine quodam.

Thom. 3. q. 6. ar. 5.



SECVNDO quæritur, vtrum filius dei assumpserit naturam humanam quoad totum & partes simul, an ordine quodam. Et videtur quòd simul & non vnum mediante altero, quia si esset ibi aliquis ordo, hoc esset, aut quia totum assumeretur mediantibus partibus, vel partes mediante toto, aut vna pars mediāte alia, non totum mediantibus partibus, quia aut hoc esset mediantibus partibus diuisis, aut coniunctis, non mediantibus diuisis, quia partes humanæ naturæ non fuerunt à principio diuisim assumptæ, nec mediantibus coniunctis, quia partes coniunctæ sunt idem quòd totum, eiusdem autem ad seipsum non est medium: ergo totum non fuit assumptum mediantibus partibus.
2 Item nec partes mediante toto, quia secundum Damascenum, naturam quam primò verbum assumpsit, nunquam dimisit, sed constat quòd naturam humanam, quoad totalitatem suam, dimisit in morte (alioquin non fuisset verè mortuus) ergo non primò assumpsit totam naturam, & per eam partes, sed potius econuerso. Et iterum sublato medio, per quod aliqua vniuntur, aufertur vnio eorum, sed in morte Christi, vt dictum est, ablata fuit natura humana quoad totalitatem suam, & tamen non fuit sublata vnio personæ diuinæ cū partibus humanæ naturæ: ergo totum non fuit medium vnionis respectu partium.
3 Per idem probatur quòd caro non fuit assumpta mediante anima, quia sublata vnione animæ ad carnem, non fuit sublata vnio personæ diuinæ ad eandem: ergo illa anima non fuit medium quo caro vniretur verbo: & per eandem rationem nec caro fuit medium quo anima verbo vniretur.
4 IN CONTRARIVM arguitur, quòd partes assumptæ sint mediante toto, quia Damascenus dicit tertio libro, In domino Iesu Christo non partes partium inuenimus, sed quæ proximæ opponuntur (scilicet humanitatem & diuinitatem) humanitas autem est quoddam totum quod componitur ex anima & corpore: ergo filius dei assumpsit partes mediante toto.
5 Sed quòd assumpserit totum mediantibus partibus, Arguitur sic, prioribus prius facta est vnio, sed partes sunt priores toto, ergo prius facta est vnio cum partibus, quàm cum toto. Et hoc videtur dicere Augustinus in libro de Agone Christiano dicens quòd inuisibilis & incommutabilis veritas per spiritum animam, & per animam corpus, & sic totum hominem assumpsit.
6 Quòd autem assumpserit corpus mediante anima videtur per Augustinum, qui dicit ad Volusianum quòd ipsa magnitudo diuinæ virtutis animam sibi rationalem, & per eandem corpus humanum totum hominem in melius mutando coaptauit.
7 RESPONSIO. simultas & ordo aliquorum potest attendi dupliciter. Vel secundum rem, vel secundum rationem. Si secundum rem adhuc dupliciter, quia vel secundum tempus, vel secundum naturam tantum. Et in his omnibus deducetur conclusio. Si ergo quæratur de simultate vel ordine temporis in assumptione humanitatis & partium eius: sic dicendum est quòd nullus fuit ordo temporis, sed simul in eodem instanti temporis, fuit caro Christi concepta & animata anima rationali & natura humana ex his perfecta vnita verbo. Quod patet sic. Caro non prius tempore fuit concepta quàm verbo vnita, nec econuerso, nec prius verbo vnita quàm animata, ergo simul fuit caro concepta animata & natura perfecta verbo vnita. consequentia patet, quia quando aliqua sunt simul in eodem instanti quicquid est simul cum vno est simul cum alio, si ergo conceptio carnis & eius vnio cum verbo fuerunt simul & non vnum prius altero, si animatio carnis fuit simul cum conceptione sequitur necessario quòd fuit simul cum vnione, ita vt hæc tria essent simul conceptio animatio & vnio.
8 Antecedens probatur quantum ad duos articulos quos continet. Primus est quòd caro Christi non prius fuit concepta quàm verbo vnita. Et hoc patet sic, quia filius dei dicitur fuisse conceptus ex virgine (Lucæ primo. Ecce concipies in vtero &c. Et in symbolo apostolorum de filio dicitur qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine.) Hoc autem non potest dici ratione diuinæ naturæ, quia secundum illam non fuit ex matre conceptus, sed à patre æternaliter genitus, ergo secundum naturam assumptam, non ratione animæ, quia illa est per creationem, ergo ratione carnis, sed ratione carnis non potest dici conceptus nisi in eodem instanti caro esset verbo vnita, quia vnio facit communicationem idiomatum, ergo &c. Similiter caro non potuit prius esse vnita quàm concepta, quia nihil potest vniri alteri antequam sit, sed caro Christi incepit esse per conceptionem, ergo non potuit prius esse vnita quàm concepta, & sic patet primus articulus antecedentis. vnde Augustinus de fide ad Petrum. Firmissimè tene & nullatenus dubites non carnem Christi sine deitate conceptam in vtero virginis.
9 Secundus articulus est quòd caro Christi non prius fuit concepta quàm animata, & hoc patet sic, agens infinitæ virtutis simul & in instanti materiam disponit & vltimam formam inducit, nisi sit successio congrua fini, quem intendit, quia non potest ibi esse successio ex resistentia passi ad agens infinitæ virtutis nisi sit ibi successio ex libera voluntate agentis considerantis successionem congruere fini actionis, sed in conceptione carnis Christi spiritus sanctus qui est infinitæ virtutis fuit agens secundum illud Lucæ primo. Spiritus sanctus superueniet in te, &c. Nec congruebat fini huius actionis successio, ergo simul & in instanti in conceptione carnis Christi materia fuit disposita & anima rationalis introducta. Quod autem fini huius actionis non congrueret successio, nec etiam actioni, Patet, quia si fuisset prius caro concepta quàm animata cùm non prius fuerit concepta quàm verbo vnita vt statim probatum est, sequeretur quòd filius assumpsisset carnem habentem esse carnis per aliam formam quàm sit anima rationalis, sed constat quòd adueniente anima illa forma cessisset, ergo frustra fuisset assumpta prima, quia ad finem assumptionis nihil fecisset scilicet ad redemptionem hominis. Patet ergo quod simul fuerunt hæc tria carnis conceptio, eius animatio & vnio vtriusque cum persona verbi. Et hoc est quod dicit Damasce. lib. 3. simul dei verbum caro, simul animata caro rationalis & intellectualis, nullus ergo fuit ordo temporis.
10 Sed dicet aliquis quòd insufficienter inductum est, quia posset dici quòd anima prius tempore fuisset creata, & verbo vnita quàm caro concepta & animata, & verbo vnita. Et sic creatio animæ & eius vnio cum verbo præcessisset tempore illa tria quæ supra dicta sunt. Sed istud non valet, quia forma nunquam tempore præcedit compositum cui dat esse & speciem (vt patet ex 12. metaph.) Cùm igitur anima sit forma dans esse & speciem homini quod facit per vnionem sui cum materia, inconueniens est dicere quòd fuit anima Christi prius tempore creata & à verbo assumpta, quàm carni vnita. Et ideo dicit Dam. lib. tertio non vt quidam mentiuntur ante eam quæ est in virgine incarnationem intellectus est iunctus dei verbo. Nullus ergo fuit ordo temporis in prædictis.
11 Si autem loquamur de ordine naturæ, sic dicendum est quòd conceptio præcessit animationem & animatio vnionem naturę cum verbo. Sed in ipsa assumptiōe nullus fuit ordo, nec totius ad partes, nec partium ad totum, nec partium adinuicē. Quòd autē conceptio præcesserit ordine naturæ animationē, Patet sic, dispositio materiæ qualiscunque sit illa præcedit secundum naturam introductionem formæ. Sed primum vocatur conceptio in proposito nostro, non enim conceptio fuit aliud nisi præparatio materiæ. Secundum vocatur animatio, ergo conceptio secūdum naturam fuit prior animatiōe. Quod autē animatio similiter præcesserit vnionem naturæ cum verbo, Patet sic, prius secūdum naturam aliquid est actu ens in se quàm vnitum alteri à quo non habet formaliter suam actualitatem, quod dico propter materiam quę nullam actualitatē habet nisi per formam, & ideo non est prius actu ens, quàm formæ vnita. Sed in cęteris infallibiliter verum est, oportet enim omne illud quod vnitur alteri, esse aliquid in se vel in potentia, quando vnitur suę formę substantiali, vel in actu quando vnitur alteri, à quo non habet formaliter esse in actu, sed natura assumpta à verbo non habet ab ipso esse

forma

formaliter, sed effectiuè solum sicut cæteræ res, ergo natura assumpta prius fuit ens actu, quàm verbo vnita. Sed actualitas eius est per vnionem formæ cum materia quam vocamus animationem. ergo animatio præcessit secundum naturam vnionem ad verbum. Et sic patet quòd ordine naturæ conceptio præcessit animationem, & animatio assumptionem naturæ à verbo.

12 Quòd autem in ipsa assumptione non fuerit aliquis ordo naturæ, patet, quia ille ordo vel esset ex parte assumptionis, vel ex parte assumptorum, non ex parte assumptionis, quia non ponitur fuisse nisi vna assumptio: vnius autem ad seipsum non potest esse realis ordo, ergo ex parte assumptionis non potest poni aliquis ordo realis. Item nec ex parte assumptorum comparãdo totum ad partes, & econuerso, quia inter illa non est realis ordo naturæ, quæ sunt penitus idem re, & vnum clauditur intrinsecè in intellectu alterius, sed totũ compositũ & partes eius vt vnitæ, sic enim assumptæ sunt, vt statim probatum est, sunt penitus idẽ, totũ enim nõ est aliud quàm partes vnitæ, & partes vnitæ quàm totũ coniunctũ: vnum etiã clauditur intrinsecè in alterius intellectu, quia impossibile est intelligere coniunctũ nisi ex partibus vnitis, & ecõuerso, impossibile est intelligere coniunctionẽ partium, nisi intelligendo coniunctũ ex eis, imò vtrobique formaliter, videtur esse idem conceptus, ergo inter ista non potest esse realis ordo. Item vna assumptio est vnius ad vnum, sed assumptio humanæ naturę fuit vna & ad vnum, quia ad personalitatem filij, ergo fuit vnius assumpti, sed constat quòd natura humana integra ex partibus suis fuit assumpta, ergo tam ipsa quàm partes eius fuerunt assumptæ vt vnum, & ita non fuit ibi aliquis ordo realis. Per idem patet quòd vna pars, puta caro, nõ fuit assumpta mediante alia (scilicet anima) quia quando aliquid vnitur duobus, nõ vt duo sunt, sed vnum, neutrum eorum est medium: vbi enim est mediũ, ibi est necessaria distinctio medij ad ea quorum est medium, sed persona diuina fuit vnita per se carni & animæ non vt plura sunt, sed vt vnum, scilicet inquantum sunt partes vnius naturæ humanæ ergo vnum non fuit assumptum mediante altero. Et sic patet quòd in assumptione non fuit aliquis ordo temporis, nec aliquis realis ordo naturæ.

13 Si autẽ loquamur de ordine rationis, sic dicendum est, quòd in assumptione fuit talis ordo. scilicet, quòd totum prius fuit assumptum quàm partes, & inter partes prius anima quàm caro: & inter partes animæ prius mens, quæ spiritus vocatur, quàm pars sensitiua. Hic autem ordo potest attendi quantum ad duo, scilicet quantum ad dignitatem naturæ assumptibilis, & sic quod dignius est prius est. Constat autem quòd totũ est dignius sua parte, & inter partes anima dignior carne, & inter partes animæ pars intellectualis, quæ vocatur mẽs seu spiritus, dignior est parte sensitiua, quæ absoluto nomine vocatur anima à doctoribus, ergo prius est assumptum totum quàm aliqua pars eius secundũ ordinem dignitatis, & inter partes similiter est talis ordo qualis dictus est. Alio modo potest sumi hic ordo secundum fructum assumptionis qui est curatio naturæ humanæ, & sic quod perfectius recipit hunc fructum prius est assumptum. Constat autem quòd perfectius recipit fructum totum, quàm aliqua pars, & perfectius anima quàm corpus: & superior pars animæ, quàm inferior, & ita secundum rationem est inter ea talis ordo.

14 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nullus fuit ibi ordo realis temporis vel naturæ: fuit tamen ibi ordo secundum rationem, qualis dictus est, quo ordine totum fuit prius assumptum quàm partes: & ideo concedenda est prima deductio, quæ hoc probat.

15 Ad secundam deductionem, quæ videtur probare contrarium, dicendum quòd Damascenus intendit quòd naturam, quã primò verbum assumpsit, nunquam dimisit totaliter quin vnita fuerit vel ei, vel partibus eius, nec propter hoc intendit quòd primò partes fuerint vnitæ quàm totum, nisi quis velit dicere quòd imò pro tanto, quia illud quod est vltimum in resolutione est primum in compositione. Sed illud solum habet locum in his quæ vniuntur adinuicem per naturam, & non solum secundum beneplacitum vnientis, sicut facta est vnio naturæ humanæ, & partium eius cum persona verbi. Tũc enim fit vnio, & soluitur cum quocunque, prout placet vnienti, & congruit fini vnionis, & quia persona verbi voluntariè assumpsit humanam naturam, vt nos per mortem redimeret, & repararet per resurrectionem, ideo prius soluta est vnio cum toto per mortem manente ea cum partibus, propter futuram resurrectionem.

16 Ad aliud dicendum quòd sublato medio vnionis si sit reale & medium necessitatis non solum quoad fieri, sed quoad esse soluitur vnio: totum autem non ponitur medium respectu vnionis partium secundum rem, nec medium necessarium in fieri & in esse, sed solum ponitur medium secundum rationem, propter congruitates prius allegatas. Et ideo non oportet quòd soluta vnione cum toto soluta fuerit vnio cum partibus. Et per idem patet responsio ad aliud de anima respectu carnis, & econuerso.

17 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd ex auctoritate Damasceni, non plus habetur, nisi quòd verbum prius per se assumpsit & directè naturam integram. Partes autem nõ assumpsit secundum se, sed inquantum sunt de integritate naturæ, & in hoc non est aliquis ordo secundum rem.

18 Ad aliud quum dicitur quòd prioribus prius facta est vnio, dicendum quòd non est verum, imò potius dicendum est econuerso, quia quando duæ actiones sic se habent, quòd vna sequitur alteram, vbi finitur prima, ibi incipit secunda, sed formatio naturæ humanæ in suis partibus præcessit ordine naturæ vnionem cum verbo: & ideo illud est per se primò vnitum verbo, ad quod terminata est prima actio, & illud est natura integra.

19 Et ad auctoritates Augustini dicendum quòd August. intendit ponere ordinem inter partes assumptas. Non ordinem rei, sed rationis, qui attenditur secundum dignitatem naturæ assumptibilis & fructum assumptionis. Quod autem videtur innuere in fine cuiuslibet auctoritatis, quòd totum sit assumptũ mediantibus partibus, non sic est accipiendum quòd partes aliquo modo sunt præassumptæ toti, sed intẽdit quòd natura integra ex omnibus partibus assumpta est, & non altera pars tantũ.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum natura humana fuerit assumpta mediante gratia.

Thom. 3. q. 6. ar. 6.



TERTIO quæritur, vtrum natura humana fuerit assumpta mediante gratia. Et videtur quòd sic, quia sicut medium supponit primum, ita vltimum supponit medium, sed tres sunt modi, quibus deus est in rebus, quorum primus est per communem illapsum, per quem modum est in omnibus generaliter, scilicet per essentiam, præsentiam, & potentiam. Secundus est per gratiam, per quem modum solum est in creatura rationali specialiter. Tertius est modus per assumptionem, per quem modum est in creatura assumpta singulariter. Secundus autem istorum modorum supponit primum, quia in nullo est deus per gratiam, in quo non sit prius per essentiam, præsentiam, & potentiam, ergo tertius, qui est per assumptionem, supponit secundum, qui est per gratiam inhabitantem.

2 Item in illud quod excedit facultatem naturæ, natura non potest peruenire, nisi mediante gratia, sed assumi ad vnitatem personæ diuinæ maximè excedit facultatem naturæ creatæ, ergo ad hoc non potest pertingere natura, nisi per gratiam eleuetur.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia in his quæ miraculosè fiunt non requiritur aliqua dispositio media, sed assumptio naturæ creatæ à persona diuina est maximè miraculosa: ergo non requiritur aliqua dispositio media, nec gratia nec aliqua alia.

4 RESPONSIO. Præmittenda est primò duplex distinctio, vna de gratia, alia de medio, quibus positis patebit de facili solutio quæstionis. Quantum ad primum sciendum est quod gratia dicitur dupliciter. Vno modo pro gratuita dei voluntate, quia deus aliquid gratis facit non ex necessitate, nec ex meritis. Alio modo pro habitu perficiente animam. Similiter mediũ vnionis duplex est, quoddam est vniens solum, & non vnitum: & illud vocatur medium efficiens, sicut reconcilians discordantes dicitur esse medius, vel mediator inter eos, aliud est medium vniens, & vnitum, & istud vocatur medium formale, sicut color vnitur corpori mediante superficie. His suppositis dicendum est quòd si gratia accipiatur primo modo (scilicet pro gratuita dei voluntate) sic assumptio est facta mediante gratia, quia gratuita dei voluntate non ex meritis præcedentibus factũ est, quod natura humana vniretur verbo, & sic loquitur Augustinus 14. de trinitate, dicens quòd in rebus per tempus exortis summa gratia est quòd deus in vnitatem personæ homini nullis meritis præcedentibus copulatur, sed ista gratia est medium vniens tantum, id est, vnionem faciens. Si autem gratia accipiatur pro habitu perficiente animam, sic assumptio non est facta mediante gratia, ita quòd gratia fuit medium formale, quia de se patet, quòd non fuit medium effectiuum, sed solum virtus diuina. Et quòd ita sit, probatur sic, Si gratia in assumptione naturæ humanæ fuisset medium, aut fuisset medium necessitatis, aut congruitatis: non medium necessitatis, quia sicut patuit prius, creatura irrationalis potuit assumi, quæ tamen non est capax gratiæ, ergo gratia non est medium necessarium ad assumptionem, nec medium congruitatis. Primò, quia natura assumpta personatur in verbo sicut personata fuisset in proprio

proprio

prio supposito, vna enim personatio suppleret vicem alterius, sed natura humana si sibi fuisset dei electa personata fuisset in proprio supposito non mediante gratia, ergo sine ea personatur in verbo. Secundò, quia illud quod sequitur vnionem non est medium in vnione, sed gratia habitualis secuta fuit in christo ordine naturæ, licet non temporis, vnionem naturarum in persona verbi, ergo gratia habitualis non fuit medium vnionis. Maior patet. Minor declaratur, quia sicut se habet esse ad operari sic gratia vnionis ad gratiam habitualem cuius ratio est, quia vnio facta est, vt natura humana habeat suum esse in supposito diuino, gratia autem datur propter bene operari, sed esse præcedit operari, ergo gratia vnionis vel vnio ipsa præcedit gratiam habitualem & hoc innuitur Io. 1. capitulo vbi dicitur vidimus gloriam eius quasi vnigeniti à patre plenum gratiæ & veritatis, per quod datur intelligi quòd ex hoc ipso quòd ille homo est vnigenitus à patre quod habet per vnionem habet plenitudinem gratiæ & veritatis, ita quòd gratia est quidam effectus consequens ad huiusmodi vnionem.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd inter illos tres modos quibus deus est in rebus, secundus modus qui est per gratiam supponit primum modum, sicut gratia supponit naturam, sed secundus qui est per gratiam habitualem, & tertius qui per gratiam vnionis non habent inter se necessariam colligantiam, quia huiusmodi gratiæ non dependent ad seinuicem, diuisiones enim gratiarum sunt, & vna potest haberi sine altera, vnde illi tres modi non sunt per se ordinati secundum rationem primi medij & vltimi.

6 Ad secundum dicendum est quòd natura non attingit illud quod excedit facultatem naturæ nisi per gratiam eleuetur, sed non oportet quod illa gratia sit habitus vel medium formale, sed sufficit quòd sit gratuita dei voluntas supposito quòd non sit repugnantia ex parte naturæ & sic per gratiam hoc est per gratuitam dei voluntatem assumpta est humana natura à verbo in vnitatem personæ.

Sententia huius distinctionis Tertiæ in generali & speciali.



QVAERITVR etiam de carne verbi &c. Superius determinauit magister quid de humana natura assumpsit dei filius. Hic verò determinat conditionem assumpti. Et diuiditur in duas. Primò enim determinat veritatem. Secundò circa veritatem determinatam mouet quasdam quæstiones. Secunda ibi, cùm autem illa caro. Prima diuiditur in duas. Primò ostendit conditionem assumptæ, vel carnis assumptæ, scilicet quòd fuit ab omni contagione peccati immunis opere sancti spiritus. Secundò ostendit conditionem matris de qua assumptum est ibi, Mariam quoque totam. Hæc secunda diuiditur in tres. Primò ostendit conditionem virginis matris ante conceptionem carnis assumptæ. Secundò ostendit conditionem ipsius in ipsa conceptione. Tertiò conditionem eius ponit post conceptionem. Secunda ibi, potentiam vero generandi. Tertia ibi, Quod autem sacra virgo. Secunda pars in qua mouet dubitationem ibi, cùm autem, illa caro diuiditur in duas secundum duas dubitationes quas mouet, & soluit. Quarum prima est circa propaginem carnis Christi ex remotis parentibus (scilicet Adam & Abraham) Secunda est circa conceptionem eius in proxima matre ibi, alij autem sententię. Prima istarum diuiditur in duas. Primò mouet dubitationē & soluit. Secūdò ex solutiōe quandā cōclusionē elicit ibi, Quocirca primitias nostræ massæ. Hæc est sententia &c.

2 IN SPECIALI sic procedit & primò proponit duas quęstiones. Quarum prima est vtrum caro Christi prius fuerit obligata peccato quā cōcepta, & à carne virginis separata. Secunda est vtrū caro à verbo fuit assumpta obligata peccato vel non. Et respōdet ad primā quod caro illa ante conceptionem fuit peccato obligata sicut & reliqua caro virginis. Similiter ad secundam respondet negatiuè scilicet quòd caro illa ad hoc quòd vniretur verbo immunis fuit ab omni peccato sancto spiritu operante, remansit tamen in ea possibilitas peccandi non necessitate, sed voluntate. Postea dicit quòd sanctus spiritus præueniens virginem ipsam ab omni peccato purgauit ipsum peccati fomitem, vel penitus euacuando, vel sic debilitando vt nihil ex tūc posset existere quòd eam inclinaret ad malū. Deinde dicit quòd habuit mater potentiam generandi absque virili semine sine vitio virginitatis, & nati, non tamen fuit caro christi alterius naturæ quàm aliorum hominum, sed fuit in eodem excellēti gratia singularis, ad quæ probāda inducit primo autoritates Damasc. Secūdò autem dicit quòd mater Christi post carnis christi cōceptionem ab omni peccato fuit immunis & sancta, & omni gratia repleta. Quod probat auctoritate Aug. Postea quærit vtrū Christus fuit decimatus in lumbis Abrahæ sicut Leui cū vte que fuerit in eo. Et dicit quòd non, quia Leui fuit in Abraham secūdum rationē seminalem, & ab eodem descendit secundum legem communē, scilicet per carnis libidinem, Christus verò fuit tantum in ipso Abraham secundum causam materialem, & non secundum legē communē, & inde descendit, & ideo omnes in Adam peccauerūt, non tamen Christus. Postea dicit quòd talis caro fuit in Christo, qualis fuit in statu innocētiæ instituta, & ideo dicitur assumpsisse primitias nostras, vnde caro eius fuit similis nostræ carni, nō in culpa, sed in humanis pœnis: vnde licet sit eadem caro aliquorum hominum secundum naturam, tamen ista fuit per gratiam concepta, & sanctificata, & nata, quod alij homines non habent, & propter hoc caro Christi non fuit obligata peccato. Vltimò mouet aliam dubitationem, quia enim dixerat carnem Christi non prius conceptam quàm assumptam, tamen obijcit per quædam verba August. dans intelligentiam verborum eius. Addit etiam in fine adducens dictum Damasc. ad confirmationem prædictorum, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum beata virgo indiguit sanctificatione.

Thom. 3 q. 27 ar. 2.



CIRCA distinctionem tertiam quæruntur duo in generali. Primum est de sanctificatione beatæ virginis. Secundum est, de effectu sanctificationis. Circa primum quæruntur duo. Primum est, an beata virgo sanctificatiōe indiguerit. Secundum est de tempore quo sanctificata fuerit. Ad primum sic proceditur, & videtur quòd beata virgo sanctificatione nō indiguerit, quia non indiguit sanctificatiōe, nisi propter peccatum actuale, vel originale, non propter peccatū actuale, quia secundum omnes sanctos & doctores, ipsa nunquam peccatum actuale commisit. Nec propter peccatū originale, vt videtur, quia dolor partus est pœna peccati originalis in mulieribus (secundum illud quod dominus dicit Gene. 3. primæ mulieri, in dolore paries filios.) Sed beata virgo non peperit cum dolore, ergo non contraxit peccatum originale, & sic ad ipsum tollendum non indiguit sanctificatione.

2 Item incineratio seu reuersio corporis humani in puluerem est pœna peccati originalis (secundum illud Gene. 3. puluis es, & in puluerem reuerteris.) Sed corpus beatæ virginis non fuit reductum in puluerem, ergo non habuit peccatum originale. Minor probatur, quia ecclesia tenet quòd ipsa fuit assumpta in anima & corpore.

3 IN CONTRARIVM est, quòd dicitur in Ecclesiasticis dogmatibus, firmissimè tene, & nullatenus dubites omnem hominem, qui per concubitum viri & mulieris concipitur cum originali peccato nasci, sed beata virgo fuit concepta per concubitum viri & mulieris, ergo peccatum originale contraxit.

4 RESPONSIO, sciēdum est quòd aliquis potest indigere sanctificatiōe per gratiam dupliciter. Vno modo vt habeatur gratia ad eleuandum & perficiendum aliquam naturam solum, & non ad tollendum aliquam culpam. Alio modo vt habeatur gratia ad tollendum aliquam culpam & eleuandum naturam. Primo modo indiguerunt sanctificatione angeli boni, qui nunquam peccauerunt, & homo in statu innocentiæ, vt dictum fuit in secūdo libro. Hoc etiam modo indiguisset sanctificatiōe beata virgo, dato quòd non fuisset cōcepta in originali peccato, quia gloria non habetur nisi mediante gratia, secūdum illud Romanorum sexto, gratia dei vita æterna: & ideo ad habēdum gloriā seu vitam æternam necessarium est naturam perfici per gratiā, dato quòd prius non fuisset infecta per aliquam culpam. Secundo modo non indigent sanctificari, nisi illi qui commiserunt aliquam culpam vel contraxerunt, & secundum hoc ad sciēdum an beata virgo tali sanctificatione indiguerit inquirendum est an peccatum originale contraxit, & hic est duplex modus dicendi.

5 Primus est, quòd beata virgo non fuit concepta in originali peccato, sed simul tempore fuit animata, & gratia ipsi data. Et huius dicti ostenditur primò possibilitas, quòd scilicet ita fieri potuerit. Secundò congruitas quòd ita fieri decuerit. Et tertiò probatur quòd ita factum fuerit. Possibilitas ostenditur hoc modo, quia quamuis peccatum originale sit formaliter tantum in anima, in carne tamen est quædam qualitas vel infectio morbida, ratione cuius ex coniunctione animæ ad carnem habētem talem morbidam qualitatem contrahitur peccatum originale: quum igitur ista qualitas morbida sit aliud ab ipsa carne potuit virtute diuina conseruari talis massa carnis, ne inficeretur, & si esset infecta potuit mundari ante infusionem animæ, vt si quantum ex parte generantis fuerit caro immūda & morbida, in se,

tamen

tamen virtute diuina mundante facta est immaculata & munda vt sic ex vnione animæ ad ipsam non contraheretur in animam peccatum originale, & sic patet possibilitas.

6 Congruitas verò patet sic, filius tenetur honorare matrem quantum decet & potest, sed non satis honorasset eam, si in ea non præuenisset omnem culpam, ergo &c. Et confirmatur per Anselmum de conceptu virginali, qui dicit quòd decuit vt illius, scilicet Christi, conceptio ex purissima matre fieret, quæ ea puritate niteret, qua sub deo maior nequit intelligi, sed certum est esse aliquas creaturas (vtpote angelos bonos) in quibus nunquam fuit aliquod peccatum, ergo multo magis in beata virgine. Item sicut Christus fuit perfectissimus mediator, ita virgo ipsa fuit conuenientissima mediatrix, sed hoc non fuisset si ipsa aliquam culpam incurrisset, quia conuenientius potest aliquis per illum placari, qui nunquam eum offendit, quàm qui post offensam reconciliationem obtinuit, quare &c. Multæ etiam aliæ congruitates possunt adduci, sed istæ sufficiunt.

7 Quod autem ita sit factum probatur sic. Primo per auctoritatem Augustini libro de natura & gratia: vbi dicit quòd quum de peccatis agitur, nullam vult de beata virgine habere quæstionem, in quo videtur innuere quòd ipsa nulli peccato subiacuerit. Secundò per Anselmum, qui de hoc facit specialem librũ: Et hoc asserit. Tertiò per Richardum de sancto Victore in quodam sermone de conceptione, qui in istud consentit. Et arguitur per rationem, quia ecclesia de nullo facit festum nisi de sancto, sed multæ ecclesiæ faciunt festum de conceptione beatæ Mariæ virginis: ergo ipsa fuit concepta sancta. Nec obstat quòd à quibusdam dicitur, quòd nunc non indiguisset redimi per Christũ, si nullum incurrisset peccatum, quia quod aliqui dicunt, quòd impedire ne aliquis obligetur, non est redimere. Hoc verum est de illo qui nunquam fuit obligatus, nec in se, nec in sua radice, sed de illo qui fuit obligatus in sua radice, impedire ne obligetur in se est verè redimere, vt si aliquis impetraret quod proles nascitura ex parentibus seruis non incurreret seruitutem, talis verè diceretur redemisse prolem à seruitute. Quum ergo beata virgo esset seruituti peccati originalis obnoxia in sua radice (scilicet in parentibus) si fuit impeditum virtute diuina, ne in se seruitutem hanc incurreret, vt esset conuenientior mater saluatoris, verè potest dici quòd indiguit beneficio redemptionis, & tanto magis & familiarius fuit redempta, quanto redemptio fuit in ipsa celerius inchoata.

8 Alius modus dicendi est, quòd beata virgo potuit quidem ab originali peccato præseruari virtute diuina, sed non decuit, vt præseruata fuerit. Quod potuit præseruari patet, quia, vt visum fuit libro secundo, peccatũ originale est solum reatus, aut carentia originalis iustitiæ cum debito habendi eã, quoad omnes qui secundum legem naturæ descendunt ab Adam, sed constat quòd deus gratis posset nunc quemcunque concipiendum excipere ab illa obligatione reatus, seu debiti, vt nullo modo imputaretur ei ad culpam. Quemadmodum enim à principio fecisset deus si voluisset quòd Adam peccante, illi qui nati fuissent ab eo, nullum peccatum contraxissent, sicut peccata proximorum parentũ non transeunt in filios, ita à generalitate illa qua nati ab Adam contraxerunt originale, potuisset & adhuc posset de potentia absoluta excipere quem vellet. Et per hunc modum fieri potuit quòd beata virgo peccatum originale non contraheret.

9 Modus autem quem alij ponunt non est conueniens. Dicunt enim quòd originale contrahitur ex vnione ad carnem propter infectionem, seu qualitatem morbidam in carne existentem, & quia illa potuit diuina virtute purgari priusquam anima ei vniretur. Ideo dicunt quòd potuit fieri in beata virgine, vt anima eius per vnionem ad carnem non contraheret originale. Istud autem non est verum, quia sicut ostensum est libro secundo, dist.

quæst. 1. 31. per primum peccatum nihil plus factum est circa naturam humanam, nisi quòd sublata fuit originalis iustitia, & natura sibi derelicta, propter quod in natura carnis nihil est reale post peccatum nisi quòd sequitur principia naturæ secundum se. Tale autem non est sufficiens ratio contrahendi originale. Et quia hoc fuit in secundo libro plenè deductum, ideo ad præsens nihil plus de hoc.

10 Quamuis autem beata virgo potuerit à peccato præseruari, non decuit tamen quòd præseruaretur. Cuius ratio est, quia singularis conceptio debuit dotari singulari priuilegio, sed filius dei secundum humanitatem habuit singularem conceptionem, eo quòd est conceptus non de viro, sed de spiritu sancto, ergo debuit habere singulare priuilegium, non autem habuisset, nisi sola eius conceptio fuisset absque originali peccato, ergo non decuit quòd conceptio cuiuscunque alterius, etiam matris dotaretur hoc priuilegio. Et cõfirmatur, quia sicut dicitur Ioan. 3. quod natum est ex carne, caro est, & quod est ex spiritu, spiritus est, & similia simili. Quod conceptum est ex carne, caro est, & quod cõceptum est ex spiritu, spiritus est. Quum igitur solus Christus fuerit conceptus de spiritu, beata autem virgo & omnes cæteri fuerunt concepti de carne, hoc est, secundum communem viam carnis, decuit vt sola conceptio Christi nihil haberet contrarium spiritui: beata autem virgo & omnes alij sicut non fuerunt priuilegiati, vt conciperentur de spiritu sancto, sic habuerunt culpam originalem, quæ repugnat spiritui.

11 Et per hoc patet responsio ad rationes aliorum, quia filius dei debuit honorare matrem non quantum potuit, sed quantum decuit. Non decuit autem quòd conceptio secundum carnem æquaretur conceptui secundum spiritum, & quod dicit Anselmus quòd decuit, vt illius hominis, &c. Pro nobis est, decuit enim vt puritas matris esset sub puritate Christi dei, qui non contraxit originale, nec commisit actuale, quod fit per hoc quòd mater actuale non commisit: sed originale contraxit, quia si non contraxisset, iam puritas eius puritati Christi æquata fuisset. Nec valet instantia de angelis bonis, quia in eis non potest esse peccatum per originem contractum, eo quòd vnus ab alio non originatur, sed omnes immediatè creantur à deo. Hoc etiam cõgruit matri secundum quod est mediatrix sub Christo, & non de pari, vt sit immunis à peccato sub ipso, & nõ de pari. Et sic patet quòd nõ decuit quòd beata virgo præseruaretur ab originali peccato.

12 Quod etiam de facto non fuerit præseruata patet primò auctoritate sacræ scripturæ Apost. ad Romanos 5. qui loquens qualiter per primum hominem intrauit peccatum in mundum, dicit quòd in ipso omnes peccauerunt. Qui autem dicit omne, nihil excipit. Et si dicatur, ergo Christus non fuit exceptus: non sequitur, quia Apostolus loquitur de his qui secundum naturam descendunt ab Adam: ipsemet etiam Apostolus Christum excipit in eodem capitulo dicens quòd sicut per peccatum vnius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per iustitiam vnius iusti constituentur multi.

13 Item patet per Augustinum de fide ad Petrum, vbi dicit sic, firmissimè tene, omnem hominem natum ex viro & muliere conceptum esse in originali. Et idem dicit de nuptiis & concupiscentia quòd nullus potest concipi ex viro & muliere sine peccato originali: & super illud Ioan. 1. Ecce agnus dei, &c. Dicit quòd ille solus innocens fuit, nec obstat quod dictum est de natura & gratia prius allegatum, quia loquitur de peccato actuali quod beata virgo nunquam commisit, vt patet ex serie textus. Non autem de originali quod contraxit.

14 Item Anselm. 2. libro. Cur deus homo, dicit quòd virgo ipsa in iniquitatibus concepta fuit: si autem postea aliud sensit, non legi nisi in quantum sonat auctoritas quædam prius allegata, quæ tamen bene intellecta facit pro nobis, vt visum fuit. Si autem Richardus de sancto Victore hoc sensit, in hoc non est ei acquiescendum, cùm nõ bene consonet cum dictis sacræ scripturæ & sanctorum. Quod autem fit festum de conceptione eius, aut non bene fit, aut non bene nominatur. Potest enim fieri festum de eius sanctificatione, sed quia non est omnino certum quando fuit sanctificata, vt postea dicetur. Est autem certum quando fuit concepta, ideo ponendo certum pro incerto vocatur festum conceptionis, quod deberet vocari festum sanctificationis. Puto tamen quod si beata virgo peccatum originale non contraxisset, potuisset tamen verè dici redempta à deo pro eo quòd in radice sua ex natura suæ conceptionis obligata erat ad incurrendum peccatum, nisi fuisset à deo præseruata. Patet ergo primum principale, scilicet, quòd beata virgo sanctificatione indiguit.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd beata virgo indiguit sanctificatione propter peccatum originale quod contraxit. Et quum dicitur quòd quia dolor partus est pœna peccati, verum est, vbi conceptio & partus sunt secundum legem naturæ ex viro & muliere, sed conceptio Christi non fuit ex viro, sed ex spiritu sancto, & ideo non subiecit illi legi, quamuis mater subiecta fuerit peccato originali.

16 Ad secundum dicendum est, quòd incineratio seu reuersio corporis humani in puluerem est pœna peccati originalis, secundum legem communem, per quam natura derelicta fuit sibi, & ideo sicut de terra est formatum corpus, sic in terram reuertitur. sed beata virgo priuilegiata fuit in hoc articulo, & rationabiliter, vt sicut corpus Christi sumptum de corpore virginis fuit immune à tali corruptione, secundum illud Psalmistæ, Non dabis sanctum tuum videre corruptionem, sic corpus virginis, de quo fuit sumptũ corpus Christi, fuit immune ab eadem corruptione.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum Maria fuerit sanctificata ante natiuitatem ex vtero.

Thom. 3. q. 27 art. 1.

CIRCA

IRCA tempus sanctificatio beatæ virginis quæritur. Vtru sanctificata fuerit ante natiuitatem ex vtero. Et videtur quòd nō, quia secundum apostolum 1. Cor. 15. non prius quod spirituale, sed quod animale, sed natiuitas ex vtero est natiuitas animalis, illa autē quæ est per gratiam sanctificantem est spiritualis, ergo natiuitas ex vtero semper præcedit natiuitatem quæ est per gratiam sanctificantem.

2 Item Hier. dicit non mihi credas si tibi aliquid dixero quod ex veteri vel nouo testamento haberi non possit, sed de sanctificatione beatæ virginis ante natiuitatem nihil habetur in veteri vel nouo testamento, ergo illa non est ponenda.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit Berna. in epist. ad Logd. neque verò nascens festis laudibus honoraretur si non sancta nasceretur, sed festum fit de natiuitate beatæ virginis, ergo ipsa fuit sancta nata.

4 RESPONSIO. Quo tempore beata virgo fuerit sanctificata, est vnū certum, & duo dubia. Certum est quòd sanctificata fuit ante natiuitatem ex vtero, quia licet de hoc nō loquatur expresse scriptura aliqua canonica, tamen sicut arguit Aug. de assumptione eius in corpore & anima de qua similiter scriptura non loquitur, ita & nos rationabiliter possumus arguere quod sanctificata fuit ante natiuitatem ex vtero & hoc sic, rationabile est enim quòd illud priuilegiū gratiæ quod legitur quibusdam fuisse concessum non fuerit beatæ virgini negatū quæ genuit vnigenitum à patre plenū gratiæ & veritatis, sed sanctificatio ante natiuitatem ex vtero legitur fuisse concessa quibusdam sanctis, s. Hieremiæ sicut dictū est ei Hier. 1. antequam exires de vulua sanctificaui te. & Ioh. baptistæ de quo dicit angelus Luc. 1. spiritu sancto replebitur adhuc ex vtero matris suæ, ergo rationabiliter tenetur quòd beata virgo fuerit sanctificata antequam ex vtero nasceretur, & hoc tenent omnes communiter.

5 Duo autē dubia sunt de tempore sanctificationis in speciali. Primū est an sanctificata fuerit in primo instanti suæ conceptionis. Secūdū est an sanctificata fuerit statim post primū instās suæ cōceptionis. Quantū ad primū dicunt quidā q̄ licet beata virgo fuerit concepta in peccato originali, tamen in eodē instanti quo fuit cōcepta etiā fuit sanctificata. Quia vt dicunt gratia & culpa possunt esse in eodē instanti in quodā transitu & maximè secundū esse incompletū, & secundū aliud & aliud signū. Distinguunt enim auctores huius positionis instans infusionis animæ in tria signa. In quorum primo fuit ibi culpa quā incurrit ex vnione ad corpus. in secundo fuit gratia quasi in quodam transitu simul cū culpa, in tertio fuit ibi gratia secundū esse habituale, & expulsa est culpa. Quod autē simul esse possunt & sint quādoq; gratia & culpa probant sic, expellens & expulsum sunt simul, gratia autē expellit culpam, ergo simul in eodē instanti sunt gratia & culpa. Et sic dicūt fuisse in beata virgine in instanti infusionis animæ.

6 Hæc autē opinio deficit & in principali positione, & in modo probandi. In principali quidē positione quia nihil est impossibilius quàm ponere cōtradictoria simul, nam cū deus possit omne possibile, non tamen potest facere contradictoria. Sed qui ponit quod in eodem instanti sint in anima culpa & gratia ponit contradictoria esse simul, ergo nihil est hac positione impossibilius. Minor patet, quia habitus & priuatio circa subiectū aptum natum habent vim contradictionis. Quòd enim est affirmatio & negatio respectu omniū, hoc est habitus & priuatio circa determinatum subiectū, sed gratia & culpa se habent circa animā sicut habitus & priuatio vel saltem cōcomitatiuè pro statu naturæ lapsæ, ergo ponere gratiā & culpam originalem, seu actualē mortalem esse in eodem instanti in anima est ponere in eodem instanti contradictoria, ergo positio hæc in se est impossibilis. Modus etiā quo declaratur multa incōuenientia includit, quòd enim dicitur primò quòd instans diuiditur in tria signa. Primū, medium & vltimū, friuolū est, quia aut ista diuisio est in diuersa secundū rem, aut secundū rationem tantū, si in diuersa secundū rem sequitur quòd indiuisibile secundū rem est diuisibile in plura secundū rem, quod iterum implicat manifestā contradictionem. Omnes enim nomine instantis intelligunt indiuisibile secundū rem. Si autē illa signa sint plura secundū rationem solū, non autē secundū rem: tunc sequitur quòd opposita scilicet gratia & culpa sint in anima simul secundū rem, quod etiā implicat cōtradictionē. Item quādo aliqua sunt vnū & idem secundū rem quicquid est in vno realiter est in omnibus, & quod nō est in vno, nō est in aliquo, si ergo ista signa sint vnū secundū rem quicquid est in vno signo est in omnibus & quod nō est in vno nō est in aliquo, sed secundū istos gratia secundū esse habituale & permanēs est in anima in vltimo signo, & tunc nō est ibi culpa, sed est inde expulsa, ergo fuit gratia secundū esse habituale in omnibus signis & culpa in nullo, quod etiā contradicit positioni eorū, quia dicunt quòd in primo signo est ibi culpa, & etiam in secundo cū gratia in quodā transitu, sed in tertiò est expulsa. Item si ista positio posset saluari propter distinctionem instantis in diuersa signa, sequeretur quod non esset possibile dare aliquam cōtradictionem, quia affirmatiua poneretur pro vno signo, & negatiua pro alio, & sic quælibet affirmatio & negatio de eodē pro eodem instanti posset verificari propter aliud & aliud signum quod est inconueniens manifestū. Quod etiā dicitur quòd opposita possunt esse simul in quodā transitu, friuolum est, quia quòd aliqua nō possint esse simul nō facit longitudo temporis. sed oppositio, & ideo quæ possunt esse simul per vnū instans, possunt esse simul quantum est de se per tempus quantumcunque magnum. Quod etiam dicitur quòd expellens & expulsum sunt simul, verum est de expellente effectiuè, & nō de expellente formaliter, quia priuatio expellentis formaliter est absentia expulsi & econuerso: gratia autē expellit culpam formaliter, & non effectiuè, & ideo non possunt esse simul. Patet ergo quòd impossibile est quòd in eodem instanti in homine sint culpa & gratia, & per consequens beata virgo in primo instanti, in quo concepta fuit sanctificari non potuit, supposito quòd fuerit in originali concepta.

8 Restat ergo inquirere de secundo dubio, scilicet verū immediatè post instans primum, in quo concepta fuit, potuerit sanctificari, ita quòd per solū vnum instans fuerit in culpa, & deinceps semper in gratia, & hic similiter est duplex modus dicendi. Vnus est, quòd beata virgo potuit per solum instans esse sub originali peccato, & toto sequenti tempore esse sub gratia. Quod probatur sic, quod est possibile fieri virtute naturæ est possibilius fieri virtute diuina, sed virtute naturæ potest fieri, quòd aliquid sit per solum instans in vna actuali dispositione, sicut si fabæ motæ sursum in vltimo instanti sui motus occurreret lapis molaris. tunc enim in termino sui motus esset per solum instans, nam si esset ibi per tempus quiesceret, & faceret lapidem molarem quiescere, quod est improbabile, ergo fortiori ratione potest fieri virtute diuina, quòd anima beatæ virginis fuerit per solum instans in vna dispositione (scilicet in originali culpa) & toto tempore sequenti sub gratia.

9 Item quòd non solum hoc potuerit fieri, sed quòd factum sit probatur sic, quia beata virgo debuit sanctificari quàm citius potuit fieri, debuit enim facere in hoc filius pro matre quicquid est possibile, sed non fuisset sanctificata quàm citius potuit sanctificari, si fuit in originali culpa per solū plusquàm instans, ergo ipsa non fuit in originali culpa, nisi per instans. Probatio minoris, quia si fuit sub originali culpa plusquā per instans, ergo per tempus, sed quacunque parte temporis sequentis fuerit sanctificata, certè potuit prius sanctificari, quia cum quælibet pars temporis sit diuisibilis in infinitū ante quamlibet partem temporis est dare aliquam eius partem, & sic semper, ergo beata virgo non fuit sanctificata quàm citius potuit sanctificari, quod quia est inconueniens, relinquitur quòd nō fuit in originali culpa, nisi per solum instans.

10 Alius modus est huic contrarius, scilicet quòd impossibile est beatam virginem fuisse per solum instans in originali peccato, & istud probatur tripliciter. Primò sic, Infusio gratiæ in animam fit subito, & in instanti, ergo illud instans vel est idem cum illo in quo est culpa, an aliud. Non est idē, quia in eodem instanti non est simul gratia & culpa, vt patet ex alio articulo. Si aliud, quæro verum sit immediatum illi instanti, in quo fuit culpa, an mediatum, non immediatum, quia instans nō potest immediatè succedere instanti, si mediatum, quum medium duorum instantium sit tempus, sequitur quòd culpa fuit in anima per instans, & tempus medium vsque ad instans infusionis gratiæ, mansit enim culpa in anima quousque infusa est gratia. Et si dicatur quòd quamuis instans temporis continui non possit immediatè succedere instanti eiusdē temporis, instantia tamē discreti temporis possunt immediatè succedere sibi, talia autem sunt instantia mensurantia esse culpæ, & infusionem gratiæ. Non valet (vt dicunt) quia nunc temporis discreti quum sit indiuisibile, & possit esse stans ratione qua potest esse stans, potest existere tempori nostro, ratione verò quia indiuisibile coëxistit instanti temporis nostri, nec est nunc in tempore nostro, cui nō coëxistat tale nunc quamdiu habet esse. Ex quo sequitur quòd quicquid dicitur de instanti temporis discreti, idem oportet dicere secundum coëxistentiam de instanti temporis nostri instāti ergo infusionis gratiæ primo coëxistit instans temporis nostri, & instāti mensuranti durationem culpæ, similiter coëxistit instans temporis nostri. Si ergo instanti mensuranti durationem culpæ immediatè succedat instans mensurans infusionem gratiæ, quamuis hæc sint instantia temporis discreti, necesse est quòd per quādam coëxistentiam in tempore nostro sit dare instans immediatè succedēs alij instanti, quod est impossibile, vt dictum est.

11 Secundo si culpa potest esse per solum instans in anima, pari ratione & gratia, & loquimur nunc de instanti quòd non conuenit plures sumere, & cui in tempore nostro non potest respondere nisi instans, sed hoc posito clarè sequitur instans temporis

poris cōtinui succedere alij instāti, quod est inconueniēs, ergo &c.

12 Tertio, quia omnis variatio subiecti est motus vel mutatio, sed variatio animæ de culpa ad gratiā est variatio subiecti, ergo est motus vel mutatio, sed non potest esse mutatio, si anima fuit in culpa solum per instans, quia quum mutatio fit in instanti, sequeretur vt prius, quod instans instanti esset immediatū, nec potest esse motus, quia omnis motus est diuisibilis vel secūdum latitudinem formæ ad quam est, vel secundum aliqua media inter terminos. Primum non potest dari in proposito, quum anima sit indiuisibilis secundum partes quantitatiuas, nec secundum, quia possibile est quòd tota gratia infundatur in instanti primo, sic quòd nihil post illud infundetur, nec tertiū, quia culpa & gratia habent se immediatè circa subiectum aptum natum: ergo nullo modo potest esse recessus à culpa in gratiam, si culpa fuerit per solum instans. Et respondent isti ad rationes alterius opinionis.

13 Ad primam de faba quæ obuiat lapidi molari, dicētes quòd non est simile, quia recessus ab vbi quod vltimo acquisiuit faba per proprium motum est per nouum motum quem habet faba motu molaris, & ille motus mensuratur tempore. Non autem est inconueniens quòd instanti succedat tempus, & ideo non est inconueniens quod faba sit in illo vbi, solum per instans, & in toto tempore sequente mensurante alium motum sit alibi. Sed infusio gratiæ mensuratur instanti vel tēporis nostri, vel cui coexistit instans temporis nostri, & quia instans non potest esse instanti immediatum, ideo impossibile est quòd culpa fuerit in anima per solum instans. Et vniuersaliter (vt dicunt) causa, quare aliquod subiectum potest esse per solum instans in vna dispositione, siue secundum locum, siue secundum formam est, quia recessus ab illa dispositione est per motum, & quia à culpa in gratiam nō est recessus per motum, sicut ab illo vbi quod acquisiuit faba in instanti, ideo non est simile quod pro simili inducebatur.

14 His tamen non obstantibus prior opinio videtur verior, scilicet quòd deus potuit facere quòd beata virgo per solum instāS esset in originali culpa, & toto tempore sequēti in gratia. Quod patet, deus potest facere quod aliquis sit per solum instans in gratia, & toto sequenti tempore sit absque gratia, ergo similiter potest facere quòd aliquis per solum instans sit in culpa & toto sequenti tēpore sit in gratia. Probatio antecedentis & consequentiæ. Antecedens probatur sic, agens quod agit per voluntatem, & non actione successiua potest per vnum solum instans agere, & toto tempore sequenti ab actione cessare, & hoc patet de se, quia ex quo actio non est successiua, potest esse in instanti, & ex quo procedit ab agente liberè potest tale agens cùm voluerit ab actione cessare, sed deus influens gratiam agit per voluntatem, & liberè, nec oportet quòd influētia gratiæ sit successiua, ergo deus potest per solum instans gratiam influere & conseruare, & toto tempore sequenti cessare ab influxu, vt gratia non sit, & sic patet antecedens. Consequentia probatur, quia sicut recessus à culpa in gratiam nō est per motum, sed per simplicem gratiæ infusionem, sic processus à gratia in non gratiam, modo quo dictum est non est per motum, sed per simplicē gratiæ infusionē vel influentiæ desitionem, & ideo nihil obsistit vni, quod non obsistat alteri. Nō obstant rationes alterius opinionis, prima nō, quia sicut ibidē respondetur instantia tēporis discreti possunt sibi inuicē succedere, qualia sunt instantia quæ mensurant esse culpæ, & infusionem gratiæ: & quum arguitur vltra quòd quicquid dicitur de instātibus tēporis discreti, oportet similiter intelligere per quādam coexistentiam de instantibus temporis nostri, dicendum ꝙ non est necessarium, quia si non esset tempus continuum, nihilominus posset esse tempus discretum, & instantia temporis discreti immediatè sibi succedentia: supposito autem quòd sit tempus continuum coexistens tempori discreto, nunquid oportet cuilibet nunc temporis discreti correspondere nunc aliquod actuale in tempore nostro, vt illi dicunt, certè non videtur, quia nunc temporis discreti non facit quòd nunc temporis continui sibi correspondens habeat aliquam actualitatem, quam nō habet ex se, & ideo tali nunc coexistit, quale inuenit, in tempore autē secundū se non est aliquod nunc actu, cùm totum tēpus sit cōtinuum, sed solum in potētia, quæ si reduceretur ad actum, non esset aliquod indiuisibile positiuum, sed solum principiatio vlterioris cōtinuationis, vt dictum fuit 2. libro. Et ideo non oportet, si in tempore discreto vnū nunc actuale succedat alteri immediatè ꝙ propter hoc in tempore continuo vnum nunc actuale alteri nunc succedat. Et ꝙ non oporteat dare nunc actuale in tempore nostro quo coexistat nunc temporis discreti, probatur deducēdo eos ad simile inconueniens, ad quod reducere volunt, scilicet, ꝙ instans instanti sit immediatū, quia dato ꝙ instans mensurans esse culpæ possit coexistere tēpori nostro, sicut culpa, si per tempus nostrū secundum coexistentiam sequitur quod nunquam poterit deleri per gratiam, nisi instans instanti sit immediatum, quia, vt isti dicunt, instans temporis discreti dum est, necessario coexistit cuilibet instanti temporis nostri, & econuerso, quodlibet instans temporis nostri dum est, coexistit instanti temporis discreti, ergo qua ratione instans temporis nostri coexistit instanti mensuranti esse culpæ, dum primo est, sic aliquod aliud instans necessario coexistit ei dum vltimo est: si ergo instanti mensuranti infusionem gratiæ existit in tempore nostro aliquod aliud instans, sequitur quòd instans temporis nostri est alij instanti immediatum: sicut instans temporis discreti est immediatum alteri, & ita non poterit culpa per gratiam deleri, quod est inconueniens.

15 Et si dicatur quod non est dare vltimum instans temporis coexistentis durationi culpæ, quamuis sit dare primum instans temporis coexistētis durationi gratiæ, instās enim semper est posterioris passionis, vt dicitur 2. Phys. Et sic instans nō est instanti immediatum, sed tempori. Nō valet, quia omne finitum qua ratione habet indiuisibile principium sui, eadem ratione habet aliquod indiuisibile pro termino, sed tempus mensurans vel coexistens durationi culpæ & durationi gratiæ est finitū, ergo qua ratione habet instans in quo primo est gratia vel culpa, eadē ratione habet instans, in quo vltimo est culpa vel gratia: & idem intelligo de omnibus formis, vel de formis & priuationibus, quę succedunt sibi in eadē materia, vel subiecto. Quod autem dicatur quod instans semper est posterioris passionis ita quòd est dare instans quo forma quę acquiritur primò est, sed non est dare instās, in quo forma vel priuatio quæ abiicitur vltimò sit, sine ratione dictū fuit ad vitandum illud inconueniens, ne instans esset instāti immediatum. Hoc autem non oportet dicere, quia existentia formæ substantialis in materia est per tempus, vel potius per nūc coexistens tempori: & ideo sicut tempus est tempori immediatū, sic forma quæ acquiritur immediatè succedit formæ quę abiicitur, nec est dare in tēpore nostro aliquod instans in actu quo primo sit forma, quæ acquiritur, sicut non est dare instās in actu quo vltimò sit forma quæ abiicitur, quia in existentia formæ in materia nō est dare primum & vltimum, siue prius & posterius, quū sit tota simul quandiu est: & existentia magis fit per solum instans tēporis discreti, quod est eius propria duratio, quàm sit per tempus continuū, cui solū coexistit accidentaliter, si ergo in existentia formæ secundum se non sit dare primum nunc & vltimū, quum sit tota simul, & secundum se indiuisibilis, sequitur quòd nec in tempore sibi coexistente, in tempore enim secundum se non est dare aliquod instans in actu, nec ratione formæ existentis tempori, quia illa nihil variat in tempore: quare nullo modo sequitur quod sit dare aliquod instans in actu quo forma primò fiat in materia, sicut non est dare aliquod instans in actu quo forma quæ abiicitur vltima sit in materia: & hoc sufficiat ad præsens, quia de hac materia forsitan aliàs plus dicetur.

16 Ad secundam rationem dicendum quòd aliqua duo sunt quandoque possibilia diuisim: vnum sicut aliud, quorum tamen neutrum est possibile posito alio, seu coniunctim, sicut æquè possibile est aliquem moueri, sicut quiescere, posito tamē quòd quiescat, non est possibile quòd simul moueatur, nec econuerso: similiter dico quòd æqualiter potest esse gratia per solum instans, sicut culpa, & econuerso culpa sicut gratia, sed posito quòd culpa fuerit per solum instans, quod non conuenit pluries sumere non est possibile quòd gratia sequens sit solum per simile instans, sed oportet quòd sit per instans, quod possit tempori coexistere, sicut in tempore nostro non potest post nunc actu significatum aliud nunc actu significari, sed solum tempus.

17 Ad tertiam rationem dicendum quòd recessus à culpa in gratiam potest esse per motum si deus vult, propter diuisibilitatem gratiæ, quæ continet multos gradus, sicut & quælibet alia forma, quæ suscipit magis & minus, & tunc euacuata est omnis instantia. Et dato quòd sit per mutationem, non sequitur quòd instans temporis nostri sit alteri immediatum, quia talis mutatio non est terminus motus, vt sic mensuretur nunc temporis nostri, sed est mutatio quæ est actio permanens mensurata per nunc temporis discreti, cui non necessario correspondet actuale nunc in tempore nostro, sed aliqua pars temporis: & ideo non sequitur ꝙ vnum nunc temporis nostri sit alteri nunc immediatū. Per idē apparet ꝙ dictū eorū non est vniuersaliter verum, scilicet ꝙ causa quare aliquid potest esse per solū instās in vna dispositione est, quia recessus ab illa dispositione est per motum, hoc enim non oportet, sed sufficit ꝙ sit vel per motum, vel per actionem quæ coexistat tempori, sicut motus per tempus mensuratur. Cùm igitur nihil sit subtrahendum potentiæ diuinæ nisi illud quod clarè contradictionem implicat, ponere autē ꝙ beata virgo fuerit per solum instans in originali peccato, & deinceps semper in gratia non implicet clarè contradictionem, imò habet magnā probabilitatem, tenendū est quòd deus facere potuit quòd ipsa fuerit in originali peccato per solum instans. Verum autem hoc fecerit ipse nouit, quia de his quæ merè dependent ab eius voluntate nō possumus habere plenam certitudinem, nisi ipse reuelauerit.

18 AD rationes principales respondendum est ad primā ꝙ in beata virgine prius fuit quod est animale, & post quod spirituale,

quia

quia prius fuit secundum carnem cōcepta in originali culpa, deinde per spir. san. sanctificata tamen ante natiuitatē ex vtero.

19 Ad secundam dicendum quod quamuis sanctificatio beatæ virginis in vtero non legatur expresse in nouo vel veteri testamento, haberi tamen potest ex his quæ ibi legūtur: si enim Hieremias propheta, & Ioannes Baptista, qui Christum prænunciauerant, leguntur in vtero sanctificati, fortiori ratione beata virgo quæ genuit Christum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum beata virgo per primam sanctificationem fuerit liberata à fomite.

Thom. 3. q. 27. art. 3.

SECVNDO quæritur de effectu sanctificationis, & primò respectu fomitis, vtrū beata virgo per primam satisfactionem fuerit liberata à fomite. Et videtur quòd non, quia sicut pœna originalis peccati est fomes, ira & mors, sed per primam sanctificationem, imò per nullam fuit beata virgo liberata à morte, ergo nec à fomite.

2 Item Damascen. dicit lib. 3. ꝙ in beata virgine superuenit spiritus sanctus ante cōceptionem filij dei purgans eam, sed illa purgatio non potuit esse ab originali culpa, quia ab illa in vtero purgata fuerat, nec ab actuali, quia illam nunquam cōmisit, & sic relinquitur quòd fuerit à fomite, ergo per primam sanctificationem non fuit liberata à fomite, sed solum per secundam.

3 IN CONTRARIVM est quòd beatæ virgini aliquid cōferendum fuit vltra communem legem, sed sanctificatio quæ fit secundum legem communem, aufert originalem culpam fomite remanente, ergo vltra hoc sanctificatio beatæ virginis fomitem ab ea remouit.

4 RESPONSIO. Quæstio ista vnū supponit, & aliud quærit, supponit duplicē sanctificationē fuisse in beata virgine, quia primū non dicitur nisi in comparatione ad secundum, & quærit de effectu primæ sanctificationis respectu ablationis fomitis.

5 QVANTVM ad primum sciēdum est quòd duplex fuit sanctificatio beatæ virginis: prima in vtero, quam conuincit ratio, vt dictum fuit in præced. quæst. Secunda fuit in conceptione filij dei, quam exprimit scriptura Luc. 1. quando dixit angelus ad eam, spiritus sanctus superueniet in te, &c. Quantum ad secundum quod principaliter quæritur, videnda sunt tria. Primum est quid sit fomes, & an possit ligari, vel totaliter auferri. Secundum est, vtrum possit ligari vel auferri per solam gratiam gratum faciētem, an vlterius requiratur aliqua gratia gratis data. Tertium est, vtrum per aliquam sanctificationē fuerit in beata virgine fomes ligatus, vel totaliter ablatus.

6 Quantum ad primū sciendum est ꝙ fomes nihil aliud est, quàm inclinatio habitualis appetitus sensitiui in aliquod delectabile secundū sensum, præter imperiū rationis, quæ quidē inclinatio esset in homine in puris naturalibus cōstituto, & est talis inclinatio maior vel minor in homine, secundū aliā & aliam dispositionē corporis, & causat in nobis pronitatē ad malum, & difficultatē ad bonū, nec talis inclinatio dicit necessario aliquā rem sup. appetitū sensitiuū, licet actus eius, qui est actualiter inclinari præter imperiū rationis possit esse aliquid additum: talis autē fomes est in nobis, secundū se quidē defectus naturæ, actus autē eius semper est peccatū saltē veniale. Talis etiā inclinatio habitualis potest ligari, ne exeat in actū: multis enim modis potest aliqua potētia impediri, ne totaliter exeat in actū, vel totali modo: & secundum hoc in beata virgine potuit remanere appetitus sensitiuus, & habitualis inclinatio in delectabile secundum sensum præter imperiū rationis, & tamen impediri ne vnquam tali modo exiret in actum: quod impedimentum potuit esse, vel aliquis habitus formaliter ipsam perficiēs, vel diuina prouidentia ei assistens, quæ impediebat ne aliquid occurreret quod talem motum excitaret. Qualiter autē fomes possit totaliter auferri non video, quia naturalis inclinatio rei accepta secundum potentiā, vel aptitudinem non potest auferri re manente, quamuis actualis inclinatio sæpe impediatur, sicut ab accidente, non potest tolli, quin sit aptum natū esse in subiecto, licet in virtute diuina in sacramento altaris fiat quòd nō sit actu in subiecto, similiter ab humanitate non potest tolli, quin possit per se esse, quamuis in Christo non per se subsistat, nec à graui potest tolli, quin aptum natū sit deorsum moueri, licet motus eius quandoq; impediatur. Et causa est, quia talis aptitudo nō est aliud à natura rei. Cùm igitur fomes sit habitualis inclinatio appetitus sensitiui, & se habeat ad appetitū sensitiuum, sicut naturalis inclinatio accepta secundū potentiā, vel secundū aptitudinē, non videtur ꝙ possit auferri ab appetitu sensitiuo natura eius remanente.

7 Et si dicatur ꝙ habitualis inclinatio appetitus sensitiui in delectabile secundū sensum absolutè accepta non potest auferri ab appetitu sensitiuo, vt bene probat ratio illa, tamē illa quæ est præter imperiū rationis potest auferri, quia in nobis est ex corruptione naturæ per peccatū: & hoc importatur nomine sensualitatis, vel fomitis. Non valet, quia vna & eadem habitualis inclinatio appetitus sensitiui est quæ natus est ferri in obiectum, siue secundum imperium rationis, siue contra, vel præter. Tota enim illa differentia est in actibus, vel in modo actuum. Sed potentialis inclinatio est indifferens, nec sunt duæ inclinationes, quarum vna sit à natura, & alia à peccatu, sed vna & eadem, quæ est à natura per se, à peccato verò sicut causa remouens prohibens, quia per peccatum amota est originalis iustitia quæ prohibebat ne appetitus sensitiuus ferretur in obiectum suum præter imperium rationis, & sic impediebat talem actum, sed non tollebat potentiam, nec inclinationem habitualem.

8 Quid est ergo quod dicunt doctores, ꝙ fomes potest totaliter auferri remanēte appetitu sensitiuo, & ablatus fuit ab Adam & auferetur à resurgentibus. Dicendum ꝙ dictū eorū potest saluari secundum mentē eorū sic, fomes enim nō nominat appetitum sensitiuū præcise, sed prout est pronus ad malum: hæc autē pronitas potest impediri dupliciter, ne exeat in actū. Vno modo, per causam extrinsecam, puta per prouidentiā diuinā, & tunc dicitur ligari. Alio modo per qualitatē vel dispositionem aliquam intrinsecam, & habituatam, sicut fuit fortè in statu innocentiæ, & perfectius erit resumpto corpore in statu resurrectionis, & sic dicitur fomes auferri, nō solum ligari, quia ligamen videtur aliquid extrinsecum nominare: licet neutro modo ipsa habitualis inclinatio secundum se tollatur. Et sic patet primum.

9 QVANTVM ad secūdum, scilicet an per solam gratiā gratum facientem possit fomes ligari, vel auferri. Dicendum ꝙ non, vt videtur, quia aut gratia gratum faciens hoc faceret immediatè, aut mediatè. Non immediatè, quia ipsa non perficiat appetitum sensitiuum, nullius autem habitus immediatè disponit, nisi ad actum illius potētiæ quem perficit. Nec mediatè, quia illud medium nō esset nisi actus voluntatis perfectæ per gratiā: habitus enim nō perficit actum imperatum, nisi mediante actu elicito, sed actus voluntatis quantumcunque perfectæ per gratiam (nisi plus ponatur) non potest impedire quin appetitus sensitiuus possit aliquando ferre in obiectū suum, præter imperiū rationis: ergo gratia nō potest conuenienti modo ligare, vel auferre fomitem. Quod autē actus voluntatis perfectæ per gratiā nō possit appetitū sensitiuū impedire prædicto modo probatur sic, gratia gratū faciēs, videtur solum hæc duo facere, scilicet voluntatē inclinare efficaciter ad bonū, & reddere actū meritoriū. Sed ex neutro istorū fit ꝙ appetitus sensitiuus plus obediat rationi, quàm sine istis, quare nō videtur quòd per solam gratiam gratum facientem appetitus sensitiuus possit ligari, ne feratur in obiectum suum præter imperium rationis: si ergo ligetur per aliquem habitum, oportet quòd sit aliquod donum, per quod disponatur sensus, appetitus sensitiuus, sicut nihil videtur conueniens secundum sensum, quod non sit conueniens secundum rationem. Et hoc sufficiat de secundo, quia inferius quando tractabitur de virtutibus plenius dicetur, qualiter appetitus sensitiuus possit obedire, vel non obedire rationi.

10 QVANTVM ad tertiū, scilicet ꝙ fomes fuerit in beata virgine p aliquā sanctificationē ligatus, vel totaliter ablatus, eo modo quo auferri potest. Dicēdū ꝙ per primā sanctificationē solū fuit ligatus, sed per secundā ablatus. Quod patet vnica ratione sic, fomes dicitur ligari, quādo appetit⁹ sensitiuus per causam extrinsecā impeditur, ne feratur in malū. Auferri verò dicitur quādo idem fit per habitū intrinsecū, sed post primā sanctificationē beatæ virginis impediebatur in ea appetitus sensitiuus, ne ferretur in malū solū per diuinā prouidentiā assistentē, post secundā autē impediebatur per habitū ipsam perficientē, ergo per primā sanctificationē fuit fomes ligatus, sed per secundā fuit ablatus. Maior patet ex supradictis. Minor probatur, quia cùm reparatio humanæ naturæ fuit facta p Christū, sicut nullus ante Christū glorificatus est quoad animam, nec plenè liberatus est à seruitute corruptionis, quoad corp⁹ (ipse enim surrexit primitię dormiētiū ad statū pfectæ immortalitatis) sic nullus ante ipsum liberatus est perfectè à fomite, qui est inobedientia virtū sensitiuarū ad rationē. Cum hæc sit quædā inchoatio beatitudinis corporis, secūdū quā corpus erit plenè subiectū spiritui. Corpus autē Christi nō fuit ante à fomite immune, quàm conceptū, ergo nec corpus beatæ virginis antequā cōcepit Christū, cum qua conceptione cōcurrit secunda sanctificatio. In prima ergo sanctificatione ligatus fuit fomes per diuinā prouidentiā assistentē, sed in secunda sublatus fuit per habitū appetitū ipsius perficientem.

11 AD PRIMVM in contrariū patet responsio, quia fomes, prout dicit naturalem inclinationē tantū, secundū aptitudinē nunquā fuit sublatus à beata virgine, nec à statu innocētiæ, nec auferetur à statu gloriæ, sicut nec potentia remota moriēdi, cùm hæc sequatur principia naturæ, sed vtrumque tam potentia

moriendi, quàm naturalis inclinatio appetus sensitiui ligati fuerunt in statu innocētiæ, & perfectius ligabuntur in statu gloriæ, ne exeant in actum defunctuosum. In beata autē virgine illa inclinatio fomitis fuit ligata primò per diuinam prouidentiā. Secundò per gratiam gratis datam. Potentia autem moriendi non fuit ligata, quia actus eius non est culpabilis, sicut est actualis inclinatio fomitis, nec debuit illa inclinatio potentiæ moriendi plus ligari in matre, quàm in filio, propter rationem iam dictā.

12 Ad secundum dicendum quòd illa purgatio, de qua loquitur Damascenus, non fuit à peccato originali, nec à peccato actuali, quod iam inesset, quia, vt postea dicetur, ipsa nunquam peccauit mortaliter, nec venialiter, sed fuit immunis à peccato veniali quod inesse poterat. Et forte sub eodem sensu loquitur Ambrosius super Lucam, dicens quòd spiritus sanctus superueniens in virginem, mentem eius ab omni sorde vitiorum castificauit, vel purgationem illam vocat Damas. aliquam gratiam gratis datam, per quam perfectè ligabatur fomes in ea qui prius per solam dei prouidentiam ligabatur.

13 AD ARGVMENTVM alterius partis patet responsio, quia non oportet quòd illud quod plus collatum est beatæ virgini in sua sanctificatione, quàm cæteris sanctis fuerit ablatio fomitis per essentiam, sed fuit abundantior gratia & ligamentum fomitis per diuinam prouidentiam.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum beata virgo post sanctificationem peccare potuit.

Thom. 3. q. 27. ar. 4.



DEINDE quæritur de alio effectu sanctificationis, vtrum beata virgo post sanctificationem peccare potuit. Et videtur quòd sic, quia Augustinus dicit in quæstionibus veteris & noui testamenti, quòd Maria per quam gestum est mysterium incarnationis in morte domini dubitauit, non tamen in dubitatione permansit, sed dubitatio de fide peccatum est: ergo ipsa post primam, & etiam secundam sanctificationem, non tantum peccare potuit, sed peccauit.

2 Præterea Chrysostomus super Matthæum exponens illud, Ecce mater tua & fratres tui foris stant quærentes te: dicit manifestum est, quòd faciebant ex vana gloria. Et super illud Ioannis secundo, vinum non habent, dicit idem Chrysostomus, quod volebat seipsam clariorem facere per filium, & fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum & fratres dicentes, manifesta teipsum mundo. Constat autem quòd talia sunt peccata saltem venialia: ergo beata virgo post secundam sanctificationem non fuit immunis ab omni peccato.

3 IN CONTRARIVM est quod Ber. subdit in epistola ad Lugdunens. loquens de prima eius sanctificatione, & dicēs, ego puto quòd copiosior gratia sanctificationis, quàm in aliis sanctis ab vtero sanctificatis, in ipsam descenderit, quæ non solum ortum eius sanctificauit, sed eam ab omni peccato deinceps custodiuit immunem: ergo non solum per secundam sanctificationem, sed etiam per primam adepta est beata virgo immunitatem ab omni peccato. Et idem dicit Augustinus in lib. de natura & gratia.

4 RESPONSIO. Quæstio ista alia est à præcedente, quia quamuis per primam vel secundam sanctificationē beata virgo fuisset totaliter liberata à fomite, non propter hoc tamen fuisset confirmata in bono, ita vt nō posset peccare, quia peccare ex inclinatione fomitis est peccare ex infirmitate, siue ex passione. Contingit autem aliter peccare, quàm ex infirmitate, scilicet ex ignorantia, vel ex electione, siue ex malitia, ergo ablatio, vel alligatio fomitis non potest esse causa totius impeccabilitatis.

5 Item in angelis non est fomes, nec fuit in primis parentibus pro statu innocentiæ, vel saltem fuit in eis ligatus. Et tamen tam angeli quàm primi parentes peccauerūt: ergo carere fomite nō potest esse sufficiens ratio, quare aliquis non possit peccare. Restat ergo inquirendum an beata virgo fuerit per aliquā sanctificationem à deo confirmata in bono, quòd peccare non posset.

6 Et dicendum ad hoc quòd confirmari in bono contingit dupliciter. Vno modo ex dono inhærente. Alio modo ex adiutorio sibi coassistente. Primo modo nullus purus viator cōfirmatur in bono adeo quòd peccare nō possit, sed soli beati. Cuius ratio est, quia existēte possibili defectu in ratione possibile est voluntatē peccare in electione, quia electio voluntatis sequitur iudiciū rationis. Et hoc satis bene probatum fuit in 2. lib. d. 7. Sed in omni viatore est possibilis aliquis defectus in ratione, vel defectus erroris vel ignorātiæ, vel nesciētiæ, vel saltē inconsiderationis: soli enim cōprehensores hæc habēt ex hoc quòd semper actu vident quicquid ad eos pertinet: & ideo nō videtur q̄ aliquis purus viator possit per aliquod donum sibi inhærens sic confirmari in bono quòd nō possit quandoque peccare peccato commissionis vel omissionis, nō enim apparet per quale donū possit viator habere quòd semper consideret ea quæ ad ipsum pertinere possunt.

7 Item ille cuius liberum arbitriū est per donum inhærens sic confirmatus quòd peccare nō potest, talis non potest mereri abstinendo à peccatis, quia meritū est à lib. arb. flexibili ad vtrūq;, & ideo vbi lib. arb. est in vno confirmatum, sic quòd nō est flexibile ad alterum ibi non est meritum quo ad illud, sicut etiam dicimus de beatis quòd non merentur quantum ad illa, in quibus liberum arbitriū est in vno cōfirmatum. Et quia liberū arbitriū bonorum est in bono confirmatū, ideo nō merentur abstinendo à malis, si ergo purus viator posset confirmari in bono per aliquod donum inhærens taliter quòd peccare non posset, sequeretur q̄ purus viator nō posset mereri abstinendo à peccatis quod est contra rationē viatoris, cuius est procedere in via per meritum. Propter quod cùm beata virgo fuerit pura creatura viatrix non videtur quòd hoc modo, scilicet per donum inhærens, fuerit per aliquā sanctificationē confirmata sic vt peccare non posset.

8 Secundo autem modo credibile est beatam virginem fuisse confirmatam in bono ex diuina prouidentia sibi coexistente & præseruante eius liberum arbitriū ne inclinaretur ad malum, nō cogendo ipsum, sed iuuando & inclinando ipsum ad bonum, quo existente ipsa non potuit peccare, sicut homo currens non potest non currere dum currit. Hoc autem adiutorium habuit beata virgo per vtramque sanctificationem, sed plenius & perfectius per secundam, & hoc persuadetur dupliciter. Primò sic, quia gloria filiorum sunt patres eorum, vt dicitur Prouer. 17. Et ecōtrario ignominia parentum redundat in filios propter quod si mater vnquam actualiter peccasset ignominia eius aliquo modo in filium redundasset quod non decuit. Secundò quia sicut ipsa fuit media inter filium qui est sanctus sanctorū & alios sanctos, ita decuit vt medium gradum sanctitatis teneret: sed filius eius nullum peccatum contraxit originale, nec actuale commisit, alij autem sancti & originale cōtraxerunt, & actuale commiserunt, ergo cōueniens fuit vt mater originale haberet sub Christo, sed præseruari debuit ab omni actuali super omnes alios sanctos iuxta dictum Anselmi in præcedentibus allegatum, quòd decuit vt illius hominis, id est, Christi cōceptio ex purissima matre fieret quæ ea puritate niteret qua sub deo nequit maior intelligi.

9 AD PRIMVM argumentum dicendū quòd dubitatio quæ sonat in infirmitatem fidei peccatum est, nec talis dubitatio fuit in beata virgine tempore passionis, sed remansit in ea fides firmissima. Fuit tamen in ea quædam dubitatio admirationis dum considerabat eum quē tam dignè genuerat sic ignominiose pati.

10 Ad secundum dicendum quòd Chrisosto. excessit in verbis illis quamuis possit exponi vt intelligatur dominum cohibuisse motum inanis gloriæ, non qui fuerit in matre quo ad ipsam, sed qui in ipsa esse ab aliis poterat extimari.

Sententia huius distinctionis Quartæ in generali & speciali.



QVVM verò incarnatio verbi. Superius ostendit magister quid & cuius conditionis fuerit assumptū à verbo dei incarnatione. Hic determinat quo agente formatum fuerit illud quod assumptū est. Et diuiditur in tres partes. Primò quærit quare opus incarnationis spi. san. attribuatur. Et soluit. Secundò cùm Christus de spiritu sancto sit natus, quare non dicitur filius spiritussancti, sicut natus de virgine dicitur filius virginis. Et soluit dans intelligentiā huius rationis, ostendens quomodo diuersimode dicitur aliquis filius & natus. Secunda ibi, Sed non est in hoc diutius immorandum. Tertiò quærit cur eum natum profiteamur cū apostolus dicat eum factum ibi, Sed quæri solet Cur nos solemus. Hæc est sententia &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit quandā quæstionē, cū enim tota trinitas sit cooperata in incarnatione, quare in scriptura opus incarnationis spiritui sancto attribuitur. Et respōdet quòd hoc ideo fit nō quod spiritus sanctus solus Incarnationē fecerit, sed quia verbū dei factū est caro charitate ineffabili ipsius dei quod donum spiritui sancto attribuitur, nec pro tanto pater & filius ab hoc opere excludūtur, sed vno nominato alius intelligitur, sicut & in aliis actibus essentialibus. In operationibus tamē notionalibus vna persona aliam excludit. Postea quærit cū Christus sit natus de spiritu sancto. Verū debeat dici filius spiritus sancti, ostēdit primò quod nō, quia si pater eū genuit secundū quod est verbū & spiritus sanctus secundū quod est homo cōpositum esset ex duabus naturis, s. diuina & humana, & secundum vnam esset filius vnius, & secundum aliam filius

alter

alterius, quasi spiritus sanctus esset matri pro viro, quod aures humanæ non sustinent. In contrarium obiicit quare non dicitur Christus filius spiritus sancti, sicut dicitur filius virginis, cùm de vtroque sit natus. Et respondet quòd Christus natus est de virgine, tanquam de matre, sed de spiritu sancto natus est non tanquã de patre, non enim omne natum de aliquo est filius eius. Nam vermes nascuntur de homine, nec sunt eius filij. Et qui baptizãtur nascuntur ex aqua & spiritu sancto, nec dicuntur filij aquæ, sed ecclesiæ. Econtrario non omnes qui dicuntur filij alicuius sunt ab eo nati, vt illi qui adoptantur. Et ideo non oportet quòd dicatur Christus filius spiritus sancti, quamuis ab eo sit natus per appropriationem, vt dictum est. Tunc quærit quare Apostolus dicit Christum factum hominem, cùm verè natus sit de matre, & de spiritu sancto. Et respondet quòd hoc dicit Apostolus ad insinuandum modum generationis Christi, scilicet ex spiritu sancto, qui non est natus ex eius substantia, sed ex potestate spiritus sancti formata est illa caro, & verbo vnita.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti.

Thom.3.q.32.art.3.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti. Et videtur quòd sic, quia ille de quo actiuè alius est cõceptus & genitus dicitur pater eius, sed Christus secundum humanitatẽ fuit de spiritu sancto conceptus, vt patet ex symbolo apostolorũ: fuit etiam ab eo genitus, sicut dicit glosa Matth.3. quod deus de Sarra genuit filium, & multo magis genuit Christum de Maria spiritus sanctus: ergo spiritus sanctus potest dici pater Christi, & Christus filius spiritus sancti.

2 Item secundum Philosophũ lib.3. de generatione animaliũ, pater est principium actiuum in generatione, mater verò ministrat materiã solum. Sed beata virgo dicitur fuisse mater Christi propter materiã quam ministrauit: ergo spiritus sanctus dici potest pater eius, quia fuit principiũ actiuum eius conceptioni.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit beatus Aug. in Enchirid. 24. cap. quòd Christus natus est de spiritu sancto, non sicut de patre. Sic autem de illa, scilicet beata virgine, sicut de matre. Et arguitur per rationem, quia generatio est opus naturæ. Sed conceptio Christi non est facta à spiritu sancto per naturam, sed per beneplacitum voluntatis: ergo Christus non debuit dici genitus à spiritu sancto, nec per consequens filius.

4 RESPONSIO Nomen filij non dicitur tantum vno modo, sed multipliciter, scilicet de filio per generationem, & de filio per creationem & adoptionem. De his autem non dicitur vniuocè, sed analogicè, hoc est, secundum prius & posterius, scilicet secundum quid, & simpliciter, per prius enim & simpliciter dicitur aliquis filius per generationem: posterius autẽ & secundum quid secundum creationem & adoptionem. Dicẽdum ergo quòd Christus non potest dici filius spiritus sancti absolutè: potest tamen dici filius cum determinatione non simpla, sed dupla. Primum patet sic, quando aliquod nomen dicitur de pluribus, non ex æquo, sed secundum prius & posterius, si per se sumatur, tenetur pro illo de quo per prius dicitur, & hoc vel ex vi nominis, vel saltem ex vsu loquẽdi. Sed filiatio dicitur de filiatione per generationem & creationem, & adoptionem, sed non ex æquo, sed per prius, & simpliciter de filiatione quæ est per generationem, de filiatione autẽ quæ est per creationem & adoptionem, per posterius, & secundum quid, quum aliquis absolutè dicitur filius, intelligitur per generationem, sed hoc modo non potest dici Christus filius spiritus sancti, ergo Christus non potest dici filius eius absolutè & sine determinatione. Quòd autẽ Christus non possit dici filius spiritus sancti per generationẽ, patet, quia filius procedit à patre modo naturæ, vt dictum fuit in primo libro, sed Christus non procedit à spiritu sancto modo naturæ, nec in similitudinem naturæ, ergo non est filius eius per generationem. Probatio minoris, quia in Christo non est nisi duplex natura, scilicet diuina & humana: secundum autem diuinam naturam nõ procedit à spiritu sancto, sed à solo patre, secundum humanam autem procedit ab eo, sed non actione naturæ, nec modo naturæ, sed actione voluntatis, nec in similitudinem naturæ, vt de se patet, ergo &c.

5 Secundum patet, scilicet quòd Christus possit dici filius spiritus sancti cum determinatione nõ simpla, sed dupla: ita vt vna sit à parte subiecti, altera à parte prædicati, vt dicendo ꝙ Christus inquantum homo, est filius spiritus sancti per creationem, vel adoptionem, & de filio per creationem patet sic, Creatio est productio alicuius, nullo præsupposito: sed Christus secundum quòd homo est productus à spiritu sancto, nullo præsupposito in eo, inquantũ homo quamuis præsupposita sit in eo persona subsistens in natura diuina, ergo Christus secũdum quòd homo, potest dici filius spiritus sancti per creationem, non autem nisi ex parte subiecti ponatur illa determinatio, secundum quòd homo, quia Christus non est secundum se totum de nihilo, sed solum quoad humanam naturam.

6 De filio autem per adoptionem patet idem, quia adoptio facit de eo qui non est filius per naturam, vel naturalem generationem, filium per gratiam: Christus autem secundum quòd homo, non est filius spiritus sancti per generationem, vt probatum est suprà, & habet secundum humanam naturam, gratiam à spiritu sancto, per quam fit adoptio filiorum dei, ergo Christus secundũ quòd homo potest dici filius spiritus sancti per adoptionem. Non magis tamen potest dici spiritus sanctus pater Christi prædictis modis, quàm pater in diuinis, vel tota trinitas si ad rem inspiciatur, quia opus creationis, & infusio gratiæ sunt indistinctæ à tota trinitate, & à qualibet persona: secundum rationem tamen magis dicitur hoc de spiritu sancto, quia opus incarnationis specialiter spiritui sancto attribuitur, sicut dona gratiæ ei attribuuntur. Inter dona autem gratiæ illud videtur esse potissimum. Augustinus autem negat Christum esse filium spiritus sancti per creationem, vel adoptionem, non quin possit intelligi cum prædictis determinationibus. Multa enim verificantur de aliquo termino adiuncta determinatione, quæ negantur de eo absolutè. Aequiuocationes enim & analogiæ terminantur per adiuncta, sed quia prædicta verba præstabant simplicibus occasionem erroris Arriani & Nestorij, quarũ primus, scilicet Arrianus dicit Christũ esse puram creaturã: ideo noluit Augustinus dicere Christũ esse filiũ per creationem. Alius autẽ, scilicet Nestorius posuit in Christo duas personas, & vnionem earum esse solum per gratiam adoptionis, propter quod noluit beatus Augustinus dicere Christum esse filium adoptiuum.

7 AD ARGVMENTA dicendum ad primũ quòd ille, qui actiuè de aliquo concipitur & gignitur, est filius eius, si hoc fiat modo naturæ: hoc autẽ non fuit in conceptione Christi, quia illas actiones non fecit spiritus sanctus mediante semine ex se deciso, quod pertinet ad ordinẽ naturalis generationis, sed quasi artifex operãdo in exteriorem naturam. Propter quod nec propriè dicitur genitus de spiritu sancto, cùm secũdum Damascenũ generare sit ex sua substãtia producere alium. Glosa autem illa sic exponenda est, genuit, id est, fecit quod nasceretur.

8 Ad secundum dicendum quòd Christus conceptus est de virgine ministrante materiam naturalem, quod solum pertinet ad matrem, & natus est ex ea in similitudinem naturæ. Et ideo dicitur vera mater eius. Sed actio spiritus sancti non fuit actio naturæ, nec modo naturæ, nec productus est in similitudinem naturæ cum spiritu sancto, sicut & homo producitur ex patre suo: & ideo Christus non debet dici filius spiritus sancti absolutè loquendo, licet possit dici filius eius, cum prædictis determinationibus.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum virgo beata possit dici mater dei.

Thom.3.q.35.art.3.& 4.



SECVNDO quæritur, vtrũ beata virgo possit dici mater dei. Et videtur quòd nõ, quia magis debet concedi illud quod est verum per se, quàm illud quod est verum per accidens. sed in hoc nomine Christus importatur natura humana, quam à matre accepit, nõ autem in hoc nomine Deus: ergo magis debet dici mater Christi, quàm mater dei, sed non dicitur mater Christi per Damascen. lib.3. cap.12. vbi dicit sic, Christo theothocon. i. Christi matrem virginẽ non dicimus: ergo fortiori ratione non debet dici mater dei.

2 Item beata virgo non est mater Christi, nisi secundum id quod Christus ab ea accepit, sed non accepit ab ea diuinitatem, secundum quam est deus, sed humanitatem secundum quam est homo, ergo non debet dici mater dei, licet possit dici mater hominis.

3 IN CONTRARIVM est Damascen. 3. lib. cap 12. vbi dicit theothocon, id est, dei genitricem verè & principaliter prædicamos virginem. Et Cirillus in capitulis approbatis in Ephesina synodo dicit, Si quis non confitetur deum esse secundum veritatem Emanuel, & propter hoc dei genitricem sanctam virginem (genuit enim carnaliter carnem factam ex deo verbum) anathema sit.

4 RESPONSIO. ista quæstio non est de re, sed de modo loquendi. Supponimus enim in vna persona Christi fuisse duas naturas perfectas diuinam scilicet & humanam, quo supposito

quærimus qualiter sit loquendũ in hac materia. Et quia fides est de re, nõ de verbis nisi quatenus significant res. ideo tenens veritatẽ incarnationis dato quod erraret in verbis non erraret in fide, sed erraret in grãmatica, vel logica quarũ est considerare cõgruitatem orationis, & veritatem, & proprietatem locutionis.

5 Dicitur ergo sic communiter quòd ista est vera & propria locutio beata virgo est mater dei. Cuius ratio assignatur talis quãdo duæ naturæ vniuntur in vno supposito eodem vna prædicatur de alia in concreto. Et proprietas vnius de altera concretiuè sumpta, sicut dicimus quòd album est musicum, & musicum album, & album disputat & musicum disgregat pro eo quòd in eodem supposito sunt albedo & musica. In Christo autem coniunguntur deitas & humanitas in vnitatem suppositi, ergo verum est dicere concretiuè quòd deus est homo, & homo est deus. Cùm igitur beata virgo fuerit vera mater illius hominis scilicet Christi sequitur quòd possit verè dici quòd sit mater dei.

6 Item homo nihil aliud dicit nisi suppositum habens humanitatem, sed deus nominat suppositum quòd verè habet humanitatem quo ad suppositum filij, ergo verè & propriè potest dici quòd deus est homo, & sic idem quod prius.

7 Item proprietates humanæ naturæ verè & propriè prædicantur de deo, dicendo quòd deus est passus & mortuus, ergo fortiori ratione ipsa natura humana potest de deo prædicari dicendo deus est homo.

8 Ad idem est quod dicit August. quòd talis fuit vnio illa quæ deum faceret hominem, & hominem deum. Et ita sicut beata virgo potest dici mater hominis ita mater dei.

9 VERVNTAMEN sicut dictum fuit prius prima dist. questio. 3. qui vult omnino propriè vti nominibus debet eis vti prout sunt ad significandũ imposita. Hoc autẽ prout videmus in creaturis in quibus videmus quòd plures naturæ substantiales, & completæ, constituunt plura supposita, & nunquam vnum, & quælibet concretiuè sumpta prædicantur de suo supposito, & est ipsummet suppositum, vbi autem plures naturæ completæ concurrunt in vnum suppositum miraculosè (vt in opere incarnationis) ibi non potest seruari tãta proprietas locutionis sicut in aliis, vnde quamuis ista deus est homo sit vera & propria modis quibus dictum est, tamen hæc est magis propria sortes est homo. Et vniuersaliter omnis illa propositio in qua concretiuè prædicatur natura humana de supposito creato.

10 Quod patet sic, cũ propositio affirmatiua sit vera & propria ex identitate prædicati cum subiecto vbi est maior identitas ibi est maior veritas & proprietas. Sed dicendo Petrus est homo ibi est maior identitas prædicati cum subiecto quàm dicendo deus est homo, vt probabitur, ergo ibi est maior veritas, & minor proprietas. Probatio minoris quia dicendo Petrus est homo ibi est identitas per se prædicati cum subiecto. Et enim in primo modo dicendi per se, nec Petrus manens potest non esse homo. Cum autem dicitur deus est homo ibi non est identitas per se prædicati cum subiecto. Ista non est in primo modo dicendi per se deus est homo, quia deus manens deus potest non esse homo, ergo maior est identitas prædicati cũ subiecto in illa Petrus est homo, quàm in ista, deus est homo, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

11 Item cùm dicitur Petrus est homo suppositum Petri non cõstituitur per aliam naturam quàm per illam quæ importatur formaliter nomine hominis. Sed cùm dicitur deus est homo. Suppositum diuinum constituitur per aliam naturam magis quàm per illam quæ importatur formaliter nomine hominis, ergo de virtute locutionis maior identitas est inter prædicatum & subiectum. Cùm dicitur Petrus est homo quàm cùm dicitur deus est homo, & per consequens maior proprietas.

12 Item homo de quocũque prædicatur omnino propriè prædicatur in quid cùm non sit denominatiuũ, sed homo non potest propriè prædicari de deo quid, ergo ista non est omnino propria deus est homo. minor probatur, quia illud non prædicatur propriè de aliquo in quid quod nõ proprie respondetur ad interrogationẽ factã per quid. Sed ad interrogationem factam quid est deus nõ propriè respõdetur homo, quia quid quærit de essentia, sicut quale de qualitate, & quantũ de quantitate. Eadem autem essentia non importatur per hæc nomina deus & homo licet sit idem suppositum habens vtramque essentiam, quare, &c.

13 Item proprietas prædicationis denominatiuè non stat cum omnimoda proprietate prædicationis in quid, nec ergo ecõuerso, vnde non propriè dicitur Sortes est humanatus, quia propriè dicitur sortes est homo. Sed secundum Damasc. 3. lib ista est propria deus est humanatus, ergo ista non est omnino propria deus est homo. Et confirmatur hoc, quia si deus assumpsisset naturam carnis inanimatæ, ista esset magis propria deus est incarnatus, quàm illa deus est caro, ergo similiter in proposito hæc est magis propria deus est humanatus quàm illa deus est homo.

14 Item diuersæ naturæ existentes in eodem supposito non prædicitur omnino propriè de se inuicem, nisi vtraq; vel saltem altera sumatur denominatiuè, vtraque, vt dicendo albũ est musicum, vel altera, vt sortes est albus. Et causa est, quia duæ naturæ in eodem supposito aliquo modo se habent, vt partes totius subsistentis, pars autem non prædicatur omnino propriè de toto, vel de alia parte, nisi denominatiuè. Cùm igitur diuina natura & humana in Christo sint aliquo modo partes vnius suppositi subsistentis in vtraque natura. Vnde Dam. dicit personam verbi post incarnationem cõpositam. Videtur ꝙ vna non possit prædicari de altera omnino propriè, nisi vtraque, vel saltẽ altera denominatiuè sumatur, vt dicendo, deus est humanatus, vel aliquid huiusmodi: dicendo autẽ, deus est homo, vel homo est deus, neutra denominatiuè sumitur, quanquam vtraque cõcretiuè sumatur. Nõ enim est idem concretũ & denominatiuũ, vt statim patebit, ergo illa propositio, deus est homo, nõ est omnino æquè propria, sicut Sortes est homo, vel deus est humanatus, quamuis sit vera.

15 Iuxta quod est intelligendum quòd in substantiis inuenitur triplex differentia nominũ, scilicet abstractum, concretũ, & denominatiuum, vt humanitas, homo, & humanatus. In accidentibus autẽ solum duplex, scilicet abstractũ, vt albedo, & concretũ, seu denominatiuũ (quia in vnum coincidunt) vt album. Et causa est, quia est quædam concretio naturæ ad primum suppositum, vt humanitas ad hominem. Alia est concretio accidentis ad subiectum, vt albedinis ad sortem. Quum igitur natura accidẽtalis proprium suppositum nõ constituat, sed in alieno existat subiectiuè, ideo in accidentibus non est concretio ad suppositum, nisi quia concernit ipsum vt subiectum mediatè vel immediatè. Et quia concretio accidentis ad subiectum est denominatiua, & non essentialis, eo quod accidens comparatur ad subiectum, vt forma accidentalis, ideo in omnibus accidentibus omne concretum est denominatiuum. Substantia autem cõstituit propriũ suppositum, nec est pars eius, imò dicit totum, propter quod inuenitur quoddam concretum ex concretione naturæ, ad suppositum vt homo, quod tamen non est denominatiuum: quia omnis denominatio est à parte formali, vel materiali, quãtitatiua vel potentiali, nisi sit denominatio ab aliquo extrinseco. Et ideo per comparationem ad tale suppositum, cuius totam naturam dicit substractũ nõ potest inueniri aliquod concretum, quod denominatiuè prædicetur de eo, vnde non bene dicitur sortes est humanatus, sed homo, dicitur tamen quòd sortes est humanus. Sed tunc humanus non sumitur in sensu denominatiuo ab humana natura: sed accipitur pro mansueto. Si verò talis natura inueniatur in supposito iam per aliam naturam constituto, sicut natura humana est in Christo per miraculum respectu talis suppositi inuenitur in tali natura concretum denominatiuũ. Vnde bene dicitur deus est humanatus, quia respectu talis suppositi natura habet rationem partis, & non rationem totius: & ideo, vt videtur, debet prædicari solum denominatiuè de eo, & nõ essentialiter, & in quid: si volumus omnino seruare proprietatem locutionis, vt dicendo deus est humanatus, & non deus est homo, quamuis & illud sit verum, licet fortè non vsquequaque ita proprium, sicut illa sortes est homo, nec scriptura, nec doctores semper seruant omnimodam proprietatem locutionis in dictis suis.

16 Per hoc potest responderi ad rationes primæ opinionis. Ad primam enim patet responsio ex iam dictis. Verũ enim est quòd quãdo plures naturæ sunt in vno supposito prædicantur de se inuicem denominatiuè in concreto, dummodo cõcretio vtriusque vel alterius sit denominatiua, aliàs non, nisi cum aliqua improprietate.

17 Quod dicitur secundò quòd homo dicit suppositum habens humanitatem, verum est, sed illud habere secundum indifferentiam realem habiti ad habentem, ex quo homo dicit id quod dicit in quid: deus autem non dicit tale suppositum, quod omnino sit ab humanitate indifferens, ideo &c.

18 Quòd dicitur tertio, quòd proprietates naturæ humanæ prædicantur de deo, verum est denominatiuè, vt dicẽdo Deus est natus, deus est passus. Et eodem modo sufficit quòd natura humana prædicetur de deo denominatiuè, vt dicendo deus est humanatus.

19 Ad auctoritatem Aug. responsum est quòd doctores nõ seruant semper in suis dictis omnimodã proprietatem locutionis.

20 AD ARGVMENTA principalia. Ad primum dicendum quòd beata virgo verè dicitur mater Christi, nec Damasc. negat eam Christothocon, id est, Christi genitricem, nisi quia hoc nomen inuentum fuit à Nestorio, ad abolendum nomen theothocon, cum hæreticis autem non debemus habere nomina communia, vt dicit Hieronymus super Osee. 2. cap.

21 Ad secundum dicendum, quòd si hoc nomen deus importaret solum diuinam naturam, & nõ suppositum, nullo modo posset dici quòd beata virgo esset mater dei. sed quia importat suppositum quod cum diuina natura habet humanam quam à matre accepit: ideo ratione eius potest dici ex ea natus, & eius filius, & ipsa mater.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum gratia fuerit in Christo naturalis.

Thom.3.q.7.art.13.



TERTIO quæritur, vtrũ gratia fuerit Christo naturalis. Et arguitur quòd sic, quia illud est rei naturale, sine quo res non potest existere. Sed sine gratia vnionis Christus non existeret, quum Christus nominet suppositum in duabus naturis, ergo gratia vnionis est Christo naturalis.

2 Itẽ arguitur de gratia habituali sic, illud est naturale, quod est à principio intra. In hoc enim differt ars à natura, quòd natura est principium intra. Ars est principium extra. Sed gratia habitualis est in Christo à principio intra, scilicet à deitate: ergo ipsa est Christo naturalis.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia nihil supernaturale est alicui naturale vel cõnaturale, quia diuiduntur ex opposito, sed gratia tã vnionis quàm habitualis est aliquid supernaturale, ergo neutra eorũ est Christo naturalis, vel cõnaturalis.

4 RESPONSIO. Quæstio ista facit mentionẽ de duplici gratia, scilicet de gratia vnionis quæ nihil aliud est quàm ipsa vnio gratis à deo facta. Et de gratia habituali, quę conuenienter ponitur esse quoddam donum supernaturale perficiens animã. Et de vtraque gratia dicẽdum quòd nulla est Christo naturalis, loquẽdo propriè. Est tamen naturalis similitudinariè per quandam adaptationem, quam quidam vocant cõnaturale. Primum patet sic, illud est propriè naturale alicui quod sequitur ad naturam, seu ad principia naturę, & naturaliter sicut naturale est leui ferri sursum, & graui deorsum. Sed neutra gratia, scilicet vnionis, vel habitualis sequitur naturaliter ad aliquam naturã existentem in Christo: ergo neutra gratia est propriè Christo naturalis. maior patet, minor declaratur, quia gratia vnionis non consequitur naturaliter ad naturam humanam in Christo, eo quòd in natura humana non est aliqua naturalis habitudo ad vnionem cum persona diuina, sequitur autem ad naturam diuinam, sed non naturaliter, imò merè gratuito, seu voluntariè. Similiter gratia habitualis non sequitur naturaliter ad naturam humanam, alioquin non esset gratia, quia nihil debitum naturalibus est gratuitum: sequitur autem ad naturam diuinam, sed nõ naturaliter, sed gratuito, quemadmodum dictum est de gratia vnionis, quare. &c.

5 Secundum patet sic, illud quod inest rei à principio suæ entitatis, & ab intrinseco est naturale per similitudinẽ, eo quòd naturalia propriè dicta sequuntur principia intrinseca, & statim nisi sit aliquod prohibens, sicut dictum est de motu sursum & deorsum in leuibus & grauibus, quia quãtum dat generans de natura & de forma tantum dat de motu ad locum, sed gratia fuit in Christo ab initio suæ conceptionis, & à principio intrinseco, scilicet à natura diuina: quare, vt videtur, potest aliqualiter dici naturalis, saltem similitudinariè, vel connaturalis.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non omne illud est propriè alicui naturale, sine quo non potest esse. Sed requiritur quòd sit consequens ad naturam, nõ antecedens, & sequatur ex necessitate, & non ex libertate voluntatis: gratia autem vnionis non sequitur personam Christi, vt subsistit in duabus naturis, sed potius antecedit, vel saltem est simul, ipsa etiam ex beneplacito diuino, & non necessario est concomitans, vel sequens aliquam naturam in Christo: & ideo non est propriè naturalis.

7 Ad secundum dicendum quòd gratia habitualis, licet sit à principio intrinseco, non tamen sequitur ad ipsam naturaliter, sed liberè.

8 ARGVMENTVM vero in oppositum solum probat quòd non est propriè naturalis propter causam assignatam.

Sententia huius distinctionis V. in generali & speciali.



PRAETEREA inquiri oportet. Superius determinauit magister, quid sit assumens, & quid assumptum. Hic verò determinat de vtroque simul, vtrum assumens & assumptum habeat rationem naturæ, an personæ. Et diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem. Secundò soluit ibi, hæc quæstio, siue inquirendi ratio. Tertiò determinat quasdam incidentes dubitationes ibi, Sed quęritur vtrum diuina persona. Secunda istarum hæc inquisitio diuiditur in duas. Primò quæstionem determinat, quantum ad illud quod habet facultatem & manifestam veritatem. Secundò quãtum ad illud quod habet difficultatẽ, & est in quęstione magnum dubium: de quarto verò quæstionis hæc secũda habet duas. Primò opponit per rationem ad vtramque partem dubitationis. Secũdo soluit, & solutionem confirmat, ibi, Non autem omnis mendacij. Tertia pars ibi, Sed quæritur, vbi mouet quasdam quæstiones circa prædicta, diuiditur in duas. Primò mouet quæstiones. primò quantum ad hoc ꝙ dicit naturam assumpsisse naturam. Secundò quãtum ad hoc ꝙ dicit personam non esse assumptam, ideo verò non homo hominis personam. Prima diuiditur in duas, secundum duas quæstiones quas mouet, & soluit ibi, Si autẽ diuina natura. Secũda verò ibi, Ideo verò persona, in qua mouet dubitationes circa secundũ dictum diuiditur in duas. Primò ostendit veritatem. Secũdò arguit dupliciter in contrarium, & soluit ibi, hic autem à quibusdam. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò quæritur vtrum persona assumpserit personam, vel persona naturam, vel natura naturam, vel natura personam: & vtrum ita conuenienter possit dici diuina natura incarnata, sicut dicitur deus incarnatꝰ. Et respondet ꝙ in istis quęst. aliquid est clarum, aliquid dubium. Clarum & certum est ꝙ nec natura personam, nec persona personã, sed persona naturã assumpsit: quod ꝓbat per auctoritates Aug. De quarto verò quæstionis articulo, scilicet vtrum natura naturam assumpserit, ponit auctoritates ad vtramque partem. Et primò quòd natura non assumpsit naturam. Et secundò in contrarium, scilicet quòd natura assumpsit naturam. Et tertiò ponit alias auctoritates, quæ dicunt personam assumpsisse naturã, & naturã diuinam esse vnitam naturæ humanæ, & eam assumpsisse Magister autem concordat in hanc vltimam sententiam: & confirmat eam ex verbis Damasc. quæ patent in litera. Tunc quærit vtrum diuina natura, ex quo est carni vnita, debeat dici caro facta, sicut dicitur incarnata. Et dicit quòd nõ, ne per talem locutionem intelligatur conuertibilitas vnius naturæ in aliam: vnde melius est talem locutionem tacere, vel negare, quàm asserere. Postea quærit ex quo diuina natura assumpsit naturam humanam, vtrum debeat dici facta homo, sicut filius dei dicitur factus homo. Et dicit quòd non, quia filius assumpsit naturam hominis in vnitatem suæ personæ: sed natura diuina nõ assumpsit naturam humanam in vnitatem naturæ. Ideo verò filius non assumpsit personam, quia caro & anima quam assumpsit, non fuerunt prius vnita inter se ad constituendum propriam personam, quàm fuerint verbo vnita. Item arguit quòd anima cùm sit rationalis naturæ indiuidua substantia est persona, ergo filius dei assumendo animam, assumpsit personam, respondet quòd anima separata est persona, non autem coniuncta quomodo fuit assumpta. Et in hoc malè dicit, quia nec separata, nec coniuncta est persona, quum non sit completa substantia. In fine addit plures auctoritates: quæ dicunt quòd filius dei assumpsit hominem. Et sic videtur assumpsisse personam. Et respondet quòd nomine hominis intelligitur natura humana, vt sit sensus, assumpsit hominem, id est, naturam humanam.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum naturæ diuinæ conueniat assumere naturam humanam.

Thom.3.p.q.3.art.1.& 2.



CIRCA distinctionem quintam primò quæritur, vtrum naturæ diuinæ conueniat assumere naturam humanam. Et videtur quòd non, quia sicut se habet persona ad personam, ita natura ad naturam: sed persona diuina non potest assumere personam humanam, quia tunc essent duæ personæ, & per consequens non esset assumpta, ergo natura diuina non potest assumere naturam humanam.

2 Item quod conuenit naturæ diuinæ conuenit toti trinitati, sed assumere naturam humanam non est cõmune toti trinitati, sed proprium filio: ergo assumere non conuenit diuinæ naturæ.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus de fide ad Petrum, illa natura quæ semper genita manet ex patre, id est, quæ est per generationem æternam accepta à patre, naturam à matre sine peccato suscepit. Ad idem sunt multæ auctoritates eiusdem in litera.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, cui conueniat assumere, naturæ, scilicet, an personæ. Secundum est, cui conueniat assumi.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd cùm assumere idem sit quod ad se sumere, assumptio importat actionem, per quam assumptum vnitur assumenti. Et ideo omne assumẽs est causa actionis, & vnum extremum vnionis, quæ fit per assumptionem: causa autem dicitur, & id quod agit, & ratio agendi, sicut ignis & calor: quantum ergo ad hoc quòd assumens est causa

talis actionis aſſumere conuenit perſonæ diuinæ tanquam agenti, ſed naturæ tanquam rationi agendi, quod patet quia perfecti eſt agere, ratio autem agendi eſt illa perfectio ratione cuius fit actio. Sed perfectiſsimum in quacunque natura eſt ſuppoſitum, vel perſona, ergo ſuppoſito vel perſonæ competit actio tanquam illi quod agit. & ſic in diuinis, illud quod aſſumit propriè eſt perſona diuina, perfectio autẽ per quam conuenit ei talis actio pertinet ad eſſentiã, quia generaliter omnis actio dei quæ eſt ad extra eſt à potentia quæ eſt vnũ de attributis eſſentialibus. Aſſumptio autẽ eſt actio ad extra ergo ratio per quam cõpetit perſonæ diuinæ talis actio eſt potentia non notionalis, ſed eſſentialis de qua dicit beatus Aug. ad Voluſianũ ꝙ in mirabilibus factis (ſicut eſt incarnatio) tota ratio facti eſt potentia facientis. Sic igitur patet ꝙ quantũ ad id quod aſſumens eſt cauſa actionis, aſſumere conuenit perſonæ tanquã agenti, & naturæ tanquã rationi agendi. Ex quo ſequitur ꝙ magis propriè conuenit perſonæ aſſumere quàm eſſentiæ vel naturæ, quia in ſuppoſito vel in perſona, quæ agit includitur eſſentia, vel natura. per quam agit, in natura verò vel eſſentia quæ eſt ratio agendi non includitur perſona.

6 Quantum autem ad hoc quòd aſſumẽs eſt vnum extremum cui vnitur aſſumptum: ſic adhuc aſſumere competit tam perſonæ quàm naturæ diuinæ, perfectius tamen perſonæ, quod patet ſic, quia excluſa inhærẽtia ſimilis eſt vnio naturæ aſſumptæ cum aſſumente ſicut vnio accidentis cum ſuppoſito ſubſtantiæ. Sed accidens vnitur ſuppoſito ſubſtantiæ, & ipſi naturæ, ergo natura aſſumpta vnitur vtrique ſcilicet ſuppoſito & naturę diuinæ, propter quod ſicut filius dicitur incarnatus ita natura diuina dicitur incarnata ſecundum Dama. lib. 3. perfectius tamen fit hæc vnio cum perſona quàm cum natura, quia ſicut dictũ fuit prius

quæſt. 2. diſtinctione prima, vnio naturæ aſſumptę cum perſona eſt ſecundum duo, ſcilicet, ſecundum naturam diuinam, & ſecũdum proprietatẽ relatiuã. Sed vnio eiuſdẽ cũ natura diuina eſt tantũ ſecundum vnum, & ſic patet primum ſcilicet cui cõpetit aſſumere.

7 QVANTVM ad ſecũdum, ſcilicet, cui competit aſſumi. Dicendũ ꝙ non conuenit ipſi perſonæ, ſed conuenit ſoli naturæ, non omni, ſed creaturæ. Quod non conueniat perſonę probatur ſic, quia quod aſſumitur præexiſtit aſſumptioni, ſaltẽ ordine naturæ, ergo ſi perſona humana aſſumeretur præexiſteret aſſumptioni, & tunc aut in ſua aſſumptione deſineret eſſe perſona, aut maneret in perſonalitate ſua. Si deſineret eſſe perſona, fruſtra fuiſſet illa perſonalitas Et iterum perſona non fuiſſet aſſumpta, quia aſſumptũ manet in aſſumẽte. Nõ obſtat quod dicit Inno 3. quòd perſona diuina cõſumpſit perſonam hominis, nihil autem conſumitur niſi quod fuit, quia illa cõſumptio non eſt intelligenda propriè per deſtructionẽ perſonalitatis, ſed largè per impedimẽtum perſonalitatis quæ ibi fuiſſet niſi à perſonalitate diuina fuiſſet præuenta. Si verò maneret nõ eſſet aſſumptio de qua loquitur, quia ſecundũ Aug. 1. de tri cap. 13. talis fuit aſſumptio quę hominem faceret deum & deum hominem, vel ſaltem humanatum & incarnatum realiter, hoc autem nõ eſſet poſsibile, ſi aſſumens & aſſumptũ eſſent diſtinctæ perſonæ, quia quæ diſtinguuntur ſuppoſito, vel perſona, non prædicantur de ſe inuicem realiter, ergo non eſt poſsibile ꝙ perſona manens in ſua perſonalitate aſſumatur. Relinquitur ergo ꝙ ſola natura poſsit aſſumi, non diuina natura, quia nõ poteſt carere ſua propria ſubſiſtẽtia. Sed natura humana, nõ in vniuerſali, quia ſic nõ habet eſſe realẽ ſed in ſua ſingularitate. Vnde Dama. 3. lib. dicit quòd filius dei aſſumpſit naturam humanã in athomo, per athomum intelligens ſingularitatem, vel indiuiduationem naturæ, & non perſonalitatem. Dicit enim Aug. in lib. de fide ad Petrũ, quòd deus naturam hominis aſſumpſit, non perſonam. Contrariũ autem dicere (ſcilicet quòd perſona manẽs in ſua perſonalitate fuerit aſſumpta) eſt error Neſtorij, qui poſuit in Chriſto duas perſonas, vel duo ſuppoſita ſoli vnione affectus coniunctas eo modo ſolum quo qui adhæret deo vnus ſpiritus eſt, qui error condemnatus eſt in ſynodo Calcedonen. & ſic patet tertium.

8 AD PRIMVM arg. dicendum eſt ꝙ nõ eſt ſimile de natura reſpectu naturæ, & de perſona reſpectu perſonæ quo ad aſſumptionẽ, quia rationi perſonæ repugnat aſſumi manente ſua perſonalitate, naturæ autẽ nõ repugnat aſſumi nec aſſumere, ita vt ſit ratio aſſumẽdi. Et ita ex neutra parte eſt repugnãtia, ſi natura naturã aſſumpſerit prædicto modo, ſicut eſt repugnãtia ex parte aſſumpti, ſi dicatur quòd perſona ſit aſſumpta à perſona.

9 Ad ſecundum dicendum quòd aſſumere, prout conuenit naturę eſt cõmune toti trinitati, quantũ ad id quod eſt ibi actionis, quia tota trinitas fecit aſſumptionem per potentiam, quæ eſt attributum eſſentię, quantũ etiã ad id quod eſſentia eſt extremum cui vnitur natura aſſumpta eſt aſſumptio cõmunis toti trinitati, nec tamen propter hoc poteſt quælibet perſona dici incarnata, quia in illa vnione non cõſummatur aſſumptio, ſed in vlteriore quæ eſt cum proprietate relatiua, quæ eſt propria perſonæ filij,

quæſt. 2. ſicut plenius declaratum fuit prius diſtinctione prima.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum terminus aſſumptionis ſit natura, an perſona.

Thom. 3. p. q. 2. ad 3. Et q. 3. art. 1. & 2.

SECVNDO quæritur de termino aſſumptionis, quid ſit, natura aut perſona. Et arguitur ꝙ vtrumque, quia in actione reciproca idem eſt agens & terminus, ſed aſſumptio eſt actio reciproca. Aſſumere enim eſt idem quod aliud ad ſe ſumere: ergo quod eſt aſſumẽs, eſt etiam terminus aſſumptionis. Sed tam natura diuina, quàm perſona eſt aſſumens (vt patet ex præcedente quæſtione) ergo vtrumque eſt terminus aſſumptionis.

2 Item in aſſumptione, de qua loquimur, nõ videntur eſſe niſi tria, ſcilicet perſona, & natura diuina, quibus aliquo modo cõpetit aſſumere, & natura humana cui competit aſſumi, ſed natura humana non poteſt eſſe terminus aſſumptionis, quia ipſa ſolum aſſumitur ad aliud: ergo naturæ diuinæ, vel perſonæ, vel vtrique ſimul competit eſſe terminum aſſumptionis.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia finis & agens non poſſunt coincidere in idem, ſecundum numerum. Sed tam perſona quàm natura diuina eſt agens aſſumptionem, ergo non poteſt eſſe finis vel terminus aſſumptionis.

4 RESPONSIO. Quamuis in eodem Inſtanti fuerit natura humana formata, & verbo vnita, tamẽ alia actione fuit natura humana formata & alia ratione verbo vnita. Quod patet, quia ſeparari poſſunt adinuicem. Potuit enim natura humana per ſpiritum ſanctum formari, & non vniri alteri, & iterum natura humana prius formata opere naturæ poſſet per ſpiritum ſanctum de nouo vniri perſonæ diuinæ, amiſſa ſua propria perſonalitate: & ſic ſunt duæ actiones, & nõ vna, nec terminus vnius eſt terminus alterius, quum actiones diſtinguantur per ſuos terminos. Terminus enim formationis fuit ipſa natura humana, vel pars eius formalis, ſcilicet anima, de termino ergo aſſumptionis, vel vnionis naturæ humanæ cum natura diuina, vel perſona procedit ſolum iſta quæſtio.

5 Ad quam dicendũ eſt, quòd ſi propriè volumus loqui, aſſumptio, vel vnio non terminatur ad naturam, nec ad perſonam, ſed ad vnionem naturæ aſſumptæ cum natura & perſona aſſumente, vel ad eſſe vnitum. Quod propriè non terminatur aſſumptio ad naturam, vel ad perſonam, patet ſic, terminus non præexiſtit actioni quam terminat. Alioquin fruſtra eſſet actio, quum ordinetur ad acquiſitionem termini, ſi terminus ſine actione haberetur. Et hoc expreſſe vult Ariſtoteles primo de generatione, vbi dicit quòd habitibus præſentibus in materia ceſſat motus. Ex quo patet quòd omnis actio & motus eſt propter non habitum. Sed tam natura diuina quàm perſona præexiſteterunt aſſumptioni, ergo non ſunt termini aſſumptionis.

6 Et ſi dicatur quòd locus eſt terminus motus localis, & tamen præexiſtit motui. Dicendũ eſt quòd locus non eſt terminus motus localis, ſed eſſe mobilis in loco, ad quem mouetur, ſeu vbi, & iſtud eſſe non præcedit motum, ſed acquiritur per ipſum.

7 Ex eadem radice patet quòd vnio naturæ aſſumptæ cum natura & perſona aſſumente eſt propriè terminus aſſumptionis, quia illud ſolum propriè eſt terminus aſſumptionis, quod acquiritur per actionem. Sed per actionem aſſumptionis, quãtum eſt de natura talis actionis, nihil acquiritur, niſi vnio naturę aſſumptæ, cum natura & perſona aſſumente, vt iam natura humana in ſe non ſubſiſtat, ſed exiſtat in perſona aſſumente, quare, &c. Dico autem, quantum eſt de natura aſſumptionis, quia ſi aliqua dona ſupernaturalia ſint collata naturæ humanæ aſſumptæ: hoc tamen non eſt ex pura natura aſſumptionis, ſed ex alio dono: ergo ſola vnio naturæ aſſumptæ cum natura & perſona aſſumente, per quam formaliter natura aſſumpta habet eſſe cum natura & perſona diuina, eſt per ſe terminus aſſumptionis.

8 Et ſi dicatur contra hoc, quia ad relationem nõ eſt actio, vel motus, vt dicitur quinto Phyſicorum: talis autem vnio non eſt, niſi quædam relatio. Eſt dicendum ad hoc quòd ſicut viſum fuit q. 2. a.
libro primo, diſtinctione trigeſima, duplex eſt reſpectus, vnus, 4.
qui eſt ſola denominatio ſumpta ex pluribus & hic ſufficit ad prædicamentum relationis, vt ſimilitudo, æqualitas, & huiuſmodi. Et talis reſpectus non eſt aliqua res præter ſuum fundamentum, nec ad ipſum poteſt eſſe motus vel actio. Et de tali reſpectu vel relatione loquitur Ariſtotel. 5. Phyſicorum. Alius reſpectus eſt, qui non eſt ſola denominatio ſumpta ex pluribus, ſed eſt realis modus eſſendi, vel per conſequens ad fundamentum, vt inhærere conſequitur per ſe naturam accidentis, vel per accidens & extrinſecus adueniens ſicut vbi, vel eſſe tali loco, & tangere & tangi, & tales reſpectus non ſemper ſunt

de prædicamento relationis. & ad eos potest esse & est verus motus, sicut motus localis est ad vbi, tanquam ad terminum extrinsecum, qui locato acquiritur, & est in eo. Est enim circunscriptio corporis à loco: locus autem non est terminus motus localis, nisi extrinsecus. Similiter corpora distantia, per motum localem alterius, vel amborum fiunt propinqua, & se tangentia. Et ad hoc terminatur motus, quamuis tangere & tangi non sint, nisi reales modi essendi, & quidam respectus extrinsecus aduenientes, nec pertinent ad prædicamentum relationis. Eodem modo cum esse vnitum sit quidam realis modus essendi ad ipsum potest terminari actio vel motus. Sed ad vnionem de qua nunc loquimur, quæ est humanæ naturæ cum natura & persona diuina, non potest terminari actio naturalis, sed sola diuina quæ potest naturæ humanæ dare nouum modum essendi, sicut dat accidenti in sacramento altaris. sic igitur natura assumpta, & natura & persona assumens, sunt quidem extrema vnionis, sed non propriè terminus assumptionis, sed solum ipsa vnio.

9 Veruntamen quia ratione vnionis aliqua consueuerunt dici vnũ, quamuis nõ omnino propriè (magis enim deberẽt dici vnita quàm vnũ.) ideo secundum consuetũ modum loquendi potest dici quod vnio terminata est ad vnum, vel ad vnitatem in persona: non autẽ ad vnum in natura. Ad cuius intellectũ aduertendum est quòd natura nominat solum id quod pertinet intrinsecè ad naturã rei: suppositũ autem & persona dicunt rem in se, & per se subsistẽtem: sicut enim natura vel essentia absolutè respicit esse, sic persona vel suppositũ respicit esse per se, & in se esse, propter quod aliqua non dicuntur fieri, vel esse vnum in natura, nisi dupliciter. Vno modo, quia constituunt vnam substantiam, siue sui cõpositione, sicut materia & forma constituunt essentiam cõpositi, siue sui corruptione, sicut elementa cõstituunt naturã mixti. Alio modo dicuntur aliqua vnũ in natura, quia nõ sunt diuersæ essentiæ, sed vnum est essentia, & reliquum nõ, sed modus essentiæ, sicut fundamentũ propriè non dicit aliam essentiam vel naturam à respectu, & si realiter ab ipso differat, vt ostensum fuit d.30. q.2 lib.1. Et primus quidem modus affirmatiuus est. Secundus quasi negatiuus. Simili modo aliqua dicuntur fieri, vel esse vnum in persona, vel in subsistentia, super quam fundatur ratio suppositi, vel personæ dupliciter. Vno modo, quia ex eis fit vna subsistentia causaliter, sicut ex hac materia, & hac forma fit subsistentia cõpositi: alio modo, quia vnum habet propriam subsistẽtiam, aliud vero non, sed inexistentiam, sicut Sortes & albedo eius.

10 Ex quibus faciliter cõcluditur quòd assumptio non est terminata ad vnum in natura, quia natura diuina & humana non possunt esse vel fieri vnũ primo modo, quia ex natura diuina & humana nõ potest constitui vna tertia, nec sui cõpositione, quum se nõ habeant, vt materia & forma, siue vt actus & potentia, sed vtraque est actu ens, ex quibus sic habentibus se impossibile est aliquam naturam tertiam constitui, neque sui corruptione, quia nec natura diuina potest transmutari in humanam, quum sit incorruptibilis, nec humana in diuinam, quum sit ingenerabilis, nec ambæ in tertiam, propter eandem causam: ergo isto modo natura diuina & humana non possunt fieri, vel esse vnum in natura, nec secundo modo, quia nõ potest dici quòd vnũ sit natura, & reliquum non, quia tunc periret veritas incarnationis. & sic nullo modo potest assumptio terminari ad vnum in natura.

11 Item nec est terminata ad vnum in persona, vt ex ambabus naturis sit causata vna subsistẽtia, vel personalitas, quia effectus non præcedit causam, sed personalitas præcessit vnionẽ naturæ assumptæ cum natura diuina: ergo assumptio nõ est terminata ad vnum in persona, sic quod ex duabus naturis sit causata illa personalitas. Restat ergo vnionẽ sic fuisse terminatam ad vnum in persona, vel subsistentia, quod tota personalitas vel subsistentia est à persona & natura diuina: humana verò solum inexistit, & quantum ad hoc degenerat in accidens, licet sit vera substantia.

12 AD PRIMVM argumẽtum dicendum quòd in actione recipruca, idem est agens & terminus extrinsecus. & sic natura diuina, & persona sunt terminus intrinsecus in assumptione, sed naturam humanam esse vnitam personæ diuinæ est terminus intrinsecus, & per actionem assumptionis acquisitus.

13 Ad secundum dicẽdum quòd ex hoc quòd natura diuina & persona præexistunt assumptioni, non possunt esse terminus intrinsecus assumptionis, nec humana natura est eius terminus secundum se & absolutè. Sed vnio eius cum natura diuina & persona, hoc enim fit per assumptionem, & nihil aliud: & ideo cùm nihil sit terminus actionis nisi illud quod fit per actionem, talis vnio est per se, & præcise terminus assumptionis intrinsecus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum vnio naturæ humanæ ad verbum sit maxima vnionum.

Thom.3 q.2 art.9.

SECVNDO quæritur, vtrũ ista vnio sit maxima vnionũ. Et arguitur quòd sic. Primò per Bern. libro de cõsideratione, vbi dicit quòd inter omnes vnitates arcem tenet vnitas trinitatis, & post eam est vnio dignissima, quæ est in Christo, sed vnitas trinitatis, est increata, quum ergo post illam vnio incarnationis sit maxima, videtur quòd inter omnes vniones creatas, illa sit præcipua.

2 Item August. dicit 1. de trinit. quòd homo potius est in filio, quàm filius in patre. Sed pater & filius sunt vnum vnitate potissima: ergo deus & homo sunt vnum vnitate adhuc potiore.

3 IN CONTRARIVM arguitur, illa vnio est magis vna, per quam ex vnitis fit vnum in persona & natura, quàm illa per quam fit vnum solum in persona, & non in natura, sed per vnionem materiæ cum forma fit vnum in natura & persona, vt in Sorte: per vnionem autem incarnationis non fit vnum in natura, sed solum in persona, vt patet ex præced. quæst. ergo vnio materiæ cum forma est maior alia.

4 RESPONSIO Dicendum est primò quid sit vnio, & qualiter differat ab assumptione. Et secũdo videbitur de proposito. Quantũ ad primũ sciendum est quod vnio quãdoque accipitur pro actione, per quam aliqua vniuntur, quandoque verò pro relatione, per quam aliquid formaliter dicitur alteri vnitũ: & iste secundus modus videtur esse magis proprius quàm primus, quia actio per quã aliqua vniuntur magis propriè videtur importari nomine vnitionis, quàm nomine vnionis, quandoq; tamẽ vnum accipitur pro alio. Si ergo vnio accipiatur pro actione, sic differt ab assumptione dupliciter. Vno modo sicut differt superius ab inferiore, quia vnio est in plus quàm assumptio. Omnis enim assumptio est vnio. Sed nõ omnis vnio est assumptio. Est enim vnio materiæ cum forma, subiecti cum accidente, & corporis per contactum, colligationem, & huiusmodi, vbi nulla est assumptio, prout de assumptione loquimur. Secundo modo differũt etiam, vbi concurrunt in idem secundum numerũ, quia assumptio importat actionem, per quã aliqua vniuntur cum determinatione vtriusque extremi hac (scilicet) quòd vnũ extremorũ est passum, aliud vero agens: est enim assumptio alicuius ad se sumptio, vnio verò importat solum actionem, per quã aliqua vniuntur, absque tali determinatione, sed cũ omnimoda indifferẽtia ad vtrumq;.

5 Ex quo sequuntur duo. Primũ est, quod etiam in eadem actione, puta in incarnatione verum est dicere quòd omne assumens est vniens ratione actionis. Sed nõ est verum dicere quod omne vniens sit assumens ratione extremi, quod includitur in assumente, non autẽ in vniente. Vnde pater fuit vniens naturã humanã diuinæ, sed non fuit assumens, quia assumens dicit vniens aliquid sibi: pater autẽ non vniuit naturam humanã sibi, sed filio. Secundum quod sequitur est quod assumens non potest dici assumptũ vniens, tamen bene potest dici vnitum, sicut filius dicitur vniens sibi naturam humanam, & vnitus naturæ humanæ. Sed sic dicitur assumens, quòd non dicitur assumptus. Et causa est, quia assumptio differenter respicit extrema, vnio autem indifferenter.

6 Si autẽ vnio sumatur pro relatione, sic differt ab assumptione, sicut terminus ab actione & passione quam terminat, sicut dictũ fuit in præced. quæst. Et quia actio & passio differenter respiciũt agens & passum, relatio verò similiũ nominũ (vt est vnio) æqualiter respicit vtrumque extremũ: ideo quodlibet extremorum dicitur vnitum, sed non assumptum, sicut filius dei dicitur vnitus humanæ naturæ, sed non assumptus. & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundũ, sciendum est quòd cum ratio actionis sumatur ex termino. Vnio autẽ, vt dicit actionẽ, terminatur ad vnionem, vt dicit relationẽ. Ideo totum iudiciũ in hac quæst debet sumi ex vnione, quæ est relatio. Dicendum est ergo quòd vnio incarnationis non est maxima vnionum creatarum, quantũ ad rationem vnionis intrinsecam, est tamen maxima secundum dignitatẽ. Primũ patet, quia per vnionem dicuntur aliqua vnum: ratio autem vnius est ratio indiuisi: ergo illa vnio est maxima, cuius extrema magis & intimius efficiunt vnum. Sed extrema multarũ vnionum (puta materiæ cum forma) magis & intimius efficiunt, vel efficiũtur vnum, quàm extrema incarnationis: constituunt enim vnum per essentiã: vnũ etiam nõ potest separari ab altero, saltem materia à forma salua consistentia, & natura sua, quod est signũ magnæ intimitatis: inter extrema autem incarnationis nõ est talis vnitas, nec talis intimitas, quia neq; cõstituunt vnam naturã, nec vnũ est inseparabile ab altero: ergo vnio materiæ cum forma est maior quãtum ad rationem vnionis quàm vnio incarnationis. Vnio tamen incarnationis est maior, quoad dignitatem, propter nobilitatem extremorũ, & propter vtilitatem finis, ad quam talis vnio ordinatur.

8 ET SECVNDVM hunc sensum intelligẽdum est dictum beati Bernard. quia vnio incarnationis post vnionem trinitatis tenet arcem, quoad dignitatem, non autem quoad rationem vnionis.

9 Ad illud quod dicit beatus Augustinus quòd homo est magis in filio, quàm filius in patre, intelligendum est non simpliciter & absolutè, sed quoad vnitatem personæ, quia idē personaliter est deus & homo, non autem sunt idem personaliter pater & filius.

Sententia huius distinctionis vj. in generali & speciali.



EX PRAEMISSIS autem emergit. Superius magister determinauit de incarnatione filij dei, hic incipit determinare conditiones dei incarnati. Et diuiditur in duas. Primo determinat de his quę conueniunt incarnato deo ratione vnionis. Secundò de his quæ pertinent absolute ad naturam assumptam, distinct. 13. Prima ibi, sciendum est Christi, &c. Prima in duas. Primò determinat de his quæ dicuntur de deo incarnato exprimentia vnionem, sicut cùm dicitur filius dei est filius hominis, & deus factus est homo, & homo est deus. Secundò determinat quæ ei conueniunt consequentia ad vnionem dist. 8. Post prędicta inquiri debet. Prima in tres. Primò mouet quæstionem de propositionibus exprimentibus vnionē. Secundò ponit diuersas opiniones diuinæ vnionis ibi, Alij tamē dicūt. Tertiò ostendit quomodo intelliguntur diuersimodè prędictæ locutiones secundum diuersas opiniones, dist. 7. secundum personam dicitur verò. Prima verò pars cum secunda est principium lectionis, quarum prima remanet indiuisa. Sed secūda diuiditur in sex. Primò ponit vnam opinionem. Secundò eius confirmationem, ibi, & ne suo sensu. Tertiò ponit opinionem secundam: Sunt tamen alij. Quarto subdit eius confirmationem ibi, de hoc enim Aug. Quintò ponit tertiam opinionem ibi, sunt autem & alij. Sextò subdit confirmationem eius ibi, ne aut illi de suo. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 SENTENTIA autem in speciali est ista, non secundum ordinem literæ, sed vt planius intelligantur opiniones quas magister recitat in litera, procedemus sic. Primò narrabimus tres opiniones quæ ponuntur in litera, ostendendo quid vnaquæque opinio ponit. Et secundo in quibus conueniunt. Et tertio in quibus differunt. Ponit ergo prima opiniones quatuor. Prima est, quòd & anima & corpus prius ordine naturæ, non temporis fuerunt adinuicem sibi vnita ad constituendum hominem, ac deinde homo constitutus ex eis fuit à verbo assumptus, & quia homo nomen est suppositi, ideo secūdo ponit hæc opinio, quòd in Christo fuerunt duo supposita, vnum creatum, quod est homo quod subsistit solum ex duabus substantiis (ex anima scilicet & corpore, nō ex deitate.) Et aliud increatum, quod est filius dei, quod subsistit solum in natura diuina. Et isti quamuis ponant in Christo duo supposita, non ponunt tamen duas personas, sed vnam tantum (scilicet personam verbi) quia suppositum hominis non dicunt esse personam, quia vnitum est digniori (scilicet supposito diuino.) Persona autem dicit suppositum ad dignitatem pertinens. Quia etiam ponunt distinctionem suppositorū. Ideo dicunt tertio, quòd proprietates vnius non competunt alteri absolutè, sed cum reduplicatione, sicut non est dicendum quod iste homo demonstrato Christo est ęternus, vel filius dei incepit esse, vel est mortuus nisi sub hoc sensu iste homo qui dicitur filius dei, est ęternus, vel filius dei, qui dicitur iste homo incepit esse, vel est mortuus. Dicunt enim quod non obstante distinctione suppositorum: vnum dicitur de altero, non propter vnitatem suppositi, sed propter maximam vnitatem gratiæ & affectus, secundum quem modum quem dicitur in Psal. Ego dixi, dij estis. Quartò ponit hæc opinio quòd persona verbi non fuit magis composita post assumptionem quàm ante, quia homo assumptus non pertinet ad vnitatem suppositi vel personæ diuinæ: & ideo per eius assumptionem persona diuina non est magis cōposita, sed æquè simplex, vt prius. Secunda opinio ponit quatuor. Primū est, quòd corpus & anima fuerunt prius natura vnita ad constitutionem humanæ naturæ, & non alicuius suppositi: & sic à verbo fuerunt assumpta. Secundum est, quòd in Christo non est nisi vnum suppositum, & vna persona subsistens in duabus naturis (diuina scilicet, & humana.) Tertium est, quòd propter vnitatem suppositi in duplici natura, de illo possunt propriè dici adiectiua significantia proprietates vtriusque naturæ, siue suppositum importetur per cōcretum vnius naturæ, siue alterius, vt dicendo, deus est passus, vel iste puer est æternus. Quartum est, quòd persona verbi per incarnationem facta est composita, quæ prius erat simplex sub hoc sensu, quòd persona verbi ante incarnationem subsistebat tantum in vna natura: post incarnationem vero subsistit in duabus. Tertia opinio similiter ponit quatuor. Primum est, quod anima & corpus diuisa ab inuicem & sine vlla compositione inter se fuerunt à verbo assumpta. Vnde cùm dicitur quòd filius dei assumpsit humanam naturam intelligendum est secundum ipsos materialiter (id est, partes humanæ naturæ) sicut partes domus dicuntur domus. Secundum est quòd hæc duo scilicet anima & corpus fuerunt vnita verbo solum accidentaliter per modum extrinseci habitus, sicut vestis vnitur homini, & sicut angelus assumit corpus in quo apparet. Tertiū est quòd istæ duæ substantiæ non pertinent ad personalitatem verbi, sed extrinsecè se habent ad ipsam, vt indumentum ad hominem. Ex quo sequitur quartum quòd cum neutra harum substantiarum non sit persona secundum se, & vtraque se habeat extrinsecè ad personalitatem verbi, In Christo non est nisi vna persona tantum, & illa est æquè simplex sicut ante assumptionē. Hæc ergo sunt quæ ponunt prædictæ opiniones. Secundò videndum est in quibus cōueniunt, & sunt quatuor in quorum quibusdam conueniunt re & nomine, in aliis autem nomine solum. Primum istorum est quòd omnes opiniones dicūt in Christo tantum esse vnam personam, in quo se credunt recedere ab errore Nestorij, qui ponit duas personas & hæc est conuenientia voce, quia (vt postea patebit) prima opinio ponis in Christo pluralitatem suppositorum ponit realiter pluralitatem personarum. Secundum est quòd omnes opiniones ponunt in Christo duplicem naturam diuinam & humanam, & tres substantias deitatem, animam, & carnem, & hæc remansisse post assumptionē in quo recedunt ab opinione Apollinaris, qui non ponit animam assumptam, sed deitatem fuisse in Christo pro anima, & ab opinione Eutichetis, qui dicit post assumptionem in Christo fuisse tantum vnam naturam. Et hæc similiter est conuenientia in voce, quo ad tertiam opinionem quæ dicit corpus & animam non fuisse ad inuicem vnita in Christo, ex hoc enim ponit realiter quòd humana natura nō fuit in Christo cùm humana natura dicat quid compositum ex anima & corpore. Tertiū est quòd omnes illæ substantiæ fuerunt in Christo realiter non secundū apparentiam contra errorem Manichei qui posuit filiū dei carnē fantasticam assumpsisse. Quartum est quòd corpus & anima siue coniuncta, siue diuisa, non fuerunt prius tempore quàm essent assumpta. Sed solū ordine naturæ, & in his duobus vltimis conueniunt omnes opiniones, & re, & voce. Et sic patet secundum. Tertio videndum est in quibus differunt, & sunt quatuor. Primum est de vnitate suppositi in Christo, quia prima opinio ponit supposita duo. Secunda vnum tantum. Tertia nec vnum præcise, nec duo simpliciter, vnum præcise, quia suppositum diuinum quod ponitur ibi esse tantum non comprehendit secundum illam opinionē quicquid pertinet ad rationem Christi, quia corpus & anima diuisa, & sic ab illo supposito assumpta nō subsistunt in illo supposito, sed se habent extrinsecè ad modū vestis, vel habitus, & ideo plus est in Christo quàm illud suppositum, nec tamen sunt ibi plura supposita simpliciter, quia nec corpus nec anima ab inuicem diuisa perfectè habent rationem suppositi quam importat id quod est completum in natura. Secundum in quo differunt est ex parte assumpti, quia prima opinio dicit suppositum humanū fuisse assumptum, & nō suppositum. Tertia dicit suppositum nō fuisse assumptum, nec naturam in se, sed solū in suis partibus. Tertio differunt ex parte assumptionis, vel vnionis, quia prima opinio ponit illam vnionem esse secundum inhabitationem inquantū filius dei habitat in illo homine sicut in templo, & secundū vnitatem affectus inquantum voluntas illius hominis semper est conformis voluntati dei. Et secundum operationem quia dicunt illum hominem esse instrumentum verbi dei. Secūda verò opinio ponit illam vnionē, vel assumptionem esse secundū realem inexistentiā, quia humana natura realiter existit in persona diuina. Tertia verò opinio ponit quòd Christus est aliquid secundum quòd homo, quia est quoddā suppositum sibi vnitum, quāuis hoc sit male intelligibile (vt postea patebit) Secunda opinio similiter ponit quòd Christus est aliquid secundū quod homo, quia prædicatur de eo natura humana cōcretiuè Sed tertia opinio ponit quòd Christus secundum quod homo solum est aliquo modo se habens sicut se habet homo aliter indutus, & nudus.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in Christo sit pluralitas suppositorum.

Thom. 3 q. 17. ar. 1.



HIS VISIS inquirendum est de veritate singularum opinionum. Et primò circa primam opinionem quæ ponit in Christo pluralitatem suppositorum. Quæritur vtrum hoc sit verum. Et videtur quòd sic. Omne aliud quod est aliud & aliud differt supposito. Sed Christus secundū quòd deus & secūdū quod homo aliud & aliud est, ergo Christus secundum quòd deus & secundum quòd homo differt a seipso supposito. Minor probatur per August. in Enchiridio vbi dicit quòd diuina substantia & humana vtrumque est dei filius, sed aliud propter verbum, & aliud propter hominem. Et Leo papa dicit in quadam epistola quòd vnum horum coruscat miraculis, &

lis,& aliud succumbit iniuriis.

2 Item aliud quod est magis proprium naturæ minus est separabile. Sed esse suppositum est magis proprium substantiæ completæ quàm esse indiuiduum, quia esse indiuiduum competit rebus cuiuslibet generis, non autem esse suppositum, sed soli substantiæ, ergo minus potest separari à substantia ratio suppositi quàm ratio indiuidui, sed ab humana natura in Christo nõ fuit separata nec forte potuit separari ratio indiuidui, ergo nec ratio suppositi. Sed constat quòd ibi fuit suppositum diuinum, ergo duo supposita diuinum & humanum.

3 Item Christus secundũ quod homo continetur in specie humana, dicit enim Dion.1.cap.de diuinis nomi. quòd intra nostrã factus est naturam qui omnem naturam & omnem ordinem supersubstantialiter excedit. sed Christus non continetur in specie humana nisi sicut suppositum humanæ speciei, ergo in Christo est aliud suppositum à supposito verbi.

4 Item homo nomen est suppositi, sed secundum Aug. & plures alios sanctos in pluribus locis homo fuit à verbo assumptus, ergo suppositum fuit assumptum, sed constat quòd in Christo fuit vnum assumens, ergo plura supposita, vnum assumens & aliud assumptum.

5 IN CONTRARIVM est quod dicit Damas.3.lib. In domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus vnam autem hypostasim. Sed hypostasis Græcè idem est quod suppositum latine, ergo,&c.

6 RESPONSIO. Circa istam quæstionem duo sunt videnda. Primum est vtrum in Christo sint plura supposita. Secundum est dato quòd non, sed quòd plures sint naturæ in eodem supposito, vtrum secundum illas Christus debeat dici esse vnum an plura.

7 QVANTVM ad primum dicendũ quòd in Christo fuit tantum vnum suppositum scilicet suppositum filij subsistens in duabus naturis diuina & humana. Quod patet supponendo ea quæ sunt fidei & scripturæ, fides enim & scriptura verificant has propositiones filius dei est homo, filius dei est incarnatus, & passus,& consimiles. Ex hoc sic arguitur, nihil prædicatur de altero in quid, vel denominatiuè formali denominatione,& nõ solum extrinseca nisi sit vnum secundũ suppositum cum illo, sed vt dictum est secundum fidem & scripturam, humana natura prædicatur de filio dei concretiuè & in quid, dicendo filius dei est homo,& denominatiuè denominatione formali & non solum extrinseca, dicendo deus est incarnatus, humanatus, ergo humana natura cum filio dei est vnum suppositum. Minor patet ex varijs locis scripturæ. Maior similiter manifesta est, nunquã enim illa quæ differunt secundum suppositum prædicantur de se inuicem in quid, nec denominatiuè nisi denominatione extrinseca dicitur homo est vestitus. Omnis enim denominatio intrinseca est ab aliquo secundum suppositum indistincto, ergo humana natura in Christo non distinguitur à verbo secundum suppositum, impossibile est ergo saluare veritatem scripturæ ponendo in Christo duo supposita.

8 Aliqui tamen crediderunt eam posse saluare ponendo in Christo vnitatem personæ cum pluralitate suppositorum, quod includit contradictionẽ,& incidit in damnatum errorem. Contradictionem includit, quia quando aliqua se habent sicut superius & inferius directè plurificato vno plurificatur aliud, sed suppositũ & persona se habent sicut superius & inferius, quia illud idẽ quod dicit suppositum in genere substantiæ absolutæ dicit persona in genere, intellectualis naturæ, ergo ponendo plura supposita in intellectuali natura, necesse est ponere plures personas, sed vtraque natura in Christo diuina & humana est intellectualis, ergo sicut in Christo sunt plura supposita, ita & plures personæ. Et ideo vtrumque horum reperit damnatum esse in concilio Constantinopolitano sub his verbis, Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas anathema sit, subsistentia autem ibi assumitur pro supposito vel hypostasi. Incidit etiã in errorem Nestorij qui dixit suppositum assumptum vniri personæ diuinæ secundũ dignitatem honoris inquantum omnis honor qui exhibetur filio dei exhibetur illi homini propter coniunctionem ad filium dei. Et ideo dicit iste vnam personam esse in Christo, licet essent duo supposita. hoc autẽ est damnatum approbante synodo Ephesina sub his verbis, Si quis in vno Christo diuidat substãtias post adunationem copulans eas sola coniunctione quæ est secundum dignitatem vel auctoritatem, vel potentiã,& non magis concursu secundum adunationem naturalem anathema sit. sic igitur patet quòd prima opinio nõ solum f[illegible] est, sed est hæresis damnata ab ecclesia in concilijs,& sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum scilicet supposito, quòd in Christo sint plures naturæ in vna hypostasi siue persona, vtrum debeat dici Christus vnum an plura. Et circa hoc est triplex modus dicẽdi, Primus modus est quòd Christus debet dici vnũ, licet in Christo sint plures naturæ. Cuius ratio est, quia Christus non est nisi illud quod prædicatur de supposito Christi. Sed altera naturarum non prædicatur de Christo, Christus enim non est humanitas, sed est habens eam, licet diuina natura de Christo prædicetur. Et ideo cùm humanitas nõ prædicetur de Christo in abstracto propter hoc Christus secundum humanitatem nõ potest dici vnum distinctũ ab eo quod est secundum diuinitatem, quãuis possit dici multa habens, scilicet deitatem & humanitatem.

10 SECVNDVS modus est quòd Christus debet dici plura propter tria. Primò, quia secundum philosophum 7. meta. homo albus nõ est simpliciter vnum, sed plura, sed de homine & albo, nec albedo, nec humanitas prædicatur nõ enim bene dicitur homo est humanitas, vel albedo, ergo nõ obstante quòd humanitas abstractiuè non prædicetur de Christo, deitas verò prædicetur nihilominus secundum has plures naturas potest dici plura.

11 Secundo sic vnitas substantiæ non diminuit de ratione vnitatis, ergo nec pluralitas de ratione pluralitatis, sed personæ diuinæ propter vnitatẽ substantiæ dicuntur vnum, ergo Christus propter pluralitatem substantiarum in Christo existentium potest dici plura.

12 Tertio, quia vnum & ens simpliciter dicuntur de vno & ente actuali, quia ens potentiale de se non est ens, nec vnum simpliciter, propter quòd compositum substantiale non est plura simpliciter, quia non est ex pluribus entibus in actu. sed in Christo natura humana est ens actu similiter & diuina, ergo secundum eas Christus debet dici plura simpliciter.

13 TERTIVS modus est quod propriè loquendo Christus non debet dici nec vnum, nec plura absoluté, sed cũ determinatione. Cuius ratio est, quia hæc nomina cùm sint adiectiua, ponunt rem suã circa substantiua. Cùm igitur hæc nomina ponuntur in prædicato sine substantiuo addito respõdet eis, pro substãtiuo res posita in subiecto, vt cùm dicitur homo est albus. Quando verò additur substantiuũ, talia adiectiua ponunt rem suã circa ipsum, vt si diceretur Sortes est bonus cantor, quia ly bonus non determinaret Sortem sed cantorem. Eodem modo in proposito si dicatur Christus est vnum nullo addito cùm nõ determinaret aliud substantiuũ quàm Christum non bene dicitur, sed deberet dici Christus est vnus eo quòd substantiuũ & adiectiuum debent in genere conuenire. Si verò aliud additur in prædicato secundũ conditionem prædicati debet determinatio vnitatis vel pluralitatis addi, vt si dicatur Christus est suppositum debet addi vnũ, si verò dicatur Christus habet naturam addendũ est duplicem, vel dicendum est quòd Christus habet duas naturas. Sed quia de quo non prædicatur substantiuum non prædicatur adiectiuum quod est determinatio substantiui, ideo sicut de Christo nõ prædicatur humana natura, sic non est dicendum quòd Christus secundum ipsam sit vnum vel plura. Et idem dicendũ est de diuina natura secundum illos qui dicunt quòd non prædicatur formaliter de Christo,& istud videtur conuenientius dictum.

14 Ad rationes vtriusque opinionis potest responderi. Prima enim opinio vera, si diuina natura prædicatur de Christo, quia secundũ eam solam potest dici vnum propriè loquendo, secundũ verò aliam naturam quæ non prædicatur de ipso non potest dici vnum nec multa, propter causam iam assignatam, quanquàm multi dubitent an diuina natura prædicetur de Christo in abstracto, de hoc tamen fuit plenius visum in primo libro.

15 Ad rationes secundæ opinionis potest responderi. Ad primã quod philosophus quando dicit quòd homo albus non est vnum, sed multa, intelligit materialiter quo ad naturas substantiæ & accidentis,& non quo ad formalem modum prædicandi.

16 Ad secundũ dicendũ est quòd plures substantiæ sunt realiter & simpliciter plures res, sed secundũ eas non potest Christus dici simpliciter plura cùm nõ prædicentur de ipso, vel saltem altera.

17 Per idem patet ad tertiam, quia licet natura diuina & humana sint plura entia simpliciter & in actu. Tamen quia neutra, vel saltem altera non prædicatur de Christo, ideo secundum eas non potest propriè dici plura.

18 AD ARGVMENTA principalia respondendum est. Ad primum, quòd sicut alterum & alterum notat differentiam accidentalem, ita aliud & aliud differentiam substantialem,& ideo sicut in eodem supposito possunt vicissim esse diuersa accidentia secundum quæ potest dici alterum & alterũ, sic Christus in quo sunt diuersæ substantiæ potest dici aliud & aliud, maximè cũ determinatione naturę dicendo quòd est aliud secundum naturam diuinam, aliud secundum naturam humanam, hoc est habens aliud & aliud, quorum vtrumque potest esse sine multitudine suppositi. Et sic intelligẽdæ sunt auctoritates beati Aug. & Leonis papæ, cui concordat Greg. nazianzenus in epistola ad Didimum, dicens sic aliud & aliud sunt ea ex quibus saluator est, ipse autem non alius & alius.

19 Ad secundum dicendum est quòd magis proprium non est semper magis inseparabile, magis enim propriũ est homini esse

biped

bipedem quàm esse animal, quia in pluribus conuenit homo, in eo quòd animal quàm in eo quòd bipes. Et tamen bipes magis potest separari ab homine quàm animal. Similiter in proposito, esse indiuiduum cùm sit idem quod esse vnum numero magis est inseparabile à substantia, & à quacunque alia re quàm quæcunque alia proprietas posterior & se habens per additionem ad esse indiuiduum, quia suppositum dicit indiuiduũ per se subsistens, & ideo econtrario debet dici quòd suppositum cùm sit posterius quàm indiuiduum, & includat ipsum magis potest separari à substantia quàm ratio indiuidui.

20 Ad tertium dicendum est q Christus ratione humanæ naturæ est in specie humana sicut hypostasis, vel suppositũ non quidem per humanam naturam cõstitutam, sed vt habens humanã naturã. Et hoc sufficit ad hoc vt possit dici esse in humana specie.

21 Ad quartam dicẽdum quòd vbicunque beatus Augustinus, vel alij sancti dicunt hominem à filio dei esse assumptum exponendum est (hominem, id est humanitatem.) Sicut enim prius dictum fuit doctores sacri in dictis suis non semper seruauerunt proprietatem locutionis. Sic igitur patet quòd prima opinio quæ ponit hominem assumptum, & pluralitatem suppositorum negando pluralitatem personarum in his omnibus & aliis quæ hæc sequuntur falsa est & hæretica.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum in Christo sit tantum vnum esse an plura.

Thom. 3. q. 17. ar. 2.



IRCA secundam opinionem quæ est vera & catholica, quæritur, supposito quod in Christo sit tantum vnum suppositum & duplex natura, vtrum in ipso sit tantum vnum esse, an plura. Et arguitur quòd sit tantum vnum esse, quia omnia quæ sunt in Christo possunt esse, & existere per vnum esse diuinum, ergo frustra ponerentur plura. consequentia patet, probatio antecedentis esse secundo adiacens prædicat esse existentiæ, vt cùm dicitur Sortes est. Sed esse tertio adiacens prædicat esse existentiæ secundum naturam tertij adiacentis, vt cùm dicitur Sortes est homo, sed cùm prædicatur esse tertio adiacens sufficit ad verificationem propositionis quòd res importatæ per subiectum & prædicatum conueniant in eodem supposito, nec oportet quòd sint idem per essentiam vel per inhærentiam naturarum, verificamus enim hanc, filius dei est homo propter conuenientiam solam in supposito, & non propter identitatem prædicati cum subiecto secundum essentiam vel inhærentiam, ergo similiter cùm prædicatur esse secundo adiacens, & accipitur pro esse existentiæ, vt dicendo humanitas Christi est, potest verificari hæc propositio propter solam conuenientiam esse diuini cum humanitate in supposito, neque oportet ad verificationem eius dicere quod esse de humanitate verificatum sit esse creatum idem cum ea vel ei inhærens, & idem potest dici de omnibus quæ sunt in Christo.

2 Itẽ non minus repugnat supposito diuino supplere vicẽ causæ materialis quàm vicem causę formalis, sed suppositum diuinum supplet vicẽ sub[illegible]cti respectu naturæ assumptæ substantificando ipsam in se, ergo similiter potest supplere vicem causæ formalis respectu eiusdem, ita vt non habeat esse per aliud nisi per esse diuinum sibi cõmunicatum, & ita erit tantũ vnum esse in Christo.

3 Item quæ non sunt vnum nec secundum essentiam, nec secundum esse, nullo modo de se inuicem prædicantur prędicatione dicente hoc est hoc. Sed humana natura prædicatur de diuina saltem concretiuè dicendo deus est homo, ergo cùm non sint vnũ per essentiam oportet quòd sint vnum in esse, sed si in Christo esset aliud esse secundum naturam diuinam & aliud secundum humanam, tunc non essent vnum in esse, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est, quia illud habet propriũ esse de quo potest responderi ad interrogationẽ factã de eo an est. Sed ad interrogationẽ factã de humanitate Christi an est, potest verè respõderi quod est, ergo humanitas Christi habet in Christo propriũ esse. Sed cõstat q ibi est esse diuinũ, ergo plura esse.

5 Item Dama. dicit lib. 3. quòd ea quæ consequuntur naturam duplicantur in Christo, sed nihil immediatius vel intimius consequitur naturam quàm esse, ergo esse multiplicantur in Christo secundum multiplicationem naturæ.

6 RESPONSIO. Hæc quæstio partim depẽdet ab illa qua quæritur, vtrum esse & essentia sint idem, & partim non. si enim detur pars affirmatiua, scilicet q esse & essentia sint idẽ, statim sequitur quòd in Christo sint plura esse sicut plures essentiæ. Si verò detur pars negatiua, scilicet q esse & essentia nõ sint idem, tunc remanet quæstio dubia, & sunt circa eã tres modi dicendi.

In pri. d. 8. q. 2.

7 PRIMVS est q in Christo non sunt plura esse, sed vnũ tantum: quod probat tribus rationibus. Primus est, quia esse nõ est nisi rei subsistẽtis. Sed in Christo nõ est nisi vnũ subsistẽs, scilicet vnũ suppositũ cuius est subsistere, ergo in Christo est tantũ vnũ esse.

8 Secunda ratio est, quia sicut se habet quantitas ad quanta, ita se habet esse ad entia, sed quæcunque sunt in eodem supposito sunt quanta, & extensa per quantitatem vnam & eandem numero, ergo quæcunque sunt entia in eodem supposito habent esse per vnum & idem numero.

9 Tertia ratio est, quia accidẽtia non sunt entia nisi quia entis, vt dicitur 4. meta. Si autẽ accidens haberet proprium esse præter esse suppositi accidens esset secundum se ens, & non solum entis, quòd negat philosophus: ergo accidens non habet aliquod esse præter esse subiecti. Sed natura humana in Christo substantificatur in supposito diuino aliquo modo, sicut accidẽs in subiecto Inquantum nõ constituit proprium suppositum, ergo secundum se non habet proprium esse præter esse suppositi diuini. Et in tantum procedunt isti quòd dicunt erroneum esse ponere plura esse in Christo cùm ad hoc sequatur pluralitas suppositorum.

10 SECVNDVS modus: quòd in Christo sunt necessariò plura esse. Quod probatur quatuor rationibus. Prima est, quia vnitas vel pluralitas ipsius esse in Christo, aut attẽditur secundum suppositum, aut secundum naturas. Si secundum naturas cùm plures naturæ sint in Christo, ergo & plura esse. Si secundũ suppositũ. Cõtra, quia si vnitas suppositi diuini argueret vnitatẽ ipsius esse pluralitas suppositorũ argueret pluralitatẽ ipsorũ esse, consequens est falsum, quia personæ diuinæ cùm sint tria supposita non habent nisi vnicum esse existentiæ propter vnitatem essentiæ, ergo vnitas vel pluralitas ipsorum esse non attenditur secundum vnitatem vel pluralitatem suppositi: sed naturarum.

11 Secunda ratio est, quia agere supponit esse, & esse suppositi, & esse. Sed in Christo nõ obstante vnitate suppositi, præter agere diuinum est agere humanum, ergo in ipso præter esse diuinum est aliud, scilicet esse humanum & sic plura esse.

12 Tertia est quòd si humana natura quæ est in Christo, sibi derelinqueretur cõstat quòd haberet propriũ esse existentiæ aliud ab esse diuino, aut ergo illud idẽ est quod habebat in supposito diuino, aut aliud: Si idẽ habetur propositũ, scilicet quòd in Christo præter esse diuinum est aliud esse. Si aliud, contra illud quod amittit totũ esse simpliciter quod prius habuit & acquirit totaliter nouum esse quod prius non habuit tale est verè corruptũ & generatũ: Sed si natura humana sibi derelinqueretur, amitteret totũ esse simpliciter quod habuit, si in Christo est solum vnũ esse, & hoc sit diuinũ, & acquireret totaliter nouum esse quod prius non habuit, ergo verè prius corrumperetur, & postea generaretur: & sic non esset eadem numero quæ prius quod est inconueniens. Minor patet, probatio maioris, quia sicut illud corrumpitur secundum quid, quod amittit aliquod esse & non totum, sicut cùm aqua calida infrigidatur vel econuerso, sic illud corrũpitur simpliciter quod amittit totum esse simpliciter quod habuit.

13 Et iterum essentia non potest manere, vel cõseruari sine esse quacunque virtute: natura ergo humana amittendo totum esse quod habuit in Christo dato q fiat sub alio esse quod prius non habuit: aut est corrupta per amissionem primi esse, aut non: sed requiritur quòd sic amittat esse præcedens quòd nullo modo recuperet aliud. Si primum detur, habetur propositum: si verò detur secundum. Contra essentia amittens suum esse, & nullum recuperans verè adnihilatur: quia nunquam natura potest manere sine aliquo esse, vt dictum est: Si ergo esse non corrumpitur nisi amittendo totum suum esse & nullum recuperando nunquam poterit esse corruptio sine adnihilatione, imò non differet vnum ab altero quod est inconueniens.

14 Quarta ratio est talis. Omnis generatio terminatur ad esse, & omnis corruptio ad non esse, sed Christus secundum naturam humanam verè fuit genitus & mortuus, ergo secundum eam habuit aliquod esse quod per generationem acquisiuit, & quod per mortem amisit, illud autem nõ fuit esse diuinum, quia illud nunquam amisit, ergo præter esse diuinum fuit in Christo aliquod esse creatum. Si verò dicatur quòd per generationem tẽporalem Christi acquisitum fuit in Christo esse diuinum, non secundum se, quia illud prius habuit: Sed quia natura humana nouam relationem habuit ad ipsum. Contra, illud per generationem acquiritur quod per corruptionẽ amittitur. Sed esse diuinum, vel relatio ad ipsum non est amissa per corruptionem, ergo nec acquisita per generationem. Sicut ergo primi dicunt quòd ponere plura esse in Christo est erroneum, quia ad hoc sequitur pluralitas suppositorum. Sic econtrario isti dicunt quòd erroneum est ponere tantum vnum esse in Christo, quia ad hoc sequitur ipsum non fuisse verè natum, neque verè mortuum.

15 TERTIVS modus est medius inter [illegible] os quem credo verum esse, scilicet quòd in Christo est aliquo modo tantum vnum esse, & aliquo modo plura. Ad cuius intel[illegible]gentiam sciendum est quòd sicut ens commune est, communitate analogiæ ad substantiam

etiam & ad accidentis prædicamenta, & in ipsa diuiditur, & de ipsis prædicatur. Sic nomen essentiæ cõmune est ad substantiam, quantitatem, qualitatem, & sic de aliis: & in ipsa diuiditur, & de ipsis prædicatur. Et similiter esse existentiæ (quod est idem quod essentia, vel si non est idẽ saltem immediatius cõsequitur essentiam quàm quæcunque alia proprietas) diuiditur in esse quod cõuenit substantiæ, quantitati, qualitati, & aliis de ipsis prædicatur. Et sicut substantia est ens, & essentia per se subsistens, quantitas autem & quodlibet aliud accidens non est ens, nec essentia per se subsistens, sed potius inexistens (hoc est in alio existens) vtrumque tamẽ tam substantia quàm accidens dicuntur *entia & ens, sic esse existentiæ substantiæ completæ dicitur esse subsistentiæ. Esse verò quantitatis & omnium accidentiũ dicitur esse inexistentiæ, vtrumque tamen dicitur existentiæ. Hoc viso patet quòd esse existẽtiæ, si solũ accipiatur pro esse subsistẽtia, de quo simpliciter, & per prius dicitur, sic in Christo, & in quolibet supposito vno nõ est nisi vnicũ esse. Si verò esse existentiæ extensiue accipiatur pro omni eo de quo dicitur siue per prius, siue per posterius, sic in Christo & in quolibet supposito creato, in quo est aliqua natura creata materialis sunt plura esse, quorũ vnum est esse subsistentiæ, reliqua verò omnia sunt esse inexistentiæ.

*al. essentia.

16 Primum patet faciliter, quia esse subsistentiæ sequitur naturam per se subsistentem, vel secundum quam suppositum est per se subsistens, sed tales naturæ non possunt plurificari in vno supposito, quia quæ differunt secundum subsistentiam differunt secundum suppositum, ergo in vno supposito nõ possunt esse plura esse subsistentiæ.

17 Secundũ patet dupliciter. Primò, quia magis competit naturæ humanæ in Christo habere proprium esse, præter esse suppositi quàm competat accidenti habere propriũ esse in subiecto præter esse subiecti, sed accidens habet propriũ esse in subiecto præter esse subiecti, ergo natura humana in Christo habet proprium esse præter esse suppositi. Probatio minoris, quia si accidens non haberet in subiecto aliud esse præter esse subiecti tunc nõ posset à subiecto separari, nisi corrumperetur eo quòd amitteret totum esse quòd prius habuisset, sicut fuit dictum prius de humana natura in Christo. Hoc autem est falsum (vt patet in sacramento altaris) ergo &c.

18 Secundò, quia intimius sequitur esse ad essentiam quàm agere ad potentiam. Sed in Christo multiplicantur agere secundum multiplicationem potentiarum, ergo in Christo multiplicantur esse secundum multiplicationem essentiarum.

19 Tertiò, quia plus dependet quantitas, & alia accidentia cõmunia ab esse quàm dependeat color à quantitate, sed color nõ posset remanere in subiecto remota quantitate, ergo nec quantitas, nec aliquod accidens posset esse in natura humana amoto esse quod intimius sequitur ad ipsam quàm quodcunque aliud. Cùm igitur in natura humana existente in Christo fuerit quantitas, & reliqua accidẽtia, necessariũ est quòd in ipsa fuerit proprium esse quod præsupponitur ad omnia illa. Prima ergo opinio quæ ponit tantum vnũ esse in Christo loquitur de esse subsistentiæ quod est simpliciter esse suppositi: sicut patet ex primo argumento quod cõcludit esse vnũ esse in Christo ex vnitate suppositi subsistentis & illud verũ est. Secunda verò opinio loquitur generaliter de esse existentiæ prout est commune ad esse subsistentiæ & ad esse inexistentiæ, vt patet in omnibus argumentis.

20 Sed quia duæ vltimæ rationes primę opinionis nitũtur probare quòd non sit aliquo modo nisi vnũ esse in Christo ideo respondendũ est ad eas. Cùm enim dicitur secundo loco, quod in eodem supposito omnia sunt quanta & extensa per vnam quantitatem, &c. Dicendũ est quòd non est simile de quantitate & de esse, quia quantitas est vnius rationis in omnibus quę sunt in eodem supposito, & ideo non potest plurificari, sicut nec plures albedines in eodem subiecto, esse autem cùm nõ sit vnius rationis in omnibus, sed diuersarum (quia est de transcendẽtibus, potest plurificari secundũ pluralitatem naturarũ quas sequitur) imò si acutius consideretur illa ratio si aliquid valeret, æquè concluderet in vno supposito tantum esse vnam essentiam, sicut vnũ suppositum, quia sicut quantitate aliqua dicuntur quanta ita essentia aliqua dicuntur entia saltem quantũ ad esse essentiæ, quemadmodũ per esse dicuntur entia quantum ad esse existentiæ. Si ergo per vnitatem quantitatis in vno supposito sufficienter concluditur vnitas esse existentiæ, eadem ratione potest concludi vnitas esse essentiæ quod est manifestè falsum.

21 Ad tertium dicendum quòd illud dictum Arist. 4. meta. sic est intelligendum quòd accidentia non sunt entia, nisi quia entis, non quia accidens nõ habeat aliud esse ab esse subiecti, sed quia esse quod dat subiecto, non posset secundum naturam habere nisi esset in subiecto.

22 AD RATIONES principales. Ad primam dicendũ quòd humana natura nõ potest existere per solum esse diuinum: Et cùm probatur quòd imò, quia cũ prædicatur esse tertio adiacens sufficit ad verificationem propositionis quòd res importatę per subiectũ & prædicatum conueniant in eodem supposito. Dicendũ quòd non est verum, imò ad verificandũ omnem propositionẽ, qua dicitur hoc est hoc, requiritur aliqua essentialis identitas prædicati cũ subiecto. Nec sufficit identitas secundum suppositum, nec secundò inhærentiam. Quòd patet vbi prædicatur abstractũ de abstracto, vt albedo est color, vel concretum de cõcreto in substantialibus, vt homo est animal, & idem est cũ prædicatur denominatiuũ de alio, vt cùm dicitur homo est albus, & albũ est musicũ, verificatur enim propositio pro supposito quod importatur idem ex parte subiecti & prædicati vt sit sensus, homo est albus, id est, homo est suppositũ habẽs albedinem, & albũ est musicum, id est, subiectũ habens albedinem est subiectũ habens musicam nunquã enim inhærentia sufficit ad verificandũ propositionẽ dicentem hoc est hoc, alioquin posset dici homo est albedo quod nõ est verum. Sed facit solum denominationem in obliquo vt patet in dictis expositionibus, & hoc modo verificatur ista, filius dei est homo ratione idẽtitatis realis suppositi importati per subiectũ & prædicatũ sub hoc sensu filius dei est homo, id est, filius dei est suppositum habens humanitatem, & non ratione solius cõuenientiæ in supposito, quia tunc verificaremus hanc, essentia diuina est humana natura, quia sunt in eodẽ supposito, quod non dicimus. Cùm ergo dicendo natura humana Christi est, si esse stet solum pro esse diuino nihil vnũ & idem sit ex parte subiecti & prædicati ratione cuius possit propositio verificari Oportet si verificetur quòd esse stet pro esse creato.

23 Ad secundum dicendum quòd ratio falsum supponit, scilicet quòd suppositum diuinũ incarnatione suppleat vicem causæ materialis vel subiectiuæ, quia nihil est subiectum nisi respectu eorum quæ sibi inhærent. Natura enim humana non inhæret personæ assumenti, & ideo persona assumens non est subiectum seu causa materialis naturæ assumptæ. Dato etiam quòd persona diuina posset verè esse subiectum alterius. Tamen per hoc non competet assumere sibi naturam humanam quæ non est nata esse in altero tanquã in subiecto. Ratio autem quare persona diuina potest alienam naturam assumere nõ est quia suppleat vicem subiecti vel materię. Sed quia est perfectionis infinitæ ad terminandũ alterius dependentiã aliquo modo, sicut radix determinat in se inexistentiã rami insiti: propter quod dictũ fuit supra prima quæstione quòd incarnatio assimilatur insitioni.

24 Ad tertium dicendũ quòd minor est falsa. Non enim prædicatur humana natura diuina. Cùm dicitur concretiuè deus est homo. Sed prædicatur idem suppositum de se ipso connotando obliquè circa subiectum & prædicatum diuersitatem naturarum sub hoc sensu filius dei est homo, id est, suppositum habens humanitatem.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum persona verbi post incarnationem fuerit composita.

Thom. 3. q. 2. ar. 4.



SECVNDO quæritur circa eandem opinionem vtrum persona verbi post incarnationem fuerit composita. Et arguitur quòd non, æquè enim simplex est in diuinis persona sicut essentia. Sed essentia diuina propter sui simplicitatẽ nõ potest esse composita, nec alteri componibilis. (vt patuit in primo libro dist. 8.) ergo similiter persona diuina non potest esse composita, nec alteri componibilis.

2 Item compositum melius est componentibus ipsum. Sed persona diuina post incarnationem non fuit melior seipsa ante incarnationem, ergo non fuit magis composita.

3 IN CONTRARIVM est quod Dam. dicit tertio lib. In domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus, vnã autẽ hypostasim ex vtra cõpositam. Et arguatur sic per rationẽ quia sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita deus & homo vnus est Christus (vt habetur in symbolo Athanasij) Sed homo dicit personam compositam ex carne & anima, ergo Christus dicit personam compositam ex diuina natura & humana.

4 RESPONSIO. Duplex est compositio vna huius ex his, alia huius ad hoc. Prima compositio est sicut compositio hominis ex anima & corpore ex quibus tanquam ex partibus consistit intrinsecè. Secunda cõpositio est accidentis ad subiectum, vel subiecti cum accidente. Non enim subiectum cõpositum est ex subiecto & accidente. Nec accidens ex accidente & subiecto, sed vnum est alteri compositum, id est, cũ alio positum quamuis aggregatum ex vtroque possit dici compositum ex eis. Tunc ad quæstionem dicendum quòd persona verbi post incarnationem nõ fuit composita prima propositione quæ est huius ex his. Cu-

ius

doque verò dicitur instrumentum accipiendo pro instrumento coniuncto in vnitate suppositi nō naturæ, & sic loquitur Damas. in auctoritate prællegata.

9 Ad secundum dicendū quòd natura humana in Christo quā-quam non adueniat verbo extrinsecè per modum habitus, comparatur tamen habitui propter duo. Primum est quia aduenit personæ diuinæ post esse completum & vt quædam substantia nō inhærens, sicut vestis est quædam substantia quæ aduenit homini in esse completo. Secundū est quia vestimentum coaptatur & aliquo modo mutatur secundum figuram corporis, sic natura humana coaptatur, & aliquo modo mutatur secundū congruē-tiam diuinæ personæ, quia caret proprio subsistere & inexistit in persona diuina prout personæ diuinæ congruit.

10 ARGVMENTVM in oppositum bene probat quòd natura humana non transit in naturam accidentis, neque aduenit alicui per inhærentiam. Sed non probat quin possit aduenire accidentaliter quantum ad hoc quòd adueniat enti in actu.

Sententia huius distinctionis Septimæ in generali & speciali.

SECVNDVM verò primam opinionē. Superius magister posuit opiniones de modo vnionis. Hic verò determinat qualiter propositiones intelligi debeant in quibus vnio significatur. Et diuiditur in quattuor. Primò exponit eas secū-dum primam opinionem. Secundò secundum secundam ibi, In secunda verò sententia. Tertiò secundam tertiam ibi, In hac etiam sententia. Quartò relinquitur auditori iudicium de prædictis ibi, Satis diligenter. Secunda diuiditur in duas, quia primò ponit secundæ opinionis responsionem ibi, In secunda verò. Secundò ponit contra eam, & soluit ibi, Sed his videntur aduersarij. Tertia pars principalis qui incipit ibi, In hac verò sententia, diuiditur in duas, quia primò ponit responsionē ad quæstionem principalem. Secundò mouet incidentem dubitationem, & soluit secundum illam opinionem ibi, secundum istos. Hæc est diuisio lectionis.

2 SENTENTIA est ista, dicit magister quòd secundum opinionem primam quæ ponit pluralitatem suppositorum, istæ sunt veræ deus factus est homo & homo factus est deus, quia non per naturam, sed per gratiam adoptionis vnum dicitur esse alterum, & sic deus factus est de nouo quædam substantia: & quædam substantia facta est deus, quod tamen non erat prius. Quòd confirmatur per dictum Origenis qui dicit factus est deus qui prius nō erat secundum carnem. Secundum verò secundam opinionem quæ ponit tantum vnum suppositum sensus est, deus factus est homo, quia factus est subsistens in duabus naturis diuina scilicet & humana, & homo factus est deus, quia subsistens in natura humana est deus. Et sic persona filij post incarnationem est composita quæ prius erat simplex secundum eandem opinionē. filius dei inquantum homo est prædestinatus, non inquantum deus. Et respondent isti ad aliquas auctoritates quę videntur esse pro prima opinione vt cùm legitur assumptus à verbo, ibi enim accipitur homo pro humana natura, non pro supposito, dicit etiam secunda opinio quòd sicut est vna persona dei & hominis & non alia & alia, sic deus & homo nō sunt aliud & aliud. Postea obiicit contra hoc, & adducit quasdam auctoritates Augustini quæ dicunt quòd aliud est verbum dei, aliud est homo, aliud est filius dei, aliud filius hominis, & non alius. Ad hoc respondet quòd per illa verba non significatur pluralitas personarum sed naturarum, quia alterius naturæ est Christus inquantum deus & inquantum homo quod cōfirmat per Ioan. Damascenum qui etiam dicit personā verbi post incarnationem esse compositam. Et idem confirmat per Hylariū. Simili modo determinat quasdam auctoritates Augu. Postea obiicit per August. contra illud quod dictum est personam verbi esse compositam. Dicit enim Augustin. quòd deus, vel homo non est pars illius personæ & sic persona non videtur ex eis composita. Et respondet quòd non est tanquam ex partibus cōstituentibus personam. Sed est quædam alia inexplicabilis compositio Postea dicit quòd secundum opinionem tertiam cùm dicitur deus factus est homo, vel humanatus intelligendum est secundum habitum sicut dicitur homo indutus. Similiter cùm dicitur filius dei prædestinatus est esse homo vel homo est prædestinatus esse filius dei, sub hoc sensu est intelligendum, quia prædestinatum est à deo ab æterno quòd deus sit homo & quòd homo sit deus, subdit etiam quòd licet bene dicatur quòd homo sit deus, non tamen dicitur quòd ille homo scilicet Christus sit homo diuinatus. Vltimò excusat se à determinatione istarum opinionum & committit iudicium auditori. Hæc est sententia lectionis &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum ista sit vera Deus factus est homo.

Thom. 3. q. 16. ar. 6.

CIRCA distinctionem septimam, primò quæritur de locutionibus exprimentibus incarnationem. Et primò quæritur vtrum ista sit vera Deus factus est homo. Et arguitur quòd non quia qui nō est factus, non est factus homo à destructione superioris, sed Deus non est factus, ergo Deus non est factus homo.

2 Item si Deus factus est homo, Deus est homo: quia in permanentibus res est quando facta est, sed Deus non est homo, ergo non est factus homo. Probatio minoris si hæc esset vera, Deus est homo, aut esset vera per se, aut per accidens: non per se, quia in omni propositione per se prædicatum dicitur de omni eo de quo dicitur subiectum. Sed homo nō dicitur de omni eo de quo dicitur Deus, quia Pater dicitur Deus, nec tamen dicitur homo, ergo ista Deus est homo non est vera per se, nec per accidens, quia omnis prædicatio per accidens, vel est vera ratione inhærentiæ prædicati ad subiectum, vel ratione extrinsecę denominationis, sed natura humana non inest diuinæ, nec aduenit extrinsecè: vt patet ex præcedenti quæstione, ergo non est vera per accidens.

3 Item fieri hominem aut attribuitur Deo, vt subiecto factionis, aut vt termino: non vt subiecto, quia omne fieri in subiecto supposito mutari, Deus autem immutabilis est, nec vt termino, quia terminus actionis non præcedit actionem. Sed deus præcessit hoc quod est fieri hominem, ergo non potest ipsi attribui vt termino, ergo nullo modo.

4 IN CONTRARIVM est quòd dicitur Ioan. 1. Verbū caro factum est, id est, filius Dei factus est homo, & in symbolo Niceno dicitur de filio Dei quòd homo factus est.

5 RESPONSIO. Duo sunt facienda circa quæstionem istam, quia primò excluditur sensus improprius secundū quem aliqui verificant has propositiones, Deus factus est homo, & homo factus est Deus. & secundo declarato quis sit sensus proprius inquiretur de veritate earum secundum illum sensum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd aliqui dicunt, quòd ly factus est potest esse determinatio totius compositionis, vt sit sensus Deus est factus homo, & homo factus est Deus, hoc est, factum est quòd Deus est homo, & homo est Deus, & in hoc sensu vera est vtraque propositio, & sic loquitur beatus Aug. vbi dicit, quòd talis fuit illa vnio quæ faceret Deum hominem, & hominem Deum: quia per illam vnionem factū est, quòd Deus est homo, & homo Deus. Alio modo ly factum potest determinare solum subiectum, vel solum prędicatum, vt sit sensus, Deus factus est homo, vel homo factus est Deus. & similiter ex parte prædicati Deus est homo factus, vel homo est Deus factus, & in hoc sensu vtraque propositio falsa est, quia ponit factionem simpliciter circa suppositum diuinum quod importatur nomine Dei, vel nomine hominis in supposito. Est autem ibi falsitas, non propter principalem compositionem, Sed propter falsam implicationem ex parte subiecti, vel prædicati, sicut ista est falsa. Sortes albus currit dato quòd curreret non esset tamen albus.

7 Neutrum autem istorum est bene dictum. Non primū, quia ly factus est, nō est de his quæ determinant compositionem sicut possibile, necessarium, vel contingens: & ideo non est propriè resolutio istarum propositionum Deus factus est homo, vel homo factus est Deus in hanc factum est quòd Deus sit homo, vel homo Deus quamuis Aug. isto modo vtatur, Nec secundum valet, quia hoc totum factus est locum tenet vnius copulæ verbalis Est enim suppletio pręteriti huius verbi fio fis. Et ideo sicut pro instanti incarnationis quæreremus de ista Deus fit homo, vel homo fit Deus, ita quòd ly fit esset copula pura verbalis cōiungens subiectum cum prædicato, & non esset determinatio prædicati, vel subiecti: ita pro nunc quærimus vtrum hæc sit vera Deus factus est homo, vtendo hoc toto factus est pro sola copula verbali quam non licet diuidere. Sic vt ly factus sit determinatio prædicati, vel subiecti: & ly est sit copula quemadmodum alij dicunt. Sed hoc totum factus est, est solū vna copula, & sic patet primū.

8 QVANTVM ad secundum dicendū quòd hæc est vera Deus factus est homo, quod patet sic: omne quod nūc est aliquid quod prius non fuit potest dici factum illud, sed filius Dei nunc est homo, & quandoque prius non fuit homo, ergo potest dici quòd filius Dei, vel Deus factus est homo. Ad cuius ampliorem declarationem notandum est quòd fieri, vel factum esse quādoque attribuitur alicui absolutè sine determinatione aliqua, vt si dicatur: Sortes factus est, quandoque verò cū determinatione addita, vt si dicatur: Sortes factus est albus, vel Sortes factus est mihi propè. Primo modo illud cui attribuitur fieri, vel factū esse est

termi

terminus, vel intrinsece includit terminũ factionis, quia cùm factio nõ possit esse sine aliquo termino (Alioquin esset aliqua factio per quam nihil fieret) vbi autem fieri, vel factum esse attribuitur alicui absolutè nihil est ibi præter factionẽ, nisi illud cui factio attribuitur, ideo necessariũ est quòd illud sit factionis terminus, vel intrinsece includat terminum. Isto autem modo non potest fieri, vel factum esse attribui Deo. Cuius ratio est, quia cui non potest attribui esse terminum factionis, vel includere ipsum intrinsece illi non potest attribui absolutè fieri, vel factum esse, sed Deus est huiusmodi, ergo &c. Maior patet ex dictis. Minor probatur, quia factio terminatur ad aliquod esse acquisitum per factionem. Sed per hoc nomen Deus nõ importatur aliquid esse acquisitum per factionem, ergo Deus non potest esse terminus factionis, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

9 Alio modo attribuitur alicui fieri, vel factũ esse cum determinatione addita. Quod contingit dupliciter, vno modo quãdo illa determinatio est subiectiuè inhærens, sicut dicitur: Sortes fit albus, & tunc illud cui attribuitur se habet in ratione subiecti respectu factionis & determinationis quę est terminus factionis, vt patet in exẽplo iam dicto de Sorte albo, & hoc modo non potest fieri, vel factum esse conuenire Deo, quia omne quod se habet ad factionem & terminum factionis tanquam subiectũ verè mutatur per factionem. Sed Deus est omnino immutabilis, ergo ipsi non potest attribui fieri, vel factum esse hoc modo. Alio modo quando illa determinatio non se habet inhærenter, sed relatiuè: vt si dicatur quòd Sortes est factus mihi propè, & tunc non oportet quòd omne illud cui attribuitur fieri, vel factum esse sit terminus vel subiectum factionis. Sed sufficit quòd sit extremũ relationis, quæ potest vni aduenire sine mutatione sui ex mutatione alterius, sicut ergo factus prope Sortem ex sola mutatione sortis, quia venit ad me, & sic est in proposito. Cùm enim dicitur Deus factus est homo, fieri nõ attribuitur Deo absolutè, nec attribuitur ei cum determinatione inhærente, sed cum determinatione respectiua, quæ est realiter in humana natura, ex eo ꝙ non habet proprium subsistere, sed dependet ad personam diuinam, in persona autem diuina est solum secundum rationem, & sic patet quòd ista est vera Deus factus est homo.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non sequitur Deus non est factus, ergo non est factus homo, nec est locus dialecticus à superiori ad inferius negando, sed potius est fallacia secundum quid ad simpliciter, quia fieri sumptum absolutè accipitur pro fieri simpliciter, sumptum autem cum determinatione tenetur pro fieri secundum conditionem determinationis, licet autẽ natura humana det supposito generis proprij esse simpliciter, Tamen supposito diuino dat solum esse secundum quid, quia aduenit & in actu perfecto. Et ideo cùm infertur Deus non est factus, ergo non est factus homo, negatur factio secundũ quid ex negatione factionis simpliciter. Si autem fieri absolutè sumptum teneretur pro fieri quod est commune ad fieri simpliciter, & secundum quid, tunc ex negatione eius absoluta posset inferri negatio cuiuslibet fieri simpliciter, & secundum quid, sed modus loquendi hoc non habet.

11 AD SECVNDVM dicendum quòd ista est vera Deus est homo, vt patet ex præcedentibus. Et cùm dicitur aut est vera per se, aut per accidens Respondetur communiter quòd si attendatur ad suppositum sic est per se, quia suppositum habens deitatem idem per essentiam est habens humanitatem. Sed quantum ad formas importatas per terminos est per accidens. Quia Deus secundum quòd Deus, siue in eo quòd habens deitatem non est homo. Si enim Deus secundum quòd Deus esset homo, Deus nõ posset non esse homo quod est falsum. Quòd autem istorum proprius sit dicẽdum, puto quòd magis propriè posset dici per accidens quàm per se, quia omnis propositio vera per se, vera est cum reduplicatione termini supra se. Sicut homo secũdum quòd homo est animal, & secundum quòd homo est risibilis, quia illud quod importatur formaliter per subiectum est ratio inhærentiæ prædicati cum subiecto. Sed non potest dici quòd Deus secundum quod Deus est homo, quia quod importatur formaliter in nomine Dei non est ratio conuenientię prædicati cum subiecto, sed sola vnitas suppositi, quæ etiam in propositionibus per accidens est tota causa verificationis. Propter quod talis propositio magis est dicta per accidens quàm per se, non propter hoc quòd humana natura sit accidens, aut adueniat inhærenter vel extrinsecè ad modum habitus, sed quia aduenit enti in actu, nec formaliter importatur nomine hominis, illud quod formaliter importatur nomine Dei, nec econuerso.

12 Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur Deus factus est homo, fieri non attribuitur Deo vt subiecto factionis, nec vt termino acquisito per factionẽ, sed attribuitur ei vt extremo ad quod terminus factionis realem habitudinem ratione cuius attribuitur ipsi fieri non simpliciter, nec per inhærentiam, sed per habitudinem relatiuam sicut declaratum fuit prius.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum hæc propositio sit vera homo factus est Deus.

Thom. 3 q. 16. ar. 7.


ECVNDO quæritur, vtrum hæc propositio sit vera, homo est factus Deus. Et videtur quòd sic: quia ista Deus factus est homo cõuertitur in hanc homo factus est Deus, sed prima est vera, vt patet ex præcedenti quæstione, ergo & secunda hæc, scilicet homo factus est deus.

2 Item omne quod nunc est aliquid quod non fuit prius potest dici factum illud. Sed homo nunc est deus, & non semper fuit deus, ergo verè potest dici quòd homo factus est deus.

3 Item in incarnatione factio, vel mutatio magis attribuitur naturæ humanæ quàm diuinæ. Si ergo illa verificatur deus factus est homo, multo magis (vt videtur) potest ista verificarĩ homo factus est deus.

4 IN CONTRARIVM arguitur: quia aut homo tenetur pro natura, aut pro persona. Si pro natura non potest verificari: quia illa non est facta deus. Si pro persona idem sequitur: quia persona Christi hominis non est facta deus, sed semper fuit deus, igitur &c.

5 RESPONSIO. Si ly factus esset propriè determinatio cõpositionis, tunc ista esset vera & propria homo est factus deus: quia per incarnationem factum est quòd hæc sit vera homo est deus, sicut ista deus est homo. Item si ly factus est diuideretur, ita vt ly factus esset determinatio subiecti, & ly est esset copula verbalis, adhuc ista posset magis verificari homo factus est deus, quàm ista deus factus est homo sub hoc sensu, homo factus est deus, id est, ille qui factus est homo, est deus quod est verum: quia filius dei qui factus est homo est deus, ita quòd esset prędicta implicatio circa subiectum, sed illa deus factus est homo, nõ posset isto modo verificari: quia sensus esset, ille qui factus est deus est homo, & hæc est falsa propter falsam implicationẽ circa subiectũ Sed quia neuter istorum modorũ est proprius, vt dictũ fuit in præcedenti quæstione, ideo & si secundum prædictos modos ista homo factus est deus posset dici vera, non tamen propria.

6 Secundum autẽ tertium modum, qui solus est proprius prædicta propositio non potest verificari propter duo. Primum est, quia quando alicui attribuitur fieri non absolutè, sed cum determinatione oportet quòd illud præexistat saltem secundum naturam factioni, vel determinationi: vt patet in ambobus modis immediatè dictis. Sed homo non præexistit, nec natura, nec tempore ei quod est hominem fieri, vel esse deum: quia licet humanitas fuerit prius ordine naturæ, quàm vnita verbo, tamẽ nõ prius fuit homo quod est nomen suppositi, quàm fuerit hominem esse deum, sed simul: propter quod ista est falsa homo factus est deus. Item omnis propositio vera de præterito fuit aliquando vera de præsenti. Sed ista homo factus est deus, est de præterito, cui respondet ista homo fit deus tanquam de præsenti. Sed ista nunquã fuit vera pro aliquo præsenti homo fit deus: ergo ista quæ est de præterito homo factus est deus nõ est vera, quòd autem ista nunquam fuerit vera homo fit deus: patet quia quod homo est nomen suppositi, sed nullum suppositum factum est deus, ergo &c.

7 AD PRIMVM argumentũ dicendum ꝙ ista Deus factus est homo nõ cõuertitur in hãc homo factus est Deus, sed in hãc ille qui factus est homo est Deus, quæ est vera sicut & prima.

8 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris: quia homo de quo verificatur nunc quòd sit Deus, semper fuit Deus: quia, hoc est suppositum filij.

9 Ad tertium dicendum quòd licet in incarnatione non sit mutata natura diuina, sed humana, tamen quia nomen hominis importat suppositum habens naturam humanam, & illud non præexistit ei quod est fieri deum, sicut esse deum præexistit ei quod est fieri hominem ideo ista verificatur deus factus est homo, & non illa homo factus est deus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum hæc sit vera filius Dei prædestinatus est esse homo.

Thom. 3 q. 24. ar. 1. & 2.


ERTIO quæritur vtrum hæc sit vera filius dei prædestinatus est esse homo. Et videtur ꝙ sic: quia ista magis debet verificari, filius dei prædestinatus est esse homo, quàm ista homo prædestinatus est esse filius dei, sed ista secunda est vera, ergo à fortiori ratione prima. Maior patet: quia sicut magis verificamus istam, filius dei factus est homo

mo, quàm istam homo factus est filius dei. Ita debemus magis verificare isti, homo prædestinatus est esse filius dei. Minor probatur per Apostolum Rom. 1. qui loquens de Christo dicit: Qui factus est ei ex semine Dauid secundũ carnem, id est, homo, qui scilicet homo prædestinatus est filius dei in virtute, ergo secundum istum ista est vera iste homo (demonstrato Christo) prædestinatus est esse filius dei, igitur &c.

2 Item factum in tempore non per naturam, sed per gratiam à deo præuisum, & præordinatum est prædestinatum. Sed factũ est in tempore, quòd deus est homo, & homo est deus nõ per naturam, sed per gratiam vnionis, & hoc fuit à deo præuisum, & præordinatum: ergo prædestinatum est, igitur vtraque est vera, hæc filius dei prædestinatus est esse homo, & hæc homo prædestinatus est esse filius dei.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia homo nõ dicitur equiuocè de filio dei, & aliis hominibus, puta Petro, vel Ioãne. Sed de nullo alio potest dici, quòd sit prædestinatus esse homo, nõ enim bene diceretur Petrus prædestinatus est esse homo, ergo nec illud debet dici de filio dei.

4 RESPONSIO. Primò dicenda sunt aliqua de ratione prædestinationis. Et secundò videbitur an dictæ propositiones possint verificari.

5 QVANTVM ad primum sciendũ est, quòd prædestinatio potest accipi absolutè, vt dicendo Petrus est prędestinatus, vel cum aliqua determinatione. Primò modo prædestinatio, est pręordinatio diuina cõferendi alicui in tempore illa quæ sufficienter perducant ipsum in beatitudinem. Quando autem prædestinationi additur aliqua determinatio, tunc importat præordinationem diuinam in illud quod per determinationem additur, vt si dicatur: Petrus fuit prædestinatus esse princeps apostolorum. Vtrobique autem de ratione prædestinationis sunt tria. Primũ est, quòd illud ad quod aliquis dicitur prædestinari aliquando ei conueniat. Alioquin prædestinatio non haberet certitudinem. Secundum est, quòd conueniat ei non ex se, sed ex alterius dono gratuito: quia prædestinatio propriè est eorũ ad quæ virtus propria non attingit. Tertium est, quòd illud ad quod aliquis prædestinatur sequatur prædestinationem, & prædestinatum, prædestinationẽ quidem: quia prædestinatio ratione præpositionis (quæ est præ) importat antecessionem ad illud de quo est, prædestinatum verò, quia illud ad quod aliquis prædestinatur conuenit ei per gratiam, & ideo supponit ipsum: sicut gratia supponit naturam, & hæc de primo.

6 QVANTVM ad secundum dicendum, quòd si esse prædestinatum sumatur absolutè, tunc non conuenit filio dei, nisi cũ reduplicatione expressa, vel subintellecta hac, scilicet inquantũ homo vt dicatur, vel saltem intelligatur filius dei secundũ quod homo est prædestinatus. Cuius ratio est, quia prædestinari absolutè est destinari ad beatitudinem per alterius donũ sibi in tempore gratis collatum. Sed illud nõ competit filio dei inquantum huiusmodi: quia nõ destinatur ad beatitudinem cum ipsa sit sua beatitudo, nec recipit ex tempore aliquod donum per quod in beatitudinem tenderet, ergo ipsi non competit esse prædestinatum: vnde ibi deficiunt duæ conditiones prædestinationis, quia beatitudo quam habet filius dei non conuenit ei per gratiã, sed per naturam, nec sequitur ipsum tempore, vel natura cũ sit vna natura, quare &c. Si autem dicatur filius dei secundum quod homo est prædestinatus, vera est: quia beatitudo creata conuenit filio dei secundum quod homo est, & conuenit ei ex gratuito dono dei, & sequitur ipsum saltem ordine naturę. Propter quod ibi cõcurrunt omnes conditiones prædestinationis prius positæ. Ex quo sequitur, quòd propositio illa vera sit.

7 Si autem sumatur prædestinatio non absolutè, sed cum determinatione sicut sumitur in propositione de qua quæritur, sic dicendum quod prædictæ propositiones simpliciter non sunt negandæ tanquam in omni sensu falsæ. Quia tam scriptura sacra, quàm sancti & doctores alij vsi sunt talibus propositionibus, quia cùm scriptura & sancti in dict[illegible] non semper seruauerunt omnimodam proprietatem lo[illegible], imò quandoque vsi sunt nomine partis pro toto. Exodi primo, Omnes animæ quæ egressæ sunt de fœmore Iacob, ibi sumitur anima pro homine, & Ioan. 1. Verbum caro factum est, id est, homo, Et Aug. frequẽter sumit suppositum pro natura, vt vbicunque dicit hominem assumptum à verbo, id est, humanitatem.

8 Ideo de propositionibus, de quibus est quæstio. Dicendum est quòd non sunt propriæ omnino, licet in aliquo sensu sint veræ. Inter illas tamen magis est impropria hæc, homo prædestinatus est esse filius dei, quàm ista filius dei prædestinatus est esse homo. Quòd autem neutra istarũ sit omnino propria patet, & primò de ista filius dei prædestinatus est esse homo, quia illud quod conuenit alicui propria virtute & non ex dono gratuito nõ conuenit ei propriè per aliquam prædestinationem, sed esse hominem conuenit filio dei per assumptionem humanæ naturæ, quæ facta est virtute filij quæ quidem virtus cõmunis est filio, patri, & spiritui sancto, & non per aliquod donum gratuitè collatum filio, ergo esse hominem non competit ei propriè per aliquam prædestinationem. Minor patet de se. Maior similiter manifesta est, quia vna de conditionibus prædestinationis est, quod id ad quod aliquis prædestinatur conueniat ei ex aliquo dono gratuito, & non virtute propria.

9 Quòd autem altera sit minus propria (hæc scilicet) homo prædestinatus est esse filius dei, probatur sic, illud quod conuenit alicui, nec sequitur ipsum natura, vel tempore non conuenit ei per prædestinationem, sed esse filium dei nõ sequitur hominem de quo prædicatur, nec natura, nec tempore vt dictũ fuit in quæstione præcedente, ergo non conuenit ei per prædestinationem. Non potest ergo verè & propriè dici quòd homo sit prædestinatus esse filius dei, & minus potest hoc dici quàm quòd filius dei prædestinatus esse homo, quia quo minus hæc sit propria solum obstat quòd esse hominem conuenit filio dei per aliquid factum propria virtute eius, nihilominus tamen illud est factum gratiæ, quia vnio naturæ humanæ cum supposito diuino est factum merè gratuitum. Et ideo potest aliquo modo tolerari quòd conueniat ei per gratiam. Sed in alia propositione obuiat totaliter tertia conditio prædestinationis, scilicet quòd illud ad quod aliquis prædestinatur sequatur ipsum saltem ordine naturæ obuiat etiam aliquo modo secunda conditio, quia cùm homo sit nomen suppositi quod non est in Christo nisi vnum tantum, & illud per naturam habet quod sit filius dei, non potest ipsi competere per gratiam, sed si competeret ei inquantum homo est per gratiam vnionis, quia tamen illa vnio fit virtute suppositi quod importatur nomine hominis, ideo adhuc remanet eadem proprietas quantum, ad secundam conditionem prædestinationis.

10 Patet ergo quòd neutra dictarum propositionum est omnino propria, propriè tamen diceretur quòd humana natura fuit prędestinata vniri filio dei, & quia ex tali vnione verificantur hæ propositiones deus est homo, & homo est deus, ideo posset dici quòd prædestinatum fuit deum esse hominem, & hominem deũ esse, sed ex hoc non sequitur quòd priores propositiones sint veræ & propriæ, sicut non sequitur factũ est quòd homo esset deus, ergo homo factus est deus, quia factum esse, vel prædestinatum esse non sunt determinationes compositionis, vt dictum fuit in præcedenti quæstione.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd minor propositio quæ sumitur ex dicto apostoli potest exponi sicut putat Origenes sic (scilicet) qui factus est ex semine Dauid secundum carnem, id est, qui factus est homo qui homo prædestinatus est vt sit ibi punctus, est filius dei in virtute, & sic sensus quod Christus inquantum homo est prædestinatus, & nihilominus est filius dei ratione suppositi, & iste sensus non concludit quòd ista sit vera homo est prædestinatus esse filius dei. Alio modo potest dici quòd secundum consuetudinem scripturæ aliquid dicitur fieri quando innotescit, hoc ergo quod est esse filium dei potest accipi dupliciter vel secundum rei veritatem, vel secundum euidentiam, seu manifestationem, si primo modo sic falsa est vel nõ est propria propter rationem quæ dicta fuit. Si secundo modo sic est vera, & est sensus, hic homo prædestinatus est esse filius dei (id est) vt appareat euidenter esse filius dei, quod factum fuit præcipuè in resurrectione, vnde & ipse tunc dixit data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra. Matthæi vltimo. Et hæc expositio videtur concordare textui sequenti, sequitur enim post prædicta verba. Qui prædestinatus est filius dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum.

12 Ad secundum dicendum quòd vnio naturæ humanæ cum diuina persona quæ facta est in tempore per gratiam, & præordinata à deo ab ęterno verè potest dici prędestinata est qua vnione sequitur verificatio illarum propositionum deus est homo, & homo est deus, sed nõ propter hoc sequitur quòd illæ propositiones sint veræ filius Dei prædestinatus est esse homo &c. Nisi sub illo sensu improprio prædestinatum est quòd deus sit homo & homo deus. Prædestinatio enim est præordinatio factorum non verificationis propositionum quãuis ex factis sequatur aliquarum propositionum verificatio.

13 ARGVMENTVM verò in oppositum licet sit ad veram conclusionem tamen deficit, quia non est simile de hac propositione deus prædestinatus est esse homo & Petrus prædestinatus est esse homo, quia homo & Petrus dicunt idem supposito & natura, idem autem non prædestinatur ad seipsum nomine autem hominis & dei non idem importatur formaliter quo ad naturam. Et quamuis homo non dicatur equiuocè de Christo & de Petro attendendo ad naturam humanam quę est eiusdem rationis in vtroque, attendendo tamen ad suppositum dicitur de eis equiuocè vel saltem analogicè.

Sententia huius diſtinctionis Octauæ in generali & ſpeciali.

POST prædicta inquirendum. Superius determinauit magiſter de his quæ conueniunt deo incarnato, quæ ſunt exprimentia vnionem. Hic determinat de aliis quæ ſunt conſequentia ipſam vnionem. Et diuiditur in duas. Primò determinat quid communicatum eſt vni naturæ, ex vnione vnius ad alteram. Secundò determinat de his quæ cõueniunt perſonæ diuinæ, ratione naturæ aſſumptæ di. 10. Solet etiam à quibuſdam inquiri. Prima in duas. Primò determinat quid conueniat naturæ diuinæ, ex vnione ad humanam. Secundò, quid conueniat naturæ humanæ, ex vnione ad diuinam di. 9. Præterea inueſtigari oportet. Prima in duas. Primò enim inquirit vtrum diuina natura ex vnione ad humanam debeat dici nata. Secundò autem an Chriſtus ratione duplicis naturæ, poſſet dici bis natus, quæri ſolet. Hæc eſt diuiſio, &c.

2 IN SPECIALI ſic procedit, & primò proponit quæſtionem, vtrum natura diuina debeat dici nata, ſicut incarnata. Et oſtenditur primò, quòd non, quia nõ dicitur nata de patre, ergo non debet dici nata de virgine. Poſteà oſtendit contrarium, quia natura diuina aſſumpſit humanam naturam, ergo natura diuina debet dici nata. Et reſpondet magiſter, quòd ſi intelligatur natura pro perſona. Dicendum quòd ſic fuit nata, ſed ſi intelligatur natura diuina pro eſſentia. Dicendum quòd non: vnde vbicunque inuenitur natura diuina nata debet intelligi natura pro perſona. Poſtea quærit vtrum Chriſtus debeat dici bis natus, ſicut dicitur Dei filius & hominis, & reſpondet quòd ſunt ipſius duæ natiuitates, habuit enim æternam & temporalem natiuitatem: quia fuit patri coæternus, & in ſeculo natus. Quod confirmat auctoritate Auguſt. & Dama. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum naſci competat naturæ an perſonæ.

Thom. 3. q. 35. ar. 2.

CIRCA diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primo cui competat naſci, vtrum naturæ an perſonæ. Secundum eſt, vtrum in Chriſto fuerint duæ natiuitates. Tertium, vtrum in Chriſto ſint duæ filiationes. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd naturæ humanæ competat naſci, quia denominatio fit ſecundum conuenientiam, ſed natura à naſcendo nomen ſuſcepit: vt habetur 5. Metaphyſicæ, ergo ipſi propriè competit naſci.

2 Item illud propriè naſcitur quod per natiuitatẽ accipit eſſe, ſed per temporalem natiuitatem Chriſti perſona non accipit eſſe, ſed natura humana, ergo videtur quòd naſci magis competat naturæ quàm perſonæ.

3 IN CONTRARIVM eſt quòd dicit Dama. lib. 3. naſci eſt hypoſtaſis non naturæ.

4 RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt quia ſit naſci. Secundum eſt cui conueniat.

5 QVANTVM ad primum ſciendum eſt, quòd cùm generari commune ſit omnibus, quæ per viam naturæ procedunt de non eſſe ad eſſe, naſci tamẽ competit ſolum viuentibus quorum generatio ſortitur triplex nomen ſecundum ſpecialia quæ inueniuntur in ea. Primum enim ſpeciale quod inuenitur in generatione viuentium eſt quod aliquid deſcinditur à generante quod eſt principium generationis, ſcilicet ſemen, vel aliquid loco ſeminis. Secundum eſt, quòd generatio viuẽtium eſt per modum exitus cuiuſdam à generãte, & ſecundum ſequitur ad primum. Tertium eſt, quòd viuentia quandam colligationem habent ad principium ſuæ generationis, ſicut colligatur fructus arbori, vel embrio matrici. Ratione primi dicuntur viuentia gigni, vel genita eſſe, ratione ſecundi dicuntur oriri, & iſtud etiam non conuenit inanimatis niſi ſecundum quandam ſimilitudinem, ſicut ſol dicitur oriri inquantum exit de occulto ad manifeſtum. Ratione tertij dicuntur naſci: vnde & nata dicuntur quaſi adnata, id eſt, coniuncta. Sic igitur natiuitas, vel naſci eſt generatio, vel generari in viuentibus.

6 HOC SVPPOSITO dicendum eſt, quantum ad ſecundum quòd naſci propriè conuenit perſonæ tanquam illi qui naſcitur, ſed naturæ conuenit tanquam illi quo naſcitur. Et hoc patet tripliciter accipiendo naſci pro eo quod eſt generari. Primò ſic, ſicut ſe habet generare ad generationis principium, ſic ſe habet generari ad generationis terminũ, ſed generationis principium, tanquam illud quod generat eſt ſuppoſitum, quia actiones ſunt ſuppoſitorum. Natura autem eſt illud quo, vel cuius virtute ſuppoſitum generat. Sic enim generatio eſt opus naturæ ſecundum Dama. ergo ſimiliter terminus generationis eſt ſuppoſitum, tanquam illud quod generatur. Natura autem eſt illud quo ſuppoſitum generationem terminat. Secundò ſic, generatio eſt via ad eſſe, ergo ſicut competit alicui eſſe, ita & generari, ſed ſuppoſitum propriè eſt, natura autem eſt illud quo ſuppoſitum eſt, ergo ſuppoſitum eſt id quod generatur, natura autem illud quo generatur. Tertiò ſic, ſicut ſe habet diuina natura in filio ad generationem æternam, ex patre, ſic ſe habet natura humana in Chriſto ad generationem temporalem ex matre, ſed natura diuina non eſt illud quod generatur ex patre, ſed eſt id quo filius generationem terminat, ergo ſimiliter natura humana in ipſo non eſt quod generatur ex matre, ſed eſt illud quo filius generationem terminat. Ex quo patet quòd cùm generari in viuentibus ſit idem quod naſci, ſuppoſitum eſt illud quod naſcitur. Sed natura eſt, eſt illud quo naſcitur.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd denominatio motus & actionis eſt à termino, non autem à ſubiecto niſi ratione termini, & quia naſci eſt via ad naturam, ideo vtrumque alterum denominatur quamuis natura non ſit illud quod naſcitur, quia illud quod propriè naſcitur non includit ſolum terminum, ſed ſubiectum cum termino, vel aliquid ſe habens ad modum ſubiecti ſecundum noſtrum modum intelligendi.

8 AD SECVNDVM dicendum, quòd per temporalem natiuitatem Chriſti natura humana non accepit propriè eſſe, ſed ſuppoſitum mediante natura. Propter quod propriè natura non dicitur naſci, ſed ſuppoſitum ratione naturæ.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum in Chriſto fuerint plures natiuitates.

Thom. 3. q. 35. ar. 2.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Et videtur quòd in Chriſto non fuerint plures natiuitates, quia illa quæ ſunt diuerſarum rationum non connumerantur, non enim bene dicitur quòd canis cœleſtis & terreſtris ſunt duo canes, ſed natiuitas æterna Chriſti, & temporalis non ſunt vnius rationis, ergo non poſſunt dici duæ natiuitates.

2 Item ſi in Chriſto eſſent duæ natiuitates Chriſtus poſſet bis dici natus, ſed illud non poteſt dici, ergo nec aliud. Probatio minoris, quia ratione illius quod aduenit alicui poſt cõpletum eſſe non poteſt dici aliquis natus, ſicut homo non dicitur natus de nouo ſi adueniat ei capillus, ſed humanitas aduenit filio Dei poſt completum eſſe, ergo ratione eius non poteſt dici natus.

3 IN CONTRARIVM eſt Dama. 3. li. qui dicit quòd confitemur Chriſti duas natiuitates, vnam quæ ex patre æternam. Aliam quæ eſt in vltimis temporibus propter nos. Et beatus Auguſt. dicit quòd Chriſtus poteſt dici bis fuiſſe natus.

4 RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt, quòd in Chriſto fuerunt propriè duæ natiuitates. Secundum eſt, quòd propter duas natiuitates non poteſt dici propriè bis natus.

5 PRIMVM patet dupliciter. Primò ſic, vtendo nomine generationis pro natiuitate, ſicut prius, quia ſicut ſe habet generatio actiuè accepta ad generationis principiũ, ſic ſe habet generatio paſſiuè accepta ad generationis terminũ, ſed generatio & vniuerſaliter omnis actio ſequitur in vnitate, & pluralitate perfectũ principium quo generans generat, & non ſuppoſitũ quod generat: nã ſi formę quę ſunt principiũ generationis, vel actionis ſint plures, & ſuppoſitũ vnum, actiones erunt plures, ſicut eadẽ aqua per frigiditatẽ infrigidat, & per humiditatẽ humectat, ſi aũt ſuppoſita ſint plura, forma autẽ vna per quam agunt, actio erit vna, ſicut pater & filius, vna ſpiratione ſpirãt ſpiritum ſanctum, propter vnã vim ſpiratiuam quæ eſt in eis, ergo ſimiliter generatio paſſiua magis ſequitur in vnitate, & pluralitate, illud quo ſuppoſitũ terminat generationẽ, ſcilicet naturã, quàm ipſum ſuppoſitũ, cùm igitur in Chriſto ſint duæ naturæ (ſcilicet diuina per generationẽ æternã acquiſita, & humana per temporalẽ.) Patet igitur quòd generatio Chriſti æterna, & tẽporalis eſt duplex, & non vna, quælibet autem habet rationem natiuitatis cùm ſit in natura viuente, ergo in Chriſto fuerunt duæ natiuitates. Secundò ſic. nullus dicitur filius alterius niſi ratione alicuius natiuitatis, ſed Chriſtus dicitur filius dei patris, & virginis matris, ergo vtrumque eſt ſecundum aliquam natiuitatem, ſed ſecundum æternam natiuitatem, quæ ex patre eſt, non poteſt dici filius matris, ergo ſecundum aliquam natiuitatem, & ſic erunt plures.

6 SECVNDVM patet, ſcilicet quòd nõ poteſt propriè bis dici natus, quia bis dicit propriè numerationẽ actus per interruptionem

prionem mensuræ: sed duæ natiuitates Christi non numerantur per interruptionem mensuræ, ergo propter duas natiuitates nō potest dici Christus propriè bis natus. Maior patet, quia cùm actus numeretur tripliciter, scilicet ex subiecto: quia est in alio & alio subiecto: & ex terminis: quia est aliud & aliud quod agitur, & mensura: quia interpollatim agitur: hoc aduerbiū bis non dicit numerationē actus ex subiecto vel ex terminis, sed solum illam quæ est per interruptionē mensuræ: si enim duo legant simul eundem librū, aut si duo libri simul legātur, liber nō dicitur bis lectus: sed solum quādo tēpus interrumpitur: quia legitur diuersis horis: ergo hoc aduerbiū bis dicit solā numerationē actus quę est per interruptionem mēsuræ. Minor similiter patet, quia duæ natiuitates Christi nō numerantur per interruptionē mensuræ: quia nec habent, nec habere possunt eandem mensurā, non interrumpitur autē nisi quod natū est esse vnum: quare patet ꝙ Christus propter duplicem natiuitatē nō potest dici propriè bis natus, sed quia non seruamus semper omnimodam proprietatē loqutionis potest largè loquendo dici, ꝙ sicut Christus habuit duas natiuitates, sic fuit bis natus, & sic loquitur beatus August.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illa quę sunt diuersarum rationum quando sunt purè æquiuoca nō connumerantur sub eodem nomine, sicut ponebatur exemplum de cane cœlesti & terrestri, sed quando sunt analoga connumerari possunt, bene enim dicitur ꝙ sapientia diuina & humana sunt duæ sapiētiæ, duæ autē natiuitates Christi participant rationem natiuitatis analogicæ propter ꝙ possunt adinuicē connumerari.

8 Ad secundum dicēdum, ꝙ nō sequitur si in Christo sunt duæ natiuitates quòd fuerit bis natus, quia bis dicit numerū actus secundum interruptionē mensuræ quod non potest inueniri inter duas Christi natiuitates, vel concedatur largè loquendo. Et cum dicitur postea ꝙ per illud nō potest dici aliquis natus ꝙ aduenit ei post esse cōpletum. Dicendum quòd verum est si illud non sit natura viuens, quia nasci nō est nisi secundum naturā viuentem, vel dato quòd sit natura viuens si pertineat ad idem suppositum, sicut forte est de capillo respectu hominis q se habet ad hominē, sicut plāta ad terrā ex qua trahit humorē, vel si pertineat nō pertineat ad totū, sed ad partē, natura autē humana adueniēs Christo est natura viuens, & pertinet ad idem suppositū, & secundum totum. Propter quod secundum eam potest dici Christus natus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in Christo sint duæ filiationes.

Thom. 3. q. 35. art. 5.



AD TERTIVM sic proceditur. Et videtur quòd in Christo sint plures filiationes: quia relatio realis non potest aduenire alicui sine reali mutatione facta, secundum aliquid absolutum in ipso vel in altero, sed humana natura à filio dei assumpta si sibi dimitteretur, in ipsa esset realis relatio ad matrē, statim enim esset persona, & tamen nihil absolutū adueniret sibi, nec filio dei: ergo oportet quòd nunc ratione ipsius sit in filio dei realis relatio ad matrem, & constat quòd est realis relatio ad patrem, ergo duæ &c.

2 Item æqualis dependentia est in Christo ad matrem ratione naturæ assumptæ sicut in alijs filijs, sed ꝓpter talē dependentiā in alijs ponitur realis filiatio: ergo & in Christo poni debet.

3 IN CONTRARIVM arguitur. quia duo accidētia eiusdem speciei non possunt esse in eodē, sed duæ filiationes sunt duæ relationes eiusdem speciei: ergo nō possunt esse in eodem.

4 Item si in Christo essent duæ filiationes, Christus esset duo filij: consequens est falsum & contra Aug. de fide ad Petrum, & de Ecclesiasticis dogmatibus, vbi dicit Christum deum & hominem non dicimus filios. consequentia probatur: quia per filiationem quis dicitur filius: ergo per duas duo filij.

5 RESPONSIO. Circa quęstionem istam est triplex modus dicendi, quorum duo primi tenent extrema. Tertius autem tenet medium.

6 PRIMVS est quòd in Christo est tātum vna filiatio realis, illa scilicet qua refertur ad patrem, alia autem est qua refertur ad matrē, sed illa est rationis tantum. Et istud probatur primò sic, ea quæ sunt suppositi non plurificantur in Christo secundum Dam. 3. lib. sed filiatio relatio est soli supposito conueniens non naturæ, ergo in Christo non sunt plures filiationes reales.

7 Secundò sic, supposito æterno non potest aduenire aliquis respectus realis ex tempore, sed Christus dicit suppositum æternum, ergo non potest ei aduenire aliqua realis relatio ex tempore, sed filiatio est relatio qua refertur ad matrem, & conuenit ei ex tempore, ergo non est relatio realis.

8 Tertiò sic, non est necesse filiationem qua Christus refertur ad matrem esse realem, nisi quia Christus realiter dicitur filius matris, sed propter illud non oportet: quia quamuis dominatio sit relatio rationis in deo, tamen realiter deus est dominus, ergo similiter quamuis filiatio Christi ad matrē sit rationis tantum, nihilominus tamen Christus potest dici realiter filius matris.

9 Quartò sic, quæcunq. geminantur in Christo conueniunt aliquo modo, non solum personæ, sed naturæ, sicut agere, pati, nasci, generari, sed esse filium vel filiam nullo modo cōpetit naturæ, nullo enim modo conuenienter dicitur ꝙ natura sit filius vel filia, ergo filiatio non est de his quæ geminantur in Christo.

10 SECVNDVS modus est huic totaliter contrarius scilicet quòd in Christo sunt duæ reales filiationes. Vna qua refertur ad patrem ab æterno. Alia qua refertur ad matrem ex tempore. Quod probatur multipliciter. Primò sic, vnitatē filiationis in Christo non potest arguere nisi vnitas suppositi vel eius æternitas: his enim duabus vijs procedunt duæ primæ rationes præcedentis opinionis: non vnitas suppositi, quia hoc esset vel quatenus filiatio est relatio, vel quatenus est talis relatio cuius denominatio soli supposito conuenit, nō quatenus est relatio, quia in eodem supposito videmus multas relationes reales, nec quatenus denominat solùm suppositum, quia sicut esse filium cōuenit soli supposito sic & actiones sunt suppositorū, sed plures relationes reales sunt in Christo non obstante vnitate suppositi, ergo & plures relationes reales filiationis possunt esse in Christo, nec eius æternitas obsistit pluralitati filiationum realium, quia non minus repugnat supposito æterno ꝙ de nouo ei adueniat reale accidens absolutum quàm realis respectus, sed Christo ratione naturæ assumptæ competunt de nouo, vel ex tēpore multa realia accidentia absoluta sicut esse quantum, esse album, & sic de alijs, ergo potest ei aduenire mediante natura respectus realis, & in hoc videntur solui duæ primæ rationes alterius opinionis, quia quicquid attribuitur supposito diuino mediante natura assumpta (quamuis denominent solum suppositum) potest multiplicari in Christo siue sit absolutum, siue sit respectus realis.

11 Secundò sic, quamuis inueniamus in ordine rerū quòd causa non referatur realiter ad effectum, vbi effectus realiter refertur ad causam (vt patet de relatione dei ad creaturā) nunquam tamen inueniemus quòd causa realiter referatur ad effectum, & effectus referatur ad causam solùm secundum rationē. sed Christus secundum humanam naturam se habet ad matrem, vt effectus ad causam, quum ergo in matre sit realis maternitas per quàm refertur ad filium, necesse est quòd in filio sit realis filiatio per quàm referatur ad matrem, & in hoc soluitur tertia ratio prioris opinionis, quia quamuis deus possit realiter dici dominus, dato quòd in Christo non sit dominium realis relatio, quia deus non dependet ad creaturam, sed est terminus realis dependentiæ creaturæ ad ipsum, oportet tamen quòd ad hoc quòd aliquis sit filius realis quòd filiatio realis sit in ipso, quia plus dependet filius à matre quàm econuerso.

12 Tertiò sic, plurificato fundamento reali relationis necesse est relationē realiter plurificari, sed reale fundamētum filiationis est natiuitas, vel natura per natiuitatem accepta, ergo cum ista realiter plurificentur in Christo. In Christo enim est duplex natiuitas, vt patet ex præcedenti quæstione, & est duplex natura per duplicem natiuitatē accepta diuina scilicet & humana, necesse est vt videtur quòd in Christo sit duplex realis filiatio.

13 Ad hoc tamen dicunt quidam quòd fundamentum filiationis non est natiuitas actiuè siue passiuè accepta, quia illa transeunte remanet filiatio, nec natura per natiuitatem accepta, sed quid derelictum in supposito consequens ad natiuitatem & naturam per eam acceptam, & istud dicūt esse quandam subiectionem, siue quandam seruitutem filialem correspondentē cuidam iuri in patre, ita quòd generatio vel natiuitas est causa paternitatis vel maternitatis & filiationis, sed nō est immediatum fundamentum. sed illud est in patre & matre ius quoddam derelictum ex generatione actiua, & in filio quædam seruitus seu subiectio derelicta ex natiuitate passiua, & tale ius, seu subiectio, siue seruitus fundatur immediatè in supposito subsistente secundum quòd subsistens, est quia habere ius siue possidere aliud, vt sibi subiectum est, solius suppositi, vt primi & immediati subiecti, & similiter possideri, siue esse obligatū tali seruituti quamuis talia insint supposito ex aliquo actu præcedente. & quia tale ius seu seruitus immediatè fundatur in supposito non multiplicatur nisi ex multiplicatione suppositi, nec per consequens filiatio quæ habet talem seruitutem pro immediato fundamento.

14 Sed istud non valet, quia secundum philosophum septimo metaphisicæ, pater dicitur pater filij, quia hic fecit, ille autem passus est, ergo secundum ipsum paternitas & filiatio fundantur super actionem. Nec obstat quòd generatio actiua & passiua transeunt, filiatio autem & paternitas non transeunt, sed remanent, quia in creaturis paternitas & filiatio sunt solum quædam reales denominationes consurgentes ex generatione actiua & passiua secundum præteritum. Pater autem est id quod

genuit, & filius quia genitus fuit, & ideo quamdiu verum est dicere quòd ille genuit ille genitus est, verum est dicere quòd iste est pater & ille est filius.

15 Item in diuinis est realis paternitas & filiatio, & tamen in eis non est in patre respectu filij tale ius, nec in filio talis subiectio: ergo falsum est & erroneum quod paternitas & filiatio fundentur super tale ius & subiectionem.

16 Item tale ius aut talis subiectio aut sunt res aut ratio, si ratio non possunt esse fundamentum realis paternitatis & filiationis, si res, aut absoluta, aut relatiua. Si absoluta, da eam, nec poteris dare nisi naturam per generationem acceptam, & nunc habetur propositũ. Si respectus cùm subiectio in filio & ius quod correspondet ei in patre magis pertineat ad mores quàm ad naturam, paternitas autẽ & filiatio pertinent ad esse naturæ, quod præcedit esse morale, patet quòd paternitas & filiatio præcedũt tale ius, & talem subiectionẽ sicut ea quæ sunt naturæ præcedũt ea quæ sunt moris. Et cũ prius nõ fundetur in posteriori, sed magis econuerso, absurdũ est dicere quòd paternitas & filiatio fundentur in illo iure, & subiectione. Et cõfirmatur, quia paternitas & filiatio sunt in brutis sicut & in hominibus, & tamẽ ibi nõ est tale ius, nec talis subiectio, ideo cõficta adinuentio fuit quòd paternitas & filiatio fundarentur super tale ius, & super talem subiectionẽ. Nec obstat quod dicitur quòd natura potest dici genita, nata vel serua, nunquã tamẽ dicitur filia, quia hoc nõ est propriè propter hoc quòd filiatio immediatius insit supposito quã alia, sed quia filius vel filia magis accedit ad naturam substantiui quàm esse natum, vel genitum quæ purè denominatiuè accipiuntur. Nã si denominatiuè acciperemus filiatũ æquè propriè posset dici natura filiata, si hoc vsus haberet sicut dicitur genita vel nata. Et per hoc responsum est ad quartam rationem primæ opinionis.

17 TERTIVS modus tenet mediam viam, & est talis quòd filiatio potest dupliciter accipi. Vno modo vt relatio tantũ. Alio modo vt proprietas personalis. Si accipiatur vt relatio solũ sic necesse est quòd in Christo præter filiationẽ qua refertur ad patrẽ sit alia filiatio qua refertur ad matrẽ quæ sit æquè realis sicut quælibet filiatio in creaturis. Si verò accipiatur filiatio nõ solũ vt relatio, sed vt proprietas personalis, sic in Christo nõ potest esse nisi vna filiatio. Primum patet sic, vbicunque producens & productũ incidunt in eundem ordinem, & maximè in idem secundum speciem, si vnum refertur realiter, & reliquũ, sicut declaratũ fuit in primo libro: sed Christus secundum humanam naturã & beata virgo incidit in eundem naturæ ordinem, ergo si maternitas est relatio realis in matre necesse est quòd filiatio sit realis relatio in filio. Secundum patet sic, vbi est vna persona solum siue vnum suppositum, ibi nõ potest esse nisi vnum formale constitutiuum suppositi siue personæ, sed in Christo non est nisi vna persona siue vnum suppositum, ergo in Christo non potest esse nisi proprietas personalis quæ est constitutiua personæ siue suppositi, ergo filiatio prout est proprietas personalis non est nisi vna tantum in Christo, & istud tenendum est, & secundum hanc intentionem prima opinio continet veritatem, aliàs non.

18 AD RATIONES vtriusq. partis respondendũ est: duæ enim primæ solũ probant quòd in Christo rationem naturæ humanæ est noua filiatio prout dicit relationẽ quod cõcessum est.

19 AD PRIMAM rationẽ alterius partis dicendũ est: quòd duo accidentia eiusdem speciei possunt bene esse in eodem supposito secundũ aliã & aliã partem, & eodem modo duæ relationes eiusdem speciei possunt esse in eodem supposito secundum aliud & aliud fundamentum, & sic est de duabus filiationibus in Christo. Minor etiam est falsa, quia filiatio æterna & temporalis non sunt eiusdem speciei, imò differunt genere.

20 Ad secundũ dicendum quòd nõ sequitur Christus habet duas filiationes, ergo est duo filij, nisi esset vtraque proprietas personalis, tunc enim eis multiplicatis multiplicaretur suppositũ filij aliàs nõ, sicut nõ sequitur, iste habet duas scientias, ergo est duo scientes, vel iste habet plures relationes, ergo est plura relata.

Sententia huius distinctionis Nonæ in generali & speciali.

PRAETEREA inuestigari oportet. Superius determinauit magister quid cõueniat diuinę naturæ ex vnione ad humanã. Hic determinat quid cõueniat naturæ humanæ ex vnione ad diuinã. Et diuiditur in duas. Primò inquirit an natura humana sit in Christo adoratione latriæ adoranda. Secundò determinat veritatem ibi, idemque quibusdam videtur. Hæc secũda diuiditur in duas opiniones quas ponit. Secunda ibi, aliis autẽ. Hæc in tres. Primò ponit opinionem. Secũdò respondet ad obiectionem factam, nec qui facit. Tertiò solutionem confirmat, de hoc Ioan. Damasc. Hæc est diuisio &c.

1 IN SPECIALI sic procedit, & primo proponit quęstionem: vtrũ natura humana in Christo debeat adorari eadem adoratione cum verbo cui est vnita. Et ostendit quòd nõ, quia nullus cultus debitus creatori debetur creaturæ exhiberi, sed cultus latriæ debetur creatori, ergo &c. Et respondet magister quòd secundum quosdam verum est quòd nõ eadem adoratione natura humana in ipso debeat adorari cum verbo, est tamen natura humana in verbo veneranda præ cæteris creaturis, non tamen honor deitati debitus ei attribuitur, qui quidem cultus consistit in amore, & cordis dilectione, & bonorum corporalium, & temporalium exhibitione, & omnimoda reuerentia. Deinde ponit aliã opinionem. Tertiò respondet, & dicit adorandam esse naturam humanã cum verbo qui est vnita considerando ipsam: vt est verbo vnita, & nõ vt separata. Postea dicit, quòd qui sic facit nõ peccat, quia ei non exhibetur talis adoratio, vt creaturæ rationali, sed vt diuinitati est vnita in persona. Vltimo cõfirmat hanc opinionem auctoritate Aug. & Dama. sicut patet in litera, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum latria sit virtus.



IRCA distinctionẽ istam quæritur de duobus. Primũ de latria. Secũdò de dulia. Circa latriam quæruntur duo. Primũ est vtrum sit virtus. Secundũ est cui sit exhibẽda. Quantũ ad primum videtur quòd latria nõ sit virtus, quia omnis virtus est intellectualis, moralis vel theologica, sed latria non est aliqua harum, ergo non est virtus. Minor probatur. Primò quòd non sit virtus intellectualis, quia perfectio virtutis intellectualis attenditur quantũ ad considerationẽ veri, sed perfectio latriæ in hoc non consistit, sed potius in exhibitione cultus Deo debiti, ergo non est intellectualis. Item nec moralis, quia moralis virtus tenet medium inter superfluum & diminutũ, sed nullus potest Deum superfluè colere, secundũ illud Ecclesiast. 43. benedicentes Dominum exaltate eum, quantum potestis: maior est enim omni laude, ergo latria cuius est Deum colere non est virtus moralis. Nec theologica, quia illæ sunt tantum tres, fides, spes, charitas, igitur &c.

2 Item actus virtutum saltem moralium sunt de dictamine rationis naturalis, sed actus latriæ non sunt de dictamine rationis naturalis, ergo nõ est virtus saltẽ moralis. Maior patet per illud quod dicitur 2. Ethic. Innatis quidẽ nobis suscipere eas, perfectis autẽ per assuetudinem. Minor patet, quia actus latriæ est ceremonias Deo offerre, secundũ illud quod dicit Tullius secũdo rethoricæ, quòd religio quam nos latriam dicimus est quæ naturæ (quam diuinã vocant) cultũ ceremoniamq. offert. ceremonialia autem non sunt de dictamine rationis naturalis, quare &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia præcepta legis sunt de actibus virtutum, intentio enim legislatoris est homines inducere ad virtutẽ: vt dicitur 2. Ethic. Sed actus latriæ lege præcipiuntur per prima præcepta decalogi, ergo latria est virtus.

4 Ad idem est dictum Tullij qui religionem seu latriam ponit partem iustitiæ.

5 RESPONSIO. Videndum est, primò quid importatur nomine latriæ, quo viso soluetur quæstio.

6 QVANTVM ad primum sciendũ est, quòd latria est seruitus seu cultus qui Deo impenditur, in recognitionem vniuersalis dominij, quia fecit seu creauit nos, & hoc dicit beatus Aug. lib. 12. de ciuitate Dei cap. 4. Cui concordat quædã Glossa super illo verbo Psal. Domine Deus meus in te speraui, quę dicit Deus per creationem cui debetur latria, nec aliter possumus probare significatum vocabuli nisi ex vsu communi. Hæc autem seruitus seu cultus tripliciter sumitur. Vno modo pro eo quod in cultum diuinũ exhibetur sicut sacrificia, genuflexiones, orationes, quandoque pro ipsa exhibitione, quandoque pro habitu quo aliquis inclinatur ad talia exhibenda.

7 RELICTIS ergo duobus primis modis, de quibus cõstat quòd nõ sunt virtutes cùm sint actus, & non habitus, & sumendo latriam tertio modo, dicenda sunt tria. Primum est quòd ipsa est virtus. Secundũ est quòd ipsa est moralis, non theologica. Tertiũ est quòd inter morales ipsa reducitur ad iustitiam. Primum patet sic. Omnis actus procedens ab electione, & cadens super debitam materiam cum debitis circunstantiis est actus virtutis, sed actus latriæ est huiusmodi, igitur ipsa est virtus. Maior patet ex 2. Ethic. Minor declaratur, quia actus latriæ procedit ex electione qua quis eligit exhibere Deo aliquem cultum, cadit etiã super debitam materiam siue exhibendo sacrificia, siue genuflexiones, siue orationes vocales, siue mentales, quia omnia debemus in reuerentiam diuinam ordinare, potest etiam hic actus vestiri debitis circunstantiis finis, loci, & temporis, ergo &c.

8 Secundũ patet, scilicet quòd nõ est virtus theologica, sed moralis, quia omnis virtus theologica habet Deum pro immediato obiecto, vt patet de fide, spe, & charitate. Per fidem enim immediatè credimus Deũ, vel in Deum. Per spem semper speramus in ipsum. Per charitatẽ diligimus ipsum. Sed latria nõ habet deum

pro

pro immediato obiecto, quamuis habeat ipsum pro fine, obiectũ enim latriæ est obsequium quod deo exhibetur, & non ipse deus, ergo latria non est virtus theologica. verũtamen quia virtus cuius actus est immediatè circa finem, imperat virtutibus quæ ordinantur ad finem (quia ex fine sumitur ratio eorũ quæ sunt ad finem) ideo virtutes theologicæ quæ habent finem (scilicet deũ) pro obiecto imperant actus latriæ quæ est de his quæ ordinantur ad deum sicut ad finem: & sic loquitur beatus Aug. in Enchiridio dicens, quòd deus colitur fide, spe, & charitate.

9 Tertium patet, scilicet ꝙ inter virtutes morales reducitur ad iustitiã, quia omnis virtus moralis quę ordinat hominẽ ad alterũ in ratione debiti pertinet ad iustitiã. sed latria ordinat hominẽ ad deũ in ratione debiti, q a per eam exhibetur cultus deo debitus, ergo latria pertinet ad iustitiã. Maior patet, quia nulla virtus moralis prętet iustitiã ordinat hominem ad alterũ: sed ad seipsum tantum, vt temperantia, aut si ordinat vt forte liberalitas nõ tamen in ratione debiti, illud enim quod dat liberalis nõ redditur ex debito, sed cõfertur ex gratia, alioquin nõ esset liberalis donatio, sola enim iustitia respicit debitũ. Minor de se patet. Sequitur ergo cõclusio ꝙ latria reducitur ad virtutẽ iustitiæ.

10 Aduertendum est tamen quòd sicut iustitia simpliciter & propriè dicta non est inter dominũ & seruum, patrem & filium, vt habetur 5. Ethic. sed solũ inter illos qui sunt nati regulari eadem lege, esse sub eodẽ principe, qui secũdũ legẽ cõstituit ęqualitatẽ inter eos, sic latria quæ est hominis ad deu sicut serui ad dominũ, nõ est propriè iustitia, sed secundũ quandã similitudinẽ secundũ ꝙ seruus reddit pro possibilitate quod debet domino, licet nõ reddat æquale. & sic loquitur philosophus 7. Ethic. vbi dicit ꝙ nõ in omnibus reddendum est quod est secundum dignitatem, hoc est æquale, quia in his quæ ad deos & parentes sunt honoribus, nullus aliquãdo secundum dignitatẽ tribuit, secundum potentiã autem famulans iustus esse videtur, vnde in talibus nõ est iustum simpliciter, sed iustum dominatiuum seu paternum.

11 AD PRIMVM arg. dicendũ. ꝙ latria nõ est virtus intellectualis, nec theologica, sed moralis, & cùm dicitur ꝙ non, quia nõ ponit mediũ inter superfluũ & diminutum. Dicẽdum ꝙ imò, sed superfluũ & diminutum non semper accipiuntur secundum quãtitatem rei, cùm magnanimitas sit circa maximos honores, & magnificentia circa maximos sumptus, sed accipiuntur in cõparatione ad rationem rectam, vt fiat sicut debet fieri, quãdo cum ad omnes circunstantias, & sic in colendo deum potest esse superfluum, non secundum quantitatem rei quasi plus deo exhibeatur quàm ei debeatur, sed quia tantus cultus posset exhiberi quòd esset cõtra rationẽ ex parte faciẽtis: quia esset corruptiuus subiecti, puta excessiuũ ieiuniũ, vel vigiliæ, vel quodcũque aliud tale, cõtra quod dicit Apost. ad Ro. 12. Rationabile sit obsequiũ vestrum. Et similiter posset esse secundum alias circunstantias.

12 Ad secundũ dicendũ, ꝙ de dictamine rationis naturalis est, ꝙ homo faciat aliqua ad reuerentiã diuinã, & alia exhibeat in recognitionẽ seruitutis deo debitę, sicut feudarius reddit aliquid domino suo in recognitionẽ dominij sui. Et istud pertinet ad virtutẽ latriæ determinare autem illa quæ debemus deo exhibere nõ est de dictamine rationis naturalis, sed de institutiõe iuris diuini vel humani, q̃bus determinatis latria vtitur eis ꝓ materia.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum latria sit soli Deo exhibenda.

Thom. 3. q. 25. & 2. 2. q. 84.

SECVNDO quæritur vtrum latria sit soli Deo exhibenda. Et arguitur ꝙ non, quia non minor honor debetur matri quàm filio, sed æqualis vel maior, cùm secundum præceptum dominicum filius teneatur honorare matrem, & non econuerso: sed beata virgo est mater Dei, ergo sibi debetur æqualis honor latriæ sicut Deo.

2 Item caro Christi nec est Deus, nec deitas, & tamẽ adoratur adoratione latriæ secundũ Dama. lib. 3. c. 8. vbi dicit sic. Vnus est Christus, Deus perfectus, & homo perfectus quẽ adoramus cum patre & filio, & sancto spiritu vna adoratione, cum incontaminata carne eius, ergo honor latriæ debetur carni Christi, & non solum deitati.

3 Item illud adoratur adoratione latriæ, in quo ponitur spes salutis, sed in cruce ponitur spes salutis cũ cantet ecclesia: O crux aue spes vnica, ergo ipsa adoratur adoratione latriæ.

4 Item secundum Basilium honor imaginis refertur ad prothotypum, hoc est, exemplar, sed Christus adoratur adoratione latriæ, ergo & imago Christi, sed imago Christi non est imago Dei inquantum Deus, quia nulla est imago Dei, secundum deitatem, ergo non soli Deo debetur latria.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia latria debetur creatori ratione creationis, sed solus Deus ratione diuinitatis est creator, ergo soli Deo ratione diuinitatis debetur latria.

6 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primò videndum est, cui exhibenda sit latria, secundũ est, quibus actibus sit exhibenda.

7 QVANTVM ad primum sciendum ꝙ honor latriæ, vel cuiuscunq; alterius reuerentiæ potest exhiberi alicui dupliciter, scilicet per se, & per accidens. Per se exhibetur illi in quo est causa talis honoris, per accidens autẽ exhibetur, in quo non est causa talis honoris, sed habet aliquã habitudinẽ ad illud, in quo est causa. In eo etiã cui debetur honor per se, est duo cõsiderare, scilicet illũ cui honor debetur, & causam honoris, ille cui honor debetur est suppositũ subsistẽs. Propriè enim & per se honor debetur rei subsistenti, & non parti. Non enim dicimus ꝙ pes papæ, vel manus episcopi dum à quoquam osculantur, honorentur, sed papa vel episcopus in huiusmodi partibus. Per quem etiam modum aliquis potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, vel imagine, vel in nuncio. Causa enim honoris est illud ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiã personæ. His suppositis dicendum est ꝙ honor latriæ debetur per se soli Deo ratione diuinitatis, per accidens autẽ debetur aliis. Primum patet, quia illi per se debetur aliquis honor, in quo est per se causa illius honoris, sed in solo Deo ratione deitatis est per se causa honoris latriæ, ergo solus Deus ratione deitatis est honore latriæ honorãdus. Maior patet ex dictis. Minor similiter manifesta est, quia honor latriæ debetur creatori iure creationis, creare autem competit Deo ratione diuinitatis, quare &c. Secundum patet, ꝙ scilicet aliis debetur honor latriæ per accidens. Sed aduertẽdum est, primò quòd aliquis potest habere habitudinem ad Deũ cui per se debetur honor latriæ dupliciter. Vno modo, quia incidit in idem, secundum suppositum, sicut est humanitas Christi. Alio modo, quia non tendit in idem, secundum suppositum, sed habet solam habitudinem extrinsecam ad Christum vt mater, crux & imago. Primo modo adoratur humanitas Christi per accidens adoratione latriæ, quia quãdo suppositum per se honoratur, honoratur per accidẽs quicquid est in supposito. Sed filius Dei adoratur adoratione latriæ per se, ergo humanitas Christi per accidẽs honoratur eadẽ ratione. Dico autẽ per accidẽs, quia nec ipsa humanitas est propriè illud quod adoratur cùm nõ sit suppositũ subsistens: nec est causa seu ratio talis adorationis quamuis sit causa cuiusdam alterius adorationis, scilicet hyperduliæ quę debetur Christo ratione humanæ naturæ, de qua postea dicetur.

8 De illis autem quæ habent solam extrinsecam habitudinem ad Deũ hoc generaliter tenendũ est, ꝙ si considerentur secũdum se, sic aut eis non debetur aliquis honor puta cruci vel imagini, & cæteris rebus inanimatis. Aut si debetur (sicut beatæ virgini) nunquam tamen debetur eis honor latriæ, cuius ratio est, quia honor latriæ debetur solũ excellentiæ diuinæ, sed talia secũdũ se considerata, aut nullã excellentiã habent vt inanimata, aut si habent, illa tamẽ est infra excellentiam diuinam, quare isto modo non debetur eis honor latriæ. Si autẽ considerentur secũdũ habitudinẽ quã habent ad Deũ, sic dicitur cõmuniter ꝙ debetur eis idem honor qui & Deo, quia sicut dicit Philosophus lib. de memoria & reminiscẽtia, duplex est motus animæ in imaginẽ, vnus secundũ ꝙ ipsa est quædã res. Alius inquantum ipsa est imago. Primus motus in imaginem alius est à motu qui est in rem, sed secundus qui est in imaginẽ inquantũ est imago idem est cũ motu qui est in rem imaginatã. Et similiter vt dicũt reuerentia quæ defertur imagini inquantũ imago est, defertur rei cuius est imago, vt sic sit vna reuerentia quæ debetur imagini & exemplari. Tho. 3. q. 25. ar. 3. in corp.

9 Sed istud non videtur propriè dictum, quia quarumcunque sit vnus & idem motus animæ quo fertur in imaginem, vt imago est, & in rem, nunquam tamen anima dicit imaginẽ inquantum est imago esse idem cum exemplari, neque signum inquantum signũ esse idem cum signato, sed semper inter ista est distinctio in re, & in conceptione animæ, habitudo enim eorũ adinuicem est relatiua, relatiui autẽ esse est ad aliud esse, & ideo quod attribuitur exemplari vel signato, nunquam est attribuendum imagini, vel signo quantumcunque cõsideretur sub ratione imaginis vel signi. Propter quod propriè loquendo nunquam reuerentia exemplaris, vel signati debetur signo, vel imagini.

10 Sed quia loquẽdũ est vt plures, ideo cõmune dictũ sic exponẽdũ est, ꝙ pro tãto dicitur imago sub ratione imaginis adorari eadẽ adoratione cũ re cuius est imago, quia ad præsentiã imaginis seu signi fit rememoratio rei quam rememorantes adoramus eadẽ adoratione ac si præsens esset in se, & pro tãto cõcedi potest ꝙ signa & imagines adorantur eadẽ adoratione cũ rebus signatis, & imaginatis, quia res vt cognitæ per signa, & imagines simili modo adorãtur, ac si essent præsentes secũdũ se. Et quod dictũ est de signo, vel de imagine, intelligẽdũ est de omnibus aliis quæ habẽt solũ habitudinẽ extrinsecã ad Deũ, quia ratiõe talis habitudinis seu relatiõis nullo modo debetur eis honor diuinus q est honor latriæ, & sic patet primũ, scilicet q̃bus sit latria exhibẽda.

11 QVANTVM ad ſecundum ſcilicet per quos actus debeat exhiberi. Dicendũ eſt quòd tribus actibus, ſcilicet, actu animæ & actu corporis, & exhibitione rerũ exteriorũ. Cuius ratio eſt, quia per latriam exhibemus reuerentiam deo in recognitione vniuerſalis dominij quia creauit nos, igitur ſecundũ omnia quæ habemus à deo debemus ei exhibere cultũ latriæ, ſed à deo creatore habemus quicquid ſimpliciter eſt in nobis, bona animæ, bona corporis & bona exteriora propter quòd ſecundũ hæc omnia debemus ei reuerentiã exhibere, hoc autẽ fit quãdo ſecundum animã vel ſecundũ ſpiritũ exhibemus ei debitã dilectionẽ, ſecundũ corpus proſtrationes & cultus, ſecundũ autẽ exteriora oblationes, & luminaria, & huiuſmodi quæ deo exhibemus nõ propter eius indigentiam, ſed propter recognitionẽ quòd omnia ab ipſo habemus, & ſecundũ hęc tria nominatur latria tribus nominibus. Dicitur enim pietas quantum ad interiorẽ affectũ deuotionis & dilectionis, dicitur etiam Theoſebia. i. diuinus cultus vel euſebia, id eſt, bonus cultus quantũ ad attentionem quam ad hoc habere debemus, illud enim coli dicitur cui ſtudioſè intẽditur. Dicitur etiam religio quantum ad determinationem operũ quæ in cultu dei exhibentur, latria autẽ generali nomine ſolum importat ſeruitutem qua deo obligamur iure creationis.

12 AD PRIMVM arg. dicendũ eſt quòd vbi mater & filius includunt præcisè eandem naturã ſpecificã, maiorem honorem quantum ad hoc debet filius matri quã mater filio, quia mater ſe habet ad filium, vt principium, & ſic excellentius habet naturã quàm filius. Dico autẽ quantũ ad hoc, quia alia excellentia poſſet eſſe in filio puta, quia eſſet papa vel epiſcopus ratione cuius etiã mater teneretur ad tantam vel maiorem reuerentiam exhibendam filio ſicut econuerſo, extraneæ autem perſonæ ab vtroque, non tenentur ſemper plus honorare matrem quàm filiũ, ſed illum plus in quo eſt maior excellentia. Modo ad propoſitum de Chriſti matre conſtat quòd ipſa nõ fuit præcisè eiuſdem naturæ cum Chriſto filio cum ipſa ſit pura creatura, filius autem deus & homo, vnde ſicut ipſa fuit mater Chriſti quo ad humanam naturam ſic ipſa fuit filia eius iure creationis ratione diuinæ naturæ in filio, & quia perfectior ratio principij eſt in creãte qui totum producit quàm in generante qui aliquid ſupponit, ideo plus teneretur beata virgo honorare filiũ (quia deus eſt) quàm filius (quatenus homo) teneatur honorare ipſam, & ſi mater tenetur ad hoc fortiori ratione & nos. Alio ergo honore debemus honorare filiũ quatenus deus eſt (ſcilicet honore latriæ, & alio matrem quæ eſt pura creatura, ſed quia inter creaturas ipſa eſt excellẽtiſſima, ideo ipſi debetur ſub honore latrię honor excellẽtiſſimus ſcilicet honor hyperduliæ, id eſt, duliæ excellentis, de qua poſtea dicetur.

13 Ad ſecundum dicendũ eſt quod humanitas Chriſti propriè nõ adoratur cũ nõ ſit res per ſe ſubſiſtens, nec eſt ratio per quàm debeatur Chriſto adoratio latriæ cùm ratione eius Chriſto non competat eſſe creatorẽ. Adoratur tamẽ per accidens adorato ſuppoſito, & eadem adoratione qua ſuppoſitũ & ſic loquitur Dama. Si autẽ humanitas Chriſti realiter eſſet ſeparata à ſuppoſito filij & ſubſiſtẽs in proprio ſuppoſito ſicut poſuit prima opinio, ſic nullo modo, nec per ſe: nec per accidens debetur ei adoratio latriæ. Sed adoratio hyperduliæ. Sed iſtud eſt cõdemnatũ in ſynodis: dicitur enim in capitulis Cyrili. Si quis audet dicere aſſumptum hominem coadorari oportere deo verbo, quaſi alterum alteri & non magis vna adoratione honorificat emanuelẽ ſecundũ quod factũ eſt verbũ caro, anathema ſit. Si verò ſola conſideratione ſepararetur humanitas à ſuppoſito verbi, ita vt cõſideraretur non conſiderato ſuppoſito, ſic ſi deberetur ei aliqua adoratio nõ eſſet adoratio latriæ, ſed hyperduliæ, & ſic loquitur gloſa ſuper illo verbo Pſalm. Adorate ſcabellũ pedũ ei⁹ quæ dicit ꝙ caro Chriſti nõ eſt adoranda adoratione latriæ quæ ſoli creatori debetur.

14 Ad tertium dicendum quod crux ſi conſideretur ſecundum quòd eſt res quædam in ſe non debet adorari aliqua adoratione cùm creaturæ irrationali non debeatur aliqua reuerentia, ſi autem conſideretur inquantũ ſignum ſic dicitur cõmuniter quamuis impropriè quòd debet adorari adoratione eadem cum Chriſto crucifixo, qualiter autem debeat intelligi expoſitũ fuit. Quidam autem diſtinguunt inter crucem, in qua Chriſtus pependit & alias cruces, quia aliis crucibus nõ debetur aliqua reuerentia niſi vt ſigno, & ideo non ſunt reuerendæ niſi ſint figuratæ, quia aliter non habent rationem ſigni. Crux autem Chriſti propter hoc quod quando eſt figurata habet rationem ſigni, & non figurata habet ſecundum ſe quandam excellentiã eo modo quo fuit applicata ſecundum contactum membris Chriſti, & ideo dicunt quòd ei debetur duplex reuerentia, vna latriæ quatenus ſignum quando eſt figuratum, & alia hyperduliæ, inquantum etiam in ſe non figurata habet quandam excellentiam & contactũ membrorum Chriſti. Sed iſtud non videtur, quia illud quod nõ poteſt eſſe ſubiectum ſuſceptiuũ ſanctitatis, vel virtutis non poteſt eſſe ſecundum ſe terminus adorationis, ſed lignũ crucis in qua Chriſtus pependit nõ eſt ſubiectum ſuſceptiuum ſanctitatis & virtutis, ergo ſecundum ſe non poteſt eſſe terminus adorationis, nunquam ergo cruci Chriſti debetur aliquis honor, niſi inquantum reducit in rememorationem Chriſti, quod facit figurata, vel ſignata. Aliæ autem hoc faciunt ſolum ratione figuræ, & ideo illi idem qui primò tenuerũt illam reſponſionẽ ſeu opinionẽ. Poſteà plenius conſiderantes correxerunt ſe, & tenuerunt ſecundam.

15 Ad quartũ dicendum ꝙ imago aut repræſentat Chriſtum ſecundũ ꝙ homo eſt, aut eſt facta ad repræſentandũ patrẽ vel ſpiritũ ſanctũ quo ad deitatẽ, ſicut pingũtur quædã imagines quarũ vna repræſentat Deũ patrẽ, & alia filiũ crucifixum, & tertia ſpiritum ſanctũ, quaſi columbam procedentem à patre in Chriſtũ. Primo modo debetur idem honor imagini, qui & Chriſto ſecũdum intellectũ tamen prius poſitũ. Secundo autẽ modo fatuũ eſt imagines facere vel eas venerari: vnde Damaſ. dicit lib. 4. Quòd inſipientiæ ſummæ eſt & impietas figurare quod eſt diuinũ, & ſi quis dicat ꝙ ſpiritus ſanctus in columba apparuit, & pater in veteri teſtamento ſub aliquibus corporalibus formis, & ſic poſſunt per imagines repræſentari. Dicendum ꝙ illæ formæ corporales non fuerunt à patre, vel à ſpiritu ſancto aſſumptæ, & ideo repræſentatio earũ per imagines nõ eſt repręſentatio perſonæ diuinę, ſed repræſentatio illius formæ ſecundũ ſe, propter quod non debetur ei aliqua reuerentia, ſicut nec illis formis ſecundũ ſe. Et ſi dicatur ꝙ illæ formæ, & ſi nõ erant à perſonis diuinis aſſumptæ erant tamen repræſentatiuæ diuinarũ perſonarũ, & eodẽ modo: vt videtur poſſunt nunc fieri imagines diuinas perſonas repræſentantes. Dicendũ ꝙ illæ formæ, in quibus dicũtur diuinæ perſonæ apparuiſſe nõ fuerunt formatæ ad repræſentandũ diuinas perſonas, ſed ad repræſentandũ effectus quos perſonę diuinæ faciebant in rebus, ſicut columba in qua ſpiritus ſanctus apparuit ſuper Chriſtum baptizatum ſignificabat ſpiritualem fœcunditatem quam Chriſtus tactu ſuæ carnis contulit aquis baptiſmi, & ideo nihil factum per modum imaginis ad repræſentandum diuinas perſonas non incarnatas eſt adorandum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum dulia diſtinguatur à latria.

EINDE quæritur de dulia, vtrũ diſtinguatur à latria. Et videtur quòd nõ, quia dicit Philoſophus 8. Ethi. Amari proximũ eſt ei quod eſt honorari. ſed eadẽ virtute diligitur Deus & proximus, ſcilicet charitate, ergo eadem virtute adorandus eſt Deus & proximus, ſed latria debetur Deo, dulia proximo, ergo latria & dulia ſunt idem.

2 Item Deo debetur vnus honor, ſed tam latria quàm dulia debetur Deo, ergo eſt vnus honor latriæ & duliæ. Minor probatur, quia ſuper illud Pſalm. Domine Deus meus in te ſperaui, dicit Gloſſa. Dominus omnium per potentiam cui debetur dulia, Deus omnium per creationem cui debetur latria.

3 IN CONTRARIVM eſt quod dicit Aug 10 de ciuitate Dei, Quòd alia eſt ſeruitus quæ debetur hominibus ſecundum quam præcepit Apoſtol. Dominis ſuis ſeruos ſubditos eſſe, quæ Græcè dulia dicitur, alia verò latria quæ dicitur ſeruitus pertinens ad colendum Deum.

4 RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primò qualiter ſe habeat dulia ad latriam, & ſecundo cui ſit exhibenda.

5 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd dulia accipitur tripliciter, ſcilicet cõmuniter, propriè & appropriatè, communiter accipitur pro virtute ſecundũ quam exhibetur reuerentia cuicunq; ratione cuiuſcunque excellentię, & ſic cõtinet ſub ſe latriam, & omnẽ virtutem ſecundũ quam exhibetur cuicunque hominum reuerentia. Propriè verò dicitur virtus ſecundũ quam ſeruus exhibet reuerentiam domino: vnde dulia de nomine ſuo eſt idem quod ſeruitus, & ſic adhuc ſub ſe continet latriam quæ eſt ſeruitus impenſa deo, & omnem virtutem per quã inter homines ſerui dominos ſuos venerantur, & quia illa virtus per quã ſerui dominos ſuos temporales venerantur non habet proprium nomen ſicut ſeruitus quæ deo impenditur, & latria vocatur, ideo tertio nomen duliæ trahitur, & quodammodo appropriatur ad honorem qui exhibetur creaturæ ratione dominij: & ſic apparet quòd dulia appropriatè dicitur virtus per quam inter homines ſerui dominos ſuos venerantur. Primò ergo modo accipiẽdo duliam, patet quòd non diuiditur contra latriam, nec eſt penitus cũ ipſa idẽ, cuius ratio eſt, quia ſuperius non diuiditur contra inferius, nec eſt cõuertibiliter idem cum ipſo: vt apparet de animali reſpectu hominis, ſed dulia primo modo accepta eſt ſuperius, & eſt quaſi genus ad latriam & virtutem omnem per quã exhibetur reuerentia cuicunq. homini ratione vniuſcuiuſque excellentiæ: ergo dulia ſic accepta nõ diſtinguitur contra latriam: nec eſt conuertibiliter eadem cũ ipſa. Si autem dulia ſecundo modo accepta ſit, adhuc non diſtinguitur contra latriam, nec eſt conuertibiliter idem cum ipſa per eandem rationem quæ facta eſt.

Si

6 Si autẽ accipiatur tertio modo, sic est virtus specie distincta à latria, quod patet sic, vbi est formaliter alia ratio debiti, ibi est formaliter alia virtus, cuius est reddere debitum, sed alia ratio debiti formaliter est in nobis respectu Dei, & in vno homine respectu alterius, ergo alia est latria quæ respicit debitũ seruitutis quo tenemur Deo, & alia est dulia quæ respicit debitũ seruitutis quo tenetur homo homini tanquam seruus suo domino. Maior patet, quia secundum formales rationes obiectorum fit specifica distinctio habituũ. Minor declaratur, quia sicut alia ratione cõpetit dominium Deo respectu omnium hominum, & vni homini respectu alterius, eo quòd Deus est plenariè & perfectè, & quo ad totum dominus, quia totum est ab ipso, homo autẽ super hominem non potest habere plenum & perfectum dominium quo ad totum, sed habet quandam participationẽ dominij, sic in nobis est formaliter aliud debitũ seruitutis quo obligamur Deo, & aliud quo obligatur seruus domino tẽporali, & sic patet primũ.

7 QVANTVM ad secundũ sciẽdum q̀ si dulia accipiatur tertio modo, scilicet appropriatè, sic nõ est exhibẽda nisi his qui habent super aliquos dominiũ, & quibus subditi sumus iure seruitutis, & quia nõ omnibus sic subditi sumus, ideo non omnibus exhibenda est dulia sic accepta, sumus autẽ sic subditi Christo secundũ q̀ est homo iure redẽptionis factæ per ipsum multo plus quàm cuicũq; seruus subdatur domino tẽporali. Et ideo Christo secundum q̀ est homo debetur honor duliæ excellentioris quàm debeatur cuicũq; domino tẽporali, & vocatur hyperdulia quasi excellens dulia, & sic quamuis Christus sit vnũ suppositũ in duplici natura, ipsi debetur duplex honor ratione duplicis excellentiæ quam habet secundum duplicẽ naturã, honor latriæ secundum excellentiam diuinæ naturæ, & honor hyperduliæ secundum excellentiam humanæ naturæ: beatæ autẽ virgini, & aliis sanctis nõ videtur quòd debeatur dulia sic accepta, quia propriè nõ eis subdimur iure seruitutis, si autẽ accipiatur dulia secundo modo, sic debetur Christo secundum diuinã naturã, & humanã, quia dulia secundo modo accepta cõtinet sub se latriam quæ debetur Christo ratione diuinæ naturæ, & duliã appropriatè sumptam quæ debetur eidem excellenter ratione humanæ naturæ, debetur etiam dominis temporalibus ratione duliæ appropriatæ, quæ continetur sub dulia secundo modo sumpta. Aliis verò non debetur, nec ratione latriæ quæ soli Deo exhibenda est, nec ratione duliæ appropriatæ quæ non debetur nisi à seruis.

8 Si autẽ accipiatur primo modo, prout dicit virtutem quamcunq; per quã exhibetur reuerentia cuicunque personæ ratione cuiuscunq; excellentiæ, sic dulia debetur deo, & omni rationali creaturæ habenti in se excellentiã virtutis, vel status ordinati ad virtutẽ sicut est prælatio, vel auctoritas cuiuscunque regiminis. Et quia talis excellentia non est vnius speciei in omnibus, secundum enim aliã rationẽ præest pater filio, magister discipulo, dux militi, prælatus subdito, ideo reuerentia duliæ quæ talibus exhibetur nõ est vnius rationis, sed plurium, inter omnes tamen quæ debentur puræ creaturæ illa est excellentior quæ debetur beatæ virgini matri Christi, & vocatur hyperdulia. Inter alias autẽ excellentior debetur prælato, vel rectori, quamuis malo quàm priuatæ personæ, quãuis bonæ, propter tria. Primò, quia rector vel prælatus gerit vicem domini, secundũ illud Rom. 13. Qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit. Secundò, quia princeps vel prælatus est persona publica, & ideo in ipso honoratur bonitas ecclesiæ, vel Reipublicæ quæ est maior quàm bonitas singularis personæ. Tertiò, quia regnũ vel prælatio ordinatur ad virtutem sicut causa effectiua, & cõseruatiua virtutis, dignius est autẽ causam virtutis aliis existere q̃ virtuosum esse: vt dicitur 9. Ethic. Priuata persona si nõ sit actu virtuosa non est propriè honoranda, si autẽ non sit virtuosa nec actu nec aptitudine, vt dãnati tam homines quàm dæmones nullo modo debetur eis honor & per eandem rationẽ creatura irrationalis non est honoranda, quia non est capax virtutis, & naturaliter est homini subdita.

9 Ad primum argumentum dicendum q̀ nõ est alia formalis ratio quã attendit charitas in Deo, & in proximo: sed vna & eadem, quia per charitatẽ diligitur deus propter seipsum, & proximus solũ propter Deũ, vbi autẽ vnũ propter alterũ vtrobiq; est tantũ vnũ, propter quod vna est charitas per quã diligitur Deus, & proximus. Amicitia autẽ per quã diligitur proximus propter aliquã aliã rationẽ q̃ propter relationẽ quã habet ad Deũ differt à charitate secundũ speciẽ, honor autẽ exhibetur secundũ rationem excellẽtiæ, quæ inuenitur in aliqua psona, & q̀a excellẽtia est in diuersis alterius & alteri[9] rationis maximè in Deo & creaturis, ideo alterius rationis est honor Deo exhibitus & creaturis.

10 Ad secundũ dicendũ q̀ Christo nõ solum debetur vnus honor, sed duplex ratione duplicis excellentiæ quã habet secũdum duplicẽ naturã, & etiã Deus secũdum diuinã naturã attribuitur dulia & latria, latria ratione creationis, dulia ratione potentiæ, sed tũc dulia nõ accipitur, vt distincta cõtra latriã, sed vt aliquid superius ad latriã & duliã appropriatã, quia enim dulia appropriata, & latria debentur alicui ratione dominij: Dominus autẽ est nomen potẽtiæ quæ cõmunicatur creaturis à Deo quãuis nõ cõmunicetur eis potentia creationis, ideo deo & creaturis cõpetit dulia accepta secundum suũ genus, non autẽ latria quæ cõtrahit eum ad certam speciem, & sic intelligenda est Glossa allegata.

Sententia huius distinctionis Decimæ in generali & speciali.

SOLET etiã quæri à quibusdam. Superius determinauit magister qualiter aliquid cõueniat vni naturæ ex eo quod est alteri sociata, vel iuncta in persona Christi. Hic determinat quid cõueniat personæ Christi ratione humanæ naturæ, quid enim sibi conueniat ratione diuinæ in primo lib. dictũ est. Et diuiditur in duas. Primò inquirit vtrum naturæ humanæ in Christo cõueniant illa, quæ ad dignitatẽ humanæ naturæ pertinent. Secundò de his quæ pertinent ad defectum dist. 11. Solet etiã quæri. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat de his quæ pertinẽt ad dignitatem naturalem. Secundò, de his quæ pertinent ad dignitatem gratiæ, si verò quæritur. Prima diuiditur, quia primò obiicit ad vtramq; partẽ, & secundò soluit ibi, propter hoc inconuenientia. Secunda similiter diuiditur, quia primò quærit an Christus sit filius adoptiuus, & secundo vtrum prædestinatio, de qua loquitur Apost. Rom. 1. Sit de persona an de natura. Secunda ibi, deinde si quæritur. Prima diuiditur in tres, quia primò determinat veritatẽ. Secundò opponit cõtra eam. Tertiò soluit. Secunda ibi, Sed ad hoc opponitur. Tertia ibi, ad quod dici potest. Hæc est di. &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & quærit primò, vtrum Christus secundum quòd homo sit persona an sit aliud, & arguit primo quòd sic, quia inquantũ est homo est aliquid, aut ergo est substantia, vel aliud, non aliud: ergo substantia, nõ substantia irrationalis, ergo rationalis. Et sic Christus secundum q̀ homo est substantia rationalis. Sed hæc est diffinitio personæ, ergo Christus secundum quòd homo est persona. Ad oppositũ arguit, quòd si Christus inquantũ est homo est persona erit tertia in Trinitate persona, & non alia: sed tertia in Trinitate persona, & nõ alia est Deus, ergo Christus secundum quòd est homo est Deus, hoc autẽ est falsum, scilicet q̀ Christus secundũ quòd homo sit Deus, ergo falsum est quòd sit persona. Respondet magister primò secundum quosdã quòd si Christus secundũ quòd homo esset persona, sequeretur tunc quòd Christus assumpsisset personã nõ naturam, hoc est falsum, ergo Christus secundum q̀ homo non est persona. Dicunt tamen hanc loquutionẽ esse veram. Si hæc præpositio secũdum exprimat vnitatẽ in persona, & hoc patet quòd hæc præpositio secundũ multipliciter accipitur in diuinis secundum quòd ipse declarat, secũdum tamen quòd dicit rationẽ causalitatis falsa est. Non enim eo modo est Deus quo homo. Magister tamen ad hoc dat suum intellectũ dicens, q̀ argumentũ præinductum nõ sequitur. Videlicet quòd si Christus secũdum quòd homo sit substantia rationalis, quòd ergo est persona. Nam anima est substantia rationalis, nõ tamen est persona, quia persona dicitur quasi per se sonans, & nõ alij cõiuncta. Dicit etiam quòd illa descriptio nõ datur de personis increatis. Postea quærit magister, vtrum Christus sit filius adoptiuus secũdum quòd homo. Et respõdet quòd nõ, imò est filius naturaliter. Tamen filius dicitur natura & Deus, quia Deus est natura accipiendo naturam pro essentia deitatis, sed filius est natura, hoc est, natiuitate naturali. Postea opponit quod Christus est filius patris per naturã, & virginis per gratiã, & sic inquantum est filius virginis, per gratiã est filius adoptiuus. Et respondet quòd potest dici, quòd Christus est filius natura, & per gratiam vnionis. Non tamen sequitur q̀ sit filius adoptiuus, quod pluribus auctoritatibus probat. Vltimo quærit de quo intelligitur prædestinatio, de qua loquitur Apostolus. Et respõdet quòd potest intelligi de natura humana quæ prædestinata fuit vniri verbo, potest etiam intelligi de persona ratione naturæ. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Christus secũdum quòd homo sit persona.

Thom. 3. q. 16. ar. 12.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum Christus secundum q̀ homo sit persona. Et videtur quòd sic, quia illud quod cõuenit alij homini secundũ quòd est homo conuenit Christo. Est enim aliis hominibus similis secundum illud Philipp. 2. In similitudine hominum factus, sed omni alij secundum quòd homo est conuenit esse personam, ergo & Christo.

2 Item secundum Boëtium, persona est rationalis naturæ indiuidua substantia, sed Christus inquãtum homo est huiusmodi,

est enim aliquid secundū ꝙ homo vt dictū fuit prius, di. 7. Nō autē accidēs, sed substātia, nō irrationalis, sed rationalis, nō vniuersalis, sed indiuidua, ergo Christus secundū ꝙ homo est persona.

3 Item Christus secundum quòd deus est persona, sed Christus secundum quòd homo est deus, ergo Christus secundum quòd homo est persona. Maior videtur vera. Minor probatur dupliciter. Primò, quia Christus est deus per gratiam vnionis, sed Christus secundum quòd homo habet talem gratiam, ergo Christus secundum quòd homo est deus. Secundò, quia Christus non est homo vniuersalis sed iste homo singularis, sed Christus secundum quòd iste homo est deus, quia in isto homine demonstratur suppositum æternum quòd naturaliter est deus, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia si Christus secūdū quod homo est persona, aut est persona creata, aut increata. Nō increata, quia Christus secundū ꝙ homo est creatus, nec creata, q̄a tūc in Christo essent duæ personę qd̄ est erroneū, ergo, &c.

5 RESPONSIO. videndū est primò de natura huius implicationis secundū ꝙ. Secūdò ex hoc apparebit solutio quæstionis.

6 QVANTVM ad primū sciēdum est ꝙ hæc implicatio secundū ꝙ, si propriè sumatur importat causam inhærētiæ prædicati ad subiectū, quod potest esse dupliciter, quia quādoq; notat causam remotā ad quā non ex necessitate sequitur effectus, præexigitur tamen necessariò ad effectū, vt si dicatur quòd Christus secundū quòd homo est prædestinatus, quia esse hominē non est præcisa causa, seu ratio quare esse prædestinatū cōpetit Christo. Alioquin omnis homo esset prædestinatus sicut & Christus. Necesse est tamē Christū esse hominem ad hoc vt sit prædestinatus, quandoque verò denotat causam proximā ad quā necessariò sequitur effectus, sicut cùm dicitur quòd sortes secundū quòd homo est risibilis, similiter est in proposito cùm dicitur Christus secundū quòd homo &c. Hęc implicatio debet denotare si propriè sumatur, causam inhærentiæ prædicati ad subiectū, causam dico proximā vel remotā. Et quia nomine hominis importatur suppositū habēs talē naturā, & per hoc posset videri alicui ꝙ sufficiat ꝙ per implicationē importetur causa inhærētiæ prædicati cū subiecto ratione cuiuscūq; eorū, scilicet, ratiōe suppositi, vel naturæ.

7 Ideo considerandū est secūdo ꝙ terminus cōcretus positus in prædicato vel in quacunq; implicatione circa subiectum tenetur formaliter pro natura, & nō materialiter pro supposito: nō ꝙ terminus concretus vnquam supponatur formaliter pro natura in recto ex quacunque parte ponatur, quia tunc talis propositio esset falsa (vt si dicatur sor. est homo, vel sor. secūdum ꝙ homo est rationalis, tunc enim esset sensus sor. est humana natura, vel sor. secundū ꝙ est humana natura est rationalis) Sed pro tanto dicitur teneri formaliter ex parte prędicati vel implicationis, magis quā ex parte subiecti, quia quando terminus cōcretus ponitur ex parte subiecti magis accipitur secundū id quod est aliquod in se quā secundū id quod est habēs aliquā naturā, vt si dicatur album currit, albū magis stat ibi pro eo quod est aliquid subsistēs in se, quā secundū ꝙ est habens naturam talē, scilicet albedinē, quāuis enim nō possit verificari propositio nisi currēti insit albedo, tamen albedo nō est causa quare cursus inest sor. vel cuicunq; supposito currenti, vnde & nō albū potest currere. sed quādo ponitur ex parte prædicati vel cū implicatione (vt dicendo homo est albus vel sor. secundū ꝙ albus disgregat) ibi prædicatū nō cōuenit subiecto, nisi vt est habēs talē naturam. Ita quòd quando est implicatio natura ipsa est causa quare prædicatum inest subiecto.

8 HIS VISIS dicendū est ad quæstionē quòd ista est simpliciter falsa Christus secundū ꝙ homo est persona, quia implicatio importat causam inhærētiæ prædicati cū subiecto quantū ad naturā per terminū implicationis importatā, nūc est ita quod natura importata per hoc nomen homo nō est causa remota, vel propinqua quare cōpetat Christo esse personā, ergo ista est falsa Christus secundum quòd homo est persona. Maior patet ex his quæ sunt declarata. Minor de se manifesta est, ideo, &c.

9 AD PRIMVM arg. dicendū ꝙ licet Christus inquantū homo sit eiusdē naturæ cū cæteris hominibus, natura tamen humana in Christo nō cōstituit propriū suppositū sicut in aliis, vnde alio modo Christus est habēs naturā humanā, & cęteri homines, quia in aliis hominibus suppositū habēs & natura habita nō differūt realiter, saltē sic quod suppositū cōstituatur per aliā naturā. Sed in Christo suppositū habens naturā esse constitutū pręcise per aliud quàm sit humana natura, & ideo nō cōuenit ei inquantum homo est esse personā, sicut conuenit aliis hominibus.

10 Ad secundum dicendum quòd persona non dicit solum indiuiduam substantiam naturæ rationalis, sed completam per se subsistentē, & quia natura humana in Christo non est per se subsistens, quamuis sit indiuidua, ideo ratione eius non est persona, hoc autem denotatur per implicationem cùm dicitur Christus secundum quòd homo est persona, quare illa est falsa.

11 Ad tertiū dicendum ꝙ maior posset negari, quia sicut natura humana non est in Christo ratio personalitatis, sic nec diuina quæ est in omnibus personis cōmunis. Vel cōcedatur, & dicetur tunc ad minorē per interemptionē, per eandem enim rationē ista est neganda Christus secundum quòd homo est deus & Christus secundum quòd homo est persona: vt patet applicanti deductionē prius factā. Ad probationē cùm dicitur quòd Christus habet quòd sit deus per gratiā vnionis, & hanc gratiā habet inquantum homo. Dicendum est quòd natura humana per gratiā habuit vt vniretur personæ diuinæ, & per hanc vnionē sequutū est verum esse dicere hominē deum, sed cùm homo sit nomen suppositi habentis naturā humanā, & tale suppositum nō præexistat gratiæ vnionis nō est verum dicere ꝙ Christus inquantū homo habuit gratiā vnionis. Ad aliam probationē cùm dicitur quod Christus nō est homo cōmunis, sed iste homo singularis, & secundum quòd iste homo est Deus, ergo secundum quòd homo. Dicendum quòd non sequitur, quia reduplicatio facta circa inferius non oportet quòd fiat circa superius, nō enim sequitur Sortes, secundum ꝙ est homo est risibilis, ergo secundum ꝙ animal.

12 Vel concessa cōsequentia adhuc potest dici ꝙ hæc est falsa Christus secundū ꝙ iste homo est Deus, quāuis quidā oppositum sentiāt dicētes ꝙ ad hoc quòd aliqua ꝓpositio sit per se vera, vel cum implicatione nō oportet quòd prædicatū cōueniat subiecto secundū illud quod implicatur circa subiectū. Sed sufficit ꝙ conueniat ei secundū aliquid eorū, sicut ratiocinari cōpetit homini inquantū homo est, & tamen nō cōpetit ei ratione corporis, sed ratione solius animæ. Similiter in proposito cùm dicitur iste homo demonstrato Christo implicātur duo, suppositū æternū ex vi demōstrationis & natura humana importata nomine hominis. Et ideo ad veritatē eius (vt videtur) sufficit ꝙ alterū, scilicet suppositum diuinū sit ratio quare prædicatū conueniat subiecto, nec oportet ꝙ natura humana sit eius ratio vel causa. Sed istud non videtur, quia hoc pronomen iste non demonstrat suppositū æternum, nisi quatenus importatur nomine hominis, ergo sic demōstrat: sicut ibi in nomine hominis importatur, sed ibi in ratione implicationis importatur formaliter, & nō materialiter. hoc est, non secundū se, sed vt habens talem naturam quæ sit ratio cōuenientiæ prædicati cū subiecto (vt dictū fuit prius) ergo sic demōstratur, ergo nō verificatur propositio nisi natura nomine hominis importata sit ratio quare esse Deū conueniat Christo, nō est autem, ergo &c. Nec videtur quod alij dicunt quòd non oportet prædicatū conuenire subiecto ratione omniū quæ implicantur, sed ratione vnius solū, quia cùm dicitur Christus inquantū iste homo, &c. Pronomen demonstratiuū non est pars implicationis, sed demōstratio eius, & ideo oportet ꝙ verificetur propositio ratione alicuius importati formaliter nomine hominis quod non est in proposito. Vel dicendū ꝙ quamuis nō oporteat prædicatū inesse subiecto ratione cuiuslibet implicati absolutè, tamē si implicatio cadit sub reduplicatione dicente causam oportet ꝙ prędicatū cōueniat subiecto ratione omniū implicatorū, vt in omnibus patet: vnde sicut hæc est vera iste homo est persona nō solū pro hominibus puris, sed pro Christo: ergo similiter si ista est falsa Christus secundū quòd homo est persona, eadem ratione & hæc erit falsa Christus secundum quòd iste homo est persona.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrū conueniat Deo aliquem adoptare in filiū.

Thom. 3. q. 23. ar. 1 & 2.

SECVNDO quęritur de adoptione. Vtrū cōueniat Deo aliquē adoptare in filiū. Et videtur ꝙ nō quia adoptio dicitur introducta ꝓpter defectū filiationis naturalis, sed in deo nō est talis defectus ergo Deo nō conuenit aliquem adoptare in filiū.

2 Item si deo competeret aliquem adoptare in filium, aut hoc competeret alicui personæ specialiter, aut toti Trinitati cōmuniter, non alicui personæ specialiter, quia actiones quæ sunt ad extra non possunt alicui personæ singulari conuenire, adoptio autem est actio ad extra, quare &c.

3 Item nec toti Trinitati, quia in rebus humanis illi soli competit adoptare qui potest filios generare, sed in diuinis toti Trinitati non competit generare filium, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ephe. 1. Prædestinauit nos in adoptionē filiorū, in quo clamamus Abba pater.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est cuius sit adoptare in diuinis. Secundū est cōis sit adoptari in creaturis.

6 QVANTVM ad primum est præintelligendū quòd nomen adoptionis transfertur ab humanis ad diuina, omnes autē transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt vt dicit Philosophus in Topic. (nec ait secundū omnem) ideo inter adoptionē humanā, & diuinā est aliqua similitudo, & aliqua dissimilitudo. Adoptio enim in humanis est extra, nec personę in filiū, aut nepotē, aut deinceps legitima assumptio, & secundū hoc tria sunt in adoptiōe diuina & humana, & vnū ex pte adoptātis, scilicet ꝙ ex gratia assumat, vel adoptet. Aliud ex pte adoptati.

filii

scilicet ꝙ fiat ex nō filio filius. Tertiū ex parte effect⁹ & finis, q̄a nō habēti ius in successione hæreditatis datur ius per adoptionē. Sunt & alia tria in adoptione humana. Primū est ꝙ adoptans nō est principiū essendi adoptato. Secundum est, ꝙ adoptatus ante adoptionē nō erat in potestate adoptantis propter quod dicitur ꝙ adoptio est assumptio extraneę personæ. Tertiū est, ꝙ adoptās nō succedit in hæreditatē adoptātis, nisi decedente adoptante.

7 Secundū hoc dicendū est ꝙ toti Trinitati cōuenit adoptare secundū rem, quo ad primas tres cōditiones, singulis autē personis, quo ad aliquā appropriationē, sed quantū ad tres vltimas nō cōuenit. Primū patet, quia gratuita assumptio ad participationē hæreditatis personæ nō habētis ius in hæreditate est adoptio, sed talis assumptio creaturæ fit à tota Trinitate, ergo tota Trinitas adoptat creaturā. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia hæreditas diuina est, per quā Deus per seipsum est diues & beatus, sicut hæreditas cuiuslibet est per quā ipse ditatur. Hæc autē hæreditas diuina est fruitio quæ seipso fruitur. Videndo seipsum & amādo, ad hanc autē nulla creatura potest pertingere ex naturalibus, nec habet ius ad hoc pertingēdi ex conditione suæ creationis, accipit autē hoc ius ꝑ gratiā quā Deus ei dat: vt hanc beatitudinē mereatur, & ad eandem attingat, secundū illud quod dicitur Rom. 6 Gratia Dei vita æterna, quare &c. Et quia indiuisa sunt opera Trinitatis, ideo toti Trinitati indifferenter competit adoptare creaturā, nihilominus tamē cōpetit quibusdā personis, specialiter secundū appropriationē, patri quidē vt actori, filio vt exēplari, & aliquo modo vt agenti instrumētali. Sed spiritui sancto, vt imprimenti formalem perfectionē per quā adoptamur in filios Dei. Patri quidē vt actori, quia in humanis solius patris est adoptare, filio verò vt exēplari: quia filiatio naturalis secundū diuinā naturā, & adoptio secundū humanā est exēplar adoptionis nostræ, est etiā quo ad humanā naturā causa instrumentalis media, quia per eam Deus pater multos filios in gloriā adduxit, per spiritū autē sanctū appropriate datur nobis gratia ꝑ quā formaliter efficimur filij adoptiui, & sic patet ꝙ quātū ad tres primas cōditiones adoptionis cōpetit Trinitati toti adoptare creaturā secundū rem, singulis autē ꝑsonis secūdū aliquā appropriationē.

8 Quantum autem ad alias tres proprietates nō cōpetit Deo adoptare creaturā, quia omnis creatura à Deo est cōtra primam cōditionem, est etiā sub potestate Dei cōtra secundā, participat etiā hæreditatē diuinā Deo non decedente. Ratio primi est, quia in humanis ex eo ꝙ aliquis ex alio nascitur habet ius in hæreditate, & ideo nō potest adoptari vt extraneæ persona, sed ex hoc ꝙ aliquis habet esse à Deo per creationē nō cōpetit ipsi ius in hæreditate cœlesti. Sed oportet ꝙ ad eam per gratiā adoptetur. Ratio secūdi est, quia vniuersalitatē potestatis diuinæ nihil subterfugit, & ideo similitudo inter adoptionē diuinā & humanam nō attenditur in paterna potestate, sed paterna successione. Ratio tertij est, quia bona temporalia ad quæ quis adoptatur adoptione humana nō possunt simul à pluribus possideri, ideo nullus potest ea percipere nisi succedens decedenti, hæreditatē autē beatā possunt omnes simul, siue ex integro percipere sine detrimento patris semꝑ viuētis, & sic patet primū, scilicet cuius sit adoptare.

9 QVANTVM ad secundum, scilicet cuius sit adoptari, dicendū est ꝙ solius creaturę intellectualis, cuius ratio est, quia sola illa creatura potest adoptari à Deo quæ est capax gratiæ & gloriæ, gloria enim est hæreditas ad quā adoptantur per gratiā, sed sola creatura intellectualis (homo vel angelus) est capax gratiæ vel gloriæ eo quòd sola ad imaginē Dei creata est, ergo sola creatura intellectualis potest à Deo adoptari, nec tamen omnis adoptatur, sed solū ille de quibus dicit Apost. Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinauit cōformes fieri imaginis filij sui, de Chri-

Quæst. 1. sto autē verū possit dici filius adoptiuus dictū fuit prius dist. 4.

10 AD PRIMVM argu. dicendum est quòd hominis est operari ad supplendum suam intelligentiā, nō autē Dei, sed potius ad cōmunicandam suæ perfectionis abundantiā, & ideo licet in humanis introducta sit adoptio ad supplendum defectum filiorum naturalium per filios adoptiuos. In diuinis tamen est adoptio ad cōmunicandum similitudinē & participationē filiationis naturalis quæ est in Christo homine per gratiā vnionis.

11 Ad secundum dicendum quòd toti Trinitati competit adoptare secundum rem, singulis personis secundum aliquam appropriationem, sicut dictum fuit. & quod arguitur quòd illius solius est adoptare, cuius est filios generare. Dicendum quòd licet solius patris in diuinis sit generare filium actione ad intra, tamen totius Trinitatis est creare filios quo ad esse naturæ, & per consequens adoptare quo ad esse gratiæ & gloriæ.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis.

Thom. 3. q. 24. art. 3. & 4.

TERTIO quæritur de prædestinatione: vtrū prędestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis. Et videtur ꝙ nō, quia illud quod dependet ex simplici Dei bonitate non habet causam nisi Dei voluntatem, sed prædestinatio nostra dependet ex simplici Dei bonitate secundum illud Ephe. 1. Prædestinati secundum propositū eius qui operatur omnia secundum cōsilium volūtatis suæ, ergo prędestinatio Christi & quodcūq; aliud præter simplicē voluntatē dei nō est causa nostræ prædestinationis.

2 Item si prædestinatio Christi esset causa nostræ prædestinationis, aut esset causa efficiēs, aut exemplaris. Non efficiēs, quia prædestinatio nostra est ad gratiam & gloriam quæ sunt à solo deo, Christus autem secundum quòd Deus, non est prædestinatus, nec exemplaris, quia exemplar præcedit exemplatum, multi autem habuerunt gratiam ante Christum, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ephe. 1. Prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christū, præpositio autem per notat causam.

4 Item Glosa super illud verbum, Rom. 1. Qui prædestinatus est, dicit sic: quòd præclarissimum nostræ prædestinationis exemplar præcessit in Christo.

5 RESPONSIO. In Christo fuit prædestinatio duplex, vna qua fuit prædestinata natura humana vniri personæ diuinę. Alia qua Christus secundū ꝙ homo prędestinatus fuit ad gloriā. Secundū primā prædestinationē factū est ꝙ verū est dicere filius Dei est homo, & homo est filius Dei, & sic homo dicitur filius naturalis. Secundū autē secundā prædestinationē filius Dei inquātum homo factus est filius adoptiuus: vt dictū fuit supra di. 4. In nobis autē est vna sola prædestinatio illa, scilicet qua efficimur filij adoptiui. Rursus in prædestinatione Christi & natura duo sunt attēdenda, vnū est actus dei prædestinātis, aliud est effectus, & terminus prædestinationis. Si ergo consideretur prædestinatio Christi, & natura quātū ad actū prædestinātis, sic vna nō est causa alterius, quia idem nō est causa suipsius, sed eodē actu diuino prædestinatus est Christus & nos, ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis. Si autē cōsideretur quo ad effectū & terminū, cū effectus & terminus nostræ prędestinationis sint gratia & gloria, & adoptio filiorū, sic dicendū est ꝙ vtraque prædestinatio Christi est causa nostræ prędestinationis & efficiēs & exēplaris inquantū Christus existens Deus & homo per gratiā vnionis, de qua est prima Christi prædestinatio, & inquantū est plenus gratia, & perfectus in gloria, de quo est secunda eius prædestinatio est causa efficiēs, & exēplaris nostræ prædestinationis. Quæst. 1.

6 Quod patet sic de causa efficiente. Causa meritoria aliquo modo habet rationē efficiētis respectu præmij quod debet merito, sed Christ⁹ inquantū Deus & homo plenus gratia fuit causa meritoria nostrę salutis, ergo fuit causa eius efficiēs secundū hūc modū, fuit etiā exēplar, quia sicut ipse ꝑ primā prædestinationē est fili⁹ naturalis, ita nos per prædestinationē efficimur filij adoptiui, & sic prædestinatio Christi est exēplar alterius rationis & excedens prædestinationē nostrā, sicut etiā Christus per secūdam prædestinationem est plenus gratia & perfectus in gloria, sic nos per prędestinationē nostrā de plenitudine eius participamus gratiam & gloriā, & sic Christus exēplar est nostræ prædestinationis excedens quidē, sed nō alterius rationis secundum speciem, quia habitus gratiæ & gloriæ in ipso, & in nobis sunt vnius speciei. Thom. de veritate. q. 29. ar. 6.

7 AD PRIMVM arg. dicendū ꝙ totalis effectus prædestinationis depēdet ex simplici volūtate Dei, & nō ex aliqua causa alia. Tamē inter effectus vnus potest esse causa alterius, & sic prædestinatio Christi est causa nostræ prędestinationis inquantū deus ordinauit salutē nostrā cōpleri per Christū, & sub totali nostræ prædestinationis effectu clauditur prædestinatio Christi.

8 Ad secundū dicendū est ꝙ prędestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis vtroq; modo, scilicet efficiēter, & exēplariter, & cū dicitur ꝙ gratia & gloria sunt à solo Deo, verū est secūdum principalē efficientiā, sed sunt à Christo homine meritoriè & quod subditur de exēplari dicendū est ꝙ Christus quo ad terminū prędestinationis pręcessit omnē aliū prędestinatū, termin⁹ enim ꝑdestinationis est gloria quæ prius fuit in Christo homine q̄ in quocūq; alio, & q̄a ex termino, vel fine sumitur ratio aliorū ideo Christus potest dici causa exēplaris nostræ ꝑdestinationis.

Sententia huius distinctionis Vndecimæ in generali & speciali

SOLET autē quæri, Superius magister determinauit qualiter ea quæ sunt dignitatis in humana natura possunt dici de Christo, hic determinat quo modo ea quæ pertinent ad defectū humanæ naturæ possunt dici de Christo. Et diuiditur in duas, quia primò inquirit verū esse factū vel creatū, vel esse creaturam possunt dici de Christo, & secundo vtrum defectus qui cōsequuntur naturam humanam in-

quantum est creatura, vel alio modo possunt Christo conuenire. Secunda in duas ibi, post prædicta. Prima diuiditur in duas. Primò quærit vtrum Christus posit dici factus vel creatus. Secundò respondet ibi, ad quod sanè potest dici. Et hæc diuiditur in duas, quia primò ostendit quòd Christus non debet dici factus vel creatus simpliciter & absolutè. Secundò ostendit quòd potest dici factus vel creatus cum additione, ibi, his aliisque pluribus. Hæc est diuisio in generali.

2 IN SPECIALI procedit sic, & quærit vtrum Christus debeat dici factus vel creatus vel creatura, & dicit quòd non simpliciter & absolutè ostendendo per Augu. quòd filius dei non est factus nec creatus, sed per ipsum omnia facta sunt & creata vt habetur Ioan. primo. Idem ostendit per auctoritatem Ambr. allegantis illud dictum euangelij quo Christus dicit apostolis prędicate euangelium omni creaturæ. In hoc tamen errauit Arrius dicens Christum esse puram creaturam. Postea dicit quòd Christus vel filius dei potest dici factus secundum carnem vel factus homo, vel natus ex muliere. Quod probat pluribus auctoritatibus. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Christus posit dici simpliciter creatura.

Thom. 3. q. 16. ar. 8.

CIRCA distinctionem istam quæritur. Vtrum Christus posit dici simpliciter creatura. Et videtur quod sic, quia proprietas vtriusque, naturæ in Christo prædicatur de supposito quocunque nomine significetur: vt dictū fuit prius, sed proprietas naturæ humanæ est esse creatum, vel creaturam: sicut proprietas diuinæ naturæ est esse increatum, vel creatorem ergo sicut Christus dicitur simpliciter creator vel increatus, ita potest dici simpliciter creatus vel creatura.

2 Item principalior pars humanæ naturæ est anima, quàm corpus, sed Christus ratione corporis quod de virgine traxit dicitur simpliciter natus vel genitus, ergo ratione animæ quæ à Deo creatur potest simpliciter dici creatus.

3 Item Leo papa dicit noua & inaudita conuentio Deus qui est, & qui erat fit creatura. Et Dam. dicit quòd non scandalizabitur ad nomen creaturæ.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. de agone Christiano, non eos audimus qui dicunt Christum esse creaturam. Hilarius etiam in lib. de synodis dicit hæresim dicentem Christum esse creaturam damnamus.

5 Et arguitur per rationem, si Christus diceretur creatura hoc esset ratione suppositi, vel naturæ. Non ratione suppositi, quia illud est increatum. Nec ratione humanæ naturæ, quia licet illa sit creatura non tamen prædicatur de Christo, igitur &c.

6 RESPONSIO. Quæstio ista non est de re, sed de modo loquendi. Supponimus, enim ex parte rei quòd in Christo est vnū solum suppositum in duabus naturis diuina scilicet & humana quarum altera tantum est creata, scilicet humana, hoc autem suppositum quandoque nominatur nomine sumpto à principali natura: vt cùm dicitur Deus vel filius Dei, quandoque nomine sumpto à natura minus principali: vt cùm dicitur homo vel filius hominis, quandoque verò nomine sumpto ab vtraque natura: vt cùm dicitur Christus, saltem ea vsu communi etiam si hoc nō haberet vi⁹ nominis. Hoc supposito quod ad rem pertinet, & quod pertinet ad nomen, quæritur vtrum ratione humanæ naturæ quæ sola in Christo est creata cōuenienter posit dici quod filius Dei, vel Christus, vel iste homo demōstrato Christo sit creatura non addita quacunque determinatione, vel implicatione.

7 Et tenetur cōmuniter, quòd non nisi cum additione ista inquantum homo, hoc autem declaratur tribus modis. Vno modo sic, creari est fieri, fieri autem absolutè sumptum accipitur pro fieri simpliciter, fieri autem simpliciter nunquam conuenit supposito, nisi quantum ad esse suppositi, secundum enim illud quod aduenit post cōpletum esse suppositi nunquā potest dici suppositum fieri simpliciter, sed secūdum quid. Sicut ratione albedinis de nouo factæ in homine homo nō dicitur fieri absolutè, sed solum fieri albus. Cum igitur suppositū diuinū quo ad esse suppositi nō sit factū, ideo quocunque nomine designetur nullo modo potest dici factum vel creatum absolutè, & sine determinatione: vnde omnes istæ sunt falsæ, filius Dei, vel Christus, vel iste homo demonstrato Christo, est creatus vel creatura, si autē dicatur filius Dei, vel Christus secundum quòd homo est creatus, vel creatura vera est: quia illud nō conuenit alicui simpliciter, sed secundum quid, licet nō verificetur de illo si sumatur absolutè, verificatur tamen cum determinatione explicante modum, verbi gratia, tam in esse quàm in fieri, in esse, quia propter albedinē dentis non dicitur homo albus absolutè, sed tamen si dicatur iste est albus secūdum dentem verū est, similiter in fieri & in facto esse, quia per albedinem aduenientem Sortes non dicitur fieri absolutè, si autē dicatur Sortes fit albus, vel Sortes secundū quòd est albus est factus verū est. Similiter in proposito licet propter humanam naturā fieri simpliciter & absolutè nō conueniat supposito diuino, tamen cum determinatione explicāte modum cōuenit ei: vt dicēdo filius Dei, vel Christus secundum quod homo est creatus vel creatura & in hoc modo loquendi hæc determinatio secundum quòd nō est nota perseitatis, sed determinatio explicans modum imperfectum, sicut in aliis exemplis suprapositis.

8 Sed contra hunc modum arguitur, generari est fieri, & generari simpliciter est fieri simpliciter: quia determinatur ad esse simpliciter, & tamen ratione humanæ naturæ conuenit supposito diuino esse genitum absolutè, & sine aliqua determinatione, & ita simpliciter, & vt nūc loquimur, hæc enim recipitur tanquā vera, filius Dei vel Christus est genitus de virgine, nec oportet addere inquantum homo, ergo similiter potest dici creatus vel creatura absolutè: nec oportet addere inquantum homo. Et si dicatur quòd ista non verificatur Christus est genitus de matre, nisi cum hac determinatione inquantum homo expressa, vel subintellecta: pari ratione potest dici quòd illa scilicet Christus est creatura potest verificari sub eadem determinatione nō expressa, sed subintellecta tantum. Et ad rationem eorum dicendum, quòd esse simpliciter non est solum esse suppositale, sed omne esse substantiale. Quia omnis substantia completa est ens simpliciter, & ideo sicut in Christo est duplex substantia diuina, scilicet & humana, sic & duplex esse secundum quorum quodlibet potest dici simpliciter genitus & natus. Et pari ratione secūdum alterum potest dici creatus nisi aliud obsistat.

9 ALIO modo declaratur eadem conclusio sic, aliquæ sunt proprietates quæ non sunt natæ conuenire toti nisi per partem sicut crespitudo non conuenit homini nisi ratione capillorū, nec simitas nisi ratione nasi, & talis proprietas denominat totū absolutè, nec oportet redoplicare partem ratione cuius conuenit toti sicut homo absolutè dicitur crispus vel simus, nec oportet addere quòd sit crispus secundum capillos, aut simus secundum nasum. Aliæ verò sunt proprietates quæ indifferenter possunt conuenire toti & parti, sicut esse album potest conuenire homini secundū totum, & secundū quamlibet partem & tales proprietates non denominant totum si conueniant ei ratione partis nisi cum explicatione partis, vt æthiops qui est albus secundum dentes nō potest dici albus simpliciter nisi addatur quod est albus secundū dentes. Similiter in proposito humana natura in Christo quamuis non sit propriè pars suppositi, habet tamen aliquo modo rationem partis, vnde & persona Christi dicitur composita à Damas. illa igitur quæ indifferenter possunt conuenire supposito & naturæ si conueniant soli naturæ non possunt attribui supposito absolutè nisi cum expressione naturæ, creari autem potest conuenire naturæ & supposito, & magis supposito quā naturæ, quia esse quod est terminus creationis magis conuenit ei, cùm igitur creari in Christo nō conueniat nisi soli humanæ naturæ, ideo ratione eius nō poterit dici simpliciter & absolutè quòd Christus sit creatus vel creatura nisi cū determinatione inquantum homo, sicut ex albedine secundum dentes non dicitur homo absolutè & simpliciter albus, sed cum determinatione.

10 Sed contra hoc opponitur dupliciter. Primò quia sicut creari natum est cōuenire supposito & naturæ sic nasci & generari & magis propriè supposito quàm naturæ vt patuit supra dist. 8. Sed quæst. 1. hoc non obstante Christus vel filius dei dicitur absolutè genitus vel natus de virgine, nec oportet addere inquantum homo, ergo eadem ratione poterit dici creatus absolutè sine aliqua determinatione propter humanam naturam quæ in principiis suis à deo est per creationem & secundum se habita à matre per generationem & natiuitatem. Secundo quia natura humana est alio modo pars suppositi diuini quàm sint illæ partes de quibus exēpla trahuntur, quia illæ partes nō prædicantur de toto substantialiter, in quid, nō enim bene dicitur homo est dens vel capillus, respiciunt etiam totum dimisiuè, & ideo non est mirum si proprietates earum nō semper denominant simpliciter & absolutè suum totum, sed humana natura in Christo prædicatur de supposito aliquo modo in quid & substātialiter, dicimus enim quòd filius dei est homo, respicit etiam totum suppositum indifferenter & perfectè, & ideo proprietates eius magis possunt denominare suppositum absolutè. Propter quod etiam non videtur sufficienter dictū illud quod dicunt primi in fine suæ positionis scilicet quòd hæc determinatio secundum quòd homo, nō est nota perseitatis. Sed determinatio explicans modum imperfectū, hoc enim non videtur: quia natura humana est causa & ratio quare supposito diuino posit inesse creatio, nec imperfectè cōueniunt Christo quæ conueniunt ei ratione naturæ humanæ vt nasci, mori, prædicare & huiusmodi, sicut albedo imperfectè conuenit homini ratione dentis.

11 TERTIO declaratur eadem conclusio sic, proprietas naturæ quæ in Christo includit præcisionem alterius nõ potest absolutè de Christo prædicari, sed esse creatum vel esse creaturam est talis proprietas vt declarabitur, ergo non potest absolutè de Christo prędicari. Maior patet, quia cùm in Christo sint duæ naturæ, humana scilicet & diuina vnitæ & associatę in vnitate suppositi quæcunque proprietas excludit alteram naturam à Christo talis non potest verè prædicari de ipso, vnde hæc non est vera Christus est purus homo, quia excludit à Christo diuinam naturam, nec ista Christus est purus deus, quia excludit à Christo humanam naturã. Minor patet, quia creari est produci nullo præsupposito, & ideo cui attribuitur absolutè esse creatum illud secundũ se totum est productum, quia nullo præsupposito, & sic ab ipso excluditur omne nõ productum. Cùm igitur diuina natura in Christo nõ sit de nouo producta, sed præsupponatur in persona diuina creationi naturæ humanæ, & assumptioni eiusdẽ. Patet, quia esse creatum si absolutè dicatur de Christo excludit naturam diuinã ab ipso. Propter quod si aliquo modo verificetur, oportet quòd hoc sit cum determinatione, dicendo Christus secundũ quòd homo est creatus vel creatura, ita vt creatio non referatur ad suppositũ nisi ratione solius humanæ naturæ quæ secundum se totã est à deo producta nullo præsupposito pertinente ad eã, hic modus videtur rationabilior, & secundũ hunc sensum sancti dicunt Christum esse creaturã cum determinatione prædicta. Et si non expressa tamen subintellecta, vnde Hier. super illud Ephe. 2. cap. Ipsius enim factura sumus, dicit quòd nos liberè proclamamus Christum esse creaturam. Et August super Io. dicit. Dominus Iesus factus est homo vt qui creator semper erat, creatura fieret, quod totum est intelligendũ inquantum homo. Quod autem sancti quandoque negauerunt Christum esse creaturã, hoc fuit ad elidendum alios errores, maximè errorem Arrij qui posuit Christum esse puram creaturam. Et ideo Aug. disputans cõtra eum, accepit ex opposito Christũ non esse creaturam, intelligendo secundum seorsum in quo accipiebat Arrius. Et per eandem rationem aliquæ proprietates diuinæ naturæ nõ sunt simpliciter Christo attribuendæ, sed solũ cũ determinatione, ne fauere videamur errori, sicut non est dicendum sine determinatione quòd Christus est impassibilis, & incorporeus, nisi addatur inquãtum deus ad excludendũ errorem Manichei qui posuit Christum non habuisse verũ corpus, nec verè fuisse passum.

12 AD PRIMVM argumentũ dicendũ quòd proprietates vtriusq. naturæ diuinæ & humanæ possunt indifferenter prędicari de supposito nisi includant præcisionem alterius naturę. Talis autẽ proprietas est esse creatum (vt declaratum fuit) ideo &c.

13 Per idem patet, ad secundum quòd esse conceptum & esse generatum non excludit à supposito Christi naturam diuinam sicut esse creatum ratione negationis implicitæ, quia esse creatũ est esse productum nullo præsupposito.

14 Ad tertium dicendum quòd accipiendo creaturã modo quo expositum est, s. pro supposito habente naturam creatam potest absolutè concedi quòd Christus est creatura.

15 AVCTORITATES autem Aug & Hylarij negantes Christũ esse creaturã intelligendæ sunt secundũ sensum in quo hęretici cõtra quos disputabãt dicebãt christũ esse creaturã. Hoc autem dicebant credẽtes in Christo nihil esse nisi purè creatum.

16 Ad rationẽ quæ subiungitur dicendum quòd Christus potest dici creatura ratione naturæ humanæ quæ & si non prædicetur de Christo in abstracto prædicatur tamen in concreto & aliquo modo in quo substantialiter, & hoc sufficit vt ratione eius attribuatur Christo esse creaturam, sicut videmus quòd homini attribuitur disgregare ratione albedinis quæ non prædicatur de homine in abstracto sed solum in concreto & denominatiuè.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum illa quæ sunt humanæ naturæ possint dici de filio dei.

Thom. 3. q. 16. ar 5.

SECVNDO quæritur, vtrũ ea quæ sunt naturæ possint dici de filio dei. Et videtur quòd non, quia proprietates diuinæ naturę dicũtur de filio dei propter hoc quòd filius dei est diuina natura, sed filius dei est humana natura, ergo proprietas humanæ naturæ non potest dici de filio dei.

2 Item humanæ naturæ conuenit assumi à filio dei, sed assumi non conuenit filio dei, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia de quocunque prædicatur aliquid de eodem prædicantur omnia consequentia ad ipsum, etiam si sit prędicatio accidentalis, sicut si homo est albus sequitur quòd sit coloratus, sed natura humana prædicatur de filio dicendo filius dei est homo, ergo proprietates cõsequentes naturam humanam prædicantur de eodem.

4 Item nihil magis repugnat naturæ diuinæ quàm mori, sed verè dicitur de filio dei quòd fuit mortuus ratione naturæ humanæ, ergo à fortiori ratione aliæ proprietates humanæ naturæ possunt dici de filio dei.

5 RESPONSIO. Eorum quæ dicuntur de natura humana in Christo quędam dicuntur de ea solum in abstracto sumpta vt assumi, vniri & similia, quædam verò dicuntur de ipsa solũ in cõcreto vt iste homo est deus, quædam verò dicuntur indifferenter de ea sumpta in abstracto & in cõcreto vt gigni, & nasci, pati & mori, & similia. Dicendũ ergo est ad quæstionem quòd illa quę prædicantur de humana natura sumpta solum in abstracto non prædicantur de filio dei, quæ autem dicuntur de ea sumpta solũ in cõcreto, vel cõmuniter dicuntur de ea sumpta in abstracto, & in concreto, talia prædicantur de filio dei absolutè, vel cũ determinatione quę determinatio vel debet exprimi, vel subintelligi.

6 Ratio primi est ista, quando aliqua tria se habent per ordinem sic quòd tertium non conuenit primo nisi per mediũ si medium nõ conuenit primo nec tertium, sed proprietates humanæ naturæ non conueniunt filio dei nisi mediante natura humana, ergo proprietates quæ non conueniunt naturæ humanæ solum in abstracto (cum ipsa vt sic non prædicetur de filio dei) non possunt de eo dici, vnde sicut non bene dicitur quòd filius dei sit humana natura, sic non bene dicitur quòd filius dei sit assumptus, vel vnitus sibiipsi, quia assumi à filio dei, vel vniri eidem conuenit naturæ humanæ solum in abstracto.

7 Ratio secundi est ista, quando alterum de altero prædicatur realiter quicquid conuenit realiter prędicato, conuenit subiecto dum tamen non fiat variatio medij, & hæc propositio scripta in prædicamentis quãuis intelligatur quando vtrobique est prædicatio essentialis vt dicendo sortes est homo, & homo est animal, ergo sortes est animal, tamen habet etiã veritatem in prædicatione accidentali dum tamen nõ fiat variatio medij, cũ ergo verum sit dicere quòd filius dei est homo, quicquid realiter conuenit homini siue in concreto solum, siue in abstracto & concreto simul verè potest dici de filio dei nisi aliquo modo mediũ varietur potest autem variari medium si in vna propositione accipiatur secundum esse reale (vt dicendo filius dei est homo) & in alia secundũ esse rationis (vt dicendo homo est species) tunc enim nõ sequitur quòd filius dei sit species: quia variatur medium. Si autem aliquis dicat quòd propositio ista non sit vera quando prædicatio est accidentalis (non enim sequitur homo est albus, & album est accidens, ergo homo est accidens) dicendũ quòd aut est variatio medij, aut altera propositio est falsa. Si enim accidens capiatur pro vno de quinque prædicabilibus, de quibus loquitur Porphyrius, tunc accidẽs est ens rationis, sicut genus vel species, & tunc variatur medium: si autem accidens capiatur secundum esse reale, sic secunda propositio est falsa. Cùm scilicet dicitur album est accidens, cùm albũ supponat pro subiecto habente albedinem, & illud nõ est accidens, patet quia hæc est falsa, album est accidens, sed hæc est vera, albedo est accidens.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet natura humana non prædicetur de filio dei in abstracto prædicatur tamen in cõcreto: & ideo proprietates reales quæ competunt homini, competunt etiam filio dei.

9 Ad secundũ patet solutio ex dictis, quia assumi cõuenit naturæ humanæ in abstracto solum, & ideo non competit filio dei.

Sententia huius distinctionis Duodecimæ in generali & speciali.

POST prædicta. Superius magister determinauit vtrum Christus possit dici creatura. Hic determinat de defectibus qui consequuntur naturam humanam secundum quòd creata est. Et diuiditur in duas. Primò determinat de illo defectu qui est incipere esse qui communiter concomitatur omnem creaturam. Secundo de his quæ videntur specialiter humanam naturam consequi ibi, solet quæri. Prima in duas. Primo mouet quæstionem & obiicit ad vtramque partem. Secundò determinat eam ibi, his igitur auctoritatibus. Secunda pars solet quæri, diuiditur in tres. Primò inquirit defectum culpæ, quantum ad originem, vtrum scilicet decuit ipsum de peccatoribus carnem assumere. Secundò inquirit de effectu culpæ quantum ad Christum, vtrum scilicet peccare potuisset, ibi, ideo non inuenio. Tertiò de defectu carnis, qui est sexus fœmineus, ib., solet quæri. Hæc est sententia & diuisio lectionis, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et quærit primò vtrum Christus secundum quòd homo initium habuerit, an semper fuit sicut dicimus filium dei semper fuisse, & ostendit quòd incepit esse per auctoritatem, quia filius dei acquisiuit quod aliquando non habuit, quia nondum erat homo. Ad oppositum arguitur quia dicitur quòd puer ille creauit stellas: & Christus dicit de se

in Ioan

in Ioanne, Ego principiũ, qui & loquor vobis, & sic videtur quòd non incepit esse, & respondet magister per distinctionem, quia Christus quãtum ad personam semper fuit, sed quo ad naturam humanam incepit esse. Postea quærit vtrum Christus ab alio quàm ab Adam carnem assumere potuit, & dicit quòd sic, quia illa assumptio non fuit secundum naturam, sed secundum gratiam: & ideo aliam animam, & aliam carnem potuisset assumpsisse si voluisset, magis tamen decuit quòd assumpserit de Adã, vt ex illo vinceretur diabolus, per quem homo victus fuit. Postea quærit vtrum Christus potuerit peccare, & arguit quòd nõ, quia si potuisset peccare, potuisset damnari, & per consequens non esset deus, quod est inconueniens: & respondet quod persona non potuit peccare, nec natura assumpta, vt vnita personæ, sed si separata fuisset, peccare potuisset: tunc arguit e a dicto quorundam sic, Christus habuit liberum arbitrium, ergo potuit peccare, & respondet quòd hoc est friuolum, quia in angelis beatis est liberum arbitrium, & tamen peccare non possunt. Quod autem in libro sapientiæ dicitur quòd potuit transgredi, & non est transgressus, & facere mala, & non fecit, dicit magister quòd affirmatiua intelligitur de membris, & negatiua de capite. Vltimò quærit, vtrum Christus potuit assumere naturam humanam in sexu muliebri, & respondet quòd sic, sed magis decuit quòd assumeret eam in sexu virili, & de muliere, vt vterque sexus concurreret ad nostram liberationem. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum hæc sit vera, Christus incepit esse.

Thom. 3. q. 16. art. 9.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum hæc sit vera, Christus vel iste homo demõstrato Christo incepit esse. Et arguitur quòd sic, quia esse hominem est esse simpliciter, sed Christus incepit esse homo, ergo incepit esse simpliciter.

2 Item Augu. super Ioannem dicit quòd priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator dei & hominum homo Christus Iesus, sed illud quod non semper fuit, & nunc est, incepit esse, ergo Christus vel iste homo incepit esse.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod semper fuit, nunquam incepit esse, sed Christus semper fuit ergo nunquam incepit esse. Minor probatur. Primò per illud quod dicit Christus ioannis 8 Priusquam Abraham fieret ego sum, qua eadem ratione potuit dicere, priusquam mundus fieret ab æterno ego sum. Secundò per illud quod habetur ad Hebr. vltim. Iesus Christus heri, & hodie, & ipse in secula.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam est triplex modus dicendi. Primus est, quòd hæc est falsa, Christus vel iste homo incepit esse, nisi addatur inquantum homo, & assignatur talis ratio. Si incipere esse competeret Christo, aut competeret ei ratione suppositi, aut ratione humanæ naturæ, non ratione suppositi, quia illud semper fuit, & nunquam incepit esse, nec ratione naturæ humanæ, quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, & ideo ratione naturæ humanæ non potest competere Christo incipere esse, quamuis nomine Christi vel hominis importetur natura humana, quia quando talia nomina ponuntur ex parte
d.10.q.1. subiecti non stant pro natura, sed pro supposito.

5 Sed istud non valet, quia sicut dictum fuit prius, pro tãto terminus in subiecto positus dicitur materialiter teneri pro supposito, & non ratione naturæ per terminum importatæ, vt si dicatur album disputat: per hoc tamen non excluditur, quin termino posito in subiecto, multa possint conuenire ratione naturæ per terminum importatæ, vt si dicatur album disgregat, vel homo est rationalis, & eodem modo, licet iste terminus Christus, vel iste homo à parte subiecti positus stet pro supposito, & non formaliter pro natura humana, quia aliqua possunt ei conuenire, non ratione humanæ naturæ, vt esse infinitæ virtutis, & huiusmodi, tamen per hoc non excluditur, quin ratione naturæ humanæ possint ei conuenire multa, etiam incipere esse, nisi aliud obstet.

6 ET IDEO est secundus tenens eandem conclusionem, sed assignans aliam rationem, quæ talis est, proprietas naturæ humanæ, quæ excludit à Christo proprietatem diuinæ naturæ, non potest ei absolutè conuenire, sed incipere esse est huiusmo-
quæst.1. di, ergo non potest absolutè dici, quòd Christus vel iste homo incepit esse. Maior patet ex præcedente distinctione. Minor patet, quia incipere esse excludit non semper fuisse, sed proprietas diuinæ naturæ est semper fuisse: ergo incipere esse excludit à Christo proprietatem diuinæ naturæ: & hæc fuit minor. Sed nec istud videtur valere, quia quamuis ponendo in Christo solum vnum esse, incipere esse excludat semper fuisse secundum quodcunque esse, ex quo non ponitur nisi vnum: tamen ponendo in ipsa plura quæst.1.
esse, sicut aliquo modo oportet pónere, vt visum fuit sup. d. 6. incipere esse secundum vnum non excludit semper fuisse, nisi secundum illud tantum: & hoc verum est in Christo, quia dato quòd inceperit secundum humanam naturam esse, & non semper fuerit secundum illud, per hoc tamen non excluditur, quin semper fuerit secundum aliud, scilicet secũdum esse diuinum: & sic proprietas humanæ naturæ non excludit proprietatem diuinæ naturæ, non enim sic est de incipere esse, sicut de creari, quia creari est produci nullo penitus præsupposito, ex parte eius quod dicitur creari, incipere autem esse, est de nouo accipere esse quod prius non habebat, quamuis forsitan haberet aliud esse.

7 TERTIVS modus est, quòd ista potest concedi, Christus vel iste homo incepit esse, sed cum quadam distinctione cuius ratio est, quia quamuis esse dicatur multipliciter, tamen illa multiplicitas terminatur per adiuncta, non solum ex parte prædicati, vt dicendo, homo incepit esse albus, ibi esse non accipitur pro esse simpliciter, sed pro esse tali, imò etiam per id quod ponitur ex parte subiecti, vt dicendo albedo incipit esse, hoc enim verificatur non pro esse simpliciter, quia tale non competit albedini, sed pro esse secundum quid, quod competit accidentibus, & quod ipsum esse in prædicato sic accipiatur, vt congruit subiecto, istud aut est de virtute sermonis, vel saltem ex vsu loquendi. Quando ergo ex parte subiecti ponitur terminus concretus importans suppositum & naturam, si per illam naturam constituitur suppositum, tunc si attribuatur esse, oportet quòd intelligatur de esse suppositi & naturæ, quia non per aliam naturam est suppositum, nec habet aliud esse suppositi, quàm illud quod congruit ei ratione naturæ. Si verò suppositum non constituatur per naturam importatam per terminum in subiecto positum, vt quum dicitur album, vel quum in subiecto ponitur duplex terminus, vnus importans naturam per quam supposit um constituitur, alius verò non, sed quandam aliam, sicut dicendo homo albus est, vel incepit esse, tunc nõ est loquẽdum simpliciter, sed cum quadam distinctione hac, scilicet an incipere esse referatur ad suppositum secundum se, & secundum naturam constituentem ipsum, an ad ipsum ratione alterius naturæ: verbi gratia, Si quæratur an homo albus incepit esse, supposito quòd homo, qui fuit prius, postea factus est albus: non enim est respondendum absolutè, sed dicendum quòd si incipere esse referatur ad hominem, falsum est, si verò ad hominem inquantum albus vera est: & causa huius distinctionis est, quia esse positum in prædicato accipitur secũdum vsum loquendi, prout congruit subiecto: propter quod vbi diuersa implicantur in subiecto, quibus diuersimodè competit esse, opus est prædicta distinctione. Modo in proposito nostro, quum dicitur, Christus incipit esse per terminum in subiecto posito, importatur suppositum diuinum, & natura humana per quam non constituitur, & similiter quum dicitur iste homo, non autem sic est, quum dicitur filius dei, quia per hoc nomen non importatur nisi suppositum diuinum cum constituentibus ipsum, & ideo si dicatur, filius dei incepit esse, falsa est, quia intelligitur de esse quod conuenit supposito ratione sui, & constituentium ipsum, quod esse nunquam incepit: sed quum dicitur, Christus vel iste homo incepit esse, distinguendum est, quia aut refertur ad suppositum ratione suppositi, & sic est falsa, aut ratione naturæ humanæ, & tunc est vera. Et hoc est quod dixerunt antiqui doctores in simili. Distinguebant enim modo prædicto hanc propositionem, scutum album incepit hodie esse, supposito quòd scutum antiquum hodie fuerit dealbatum, dicentes, si incipere esse referatur ad subiectum, falsa est, si ad determinationem subiecti, scilicet, ad albedinem, vera est.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd quamuis esse substantiæ sit esse simpliciter per operationem ad esse accidentium, tamen esse substantiæ creatæ, maximè quando per se non subsistit per comparationem ad esse diuinum, est aliquo modo esse secundum quid, & tale est esse humanæ naturæ in Christo, dato quòd esset simpliciter. Tamen quia illud non est vnius rationis cum esse diuino: Opus est distinguere de esse, quando ex parte subiecti ponuntur plura, quibus competunt diuersa esse.

9 Ad secundum dicendum est quòd beatus Augustinus, & alij sancti causa breuitatis quandoque omittunt distinguere, vbi esset opus distinctione, vel determinatione.

10 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd sicut ista est distinguenda, Christus incepit esse, ita & hæc, Christus semper fuit, quia si refertur ad suppositum, vera est: & sic loquitur Christus de seipso Ioannis 8 Et Apostolus ad Hebræos vltimo. Si verò referatur ad naturam humanam, falsa est.

QVÆSTIO

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum Christus potuerit peccare.

Thom.3.q.15.ar.1.



SECVNDO quæritur, vtrū Christus potuerit peccare. Et videtur quòd sic, quia illud quod aliquis potest, si vult, potest absolutè, vt patet per Augustinum, de spiritu & litera. Vbi dicit sic. Id habet quis in potestate sua, quod facit si vult: & idem habetur ab Anselmo secundo libro. Cur deus homo. Sed Christus potest peccare si vult, quia volūtas eius nō excedit potestatē, ergo videtur quòd possit peccare absolutè.

2 Item secundum Augustinum tertio libro de libero arbitrio, melior est natura quæ potest peccare, quàm quæ nō potest, sed filius dei assumpsit naturam humanam optimè dispositam etiam secundum liberum arbitrium, ergo assumpsit naturam peccabilem.

3 Item Christus dicit Ioannis octauo, Si dixero quia non noui eum, ero similis vobis mendax: sed Christus potuit ista verba dicere, & sic mentiri, ergo potuit peccare.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit glosa super illud Hebræorum secundo, eum qui paulominus, &c. quia natura humanæ mentis quam deus assumpsit, & quæ nullo peccato deprauari potuit solus deus maior est, sed quicunque potest peccare mens eius potest deprauari per peccatum: ergo Christus non potuit peccare.

5 RESPONSIO. Quæstio ista vno modo est dubitabilis, alio modo non. Dubitabilis quidem non est, si ponamus, sicut communiter ponitur, quòd Christus assumpsit naturam humanam perfectè beatificatam secundum mentem, quia sicut beati peccare non possunt propter confirmationem voluntatis in bono, sic nec Christus, supposito quòd fuerit secundū mentem beatus. Quæ autem sit causa confirmationis cuiuscunque beati in
d.7.q.1. bono, ita quòd peccare non possit, dictum fuit secundo libro. Si autem Christus non assumpsisset naturam glorificatam secundum mentem, sed assumpsisset eam in puris naturalibus consti-
quæst.1. tutam sine gratia habituali & gloria sicut assumere potuit vt dictum fuit suprà dist. 2. tunc est maior dubitatio.

6 Videtur enim quibusdam quòd si Christus talem naturam assumpsisset adhuc secundū eam peccare non potuisset, & huiusmodi assignatur duplex ratio. Prima est, quia actiones sunt suppositorū, sed in Christo non est nisi vnū suppositum diuinum, ergo omnis actio secundum quamcunque naturam existentem in Christo debet attribui supposito diuino, sed suppositum diuinū non potest exorbitare in aliqua actione, ergo non potest secundum quamcunque naturam existentem in Christo peccare, cùm peccare sit exorbitare à rectitudine rationis. Secunda est, quia actio plus imputatur principali agenti quā instrumento, sed humanitas in Christo fuit instrumentum diuinitatis, ergo omnis actio humanitatis in Christo debet attribui supposito diuino tanquam principali agenti, diuinitati autem nō potest actio peccati imputari, ergo &c. Maior patet de se, Minor declaratur dupliciter. Primò per auctoritatem Dam. 3. lib. qui dicit expresse quòd humanitas in Christo fuit instrumentū diuinitatis. Secundò per rationem, quia vbi natura quæ est principium actionis non constituit suppositum, nec ei inhæret, oportet quòd suppositum dicatur per eam agere per instrumentum, sed talis est natura humana in Christo, nō enim constituit suppositum diuinum, nec ei inhæret vt dictū fuit suprà dist. 8. ergo per eam agit suppositū diuinum tanquam per instrumentū, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Et confirmantur hæ rationes per Ans. qui dicit quòd minimū inconueniens impossibile est deo, peccare autem nō est minimum inconueniens, sed valde magnum, ergo impossibile est deū peccare. Et iterum si Christus potuit peccare potuit damnari, quod iterum videtur magnum incōueniens. Propter quod videtur istis quòd Christus nullo modo peccare potuit etiam si assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus.

7 Aliis autem videtur contrarium scilicet quòd si Christus assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus potuisset peccare quorum ratio est ista, potentia quæ nō est alia perfectior in ratione actus primi seu in essendo, non est eadem perfectior in ratione actus secundi seu in operādo, sed stante prædicta suppositione nulla maior perfectio esset in humana natura in ratione actus primi quàm si esset sibi derelicta, ergo nulla maior perfectio esset respectu actus secundi seu in operando, sed constat quòd natura humana sibi derelicta potest peccare, ergo sic assumpta peccare poterit. Maior patet, quia actus secundus supponit primū, & agere supponit esse. Minor patet ex suppositione.

8 Huic autem opinioni magis obsistunt verba deuota, quàm ratio efficax. Et ideo sufficit respondere ad rationes alterius opinionis. Quod ergo primò dicitur quòd actiones sunt suppositorum, verum est, tanquam eorum quæ agunt, nec aliter agere dicuntur, nisi quia sustentant ea quæ sunt principia actionū: & hoc modo actio vniuscuiusque naturæ in Christo est actio suppositi diuini, tanquā eius quod denominatur agere, quia sustentat naturam, quæ est principium actionis, talis tamē actio in nullo potest plus imputari supposito diuino, vt diuinum est, quàm si non esset vnitū humanitati. Quod patet, quia si plus ei imputaretur propter vnionem, hoc esset aut quia moueret naturā ad sic agēdum, aut quia si non moueret ad peccandū, deberet tamen prohibere & impedire talem actum. His enim duobus modis imputantur homini actiones partium corporis sui: neutrum tamen istorum est in proposito. Non primum, quia quum actiones ad extra sint communes toti trinitati, non plus mouet naturam humanam ad agendum persona filij quæ ei est vnita, quàm persona patris, aut spiritus sancti, quæ non sunt vnitæ: & ideo hoc modo non plus potest imputari talis actio filio quàm patri, aut spiritui sancto: istis autem non plus imputatur actio naturæ humanæ, quàm cuiuscunque alterius naturæ coniunctæ, quare nec filio. Nec secundum habet locum, quia sicut deus sic administrat res, vt eas proprios motus agere sinat secundū Augustinum, nec tamen propter hoc peccata creaturę deo imputantur, qui ea posset impedire (suum enim est dare lib. arb. naturam, nostrum autem est vti prout volumus) sic deus potuit naturam humanam assumere & eam proprio motui relinquere, vt sic ageret, acsi assumpta non fuisset, nec tamen propter hoc imputaretur personæ diuinæ assumenti plusquam nō assumenti, quod eam permitteret sic agere, quia permissio sicut & motio respicit potentiam, quæ est communis omnibus personis. Et fortè deus potuit assumere naturam humanā, quæ nesciuisset se esse assumptam, de qua nō esset mirum (si relinqueretur proprio motui in agendo) quin peccare posset.

9 Dicendum ergo ad formam argumenti quòd actiones sunt suppositorum, tanquam eorum quæ denominantur agere, quia substantificantur naturam quæ est principium actionis: & hoc modo posset dici, quòd filius dei secundum quòd homo, peccare potuit, & licet ista denominatio secundum nomen videatur inconueniens (quia in nobis incōueniens est dicere quòd peccauerimus) secundum rem tamen non est inconueniens, quia quamuis in nobis actiones partium imputentur supposito, quia mouet ad eas, aut non prohibet quas prohibere deberet: tamen actiones naturæ assumptæ non imputarentur supposito diuino, quia nō oporteret quòd moueret ad eas, nec teneretur prohibere eas, vt dictum fuit. Item si suppositum diuinum assumpsisset naturā ignis, non teneretur prohibere aut in aliquo regulare actionem eius, quin indifferenter combureret domum boni pauperis, sicut mali diuitis, & similiter assumendo naturam humanam, non teneretur regulare motum lib. arbit. quin flectatur in malum, sicut in bonum. Congruum tamen fuit, vt regularet & inclinaret ad bonum, & sic factum est, quamuis aliud fieri potuit.

10 Ad secundum argumentum dicendum quòd Damascenus dicens humanam naturam esse instrumentū deitatis, dicit illud quod factū est, humanitas enim in Christo mouebatur ad actus suos secundum imperium superioris partis rationis, quæ semper fuit conformis diuinæ voluntati: ad quosdam etiam actus miraculosos vsa est deitas humanitate, tanquam instrumēto, & in his peccare nō potuit, nec isto modo magis fuit instrumentum filij, quàm totius trinitatis. Damascenus tamen non dicit quòd humanitas non potuit assumi quin actus omnes essent actus deitatis, tanquā principalis mouentis. Et quod arguitur quod imò, quia vbi natura cui correspondet actio, non constituit suppositū, nec inhæret ei, oportet quòd suppositum dicatur per eam agere, sicut per instrumentum. Dicendum quod non oportet, sed sufficit quòd agat per eam, sicut per naturam quam sustentat, dato quòd ad eam actionem non moueat.

11 Ad auctoritatem Anselmi patet responsio, quia nullum inconueniens secundum rem est quòd Christus secundum quòd homo peccauerit, vel quòd peccare potuit, vt declaratū est. Quod additur postea si peccare potuit, damnari potuit, cōcedatur, quia quum damnari sonet in pœnam non est maius inconueniens dicere Christum damnatum, quàm mortuum, vel passum: vtrūque enim conuenienter fuisset factum ex parte dei, si voluisset, nec video quare persona diuina nō possit assumere naturam hominis damnari.

12 Ad rationes principales quæ vidētur probare quòd Christus peccare potuit etiā secundū quòd deus, & secundū quòd habens talem naturā humanam, qualem assumpsit. Respondendū est ad primā, quādo dicitur quòd illud quod aliquis potest si vult potest absolutè, verū est, si possit illud velle, aliàs non. Verbi gratia, lapis posset currere, si posset velle currere, quia non posset velle nisi haberet voluntatem & tunc esset homo & posset currere, quia tamen non potest velle non sequitur quòd possit currere, simi

similiter quia Christus secundum diuinam naturam, vel secundum humanam, eo modo quo de facto assumpta est, non potest velle peccare, ideo non sequitur quòd possit peccare absolutè.

13 Ad secundum dicendum quod melior est natura quæ potest peccare, quàm quæ non potest, comparando creaturas specie differentes, puta creaturam rationalem irrationali. Comparando tamen creaturas in eadem specie, melior est illa quæ non potest peccare, quia confirmata est in bono, sicut natura humana in Christo, quàm illa quæ potest peccare, quia caret tali confirmatione, qualis est humana natura in puro viatore.

14 Ad tertium dicendum quòd dicere dicitur dupliciter: vno modo pro materiali prolatione vocum, & sic Christus potuit dicere verba significantia mendacium. Et dixit quando protulit. Si dixero quia non noui eum, ero similis vobis mendax. Dicendo enim hoc, non noui eum, dicit verba quæ secundum se significant mendacium, tamen non peccauit, nec est mentitus, quia protulit materialiter, & non significatiuè cum assertione sic essendi. Alio modo accipitur dicere pro mentali & absoluta assertione eorum quæ per vocem significantur, & sic Christus non potuit dicere quòd non nouisset patrem sine peccato mẽdacij quod non potuit esse in eo, supposito quod accepisset naturam secundum mentem beatificatam. Talis enim non potuit deprauari peccato, sicut dicit glosa in oppositum allegata.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Christus debuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adæ.

Thom. 3. q. 31. ar. 1. & 2.

TERTIO quæritur, vtrum filius dei debuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adæ. Et arguitur quòd non, quia in quolibet genere nobilius est principium, quàm illud quod est ex principio. Si ergo filium dei debuit assumere aliquam naturam ex stirpe Adæ, magis debuit assumere eam in Adam, qui fuit principiũ humani generis, quàm in aliquo qui fuerit de posteritate eius, sed illam non assumpsit: igitur &c. cætera.

2 Item reparatio debet respondere ruinæ, sed prima ruina fuit per fœminam: ergo si de stirpe Adæ debuit assumi natura per quam fieret reparatio, magis debuit assumi de sexu muliebri, sed non fuit sic assumpta, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia medicina debet poni in loco vulneris, sed humana natura fuit vitiata tantum in his qui de stirpe Adæ descenderunt, ergo in aliquo ad stirpem Adæ pertinente debuit natura assumi per quam fieret medicina.

4 RESPONSIO. Videnda sunt quatuor. Primum est, quòd filius dei debuit assumere naturam humanam ex stirpe Adæ. Secundum est, quòd debuit eam assumere in sexu virili, nõ muliebri. Tertium est quòd illa natura non debuit formari de viro, sed de muliere.

5 RATIO primi esse potest quadruplex. Prima iustitia satisfactionis. Ad iustitiam enim pertinet quòd ille qui peccauit satisfaciat: & ideo de natura corrupta per peccatum, debuit assumi illud per quod satisfactio erat implenda. Secunda sumitur ex dignitate hominis, quia in maiorem dignitatem hominis cedit, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod fuerat victum per diabolum. Tertia sumitur ex manifestatione diuinæ virtutis, quia diuina virtus magis ostenditur, dum de natura infirma & corrupta assumptum est quod in tantam virtutem & dignitatem est promotum. Quartum sumitur ex dignitate primi hominis, qui in hoc aliquo modo imaginem dei expressius tenet, quia sicut deus est principium omnium entium, ita Adam est principium omnium hominum: hoc autem ipsi deperisset, si Christus de genere eius humanam naturam non assumpsisset.

6 RATIO secundi duplex est, prima, quia Christus venit vt rector, doctor, & pugnator: Hæc autem non competunt mulieri, propter quod non decuit quòd Christus sexum acciperet muliebrem, sed virilem. Secunda accepit non ad vsum, sed ad perfectionem naturæ, qualis est virilis.

7 RATIO tertij est triplex. Prima ex parte conceptionis, quia debuit esse purissima: talis autem non est conceptio naturalis, quæ est ex muliere & viro, quia secundum legem communem proles in peccato concipitur, & mater virginitate priuatur. Secunda ex parte concepti, quia non decuit quòd caro illius qui erat deus & homo, ab alio formaretur, quàm à spiritu sancto. Tertia est ex modo conceptionis, quia simul fuit caro concepta, animata & assumpta: ergo eadem virtute debuerunt hæc omnia fieri, sed diuina virtute facta est assumptio, ergo & animatio, & conceptio.

8 RATIO quarti similiter est triplex. Prima, vt vterque sexus honoraretur, fœmininus in matre concipiente, & masculinus in prole. Secunda vt ex nouo modo productionis pateret renouatio generis humani. Primò enim formauit deus hominem absque viro & muliere (scilicet Adam). Secundò ex viro absque muliere (scilicet Euam). Tertiò ex viro & muliere, videlicet totam posteritatem Adæ, vsque ad Christum. In Christo verò innouauit signa, faciens hominem ex muliere absque viro. Tertia vt Christus pertineret ad genus Adæ: si enim de solo viro fuisset per spiritum sanctum formata natura humana quam Christus assumpsit, Christus non attinuisset alicui de genere Adæ, ille enim vir non fuisset eius pater, cùm nihil aliud egisset nisi ad formationem naturæ, nec mater, quia hoc non pertinet ad virum. Et iterum non ministrasset materiam naturalem, sicut veræ matres administrant: nunc autem, quia naturam humanam assumpsit de sola muliere ministrante materiam naturalem, est verus filius eius, & mediante ea pertinet ad genus Adæ.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quamuis Adam esset principium totius generis humani, & in hoc haberet aliquam prærogatiuam, quia tamen fuit damnatus per culpam, non decuit vt ille qui mundare veniebat peccata, acciperet naturã quæ peccato subiacuerat: & ideo non debuit in Adam naturam assumere.

10 Ad secundum dicendum quòd reparatio debet respondere ruinæ, non per simile, sed per oppositum. Et ideo sicut ruina incepit à sexu debiliori, sic reparatio debuit incipere à fortiori sexu, vel dicendum quòd licet à muliere peccatum initium habuerit, tamen per virum perfecta est corruptio humani generis: & eodem modo reparatio humani generis facta est per virum, & aliquo modo inchoata per mulierem, scilicet per beatam virginem.

Sententia huius distinctionis XIII. in generali & speciali.

PRAETEREA sciendum Christum. Superius determinauit magister de conditionibus concomitantibus actum vnionis. Hic verò determinat de his quæ Christo conueniunt secundũ humanam naturam, quæ per incarnationem exaltata est. Et diuiditur in tres. Primò determinat de his quæ cum natura humana assumpsit. Secundò de his quæ cum natura humana operatus est 17. distinct. ibi, Post prædicta, Tertiò de morte quam in natura humana sustinuit, quæ fuit complemẽtum reparationis quæ in incarnatione inchoata fuit, distinct. 21. ibi, Post prædicta. Prima in duas. Primò determinat de perfectionibus quas cum natura humana assumpsit. Secundò de defectibus, quos cum eadem assumpsit, distinctione 16. ibi, Illud quoque. Prima in duas. Primò determinat de perfectionibus cum humana natura assumptis, quantum ad earum plenitudinem, secundo quantum ad perfectionem, distinct. 14. ibi, Hic quæri opus est. Prima in duas. Primò determinat plenitudinem perfectionis, quantum ad gratiam affectus, & scientiam intellectus, quam Christus ab instanti conceptionis suæ accepit. Secundò obiicit in contrarium ibi, Huic autem videtur obuiare. Et hæc in duas. Primò obiicit in contrarium per auctoritatem Canonis. Secundò per auctoritatem sanctorum, ibi, alibi quum scriptum reperitur. Et hæc in tres. Primò obiicit in contrarium per auctoritatem Ambrosij. Secundò eandem veritatem confirmat, ibi, Hæc verba Ambrosij. Tertiò illud quod videtur falsum determinat & exponit ibi, Sed ex qua causa. Hæc est sententia & diuisio lectionis, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò quòd ab instanti conceptionis suæ Christus recepit gratiæ plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat. Non sic autem in aliis sanctis inhabitare dicitur. Quod patet per simile in corpore nostro. In corpore enim sunt omnes sensus, in aliis autem membris est solum sensus tactus, sic in Christo capite sunt omnes gratiæ, in aliis verò sanctis non sic est, quibus datus est spiritus sanctus ad mensuram. Et de illius plenitudine acceperunt non illam gratiam essentialiter quæ fuit in Christo, sed consimilem. Fuit igitur in Christo ab instanti conceptionis suæ sapientiæ & scientiæ, & gratiæ plenitudo, quibus fuit in humana natura perfectus. Postea obiicit in contrarium per quandam auctoritatem euangelicam. Si enim Christus proficiebat sapientia, & ætate, & gratia, quomodo verum est quod ab instanti suæ conceptionis tantam habuit donorum plenitudinem, quòd amplius recipere non fuit capax? Et respondet quod secundum progressum suæ ætatis, gratia & sapientia non proficiebat in se, sed dona sibi collata ad salutem hominibus ostẽdebat. Et sic proficiebat aliis. Quod per simile ostenditur. Sicut rector ecclesiasticus proficere dicitur in

cura dum per ipsum alij perficiunt. Postea obiicit per auctoritatem Ambrosij qui dicit quòd in Christo est duplex sensus, diuinus & humanus. & secundum sensum diuinum non proficit, secundum sensum humanum secundum quem non nouit vocare patrem, aut matrem. Et respondet multipliciter dans intellectū auctoritatis Ambrosij quæ dicit quòd in Christo sit duplex sapientia, & quòd humana sapientia proficit, quod intelligendum est quantum ad visum hominū, & operationem Christi, & quantum ad potentiæ suæ ostensionem. Dicit etiam eum patrem & matrem ignorare in infantia, quia ita se gerebat ac si cognitionis esset expers. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum in Christo fuerit gratiæ plenitudo.

Thom. 3. q. 7. ar. 9.

IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum in Christo fuerit gratiæ plenitudo. Et arguitur quod non, quia gratia est necessaria ad operandū secundū illud primo ad Cor. 15. Abūdantius omnibus laboraui, non ego, sed gratia dei mecum. Sed Christus isto modo gratia non indiguit, nec quantum ad diuinam naturā quæ in operando deficere nō potest, nec quantum ad humanam quæ fuit instrumentum deitatis, in instrumento autē non oportet ponere habitum, sed in principali agente, ergo Christus non indiguit gratia.

2 Item plenitudo gratiæ non est sine omni gratia, sed in Christo nō fuit omnis gratia saltem gratia loquendi diuersis linguis, ergo Christus nō habuit gratiæ plenitudinem. Minor probatur, quia frustra habetur donum sine vsu secundum illud Ecclesi. 19. Sapientia abscondita & thesaurus inuisus quę vtilitas vtrinsque? Christus autem non fuit vsus dono linguarum cum prædicauerit solum iudæis, ergo &c.

3 Item de nulla re augente capacitatem receptibilis potest aliquid impleri, quia quanto plus de tali recipitur tanto capacitas plus augetur & sic non impletur, sed gratia auget capacitatem intellectus, ergo anima non potest impleri gratia.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Io. primo vidimus gloriam quasi vnige. à patre ple. gratię & veritatis. Et arguitur per rationem quia redundantia signum est plenitudinis. Sed gratia Christi redundauit in omnes homines gratiam habentes secundum illud Io. primo, de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gloriam.

5 RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur. Vno modo pro acceptatione diuina, sicut inter homines dicitur vnus alteri gratus quia est ei acceptus. Et sic gratia non dicit aliquid subiectiuè in homine grato, sed est denominatio extrinseca ab actu diuino vel humano. Et de hac gratia non quærit quæstio, & si quæreret, certum est quòd talis gratia non fuit in Christo subiectiuè, sed obiectiuè, & hoc modo potest dici quòd Christus habuit huiusmodi gratiæ plenitudinem, quia fuit deo acceptus secundum summum quòd potest acceptari aliqua creatura. Alio modo accipitur gratia pro aliquo dono creato.

6 Et hoc diuiditur in gratiā gratum facientem, & gratiā gratis datam. gratia gratum faciens perficit hominem in se, & ad meritum personale. Gratia verò gratis data ordinatur ad vtilitatem ecclesiæ, vt donum linguarum: operatio miraculorum, & huiusmodi.

7 Et de vtraque gratia potest procedere quæstio ad quam dicenda sunt tria. Primum est quòd in Christo fuit gratia gratum faciens & gratia gratis data. Secundū est quòd Christus habuit vtriusque gratiæ plenitudinem. Tertium est quòd non obstante tali plenitudine gratia Christi fuit finita.

8 PRIMVM apparet primò de gratia gratum faciente tripliciter. Primò sic cum intellectus & voluntas proportionantur, si intellectus eleuaretur voluntate non eleuata, non remaneret proportio, sed in Christo fuit intellectus eleuatus per gloriam vt infra patebit, ergo & eius voluntas fuit eleuata per gratiam. d sequēti. Secundò sic, nō est actus perfectus nisi sit à potentia perfecta, sed perfectio voluntatis est gratia, ergo ad hoc quòd actus voluntatis Christi esset perfectus, oportuit quòd voluntas eius esset perfecta per gratiam. Tertiò sic, meritum non est sine gratia, sed Christus venit in mundū ad merendum nobis, ergo portuit quòd in ipso esset gratia gratum faciens, quæ est principium merendi: hæc autem dicta sunt supposito quòd oporteat ponere gratiā habitualem form aliter nos gratificantem. Item patet de gratia gratis data sic, cui competit docere de nouo illa quæ rationi naturali sunt incognita, nec ex aliquibus per se notis possunt esse deducta, ei competit habere signa doctrinæ manifestatiua & cōfirmatiua, sed talis fuit præcipuè Christus: ergo decuit quòd haberet gratiam faciēdi miracula & huiusmodi, quæ pertinebant ad confirmationem suæ doctrinæ, illud autem pertinet ad gratias gratis datas: sicut enim gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios, sic gratię gratis datæ ordinantur ad confirmationem fidei & doctrinæ: ergo in Christo fuerunt gratiæ gratis datæ, & sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd illud dicitur plenè haberi, quòd habetur totaliter & perfectè. Totalitas autem & perfectio gratiæ, sicut aliorum habituum potest attendi dupliciter. Vno modo quantum ad intensionem quæ attenditur secundum perfectionem essentialem habitus. Alio modo secundum extensionem, quæ attenditur secundū obiecta & actus. Primo modo fuit in Christo plenitudo gratiæ, quæ habuit gratiam ita perfectam intensiuè, quòd non potuit intensior esse in specie gratiæ. Cuius ratio est, quia quando duo se habent sicut prius & posterius ex perfectione vnius potest probabiliter concludi perfectio alterius. Sed gratia vnionis & habitualis in Christo se habuerunt, sicut prius & posterius. Nam ad gratiam vnionis secuta est gratia habitualis, vt dictum fuit prius: ergo ex perfectione, & conditione gratiæ vnionis potest concludi perfectio & conditio gratiæ habitualis: gratia autem vnionis in Christo fuit perfectissima, quæ perfectior esse nō potest, eo quòd dignius non potest creatura vniri, quàm supposito diuino: ergo gratia habitualis cōsequens ad eam fuit perfectissima. Secundo etiam modo fuit in Christo plenitudo gratiæ, quia virtus vniuersalis principij se extendit ad omnes effectus illius generis. Sed gratia data fuit Christo, vt vniuersali principio salutis omnium, ergo gratia data ei fuit ad omnes actus, ad quos se potest extendere quæcunque gratia. Et confirmatur, quia Christus caput ecclesiæ est, vt postea dicetur, sed nullus actus vitæ est in corpore, qui non sit in capite: ergo nullus actus gratię est in tota ecclesia, ad quam se non extendat gratia Christi. Et hoc est quod dicit beatus Augustinus ad Dardanum cap. 38. quòd sicut in capite sunt omnes sensus, sic in Christo fuerunt omnes gratiæ: & ita in Christo fuit plenitudo gratiæ intensiuè, & extensiuè.

10 TERTIVM patet, scilicet quòd gratia Christi nō fuit infinita. Primò quia capacitas finita nō est susceptiua perfectionis infinitæ, sed anima Christi quum sit eiusdem rationis cum animabus nostris est finitæ capacitatis, ergo gratia recepta in ipso non fuit infinitæ perfectionis. Secundò quia perfectio meriti, vel radicis merendi nō excedit perfectionem præmij, sed gratia comparatur ad gloriam, vel ad visionem beatam, vt principium merendi ad præmium: ergo cùm visio beata in Christo nō fuerit infinita (alioquin operatio humana in Christo æquata fuisset operationi diuinæ) sequitur quòd gratia eius non fuit infinita. Quod autem dicitur Ioannis 3. Non enim ad mensuram deus dat spiritum sanctum Christo: quod autem est immensum est infinitum. Dicendum quòd illud dictum exponitur tripliciter. Vno modo de dono quod deus pater ab æterno dedit filio (scilicet de diuina natura quæ est immensa) secundū quam tantus est filius, quantus est pater. Alio modo de dono quod datum est humanæ naturæ, vt vniretur personæ diuinæ. Et istud est infinitum ex parte alterius termini. Tertio modo potest exponi de gratia habituali, quæ data est Christo non ad mensuram illam qua data est alijs. Alijs enim dantur diuisim dona gratiarum, sicut dicit Apost. 1. ad Cor. 12. quòd alij datur per spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, &c. Christo data fuerunt omnia genera gratiarum, & ad omnem effectum. Et pro tanto dicitur non habuisse gratiam ad mensuram, non quòd gratia eius infinita fuerit, sed quia habuit eam secundum totam sui plenitudinem intensiuè & extensiuè.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd instrumentum inanimatum non indiget habitu ad operandum, quia solum agitur, & propriè non agit. Instrumentum autem animatum, quod non solum agitur, sed etiam agit, indiget habitu ad perficiendum ipsum ad operandum, & tale instrumentum fuit humanitas in Christo, propter quod indiguit gratia habituali.

12 Ad secundum dicendū quòd in Christo fuit gratia linguarum, quamuis ea vsus non fuerit, quia prædicauit solum Iudæis, sicut ipse dicit Matt. vigesimoquinto, nō sum missus nisi ad oues quæ perierunt domus Israel: nec tamen propter hoc hanc gratiā inutiliter habuit, sicut non habet aliquis habitum inutiliter, quando eo nō vtitur, quando nō est opportunum: opportunitate enim existente esset inutilis sapientia, & quicunque habitus qui non exiret in actum.

13 Ad tertium dicendum quòd remota capacitas animæ, quum sit idem cum anima, vel cùm potentia animę nunquam augetur vel minuitur: propinqua autem capacitas quæ causatur ex frequentia augetur, quamdiu est aliquis citra terminum, & pro statu illo non impletur, sed quando peruentum est ad terminum, ibi est status, & impletur capacitas, & sic fuit in Christo qui habuit gratiam in summo seu in termino.

Quæstio

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum Christus secundum quòd homo, sit caput Ecclesiæ.

Thom. 3. q. 8. art. 1.



ECVNDO quæritur, vtrum Christus secundum quòd homo, sit caput ecclesiæ. Et videtur quòd non, quia capitis non videtur esse aliud caput, sed Christi, secundum quòd homo, est aliud caput, secundum illud primæ Corinth. 11. Caput Christi deus: ergo Christus secundum quòd homo, non est caput ecclesiæ.

2 Item caput influit cæteris membris motum & sensum. Sed spiritualis sensus & motus, qui est per gratiam, non influuntur à Christo secundum quòd homo. Nā sicut dicit Augustinus 15. de trinitate, nec Christus secundum quòd homo, dat spiritum sanctum, sed solum secundum quod deus, ergo Christus secundum quòd homo, non est ecclesiæ caput.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ephes. 1. Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, vbi dicit glosa quòd Christus dicitur caput secundum humanitatem.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, secundum quid competit Christo esse caput ecclesiæ. Secundum est, an sit caput omnium, & angelorum, & hominum. Tertium est, an in Christo sit eadē gratia, gratia personalis, & gratia capitis.

5 QVANTVM ad primum aduertendum est, quòd sicut tota ecclesia dicitur vnum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, eo quòd sicut in corpore naturali sunt multa membra diuersos actus habentia, sic in ecclesia sunt multæ personæ habentes diuersa dona & officia, vt docet Apostolus Rom. 12. & 1 Cor. 12. Sic etiam in ecclesia dicitur esse aliquod caput ad similitudinem capitis humani. In capite autē humano est duo considerare, scilicet rationem conuenientiæ naturalis cum cæteris membris, & rationem differentiæ ab eis, quæ attenditur in tribus, scilicet In ordine, perfectione, & virtute, in ordine, quia caput est prima pars hominis, incipiendo à superiori In perfectione, quia in capite vigent omnes sensus, & exteriores, & interiores: in cæteris autem membris est solus tactus. In virtute verò, quia virtus & motus cæterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus est à capite, propter vim cognitiuam, & motiuam ibi dominantem.

6 Hoc supposito patet quòd Christo secundum quòd homo est, competit ratio capitis, quantum ad eius omnes cōditiones, quia illud quod est eiusdem naturæ cum membris ecclesiæ, excedit tamen ordine, perfectione, & virtute, habet rationem capitis: sed Christus secundum quòd homo, est huiusmodi: ergo Christus secundum quòd homo, est caput ecclesiæ. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia Christus secundum quòd homo, est vnius naturæ cum hominibus qui sunt membra ecclesiæ, excedit autem in ordine, quia gratia eius altior est, & prior dignitate, etsi non tempore, quia omnes alij acceperunt gratiam, per respectū ad gratiam ipsius, secundum illud Roman. 8. Quos præsciuit & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus. Excedit etiam In perfectione, quia ipse habet plenitudinem gratiarum, quæ in alijs sunt diuisæ secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis: habet etiam virtutem influendi sensum, & motum spiritualem membris ecclesiæ, secundum illud Ioan. 1. de plenitudine eius accepimus omnes. Et sic patet quòd Christo, secundum quòd homo est, competit esse caput ecclesiæ, secundum omnes conditiones capitis, ipsi autem secundum quòd deus est, non competit ratio capitis, quæ est ratio conuenientiæ naturalis cum membris: sed cæteræ conditiones conueniunt excellentius Christo secundum quòd deus est, quàm secundum quòd homo, quia est eminentior dignitate, completior in perfectione, virtuosior in influentia seu operatione, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum, scilicet an sit caput non solum hominum, sed etiam angelorum. Sciendum est quòd Christus secundum neutram naturam est caput angelorum quātum ad rationem naturalis conuenientis, quam debet habere caput cum membris, sed quantum ad alias tres conditiones potest dici caput angelorum & hominum. Cuius ratio est, quia vbi est vnū corpus, necesse est ponere vnum caput, sed multitudo angelorum & hominum pertinet ad vnum corpus mysticè loquendo, ergo habet vnum caput: hoc autem est Christus, ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia omnis multitudo ordinata ad vnum finem secundum distinctos actus & officia potest dici vnum corpus, prout nunc mysticè de corpore loquimur, sed multitudo angelorum & hominum ordinatur ad vnum finem, qui est gloria diuinæ fruitionis, ergo tam homines quàm angeli pertinent ad vnum corpus ecclesiæ mysticum, quod comprehendit militantem per fidem, & triumphantem, seu regnantem per speciem: cuius multitudinis caput Christus est, nō solum secundum quòd deus, sed secundum quòd homo, quia dona gratiæ participat eminentius, & perfectius etiam quàm angeli: habet etiam influere eis diuinas illuminationes, vt dicit Dionysius 7. capit. cœlestis Hierarchiæ: & ideo, Christus secundum quòd homo, non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. Et hoc expressè dicit Apostolus Colossens. 2. loquens de Christo, qui est caput omnis principatus. Et eadem est ratio de omnibus ordinibus angelicis.

8 Quamuis autem Christus sit caput angelorum & hominū, non tamen æqualiter omnium: quidam enim vniuntur sibi actualiter per gloriam, alij per fidem & gratiam, alij per solam fidem: Alij verò solum in potentia quandoque ad actum reducenda, alij verò in potentia, quæ nunquam reducetur ad actum. Et quia primus modus perfectior est quàm secundus, & secundus quàm tertius, & sic de cæteris vsque ad vltimum: ideo Christus primò & principalius dicitur caput illorum, qui sibi primo modo vniuntur, deinde secundariò illorum qui secundo modo vniuntur sibi, & sic de cæteris: qui autem ei nullo modo vniuntur, neque actu, neque potentia, vt infideles damnati totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam non sunt in potentia, vt Christo vniantur, & sic patet secundum.

9 QVANTVM ad tertium dicendum est quòd eadem gratia per essentiam fuit in Christo ad perfectionem personalem, & ad influendum membris ecclesiæ, sicut caput habet membris influere. Cuius ratio est, quia perfecti est agere, & id quod est agenti ratio perfectionis in se, est sibi ratio agendi in alia (sicut idem est calor, quo Ignis est calidus, & quo calefacit alia) Sed gratia personalis in Christo est, qua Christus in se perfectus est: gratia verò capitis est illa qua influit cæteris, ergo eadē est gratia personalis, & gratia capitis, & sic patet tertium. De gratia autem vnionis dictum fuit prius quòd non est aliud, nisi vnio naturarum in Christo gratuitè à deo facta, nullis præcedentibus meritis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia. Sic enim non esset similitudo, sed veritas, capitis ergo naturalis non est aliud caput, quia corpus humanū nō est pars alterius corporis, sed corpus similitudinariè dictum, id est aliqua multitudo ordinata potest esse pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis ciuilis. Et ideo paterfamiliâs, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se aliud caput, scilicet, rectorem ciuitatis, & hoc modo nihil prohibet quòd Christus secundum quòd homo habeat suprà se aliud caput, scilicet deum, quamuis ipse sit caput ecclesiæ, quia sicut Christus secundum quòd homo habet membris influere, sic secundum quòd homo recepit influentiam à deo.

11 Ad secundum dicendum est quòd dare gratiam, aut spiritum sanctum conuenit Christo, secundum quòd deus est per auctoritatem, sed per meritum & ministerium competit Christo secundum quòd homo est. Augustinus autem negat Christum secundum quòd homo est, dare spiritum sanctum per auctoritatem non autem per meritum & ministerium.

Sententia huius distinctionis XIIII. in generali & speciali.



IC QVAERI opus est. Superius determinauit magister de plenitudine perfectionis Christi, quantum ad gratiam. Hic verò comparat perfectionem quam habet secundum quòd homo ad perfectionem dei. Et diuiditur in duas. Primò comparat animam Christi ad perfectionem dei quantum ad scientiam. Secundò quantum ad potentiam, ibi, Si verò quæritur. Prima in duas. Primò mouet quæstionem. Secundò determinat eam secundum alios, ibi, quibusdam placet. Tertiò ponit propriam determinationem, & rationes aliorum soluit ibi, quidam respondentes. Tertia pars principalis ibi, si verò quæratur, diuiditur in duas. Primò determinat veritatem. Secundò obijcit in contrarium, & soluit ibi, Sed si anima illa non habet. Hæc est diuisio, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primò quærit vtrum Christus habuerit sapientiam æqualem deo. Et vtrum omnia sciat quæ scit deus. Et respondet secundum quorundam opinionem, quòd anima Christi non habuit æqualem scientiam deo, nescit enim omnia quæ scit deus, quia ipsa est creatura, nulla autem creatura æquatur suo creatori. Et hoc confirmat auctoritate Cassiodori. Si ergo anima Christi nō scit omnia quæ deus scit, non habet scientiam æqualem deo. Si enim Christi anima sciret

omnia,

omnia, sequeretur impossibile. Sicut enim deus scit creare mundum & animam ita & anima Christi sciret creare mundum, & etiã seipsam. Postea ponit circa hoc opinionem propriam, quòd anima Christi per sapientiam sibi gratia collatam à verbo cui vnita est, intelligit omnia, & scit omnia quæ scit deus, sed nõ potest omnia quæ potest deus, nec scit omnia ita plené, sicut deus scit. Et ita non æquatur creatura creatori suo, quia licet æquatur in numero scitorum, non tamen in modo sciendi. Quod autem Apostolus dicit, Nemo nouit quæ dei sunt, non obstat prædictis de numero scitorum. Et arguit ad oppositum exponendo Apostol. quòd spiritus datus est Christo non ad mensurã: & ideo anima Christi habuit omnem scientiam. Et hoc confirmat auctoritate Fulgentij. Inducit etiam ad hoc rationem quę talis est, nihil scit aliquis quæ eius anima ignorat, sed Christus omnia scit (vt concedunt omnes) ergo &c. Et quod obijcitur quòd tunc sciret creare mundum, & seipsum, dicitur quòd habuit scientiam, sed nõ potentiam, scit enim quòd mundus creatus est: scit etiã se esse creaturã, sed non creandã. Postea quærit qualiter anima Christi non habet potentiam alia creandi, sicut omnia sciendi. Et respõdet quòd naturaliter fuit capax sciendi omnia, non tamen posse omnia. Et subdit quòd forté deus non potuit ei dare potentiam faciendi omnia, licet potuerit ei dare potentiam faciendi aliqua quæ de natura sua facere non potuisset. Postea opponit per Ambrosium, qui dicit quòd potentiam quam dei filius naturaliter habet, homo accepturus erat ex tempore. Et respõdet quòd hoc non dicitur, pro eo quod Christus secundũ humanam naturam habuit omnipotentiam ex tempore, sicut habuit secundum diuinam naturam ab æterno. Sed quia filius dei ab æterno omnipotens futurus erat homo in tempore habens omnipotentiam non secundum humanam naturam, sed secundum diuinam. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum anima Christi perfectius videat essentiam diuinam, quàm quæcunque alia creatura.

Thom. 3. q. 10. ar. 4.



1 CIRCA distinctionem istam primò quæritur de scientia Christi. Secũdò de potentia. Et quia quidam ponũt in Christo triplicem scientiam præter sciẽtiam diuinam, scilicet beatam, infusam, & experimentalem, seu acquisitam, ideo de istis quæretur per ordinem. Et primò de sciẽtia beata, de qua quæruntur duo. Primum est, vtrum anima Christi perfectius videat diuinam essentiam, quàm quæcunque alia creatura. Secundum est, vtrum anima Christi videndo diuinã essentiam cognoscat in ipsa omnia. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod anima Christi nõ videat perfectius deũ, quàm angeli beati, quia idem obiectum, & eodem modo repræsentatum perfectius appręhenditur à perfectiore potentia, sed idem est obiectum, & eodem modo repræsentatum angelo beato, & animæ Christi, scilicet essentia diuina per semetipsam repræsentata. Potentia autem intellectiua angeli perfectior est quàm potencia intellectiua animæ Christi: ergo diuina essentia perfectius appræhenditur ab angelo, quàm à Christo.

2 Item natura quæ magis est ad imaginem dei magis capax est maioris beatitudinis, sed natura angelica est perfectius ad imaginem dei, quàm anima humana in Christo, vel in quocunque alio, ergo est capax maioris beatitudinis, ergo angelus vel est, vel esse potest, saltem posset esse beatior Christo. Maior patet per Augustinum decimoquarto de Trinitate, qui dicit quòd anima eo est ad imaginẽ dei, quo eius capax est, ergo quod magis est ad imaginẽ, magis est capax eius. Minor patet, quia imago dei reperitur in sola intellectuali natura, ergo perfectior est in perfectiori, sed natura intellectualis perfectior est in angelo, quàm in homine, ergo & imago.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia in beatitudine quanto aliquis est superior, tanto perfectius videt deũ, sed Christus est superior in beatitudine omni creatura etiam angelica, ergo perfectius videt deum. Maior de se patet. Minor probatur: dicitur enim Ephesiorũ primo, quòd deus pater constituit Christum in cœlestibus super omnem principatũ, potestatem, & virtutem, & dominationem, & omne nomen quod nominatur non solum in hoc seculo, sed in futuro.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an in Christo fuerit cognitio beata. Secundum est, vtrum fuerit perfectior cognitione existẽte in quacunque creatura. Tertium est, vtrum compræhenderit diuinam essentiam.

5 QVANTVM ad primum dicendũ est quòd rationaliter ponitur in Christo fuisse cognitio beata etiam ab instanti suæ conceptionis. Primò, quia quamuis persona diuina de potentia absoluta potuerit assumere creaturam irrationalem non beatificabilem, tamen non decuit, ex quo sic potest argui. Natura quę est assumpta ad supremum esse, debuit eleuari ad summũ operari sibi possibile, sed natura humana in Christo fuit assumpta ad summum esse, ergo decuit quòd eleuaretur ad summũ operari sibi possibile. Sed beatitudo quæ consistit in visione diuinæ essentiæ est summa operatio possibilis naturæ humanæ, ergo &c. Secundò quia sicut dictum fuit prius in Christo fuit plenitu- d. 13. q. 1.
do gratiæ intensiuè, & extensiuè quia data fuit gratia vt vniuersali principio, sed sub plenitudine extensiua continetur gloria quæ est quædã gratia, vel gratum faciens, vel saltem gratis data, ergo Christus à principio habuit gloriam, sed gloria non est sine visione beata, quare &c. & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd cùm visio beata dependeat ex duobus scilicet ex potentia intellectiua, & ex lumine gloriæ, nõ est difficile videre quo modo anima Christi videat perfectius deum quàm animæ cæterorum hominum beatorum, quia cùm anima Christi æquetur animabus cæterorum hominum in naturali lumine intellectus, excedat autem in lumine gloriæ, non est mirũ si excedit in claritate visionis essentiæ diuinæ, quòd autem excedat alias animas quo ad lumẽ gloriæ, patet: quia gratia & gloria sibi inuicem correspondent, sed Christus habuit tantam plenitudinem gratię quòd nullus purus homo habuit æqualem sicut in præcedente distinctione probatum est, ergo habuit tantam plenitudinem gloriæ quòd nullus purus habuit æqualem. Et sic propter excessum luminis gloriæ & paritatem in lumine naturali facile est videre quo modo anima Christi excedat omnem animam in videndo Deum.

7 De angelis autem secus est, quia & si anima Christi excedat angelos quo ad lumen gloriæ: exceditur tamen ab angelis quo ad lumen naturale intellectus, propter quod nõ est ita facile videre quo modo anima Christi perfectius videat Deum quàm angeli. Imò posset alicui videri quòd angeli perfectius videant ipsum, quia perfectior est visio secũdum perfectiorem excessum luminis requisiti ad visionem, sed angeli plus excedunt animam Christi quantum ad lumen naturale quàm anima Christi excedat angelos quantum ad lumen gloriæ, quare &c. Maior videtur manifesta, minor probatur, quia maior est excessus secundũ speciem quàm secundum intensionem in eadem specie, sed angelus excedit animam Christi in lumine naturali secũdum speciem, quia alterius speciei videtur esse intellectus angelicus & humanus. Anima autem Christi excedit angelos in lumine gloriæ secundum intentionem in eadem specie, quia lumen gloriæ videtur esse vnius speciei in quocunque beato, quare &c. Et sic posset alicui videri quòd angeli perfectius videant deum quàm anima Christi, & fortiori ratione quàm anima cuiuscũque alterius hominis, hoc igitur est quod facit difficultatẽ in proposito.

8 Hoc autem non obstante tenendum est quòd anima Christi perfectius videat Deum quàm quicunque angelus loquendo de visione beata. Ad cuius declarationem sciendum est quòd si cognitio beata in homine & in angelo esset alterius & alterius speciei sicut nonnulli credunt de cognitione naturali hominis & illius, impossibile esset vnam æquari alteri, quia duæ species non possunt esse æqualis gradus. Et fortiori ratione non esset possibile cognitionem inferioris speciei puta hominis, excedere cognitionem perfectioris speciei scilicet angeli, nunc autem nõ est sic, imò cognitio beata cuiuslibet creaturæ angelicæ & humanæ est vna secundum speciem. Cuius ratio est quia gratia & gloria, præmium & meritum sibi inuicem correspõdent. Gratia autem gratum faciens est vnius speciei in hominibus & angelis cùm sit gratia per quam tam homines quàm angeli adoptantur in filios dei similiter meritum, vt meritum cùm sit per gratiam & charitatem informantem est in omnibus vnius rationis specificæ quamuis opera meritoria sint diuersarum rationum in genere naturæ, ergo cùm similiter gloria & visio beata, quæ est hominum & angelorũ præmium, sint vnius rationis in eis, & cùm recipiant magis & minus, possibile est lumen gloriæ & gratiæ, & visionẽ beatam adeo intendi in homine quòd excedet vtrumque in quocunque angelo sicut factum est de Christo propter assumptionem naturæ humanæ ad diuinum suppositum, quæ assumptio nõ est communicata naturæ angelicæ. Nusquã enim angelos appræhendit, sed semen Abrahæ, vt dicit Apostolus ad Hebre. secundo capit. Per idem patet quòd etiã puri homines possunt æquari & parificari angelis in beatitudine & aliqui homines aliquos angelos possunt excedere vt dicit beatus Gregorius quòd ad singulos ordines angelorũ assumuntur aliqui ex hominibus, quod non est intelligendum de æqualitate officij vt quidam male exponũt, sed de æqualitate præmij, quia actus & officia ordinum angelorum sunt purgare, illuminare, perficere, custodire, & nunciare qui non competent animabus sanctis post re-

surre

surrectionem, nec modo competunt eis secundum communem legem, quamuis aliquæ ex diuina dispensatione aliquando reuelauerint, & nuntiauerint aliqua viuentibus. Sed priuilegia paucorum non faciunt legem communem, & ideo æqualitas hominum cum angelis non potest intelligi quoad ista quæ pertinent ad cognitionem reuelationis, sed solum quoad visionem diuinæ essentiæ. Quia sicut homines possunt parificari angelis in merito ratione gratiæ, quæ est radix merendi, & propter multiplicationem meritorum ex parte hominis, & quia meritum hominis innititur merito Christi: sic possunt parificari in præmio, quod
quæst. 2. est visio beata, vt plenius habet videri secundo libro, dist. 9.

9 Ad rationem dubitationis supra positæ dicendum est quòd maior propositio habet veritatem, quando lumina duo se habēt de pari & æquè immediatè ad cognitionem, & agens, vel influēs cognitionem agit vel influit ex necessitate naturæ. Tunc enim secundum maiorem excessum luminis est perfectior cognitio, si potentia non læditur ab excessu. Nunc est ita quòd lumen naturale intellectus, & lumen gloriæ non se habent æquè immediatè ad visionē beatam, quia quamuis vtrumque se habeat passiuè ad visionem beatam, tamen nō æquè immediatè, quia lumen naturale intellectus est ratio recipiendi remota, lumen verò gloriæ est dispositio propinqua & immediata. Actus autem recipit variationem per illud quod se habet immediatius ad ipsum: & ideo actus beatitudinis magis variatur secundum variationē luminis gloriæ, quàm secundum variationē luminis naturalis. Item deus influens visionem beatam, non influit eam ex necessitate naturæ, sed liberè. Et ideo prout placet, potest eam influere intensius vel remissius non obstante dispositione maiori vel minori huius, vel illius luminis, propter quod dato quòd lumen gloriæ requireretur ex necessitate ad visionem beatam, adhuc deus posset influere perfectiorem visionem homini quàm angelo nō obstante maiori perfectione luminis naturalis angelici quàm humani.

10 QVANTVM ad tertium dicendum est breuiter, quòd anima Christi diuinam videndo essentiam non comprehendit ipsam. Cuius ratio est, quia vbi perfectio obiecti in actuali entitate, excedit perfectionem potentiæ in intellectualitate, ibi obiectum non cōprehenditur à potentia, sed perfectio diuinæ essentiæ in entitate excedit perfectionē potentiæ intellectualis creatæ: ergo nulla potentia creata potest comprehendere diuinā essentiam. Maior patet, quia illud comprehēditur, cuius finis attingitur, vel positiuè ponendo terminum, vel negatiuè remouendo excessum (ita scilicet vt actualitas obiecti non excedat intellectualitatem potentiæ) minor manifesta est, scilicet quòd essentia diuina perfectior sit in entitate, quàm potentia quæcunque creata in intellectualitate, sicut infinitum perfectius est finito.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet potentia intellectiua angeli sit perfectior in naturalibus, quàm potentia intellectiua animæ Christi, tamen non ad lumen gloriæ anima Christi perfectior est angelo: lumen autem gloriæ secundum vnam opinionem plus facit ad visionem beatam, quàm naturalis perfectio potentiæ. Et ideo anima Christi ratione maioris luminis gloriæ potest esse beatior angelo.

12 Argumentum secundum probat quòd angelus potest esse beatior homine quocunque, etiam Christo: & illud non videtur inconueniens. Si enim deus daret tantum lumen gloriæ angelo, quātum dedit animæ Christi, angelus esset beatior anima Christi, quia æquaretur in lumine gloriæ, & excederet in lumine naturæ. Non decuit tamen quòd daret angelo tantum lumen, sicut Christo, ne natura non assumpta æquaretur, imò excederet naturam assumptam.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum anima Christi videndo deum, videat in ipso omnia.

Thom. 3. q. 10. ar. 2.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd anima Christi videndo deum, non videat in ipso omnia. Quia scientia animę Christi non potest æquari scientiæ diuinæ, sicut nec anima eius æquari potest essentiæ diuinæ, sed si anima Christi videns deum cognosceret omnia in ipso, scientia animæ Christi æquaretur scientiæ diuinæ: ergo &c. Maior iam patet. Minor probatur, quia quantitas scientiæ attenditur secundum numerum obiectorum. Si ergo anima Christi cognosceret omnia sicut deus, scientia animæ Christi æquaretur scientiæ diuinæ, quod est impossibile.

2 Item Matth. 20. dicitur quòd de die illa, scilicet de die iudicij nemo scit, neque angeli in cœlo, neque filius, sed tantum pater. Sed constat quod filius secundum diuinam naturam scit omnia, sicut pater: ergo secundum humanam ignorat aliquid quod non ignorat pater.

1 IN CONTRARIVM est quod dicit beatus Gregorius 4. Dialog. loquens generaliter de omnibus beatis, quid est quod nesciant, qui scientem omnia sciunt. Et super Apoc. 5. cap. dignus est agnus qui occisus est accipere virtutem, & deitatem, & sapientiam, dicit glosa, id est omnem cognitionem.

4 RESPONSIO. Quæstio ista solum intelligitur de cognitione beata, vtrum secūdum eam anima Christi videndo deū cognoscat in ipso omnia. Circa quod intelligendum quòd de rebus possumus habere duplicem cognitionem, scilicet quid sint, & an sint. Prima est cognitio rei quantum ad quidditatem & essentiam. Secunda est cognitio rei quantum ad actualem existentiam. Dicendum ergo quòd anima Christi videndo deum cognoscit in ipso omnia entia, & possibilia, quantum ad id quod sunt, de nullo tamen cognoscit ex natura talis visionis, an sit, an non. Cuius ratio est ista, intellectus creatus videns clarè diuinam essentiam, videt in ipsa omnia quæ per ipsam naturaliter, & ex necessitate repræsentantur, alia verò non, sed essentia diuina naturaliter & ex necessitate repræsentat omnes res entes, & possibiles, quantum ad illud quod sunt. Non autem quantum ad actualem existentiam (scilicet an sint, an non) ergo omnis intellectus creatus tam Christi quàm cuiuscunque alterius, videndo deum, cognoscit in ipso de omni re ente vel possibili quid sit, nō autem an sit. Maior patet, quia ex parte repræsentantis non est impedimētum, quum repræsentet naturaliter, & ex necessitate, & determinatè. Nec ex parte cognoscentis, cui fit repræsentatio, quia ex quo potest in essentiam diuinā quæ excedit omnia alia, etiam simul sumpta, potest in omnia per ipsam repræsentata. Minor probatur, quod enim repræsentet omnes res entes & possibiles, quantum ad id quod sunt, non est dubium, quia aliter deus qui cognoscit omnia per suam essentiam non cognosceret omnes res.

5 Quod autem repræsentet eas naturaliter, & ex necessitate probatur sic, diuina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum. Sed diuina essentia est causa secundum potentiam omnium rerum naturaliter & ex necessitate quantum ad id quod sunt, licet non sit actu causa producens nisi liberè. Est enim in potestate diuinæ libertatis producere quamlibet rem, sed non est in libertate diuinæ naturæ posse producere quamcunque rem, imò ex naturali perfectione diuinæ essentiæ, est habere potentiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actum respicit effectum, quoad eius existentiam, ita causa secundum potentiam respicit effectum secundum essentiam, seu quantum ad id quod est, quia sicut ex parte causæ est productiuum & producens, ita ex parte effectus est producibile, & productum. Quorum primum respicit essentiam absolutè: secundum respicit eam sub actuali esse, sicut ex parte causæ productiuum respicit potentiam, producens autem respicit actionem: res ergo creabiles, quantum ad id quod sunt necessariò & essentialiter, repræsentantur ab essentia diuina, vt est productiua virtus, sed quantum ad existentiam actualem non, quia dependent ex libera voluntate diuina. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quòd intellectus videns diuinam essentiam, videt in ea omnia alia, quantum ad id quod sunt: scit enim de quocunque ente possibili quid est, vt quid est homo, & quid est asinus: non tamen scit vtrum homo vel asinus sint in rerum natura, ex natura talis visionis: nec in hoc intellectus Christi excedit alios intellectus beatos, nisi in limpiditate videndi.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd scientia animæ Christi non æquatur scientiæ diuinæ, per hoc quod videt omnia quantum ad id quod sunt, neque quantum ad numerum scitorū, neque quantum ad claritatem cognitionis, nō quantum ad numerum scitorum, quia deus non solum scit de rebus quid sint secūdum naturam speciei & quidditatis, sed scit de vnaquaque specie rei quot indiuidua sunt actualiter, vel erunt pro quacunque differentia temporis, quia cognoscit essentiam suam nō solum vt est potens producere, sed vt est actu volens producere hoc vel illud: numerus autem indiuiduorum excedit numerum quidditatum secundum speciem. Etiam dato quòd æquaretur secundum numerum scitorū non tamen simpliciter. Quia quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scitorum, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Constat autē quòd deus clarius videt res, quàm quicunque intellectus creatus.

7 Ad secundum arg. dicendum quòd illa cognitio de die iudicij quando futura sit, est cognitio an sit, vel quando erit: & talem cognitionem nullus beatus præter deum habet ex natura visionis diuinæ, vt dictum fuit: nihilominus quamuis anima Christi hoc modo non habuit cognitionem de die iudicij, habuit tamen per reuelationem: dicitur tamen nescire, quia non fecit nos scire. Interrogatus enim ab Apostolis super hoc Act. 1. noluit eis indicare, sed dixit, non est vestrū nosse tēpora, vel momēta, &c. Pater autē dicitur scire, quia hanc cognitionē tradidit filio, non solum secundū diuinā naturam, sed etiā secundū humanā, sicut Chrys.

argum

argumentatur: si enim Christo homini datū est qualiter oporteat eum iudicare, multo magis datum est ei scire, quod est minus, scilicet tempus iudicij.

8 AVCTORITAS autem Gregorij adducta pro alia parte, intelligenda est de cognitione rerum quantum ad essentiam, & non quantum ad existentiam, vtrum sint, an non. Et similiter exponenda est glosa Apoca. vel vtrumque intelligendum est, non solum de cognitione beata, sed de quacunque cognitione diuinitus infusa, de qua postea quæretur.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum præter cognitionem rerum in verbo data fuerit Christo cognitio rerum in proprio genere.

Thom. 3. q. 11. art. 1. & 2. & q. 12. art. 1.

DEINDE quæritur de secūda cognitione quæ ponitur in Christo. Et quæritur, vtrum præter cognitionē rerum in verbo fuerit Christo infusa alia cognitio rerum in proprio genere. Et videtur quòd non, quia eiusdem secundū idem, ac respectu eiusdem non est nisi vna perfectio, sed Christus secundum partem intellectiuam non habet de eisdem rebus aliam cognitionem.

2 Item vbi est cognitio perfecta, nō indigetur cognitione imperfecta, sed omnis creata cognitio quę habetur de rebus in verbo, ergo vbi est cognitio de eisdem rebus in verbo, superfluit omnis alia cognitio de eisdem rebus, sed in Christo est cognitio rerum in verbo, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia cognitio rerum in verbo non excludit in angelis cognitionem earū in proprio genere. matutina enim cognitio nō excludit vespertinam: ergo similiter in Christo cognitio rerum in verbo non excludit cognitionem rerum in proprio genere.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an in Christo sit ponere talem scientiā. Secundum est, ad quæ, & quot se extendit. Tertiū est de vsu illius scientiæ, vtrum fuerit collatiuus, & per conuersionem ad fantasma.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd præter cognitionem beatam fuit in Christo cognitio infusa, qua cognouit res in proprio genere. Quod probatur dupliciter, supposito illo quod dictum fuit superius, scilicet quòd non decuit filiū dei assumere naturam humanam imperfectam: tunc sic, sicut se habet gratia ad voluntatem, sic scientia ad intellectum, sed in Christo fuit plenitudo gratiæ perficiens voluntatem non solum ad actus patriæ, sed ad actus viæ: ergo in Christo fuit plenitudo scientiæ perficiens eius intellectū, non solum quo ad actum patriæ, quæ est visio beata, sed etiam quo ad actum viæ, quæ est cognitio rerum in proprio genere. Secundò quia dicit Dion. 7. cap. cœlestis Hierarchiæ, Christus secundum quod homo docet angelos. Hoc autē non potest intelligi quo ad cognitionem beatā, quia secūdum illam quilibet docetur immediatè à deo videndo diuinam essentiam, & illa quæ repræsentantur per ipsam. Oportet ergo quòd intelligatur de alia sciētia, per quam cognoscuntur res aliter quàm in verbo. Tenendum est ergo quòd in ipso ab instanti suæ conceptionis fuit non solum cognitio beata, sed quædam alia cognitio infusa, per quam cognouit non solum entia naturalia, sed etiam mysteria diuina, vt statim dicetur.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd scientia hæc extendit se ad cognitionem omnium rerum naturalium, & ad cognitionem omnium mysteriorum diuinorum, & omnium cogitationum & factorum hominum. Quòd autem extendat se ad cognitionem omnium rerum naturalium, & omnium mysteriorum diuinorum patet ex eodem principio, ex quo supra, scilicet quòd decuit quòd anima Christi esset perfectissima. Ex quo sic arguitur, Ens in potentia nō est perfectum quousque reductum sit ad actum, sed anima Christi fuit in potentia naturali ad cognitionem omnium rerum naturaliū, cùm hæc sit natura intellectus possibilis: fuit etiam in potentia obedientiali ad cognitionem omnium mysteriorum diuinorum: ergo cùm fuerit perfectissima, oportet quòd habuerit cognitionem omnium naturalium & mysteriorum diuinorum. Quòd autem cognouerit omnia facta, & cogitata hominum patet, quia cuilibet beato præter visionem diuinam reuelatur quicquid ad ipsum pertinet, sed ad Christum secundum quòd homo est, pertinet iudicare de omnibus hominibus factis, & cogitationibus eorum, ergo Christus habuit cognitionem omnium hominum factorum, & cogitationum ipsorum: ipsam tamen diuinam essentiam non videt per talem scientiam, nisi sicut videtur in viatoribus deductione naturali, quia visio clara & nuda diuinæ essentiæ est visio beata, de qua dictum fuit suprà: hæc autem quæ dicta sunt insinuantur mysticè de Christo Esa. 11. vbi dicitur plenus spiritu sapientiæ, & intellectus, scientiæ & consilij. Nam ad sapientiam pertinet cognitio diuinorū, ad intellectum principiorum, ad scientiam cognitio conclusionum, & ad consilium cognitio agendorum, quæ omnia perfectissimè fuerūt in Christo, propter quod dicit Apost. Col. 2. quòd in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientię dei absconditi: & sic patet secundum.

7 QVANTVM ad tertium de vsu talis scientiæ vtrum fuerit collatiuus, & de conuersione ad fantasmata. Intelligendum est quòd duplex est collatio: vna per quam ex notis inuestigantur ignota, & talis non fuit in Christo, cui omnia nota erant per scientiam infusam. Alia est collatio, per quam ex aliquo actu considerato deducitur aliud non actu consideratum, licet habitualiter esset notum, & hæc fuit in Christo, quia non cōsiderauit simul omnia, quorum notitiam habitualem habuit. Et ideo ex vno actu considerato potuit aliud non actu consideratum collatiuè deducere. De cōuersione autem ad fantasmata videtur esse tenendum quòd fuerit necessaria ad vsum talis scientiæ. Cuius ratio est, quia perfectio recipitur secundum modum, & capacitatem receptibilis. Hæc autem scientia de qua loquimur, fuit perfectio animæ Christi secundum quòd erat viator. Conditio autem animæ intellectiuæ pro statu viæ est nihil cognoscere, nisi per conuersionem ad fantasmata, non solum quo ad res naturales, sed etiam quo ad diuina mysteria dicēte Dionysio, quòd impossibile est nobis aliter superlucere radium diuinum, nisi sacrorum velaminum varietate circumuelatum. Propter quod videtur quòd ad vsum talis scientiæ requirebatur in Christo conuersio ad fantasmata. Et ideo vsum talis scientiæ non habuit Christus à principio, licet habuerit habitum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd maior veritatem habet de perfectionibus eiusdem rationis, non autem de perfectionibus diuersarum rationum, quia eandem rem possumus cognoscere per seipsam, & per causam suam: & hæ sunt diuersæ cognitiones eiusdem potentiæ respectu eiusdem obiecti. Et eodem modo est de cognitione in verbo: & in proprio genere, quia non sunt eiusdem rationis, sed diuersarum.

9 Ad secundum dicendum est quòd licet habens cognitionem perfectā non indigeat minus perfecta, non oportet tamen quòd minus perfecta superfluat, quia vtraq; perficit subiectū secundū modum suum, nec vna minuit perfectionē alterius, & ideo licet cognitio beata simpliciter sit perfectior quacunque cognitione alia, eo quòd est nobilioris obiecti, tamen alia cognitio videtur esse in aliquo perfectior quantum ad cognitionem rerum creatarum, quia per cognitionē beatam nō cognoscitur de rebus, an sint, an non. Per aliam autē cognitionem cognoscit Christus de rebus an sint. Et similiter de mysteriis diuinis, de factis & cogitatis hominū, propter quod nō superfluit, imò quo ad hoc perficit, vel supplet id quod non habetur per cognitionem beatam.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum in Christo fuerit scientia modo humano acquisita.

Thom. 3. q. 9. art. 4. ad primum.

POSTEA quæritur vtrū in Christo fuerit aliqua sciētia modo humano acquisita. Et videtur quòd sic, quia Christus in scientia profecit secūdum illud Luc. 2. Iesus proficiebat sapiētia, ætate, & gratia apud deum & homines. Et Amb. dicit quòd proficiebat secūdum sensum humanū. Sed constat quòd non proficiebat quantum ad scientiam beatam, nec quantum ad infusam, quia vtramque istarum habuit plenissimè ab instanti suæ conceptionis, ergo proficiebat secundum aliam scientiam modo humano acquisitam.

2 Item perfectio gratiæ non excludit perfectionem naturæ, sed ad perfectionē naturalem animæ pertinet acquirere scientiam per experimentum & doctrinam, ergo scientia beata & infusa quæ fuerunt in Christo per gratiam, non excludunt ab eo scientiam modo naturali acquisitam.

3 Ad idem est quod dicitur Heb. 5. quòd cùm esset filius dei didicit ex his quæ passus est obedientiam.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia si in Christo esset aliqua scientia modo humano acquisita, ille modus esset per doctrinam vel experientiam, non per doctrinā, quia sicut dicitur Ioan. 7. Mirabantur Iudæi dicentes, Quomodo hic literas scit cùm non didicerit eas? nec per solam experientiā, quia illa scientia quæ est per solam experiētiam vnius hominis acquisita est valde imperfecta, quod non est ponendum in Christo: ergo nullo modo fuit in Christo scientia modo humano acquisita.

5 RESPONSIO. De hac quæstione sunt duo modi dicēdi, nō solum à diuersis doctoribus, sed ab eodem in diuersis locis.

Vnus est quòd in Christo fuit scientia humana modo acquisita. Alius est quòd in Christo non fuit aliqua talis scientia. Et vterque modus potest aliqualiter sustineri, facta tamen alia & alia suppositione.

6 Si enim ponatur quòd omnis scientia infusa sit alterius rationis à sciētia acquisita tunc potest probabiliter sustineri quòd præter scientiam infusam fuit in Christo alia scientia naturali modo acquisita. Quia ex quo sunt diuersarum rationum vna nō impedit quin alia possit simul esse in eodem subiecto, nec aliquid perfectionis est auferendum à Christo quod Inueniatur in aliis hominibus, sicut est acquisitio scientiæ modo naturali.

7 Si autē scientia infusa & acquisita sint eiusdē rationis maximè eiusdē obiecti tūc tenendus est secundus modus, scilicet quòd in Christo non fuit aliqua scientia modo naturali acquisita. Suppositio autē videtur probabilis, quia sicut visus naturaliter habitus, & per miraculū restitutus est vnius rationis sic sciētia naturaliter acquisita, & diuinitus infusa videtur esse vnius rationis.

8 Quo supposito probatur tripliciter quòd in Christo non fuit aliqua scientia acquisita. Primò sic, in eo qui habet iam habitum scientiæ per ea quæ à sensu accipit non acquiritur nouus habitus eorum quæ prius sciuit. Alioquin duæ formæ eiusdem rationis essent simul in eodem subiecto quod est impossibile: vel saltem vna superflueret, sed Christus habuit habitum scientiæ infusæ per quam cognouit quicquid naturaliter est cognoscibile vt dictum fuit prius, ergo per ea quæ à sensibus accepit non fuit in eo acquisitus habitus nouus scientiæ.

9 Secundò probatur idem sic, Sicut Inconueniens est ꝙ Christus acceperit scientiam ab hominibus per auditum ita inconueniens est quòd acceperit scientiam per experientiam ex rebus sensibilibus, sed omnes concedunt communiter quod inconueniens fuit Christum accipere scientiam ab hominibus per auditum, vel doctrinam eo quòd ipse fuit datus nobis doctor, ergo inconueniens fuit quòd Christus acciperet scientiam ex sensibilibus per experientiam, minor conceditur ab omnibus. Sed maior probatur, quia homo non accipit scientiam ab alio homine, nisi quia proponuntur ei voces significatiuę rerum scibilium, ita quòd homo docens non videtur esse nisi obiectum proponens. Et eodem modo res sensibiles se habent ad hominem, quia ex his tanquam obiectis sumit cognitionem per experimentum. Si ergo inconueniens est Christum accipere sciētiam ab hominibus, quia in hoc videtur sua perfectio dependere ab hominibus eadē ratione videtur inconueniens Christum accepisse scientiam, à rebus per experientiā, sic enim perfectio sua depēderet à rebus.

10 Tertiò, quia scientia quæ acquiritur per experientiam ex hoc quòd sensibilia sunt præsentia sensibus, sed sensibus Christi pauca valde sensibilia fuerunt præsentia cumparatione eorum quæ nunquam sensu præcepit, ergo scientia hoc modo acquisita fuisset in Christo valde imperfecta, quod non est dicendum. Et si dicatur ꝙ licet corporalibus sensibus Christi non fuerunt omnia corporalia subiecta. Ex his tamen quę subiecta fuerūt potuit in aliorū notitiā deuenire. Cum ex lumine naturali intellectus possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas & ecōuerso. Et modo potuit Christus videndo corpora cœlestia cōpræhendere eorum virtutes & effectus quos habent in istis inferioribus licet eius sensibus nō subiacerēt. Nō videtur, quia ex sola visione corporū cœlestiū nullus potest compræhendere virtutē eorum, sed potius experientia effectuum loquendo de naturali cognitione hominis, de qua nunc agimus. Et ideo per experientiam habitam In quacunque re non potest haberi scientia de illis rebus, de quibus est experientia, vel de cōsimilibus secundum speciem. Sic enim ex multis sensibus fit memoria, ex multis memoriis experimentum. Ex multis experimentis vniuersale quod est principiū artis & sciētiæ, vt dicitur in prohemio metaphisicę, sic igitur videtur probabiliter quòd in Christo non fuerit aliqua scientia modo humano acquisita.

11 AD RATIONES In contrarium. Ad primam dicendum quòd profectus siue incrementum in scientia potest esse dupliciter. Vno modo quātum ad essentiam habitus, quia efficitur habitus intensior, vel quia ad plura se extēdit. Et isto modo Christus in scientia non profecit, quia omnia sciuit secundum habitū ab instanti suæ conceptionis æquè perfectè sicut postea, & sic loquitur Damascenus qui dicit quòd qui proficere dicunt Christū sapientia & gratia, vt additamentum sensus suscipientem non eam, quæ est secundum hypostasim, vnionem venerantur. Alio modo est profectus in scientia quātum ad aliquem modum certitudinis. Sicut cùm aliquis certus de aliqua conclusione per demōstrationem (puta de eclipsi) eam postea sensibiliter intuetur. Per hoc enim noua certitudo additur & præcedens confirmatur. Et hæc vocatur certitudo experimentalis, & quātum ad hoc creuit scientia, inquantum quotidie aliqua videbat, quæ prius non viderat, licet ea sciret per scientiam sibi Infusam. Et de hoc incremento loquitur Euāgelista & Ambrosius, vel potest dici profecisse In scientia, sicut magister exponit in littera nō secundum se. Sed quia maior de die in diem ostendebat hominibus, ex quibus magis manifestabatur sua scientia & gratia.

12 Ad secundum dicendū ꝙ perfectio gratiæ quæ est alterius rationis à perfectione naturæ non excludit eam. Sed si per gratiam detur alicui perfectio quam posset acquirere per naturam, tunc ea data similis nō posset acquiri, ne duæ formæ eiusdem rationis sint simul in eodem subiecto: per id quod dictum est prius patet responsio ad illud quod dicitur ad Hebr. 5. didicit, &c. quia hoc intelligitur solum quoad certitudinem experimentalem.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam.

Thom. 3. q. 13. art. 1.


ONSEQVENTER quæritur, vtrū anima Christi habuerit omnipotētiā. Et videtur ꝙ sic. Matt. vlt dicit Christus, data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra, sed nomine cœli & terræ omnis creatura intelligitur secundum illud Genes. 1. In principio creauit deus cœlum & terram, ergo Christus habuit potentiam super omnem creaturam, sed hæc est omnipotentia: igitur, &c.

2 Item anima Christi habuit plenissimè gratiā virtutū & miraculorū, sed hanc habere non potuit, nisi habuerit super omnē creaturā, quia omnis mutatio creaturæ potest ad gratiā miraculorum pertinere, cùm etiam corpora cœlestia fuerint aliquando per miraculum à suo ordine trāsmutata: ergo anima Christi habuit potentiā super omnem creaturam: & sic idem quod prius.

3 Itē sicut potētia dei est infinita, ita & eius scientia: sed scientia respectu omniū est aliquo modo cōmunicata animæ Christi: ergo & potentia respectu omniū. Et hæc est omnipotētia, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM arguit quia potentia proportionatur essentiæ in qua fundatur, sed essentia animæ Christi non potest esse infinita, ergo nec eius potentia, sed sola potentia Infinita est omnipotentia, ergo &c.

5 RESPONSIO. Præmittendæ sunt duæ distinctiones necessariæ ad propositum. Et secundo eis positis respondebit ad quæstionem.

6 PRIMA distinctio est, quòd cùm potentia sit principiū trāsmutandi alterum, vt habetur 5. Metap. Illud habet omnipotentiā quod habet principiū per quod potest trāsmutare omne aliud à se secundū quodcunq; genus transmutationis possibilis: est autem triplex genus transmutationis possibilis in rebus, loquēdo de transmutatione largo modo. Vna quidem naturalis, quæ fit à proprio agente secundū ordinē naturæ. Alia est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, super cursum consuetū naturę. Tertia est secundū quā omnis creatura producta est de nihilo, & vertibilis est in nihil. Illud igitur habet simpliciter omnipotentiā, quòd habet in se principiū, per quod potest trāsmutare omnem creaturā. Secunda distinctio est, ꝙ in aliquā transmutationē aliquod agēs potest dupliciter. Vno modo per potentiā in ipso formaliter existentē. Alio modo nō per potentiā in ipso existētem, sed per virtutem alterius ipsi assistentē: possumus enim non solū ea quæ possumus per nos, & per virtutem propriam, sed ea quæ possumus per amicos, tanquam per potentiā nobis assistentem.

7 HIS SVPPOSITIS dicendum est ad quæstionē, quòd si loquamur de potentia animæ Christi, quæ est in Christo formaliter, & secundū se, sic anima Christi non habuit omnipotentiam, nec habere potuit. Cuius ratio est, quia potentia habet rationem principij effectiui, vt patet ex eius diffinitione, s. quòd est principium transmutandi, cui ergo non potest cōmunicari quòd sit principium omnium, illi non potest cōmunicari quod habeat potentiā respectu omniū, sed animæ Christi, vel cuicūque creaturæ nō potest cōmunicari quòd sit principiū omnium, quia hoc est propriū dei, & secūdū fidem, & secundū philosophos: ergo ipsi nō potuit cōmunicari ꝙ haberet potentiā respectu omniū. Hæc autē sola est omnipotētia, quare &c. Hoc etiā modo loquēdo de potentia nō video ꝙ in anima Christi fuerit alia potentia naturalis, quàm in cæteris hominibus perfectis. Cuius ratio est, quia potētia naturalis sequitur naturā in qua fundatur. Cū igitur natura animæ Christi fuerit eiusdē rationis cū cæteris animabus, cōsequens est ꝙ potētia naturalis in ipsa & in cæteris animabus fuerit eiusdem rationis. Et ideo quantū fuit ex vi naturæ anima Christi nō habuit maiorē potestatē in immutatione proprij corporis, quàm cæteri homines bene dispositi, vel si maiorē habuerit (quia fortè fuit melius cōplexionatus) talis maioritas nō fuit secundū formā specificam, sed secundū intensionem in eadē specie. Si autē anima Christi ex virtute propria & naturali non habuit potentiā transmutandi corpus propriū, nisi secundum ordinem naturæ, multominus habuit potestatem transmutandi naturam miraculose, seu transmutatione, quæ est ex nihilo, vel in nihil

nihil. Non solum autē anima Christi nō habuit naturalem potentiam hoc faciēdi, imò nec supernaturalem sibi inhærentem, per quam hoc facere posset. Quia omnis potentia supernaturalis data est Christo, vel perficiebat corpus eius ad actus corporales, vel animam ad actus animæ solum, vel ad actus corporis mediantibus actibus animæ: nō enim potest dici q perfectio animę sit immediatè ad actus corporis, cùm eiusdem sit potentia cuius est actus. Nulla autē potentia videtur data fuisse Christo quoad
quest.1. corpus ad secundos actus, quia vt patebit in sequēti distinctione, Christus per defectus corporis quos assumpsit, manifestauit se esse verum hominem, sicut per miracula manifestauit se esse verum deum: ergo omnia miracula quæ fecit attribuēda sunt virtuti diuinæ, sicut omnes defectus quos habuit sunt referendi ad corpus. Et sic loquitur ipsemet Christus de miraculis suis Ioan. 5. dicens, Pater meus vsque modo operatur, & ego operor: & Ioan. 10. Opera quæ ego facio in nomine patris mei, ipsa testimoniū perhibent de me: illud inquam testimonium quod subditur, Pater & ego vnum sumus. Et infrà in eodem dicit, Si non vultis mihi credere, operibus credite, vt cognoscatis, quia ego in patre, & pater in me est. & 14. cap. eiusdem dicitur, Pater in me manens ipse facit opera.

8 Ex quibus clarè patet quòd Christus faciebat miracula, & cætera opera quæ sunt supra cursum naturæ per virtutem diuinam, per quam est vnum cum patre, & non per aliquam virtutē creatam sibi datam supernaturaliter perficientem ipsum ad huiusmodi actus. De claritate autem transfigurationis, & de ambulatione super aquas, per quam virtutem fuerint in Christo, dicetur infrà. In Christo autē fuit aliquod donum supernaturale, imò plura perficientia animam eius ad actus proprios, qui sunt rectè intelligere, & bene velle, & ad actus corporales meritorios ex prioribus actibus imperatos. Ad actus autem supernaturales, puta ad transmutandum creaturam super ordinem naturæ, nequaquam propter eandem rationē quæ prius facta est, quia illa quæ Christus fecit, supra hominem fecit ad ostensionem suæ dignitatis. Et ideo in ipso inquantum homo, non fuit aliqua virtus ad faciendum aliquid exterius suprà modum humanum, quanquam ad actus interiores perficientes personam in se habuerit multa dona super homines: patet ergo quid est sentiendum de potentia animæ Christi, quæ est in ipsa formaliter secundum se, siue sit naturalis, siue supernaturalis.

9 Si autē loquamur de potentia animæ Christi nō perficiente ipsam formaliter, sed solum assistente, secundum quam dicimur posse ea, quæ per amicos possumus. Sic dicendum q anima Christi habuit potentiā ad omnes mutationes miraculosas ordinabiles ad finem & fidem incarnationis. Cuius ratio est, quia sicut di-
d.13 q.1. ctum fuit in præcedentibus, ei cui competit primò docere ea quę sunt supra rationem humanam cōpetit habere potentiā faciendi opera supernaturalia talem doctrinā confirmantia. Sed Christo competebat tanquam primo & principali doctori docere ea quæ sunt supra naturalem rationem, maximè quæ pertinent ad salutem hominum, quæ est finis incarnationis: ergo ipsi cōpetebat habere potentiam faciendi opera supernaturalia talem doctrinam confirmantia. Hanc autem potentiam non habuit sibi formaliter inhęrentem, vt probatum est, sed habuit sibi assistentem, quatenus diuina virtus operatur talia, quæ confirmabant doctrinam humanam. Inter autem huiusmodi opera non continentur transmutationes omnium creaturarū ex nihilo in aliquid, vel ex aliquo in nihil, quamuis virtus diuina humanitati Christi assistens posset tales transmutationes facere. Tum quia istæ transmutationes latuissent. Non enim potest sciri per certitudinem de aliquo de nouo producto, an esset productum de nihilo, an ex præiacente materia. Et similiter de eo quod desinit, an sit corruptum, an adnihilatum. Tum quia per alias transmutationes miraculosas satis fuit Christi deitas declarata.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd omnis potestas dicitur fuisse data Christo homini ratione vnionis, quia ille homo omnia poterat, non tamen inquantum homo, sed inquantum deus. Et licet hanc potestatem Christus habuerit hoc modo ab instanti suæ conceptionis, quia extunc fuit homo & deus: tamen post resurrectionem magis innotuit hominibus. Ideo tunc dicitur fuisse data, modo quo res omnes dicuntur fieri quando innotescunt.

11 Ad secundum dicendū q gratia virtutū & miraculorū fuit data Christo secundum quòd homo, & cuicunque alij sancto, nō vt propria virtute sibi inhærente facerent miracula, sed per diuinam virtutem sibi assistentem, & doctrinam eorum confirmantem, vel orationi & precibus eorum condescentem.

12 Ad tertium dicendum est quòd Christo nō est cōmunicata omnis scientia simpliciter, sicut nec omnis potentia. Non enim anima Christi sciuit quę deus scit simplici notitię, saltem quoad infinita indiuidua, quæ deus potest facere. Et si sciuisset, non tamen propter hoc scientia eius fuisset infinita intensiuè, sicut non est infinita ea eo quòd cognoscit essentiam infinitam, scilicet diuinam. Si autem haberet omnipotentiam, illa necessario esset æquè infinita, sicut potentia diuina. Cuius ratio est, quia potētia habet rationē principij, respectu possibiliū. Et quia omnis perfectio quæ est in principiato, est eminentiori modo in principio: ideo potētia quæ est respectu omnium possibiliū, necessario habet omnem perfectionē possibilem eminentiori modo quo potest haberi: propter quod nulla potentia potest esse maior ea, vel perfectior. Scientia autē de natura sua non habet rationē principij respectu possibilium. Et ideo non oportet q habens scientiā omniū habeat perfectionem omnium, nec perfectionem omnis scientię, nisi quoad numerum scibilium, sed non quoad intensionem quæ magis se tenet ex parte scientis, quàm ex parte scibilis, quia qui habet perfectiorem potentiam cognitiuam, perfectius cognoscit aliquam rem, propter quod magis repugnat creaturæ omnipotentia, per quam æquaretur deo nō solum quoad numerum possibiliū, sed etiam quo ad perfectionem potentiæ, quàm omnis scientia, per quam si creatura æquaretur deo quoad numerum scibilium, non tamen quoad perfectionem scientiæ.

Sententia huius distinctionis XV. in generali & speciali.



ILLVD quoque prætermittendum nō est. Superius determinauit magister de his quæ Christus cum natura humana assumpsit ad dignitatem pertinentia. Hic determinat de quibusdam assumptis ab eo, quæ pertinēt ad defectū. Et diuiditur in duas. Primò determinat de defectibus quos Christus cum natura humana assumpsit. Secundò de modo quo huiusmodi defectus in Christo fuerūt. 16 dist. ibi, hic oritur quæstio. Prima est principalis quæstionis. Et diuiditur in tres. Primò ostendit q Christus aliquos defectus cum natura humana assumpsit. Secundò ostendit quæ sit assumptionis causa ibi, hos autē defectus. Tertio excludit errorem ibi, sed quia nōnulli. Prima in tres, quia primò ostendit q Christus accepit defectum pœnæ, non culpæ. Et secundò quòd nō accepit omnes defectus pœnæ ibi, Suscepit autē. Tertiò probat hoc ibi, Sed fortè aliquis dicet. Tertia pars quæ incipit ibi, Sed quia nōnulli, diuiditur in tres. Quia primò ponit veritatem, & probat. Secundò opponit in contrarium ibi, quædam tamen reperiuntur. Tertiò soluit ibi, ne autem in sacris. Hæc est diuisio, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò q filius dei naturam humanā assumpsit passibilem, tam secundum animam quàm secundum corpus: & vt probaretur habere verū corpus, & veram animā accepit defectus corporis, vt famem, sitim, & huiusmodi: & defectus animæ, vt tristitiam, dolorem, & huiusmodi. Declarat autem per auctoritates Aug. quomodo aliquid dictorū defectuū dicuntur esse animæ. Et dicit postea q Christus assumpsit defectus pœnæ, nō culpæ. Non omnes defectus pœnæ, sed illos quos ad salutem pro redemptione hominis congruebat assumere, & qui suæ dignitati non derogarent: & sic assumpsit simplam nostrā vetustatē, vt nobis infunderet suam nouitatem, & nostrā duplam cōsumeret vetustatem, scilicet culpæ & pœnæ. Postea dicit q si in scriptura reperitur quòd Christus deus infirmitates nostras susceperit præter peccatū, intelligendū est de illis defectibus qui suæ nō derogant dignitati. Non enim assumpsit ignorantiā, quæ tamen non semper est peccatū: nec accepit difficultatem ad bene operādum, quæ sunt quidam defectus. Et postea probat hoc per Aug. qui dicit q deus potuisset homini in naturalibus constituto cōmunicare prædictos defectus absque culpa. Deinde subdit quòd aliqui sunt defectus purè pœnales, quos Christus non assumpsit, quia non consequuntur totam speciem, sicut sunt corporis ægritudines, & vitia, & febris, & cæcitas, & similia: ex quo cōcludit quòd Christus assumpsit illos defectus qui ei cōgruebant, & eos non cōtraxit ex necessitate naturæ, sed voluntate assumpsit ad opus redemptionis nostræ. Postea dicit q quidam hæretici negauerunt Christum assumpsisse humanam naturā, & passibilē. Cuius oppositū tamen primò probat per auctoritates euangelij, & sanctorū: deinde arguit ad oppositū per quædam dicta Aug. quòd Christus non videtur timuisse, nec tristitiam habuisse. Et quod dicitur in Euang. q ipse timuit, vel tristatus fuit, non intelligitur de Christo, sed de membris eius. Ad hoc respondet tripliciter. Primò quòd non habuit timorem, vel tristitiam inhęrentem, sed voluntariè assumptam. Secundò quia non habuit ista per modum passionis, sed propassionis. Tertiò, quia non habuit causam timoris vel tristitiæ, hoc est, peccatum, sicut nos habemus. Et declarat quid est passio, & propassio, quia passio perturbat rationem. Propassio verò non. Postea obiicit per Hylarium, cuius verba longa ponit, & postea exponit, vt patet in litera. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Christus debuerit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus.

Thom. 3. q. 14.



IRCA distinctionem istam quæritur de defectibus quos Christus cum natura humana assumpsit. Et primò de defectibus corporis, vtrũ scilicet Christus debuit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus, & videtur quòd non. Quia pœna non debetur nisi culpæ, sed in Christo nõ fuit aliqua culpa, nec originalis vt patuit supra, nec actualis secundũ illud Pe. 2. Qui peccatũ non fecit, ergo nec defectus corporales cùm sint pœnales debuerunt esse in eo.

2 Item illud non debuit esse in Christo quod præstabat impedimentum fidei incarnationis, sed per huiusmodi defectus præstabatur maximũ impedimentum fidei incarnationis, ergo tales defectus non debuerunt esse in Christo. Minor probatur primò quia per huiusmodi defectus corporales homines impediebãtur ab eius cognitione secundũ illud Esa. 52. Vidimus eũ & non erat aspectus, & desiderauimus eum despectũ & nouissimũ virorũ, virum dolorum & scientẽ infirmitatẽ, sequitur vnde non reputauimus eum. Secũdò quia desiderium sanctorum patrum de eius aduentu non videbatur completum. Cum in persona eorum dicatur Esa. 51. Consurge consurge induere fortitudinem brachiũ domini. Tertiò, quia venerat ad diabolum vincendum, vincere autem est opus fortitudinis non infirmitatis, quare &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur primò per illud quod habetur Heb. 2. Quod debuit per omnia fratribus assimilari, sed in nobis sunt multi defectus corporales, ergo omnes illos defectus debuit assumere.

4 Secundò quia Dam. dicit quòd illud quod est inassumptibile est miraculis, sed Christus venit vt curaret omnes defectus nostros, ergo omnes illos debuit assumere.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est an Christus debuerit naturam humanã assumere cum defectibus corporalibus. Secundum est supposito quòd sic, vtrum cum omnibus vel solum cum quibusdam. Tertium est vtrum illos defectus contraxit, vel sponte assumpserit.

6 QVANTVM ad primum dicendum est quòd Christus debuit assumere naturã humanã cum defectibus corporalibus Tho. ar. 1. quod patet tripliciter. Primò ex fine incarnationis sic, ad hoc Christus assumpsit naturã humanã vt pro peccatis nostris satisfaceret & nos redimeret, sed hoc non poterat fieri nisi assumpsisset naturã humanã cũ defectibus corporalibus, igitur &c. Minor probatur, quia satisfactio fit per opera pœnalia. Sed corpus quod nõ subiacet defectibus nõ est susceptiuũ pœnæ, ergo si Christus assumpsisset corpus sine defectibus corporalibus nõ potuisset pro nobis satisfacere. Secũdò patet idẽ ex fide incarnationis quæ est necessaria ad salutẽ, & ideo debuit per Christũ in nobis ædificari, sed si Christus naturam humanã assumpsisset sine defectibus corporalibus magis destruxisset in nobis fidẽ incarnationis quã abstraxisset, quia natura humana non est nobis nota nisi prout subiacet talibus defectibus, ergo decuit quòd Christus naturam nostram assumeret cum talibus defectibus. Tertiò quia decuit quòd Christus præberet nobis perfectum exemplum merendi, sed meritum consistit non solum in operatione boni, sed in perpessione mali, ergo Christus vtrumque exemplum merendi nobis præbere debuit, sed nõ potuit nobis præbere exemplum merendi in perpessione mali, nisi assumpsisset corpus passibile subiacens defectibus pœnalibus, ergo &c. Et sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundũ dicendum est quòd secũdum Tho. ar. 4. Dam. Christus solum assumpsit defectus naturales & passiones indetractabiles: dicuntur autẽ huiusmodi defectus naturales qui 2. d. 30. q. 1. consequuntur totã speciem humanæ naturæ sibi derelictæ, propter peccatũ primorum parentũ, sicut fames, sitis, mors & huiusmodi: detractabiles autẽ positiones dicũtur quę perfectioni sciẽtiæ & gratiæ nõ repugnant. Alios autẽ defectus qui toti naturæ nõ sunt communes, vt febris, lepra, cæcitas, & huiusmodi, vel qui repugnãt perfectioni sciẽtiæ & gratię, vt sunt ignorãtia, difficultas ad bonũ, & pronitas ad malũ, nõ assumpsit. Et huius ratio est sicut dictũ fuit prius, Christus assumpsit naturã humanã ad satisfaciendũ principaliter pro peccato quod totã naturã infecit. Satisfactio autẽ requirit pro materia passibilitatem corporis sine qua nullũ opus pœnale esset, sed pro principio requirit ex parte animæ perfectionẽ sciẽtiæ & gratiæ, quia nullũ opus pœnale est satisfactoriũ, nisi per liberũ arbitrium acceptetur. Ex hoc sic arguitur, decuit vt Christus humanã naturã omnino perfectã assumeret exceptis his defectibus qui requiruntur ad opus satisfactionis, sed tales defectus sunt soli illi qui vocantur naturales & indetractabiles passiones modo quo expositũ est: defectus enim qui nõ cõsequuntur totã naturã, nõ requirũtur ad satisfaciendũ pro tota natura, vel pro peccato cõmuni toti naturę: vnde nec isti sunt pœna peccati originalis immediatè. Defectus verò qui derogãt pfectioni sciẽtiæ & gratiæ magis impedirẽt satisfactionẽ, quàm promouerẽt: ergo decuit vt Christus solũ assumeret defectus naturales, & indetractabiles passiones, & sic patet secundũ.

8 QVANTVM ad tertiũ, scilicet an tales defectus fuerint cõtracti, an assumpti. Sciẽdũ est quòd cõtrahi importat quandã necessariã consequentiã vnius ad alterũ: est enim cõtrahi idẽ quod Th. art 3. simul cũ alio trahi: isti autẽ defectus sunt in nobis ex duplici causa, scilicet ex cõditione naturæ secundũ se, & ex peccato sicut ex causa remouente prohibẽs. Quia per peccatũ priuata est natura originali iustitia, quæ prohibebat in nobis tales defectus esse: si ergo isti defectus cõparantur ad naturã, siue ad suam causam per se, sic fuerunt in Cristo consequentes ad naturam ex necessitate. Quia secundũ Dam. vt infra dicetur, diuinitas permittebat carni agere & pati quæ erant propria. Et ideo quum tales defectus sequantur ad naturam de necessitate, nisi prohibebantur altiori virtute, Consequens est, quòd in Christo fuerunt de necessitate hi defectus. Si autẽ cõparentur ad causam remouentẽ prohibẽs, scilicet ad peccatũ, cùm in Christo nõ fuerint tales defectus ex peccato, quia peccatũ non cõtraxit sicut nos, sic tales defectus nõ dicuntur à Christo cõtracti, sed voluntariè assumpti. Et quia in nobis sunt isti defectus ex vtraq; causa, in Christo autem solum ex altera: ideirco dicuntur à nobis contracti, non autem à Christo.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd pœna non debetur nisi culpæ, sed quandoque pœnam sustinet, qui culpam nõ commisit inquantum pro eo qui peccauit voluntariè satisfacit. Et sic decuit vt Christus, qui pro tota natura satisfacere volebat, defectus pœnales assumeret.

10 Ad secundum dicendũ quòd defectus assumpti à Christo nõ impediebant fidem incarnationis, sed potius promouebant inquantum declarabant veritatem assumptæ humanitatis, nam etsi per huiusmodi defectus, quasi latebat & obumbrabatur deitas, declarabatur tamen per miracula Quod autem dicitur de desiderio antiquorum patrum, dicendũ est quòd antiqui patres non desiderabant in Christo fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam & diabolum vicit.

11 AD PRIMVM argumentũ alterius partis dicẽdũ quòd Christus debuit assimilari fratribus in omnibus illis, quæ dignitatem eius nõ dedecent. & requirũtur ad opus redemptionis nostræ. Defectus autem qui derogant perfectioni sciẽtiæ & gratiæ dignitatem Christi non decent. Defectus particulares etiã vt cæcitas & huiusmodi non requiruntur ad opus satisfactionis, & integritati naturæ repugnãt, propter quod nõ debuerũt assumi.

12 Ad aliud dicendũ quòd curabile dicitur aliquid dupliciter. Vno modo vt subiectũ curationis Alio modo vt terminus. Primo modo dicitur animal curabile vel incurabile. Secũdo modo morbus. Et similiter est in spiritualibus. Cùm ergo dicit Dam. quòd illud quod inassumptibile est, incurabile est, accipit incurabile, pro subiecto, non autem pro termino, vt pro morbo vel defectu. Et ideo ratio solum concludit quòd natura quæ non est assumptibilis non est curabilis, non autem defectus. Vel potest dici quòd defectus particulares supponunt defectus naturales. Et ideo illis amotis curantur particulares defectus, propter quod sufficit quòd Christus naturales defectus naturæ assumeret, vt à consimilibus nos curaret, & per consequens ab omnibus.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum anima Christi fuerit passibilis.

Thom. 3 q. 15. ar. 4.



ECVNDO quęritur de defectibus animę. Et primò in generali, vtrum anima Christi fuerit passibilis. Et videtur quòd non, quia sicut se habet gloria corporis ad corpus, ita gloria animæ ad animã, sed corpus Christi statim vt fuit glorificatũ fuit impassibile: ergo anima Christi cùm à principio fuerit beata, videtur quòd ex tunc fuerit impassibilis.

2 Item formæ est agere, alterius verò potentiæ, scilicet materiæ est pati, sed anima forma est, nec habet materiã partem sui, ergo non videtur quòd fuerit passibilis.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Dam. quòd anima à corpore inciso dolet, & cõpatitur corpori. Sed anima Christi coniuncta fuit corpori incisibili, & quandoque inciso siue diuiso per clauos, ergo tunc dolebat.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam primò distinguendum est de passione. Deinde respondendum est ad quæstionem.

QVAN

5 QVANTVM ad primũ sciendum quòd duplex est passio, vna naturalis, alia verò animalis. Passio naturalis seu corporalis dicitur tripliciter. Vno modo quæcunque alteratio per quã
4.d.44. in subiecto aliquid recipitur. Alio modo dicitur passio alteratio,
q.4. per quam aliquid recipitur in subiecto, & aliquid ab ipso abiicitur. Tertio modo passio dicitur illa sola alteratio, per quam à subiecto forma conueniens abiicitur, & disconueniens introducitur. Primo modo sumitur passio valde largè, secundum enim illum modum luna patitur cùm lumen recipit. Secundo modo sumitur passio minus largè, quando scilicet aliquid abiicitur. Tertio modo sumitur strictè & propriè, quando scilicet conueniens forma abiicitur, & disconueniens introducitur, & nõ ecõuerso. Non enim dicitur propriè pati qui sanatur, sed qui ægrotat. Passio animalis nihil aliud est quàm motus animæ secũdum appetitum consurgens ex apprehensione passionis naturalis & corporalis. Et sicut inter passiones naturales & corporales magis propriè dicitur passio alteratio, secundum quã forma discõueniens acquiritur, quàm illa per quam acquiritur conueniens, sic inter passiones animæ magis propriè dicitur passio motus appetitus sequens apprehensionem passionis naturalis disconuenientis, quàm sequens apprehensionẽ passionis naturalis conuenientis: vnde magis propriè dicitur pati qui dolet vel tristatur, quàm qui gaudet & delectatur. De tali autem passione procedit potissimum quæstio, quia constat quòd passio naturalis & corporalis fuit in Christo, quæ etiam mortem induxit.

6 HOC supposito dicẽda sunt tria ad quæstionem. Primum est, quòd in Christo fuit vera passio, prout dicit motũ appetitus sensitiui. Secundum est, quòd fuit aliter talis passio, quàm in nobis. Tertium est, quòd in Christo fuit passio, prout dicit motum voluntatis. Primũ patet dupliciter. Primò sic, vbicunque est vera passio corporalis percepta per sensum & motum appetitus sensitiui secundum conditionem apprehensionis, ibi est vera passio animalis, sed in Christo fuit vera passio corporalis percepta per sensum & motũ appetitus sensitiui secundum ordinẽ apprehensionis: ergo in Christo fuit passio animalis. Maior patet ex notificatione passionis prius posita. Minor similiter patet. Constat enim ꝙ in Christo fuit vera passio corporalis abiiciẽs illud quod erat cõueniens naturæ corporis, sicut fuit diuisio carnis per clauos, quę soluebat continuitatẽ partium corporis, nec dubiũ quin Christus hanc sensit cùm assumpserit animã perfectã secundum omnes vires suas naturales. Ad hanc autẽ apprehensionẽ necessario sequebatur, quantum est ex cursu naturæ motus appetitus sensitiui secũdum conuenientiã apprehensionis, scilicet secundũ rem, siue ad illud quod erat apprehẽsum, vt nociuum & malum, quare &c. Secũdò patet idem sic, dolor, tristitia, timor & ira sunt veræ passiones, sed in Christo fuerũt hæc omnia, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur quantũ ad singula mẽbra ibi cõtenta. Primò de dolore, per illud quod habetur Esa. 53. verè languores nostros ipse tulit. Et dolores nostros ipse portauit. Et per rationem patet, quia dolor sensibilis causatur propriè ex perceptione eius quod lędit temperamentũ corporis. Et hæc perceptio est per solum tactum, qui inter alios sensus est discretiuus eorũ, quæ concurrunt ad temperamentũ corporis. Constat autem ꝙ in Christo fuit aliquid læsiuum temperamẽti corporis, quia percipiebatur per tactum qui fuit in Christo temperatissimus: ergo sequebatur ad hoc verus dolor: similiter de tristitia patet per illud quod habetur Matth. 26. Tristis est anima mea vsq; ad mortem. Et per rationẽ, quia sicut dolor causatur ex læsione sensus tactus percepta. Sic tristitia causatur ex nociuo naturali, seu ex malo apprehenso per imaginationem, vel aliquam virtutem interiorem: sed talis apprehensio fuit in Christo, frequenter enim fuit imaginatus mortem antequã pateretur, ergo fuit in eo vera tristitia. De timore etiam patet per illud quod habetur Mar. 14. Cœpit pauere, & dolere. Et per rationẽ, quia sicut ex apprehensione mali præsentis causatur tristitia, sic timor ex apprehẽsione mali futuri, sed talis apprehensio fuit in Christo, ergo & talis timor. De ira patet similiter per illud quod habetur in Psalm. & applicatur Christo, ioan. 2. Zelus domus tuę comedit me. Zelus autẽ est species iræ. Quum ita distinguatur in iram per zelum, & iram per vitium. Et idem apparet per rationẽ sic, posita causa sufficiente ponitur effectus, sed tristitia est causa sufficiẽs iræ. Ex tristitia enim alicui illata oritur appetitus repellendi vel vindicandi iniuriam factam. Quum ergo in Christo fuerit tristitia, vt dictum fuit, consequens est, vt in Christo fuerit ira. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio, quòd in Christo fuerit vera passio, quæ est motus appetitus sensitiui: & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd istę passiones fuerunt aliter in Christo, quàm in nobis, quantum ad tria. Primò quantum ad obiectum, quia in nobis huiusmodi passiones frequenter tendunt in illicita, in Christo autem nunquam fuit sic. Secundò quantum ad principium, quia hæ passiones frequenter præueniunt in nobis iudicium rationis. Sed in Christo nullus motus appetitus sensitiui præuenit iudiciũ rationis: propter quod in ipso huiusmodi passiones non fuerunt culpabiles: ira enim præueniens iudicium rationis culpabilis est, & vocatur ira per vitium, secundum quã homo dicitur operari. Nam operatio attribuitur primo mouẽti. Et de hac dicitur Iac. 1. quia ira viri iustitiam dei non operatur. Et talis ira non fuit in Christo, ira autem sequens iudicium rationis, quæ est appetitus vindictæ, prout ratio iudicauit, dicitur ira per zelum, & talis non est vitium, & fuit in Christo. Tertiò fuerunt differẽter passiones in Christo, & in nobis quantum ad effectum, quia huiusmodi passiones quandoque in nobis non sistunt in appetitu sensitiuo, sed redundant in rationem, ita, vt eam perturbent, & eam retrahant quandoque à sua rectitudine: non sic autem fuit in Christo, quia huiusmodi motus ex diuina dispositione sic subsistebãt intra limites appetitus sensitiui quòd nullo modo impediebatur, vel perturbabatur ratio ex eis, quin ageret ea quæ conueniebant. Et ideo magis dicuntur fuisse in Christo secundum propassionem, quàm secũdum passionẽ: propassio enim dicitur quasi inchoata passio. Sed passio absolutè dicitur consummata passio & perfecta. Et quia vltima cõsummatio motuum appetitus sensitiui est prosecutio rei appetitæ, quæ non contingit nisi ratio per passionem abstrahatur à sua rectitudine: ideo in nobis vbi hoc accidit, tales motus dicuntur passiones: & hoc insinuat scriptura dicens, quòd cœpit cõtristari & mœstus esse. Vbi dicit Hiero. quòd dominus noster vt veritatem probaret assumpti hominis, verè quidem contristatus est, sed ne passio in illius dominaretur animo per propassionem, dicitur quòd cœpit contristari, vt passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur: propassio autẽ est quasi inchoata in appetitu sensitiuo, sed vlterius non procedit, & sic patet secundum.

8 TERTIVM patet, scilicet quòd in Christo fuerit passio, prout dicit motũ voluntatis, quia sicut ex apprehensione disconuenientia secundum sensum causatur motus appetitus sensitiui secundum conditionẽ apprehensionis, ita ex apprehẽsione discõuenientis per intellectum causatur motus voluntatis secundum cõditionem apprehensionis, sed in Christo fuit apprehensio aliquorum disconuenientium, & quæ iudicabantur talia secundum rationẽ: ergo in Christo fuit motus voluntatis secundum conditionem talis apprehensionis: motus autẽ voluntatis conueniens tali apprehensioni est motus displicentiæ: ergo in Christo fuit talis displicentia, quæ largè potest dici passio. Maior de se patet, & minor declaratur. Christus enim per partem intellectiuã apprehendit aliqua vt disconuenientia sibi, puta mortem propriã, vel tribulationem discipulorum, & huiusmodi, quare &c.

9 Qualiter autem potuerit in Christo esse nolle mori, & velle Inf.d.16.
mori, oblatus enim est, quia voluit, vt dicitur Esa. 53. Aduertẽdũ q.1.
estꝙ ratio potest ferri in aliqđ dupliciter. Vno modo in se & absolutè: alio modo in ordine ad aliquẽ finẽ. Primo modo accipit
ratio, vt natura, maximè cũ considerat illud quod est nociuũ, vel
cõueniens naturæ secundũ se. Secũdo modo sumitur ratio, vt ra- Inf.d.1;
tio inquantũ iudicat de aliquo secundũ relationẽ ad finẽ. Primo q.1.
ergo modo, ratio in Christo iudicabat mortẽ esse sibi disconuenientẽ, sed secũdo modo iudicabat eã esse conuenientẽ propter finẽ, scilicet propter salutẽ humanã. Et qa primus actus respectu secũdi est imperfectus, & quasi secundũ quid: vnde nõ est iudiciũ finale, sed cõditionatũ, sicut si dicerẽ, iudico ꝙ bibere medicinã amarã est malũ secundũ se, sed bibere eã ꝓpter sanitatẽ est bonũ expediẽs, sic actus volũtatis sequẽs primũ actũ rationis est imperfectus, & secũdũ qđ respectu secũdi: vnde nõ est nolle simpliciter, sed secundũ quid, & conditionatũ. Vnde Christus cõditionaliter dicit, vt habetur Matth. 26. Pater mi, si possibile est trãseat à me calix iste, addens. Veruntamen nõ sicut ego volo, sed sicut tu, loquẽs primò de volũtate naturali & cõditionata: & subiungẽs voluntatẽ quæ erat voluntas simpliciter & cõformis volũtati diuinæ. Vnde patet, ꝙ hæ duæ volũtates cõpatiebantur se in Christo nolle mori volũtate naturali, & velle mori volũtate deliberata.

10 AD PRIMVM arg. dicendũ ꝙ tota anima Christi secundũ omnes potẽtias nõ fuit à principio beata, sed solũ secundũ superiorẽ rationẽ: secundũ rationẽ autẽ inferiorẽ & secundũ vires sensitiuas permittebatur agere & pati ea quæ erãt eis ꝓpria, vt dicit Dam. lib. 3. Cuius ratio est, qa vt dictũ est suprà, Christus assumpsit naturã nostrã, vt in ea nos redimeret. Et ideo talẽ assumpsit, qualẽ oportuit esse ad finẽ nostræ redẽptionis: & qa redẽptio nostra fuit ꝑ modũ satisfactionis, quæ fit ꝑ opa pœnalia: ideo oportuit ꝙ nõ tota esset glorificata, sed pro parte passibilis.

11 Ad secundũ dicendũ ꝙ illud quod propriè patitur, vel agit passione, vel actione naturali est cõpositũ, licet principiũ agẽdi sit magis forma & patiẽdi materia loquẽdo de actione & passione naturali, sed loquendo de passione animali quæ aliquo modo est actio, ratio patiẽdi est magis anima quã corpus seu materia. Quia talis passio nõ est nisi motus appetitus sequens apprehensionem nociui, & de tali passione hic modo loquimur.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum dolor passionis Christi fuerit maior omnibus doloribus.

Thom. 3. q. 46 ar. 6. & 8.



TERTIO quæritur, vtrum dolor passionis Christi fuerit maior omnibus aliis doloribus. Et videtur quòd non, quia in his quæ Christi sunt nihil fuit superfluum, virtus enim ponit medium in passionibus, Christus autem fuit virtuosissimus. Sed minimus dolor Christi sufficeret ad salutem generis humani, ergo superfluum fuisset Christum sustinuisse magnum dolorem, quod est inconueniens.

2 Item dolor vel tristitia si sit vehemens nõ solum impedit delectationem contrariam, sed quamcũque (vt habetur 7. Ethic.) Si ergo dolor passionis Christi fuit maximus, impediuisset delectationem fruitionis: hoc autem est inconueniens, ergo, &c.

3 Item dolor passionis Christi attenditur secundũ grauitatẽ & diuturnitatẽ passionis, sed aliqui sancti martyres sustinuerũt diuturniores, & grauiores passiones quàm Christus vt Laurẽtius & Vincentius, ergo dolor passionis Christi non fuit maximus.

4 IN CONTRARIVM est quod di. Tre. 1. O vos omnes qui transitis per viam attendite si est dolor sicut dolor meus.

5 Arguitur etiam per rationem. Virtuosus summè diligit vitã suam, sed amittere id quod est summè dilectum est summè dolorosum, ergo &c.

6 RESPONSIO. quamuis dolor strictè acceptus sit passio appetitus sensitiui sequens læsionem tactu perceptum: tamen dolor largè loquendo sumitur quandoque pro passione sequente apprehensionem nociui factam per quamcunque potentiam interiorem vel exteriorem, sensitiuam vel intellectiuam. & sic accipitur nunc. Dicenda sunt ergo duo circa quæstionem istam. Primum est an talis dolor fuerit in Christo maximus. Secũdum est vtrum in aliquo diminuerit gaudium fruitionis.

7 CIRCA primum dicendum est quòd dolor Christi potest comparari ad dolorem damnatorum, & ad dolorem viatorum. Si comparetur ad dolorẽ damnatorum tunc non fuit maximus, sed eo minor. Cuius ratio est quia sicut se habet gloria beatorũ ad bona præsentis vitę, sic se habet miseria damnatorum ad pœnas & miserias huius vitæ, sed gloria beatorũ excedit omne bonum præsentis vitæ, ergo pœna & miseria damnatorum excedit omnes pœnas & miserias huius vitæ. Si autem dolor Christi cõparetur ad dolorem viatorum sic fuit maximus. Quod patet tripliciter. Primò ex conditione obiecti doloris. Secundò ex conditione subiecti patientis. Tertiò ex generalitate passionis. Ex cõditione obiecti doloris sic, quia quantũ ad dolorem sensibilẽ obiectum fuit læsio corporis per crucifixionem quæ læsio est acerbissima quia confixus fuit in locis neruosis & maximè sensibilibus, scilicet, in manibus & pedibus, quã acerbitatẽ augebat continuè pondus corporis dependẽtis, & diuturnitas passionis, quia crucifixi non statim moriuntur, sicut qui gladio interficiuntur.

8 Quantum autem ad dolorem interiorem causa seu obiectũ fuit casus Iudæorum in eius mortem delinquentium & scandalum discipulorum eum relinquentium, & amissio vitæ quę naturaliter est horribilis naturæ humanæ. Patet secundò idem ex conditione subiecti patientis, quia quanto corpus est melius complexionatum tanto anima est magis doloris perceptiua, sed corpus Christi fuit optimè complexionatum, quia immediatè fuit formatum à spiritu sancto, quæ immediatè autem facta sunt à deo optimè facta sunt vt congruit suæ speciei sicut dicit Chrisostom. de vino in quo Christus conuertit aquam in nuptiis, ergo anima eius quantum ad vires eius interiores & exteriores efficacissimè apprehendebat omnes causas doloris & tristitiæ. Ex hoc autem causatur maior dolor, quare &c.

9 Tertiò patet idem ex generalitate passionis: passus autẽ est in animã per tristitiã tædium & timorẽ, & in corpore per vulnera & flagella, & per totũ, scilicet in capite per coronã spinarũ pungentiũ, in manibus & pedibus per fixuram clauorũ, in facie per sputa & alapas, in residuo corpore per flagella. Passus etiã fuit secundũ omnẽ sensum corporũ, secundũ tactũ quidẽ flagellatus & cõfixus, secundũ gustũ felle & aceto potatus, secundum olfactum in loco fœtido cadauerũ mortuorũ appensus, scilicet in loco Caluariæ, secundũ auditũ lacessitus blasphemiis Iudæorũ, secundũ visum videns matrẽ & discipulum quẽ diligebat flentes. Ex quibus omnibus simul iunctis & non ex vno tantum apparet dolorem passionis Christi fuisse maximum, & sic patet primum.

10 QVANTVM ad secundum dicendum est ꝙ dolor passionis in nullo minuebat delectationẽ fruitionis. Cuius ratio est, quia dolor vel tristitia nõ impediunt delectationẽ vel gaudium nisi dupliciter. Vno modo per modum cõtrarietatis, & tunc vnũ totaliter tollit alterum eo quòd contraria nõ possunt simul esse. Alio modo per modum redundantiæ, secundum ꝙ actus vnius potentiæ redundat in alterũ, eo ꝙ omnes potentiæ radicãtur in eadem essentia animæ: & tunc minuit alterũ, sicut valde attenti ad aliquid nõ plenè aduertunt de his quæ transeunt ante oculos eorũ. Et similiter est de his quæ sunt circa appetitum. Neutrum autẽ istorum fuit in Christo, quare &c. Minor probatur, ꝙ enim dolor sensibilis nõ fuerit cõtrarius gaudio fruitionis, patet, quia contraria nõ se impediunt nisi circa idem: sed dolor sensibilis, & gaudium fruitionis nõ fuerunt in anima secundum eandem potentiam, sed vnum secundum potentiã sensitiuam, aliud secundum potentiam intellectiuam, cõprehendendo sub intellectu & sensu appetitus sequentes: ergo non fuit ibi impedimentum per modum contrarietatis. Et idem dicendum est de omni tristitia quæ fuit in Christo, secundum partem sensitiuã: de ea autẽ quæ fuit secundum partem intellectiuã, similiter dicendum est ꝙ nõ fuit contraria gaudio fruitionis, quia gaudiũ & tristitia de alio & alio obiecto non sic opponuntur, sed gaudium fruitionis fuit de deo viso: dolor autem & tristitia fuerunt circa obiecta creata, sed vnum nõ impediebat alterũ per modum cõtrarietatis. Item nec per modum redundantiæ, quia sicut dictum fuit ex dispensatione diuina fuit hoc specialiter in Christo, ꝙ permittebatur vnicuique parti agere, & pati ea quæ erãt vnicuiq; propria: propter quod ex gaudio fruitionis nõ erat redundãtia in inferiores partes ad mitigandum dolorem passionis, nec ex dolore passionis fuit aliqua redundantia ad minuendum gaudium fruitionis.

11 Ad primũ arg. dicendum ꝙ dolor Christi, licet fuerit maximus, nõ fuit tamẽ superfluus, mediũ enim quod ponit virtus inter superfluũ & diminutũ, non attenditur secundũ quantitatem rei, sed secundũ proportionem ad rationem, scilicet vt passio nõ excedat regulã rationis: ratio autem ponit regulam in his quæ sunt ad finem ex ipso fine. Et quia finis passionis Christi fuit liberatio generis humani non per solam potestatẽ, sed per iustam satisfactionẽ: ideo Christus debuit sustinere non solum tantam pœnam quanta sufficeret ratione deitatis vnitæ, sed quanta sufficere deberet ratione humanæ naturæ ad tantam satisfactionẽ assumptæ: & illa pœna debuit esse maxima, quum esset pro peccato totius mundi satisfactoria. Item Christus passus est non solum ad satisfaciendum pro peccatis, sed ad præbendum exemplum ad sustinendum quæcunque tristia & dolorosa pro assecutione gloriæ, ad quã consequendam nõ sunt dignæ passiones huius tẽporis, vt dicitur Rom. 8. Et ideo congruũ fuit quòd pateretur nõ solum dolorem paruum, aut mediocrem sed maximum.

12 Ad secundum dicendum quòd verbũ Philosophi habet veritatem ratione redundantiæ quæ naturaliter fit ab vna potentia in aliam, sed talis redundantia non fuit in Christo, vt dictum fuit suprà. Et ideo dolor eius fuit maximus, quia purissimus, & nulli delectationi admixtus.

13 Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet aliquos martyres sustinuisse maiorem dolorem, quantum ad aliquas particulares conditiones, sed quantum ad omnes causas doloris, nullus sustinuit æqualem dolorem dolori Christi.

Sententia huius distinctionis XVI. in generali & speciali.



HIC ORITVR quæstio. Superius determinauit magister de defectibus quos Christus cũ natura humana assumpsit. Hic inquirit per quẽ modum illi defectus in Christo fuerunt, vtrũ. s. fuerit in eo necessitas patiendi, vel moriendi: & diuiditur ista pars in duas. Primò ostendit quòd Christus necessitatem moriendi voluntariè assumpsit. Et quia talis necessitas ad statum hominis pertinet, ideo secundò dicit quòd Christus de singulis statibus hominis, qui sunt quatuor, aliquid accepit ibi. Et notandũ est hic Christum. Prima in duas. Primò mouet quæst. & arguit. Secundò eam soluit & solutionẽ confirmat ibi, ad quòd dici potest. Hæc est di. &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quòd Christus omnes defectus nostros præter culpam suscepit, & necessitas moriendi non sit peccatum, sed defectus: oritur ex hoc quæstio, vtrũ in corpore Christi fuerit necessitas moriendi: quod enim fuerit in eo aptitudo moriendi, non est dubium, quia fuit in homine ante peccatum, quando in eo nullus erat defectus. Vnde mortalitas & aptitudo moriendi non fuit in eo defectus: sed nunc est in nobis moriendi necessitas, quæ etiam dici potest defectus. Et dicitur homo passibilis & mortalis, non solum propter moriendi aptitudinem, sed etiam propter moriendi necessitatem. De huiusmodi igitur mortalitate quæritur, vtrum hic defectus, qui est necessarius moriendi & patiẽdi, fuerit in Christo. Et videtur quòd non, quia si in Christo fuit talis necessitas, videtur sequi quòd ipse non voluntariè, sed necessario nostros defectus suscepit. Postea soluit, & dicit quòd Christus hos defectus, scilicet necessitatem patiendi & moriendi suscepit,

non

non quidẽ necessitate peccati, quia à peccato immunis fuit. Sed sola voluntate. Talis enim defectus nõ cõpetebat Christo ratione suæ conditionis, quia nec nobis inest ex natura primitus instituta, sed ex ea postmodum vitiata. Vltimò distinguit quadruplicem hominis statum. Primus fuit ante peccatũ. Secundus post peccatũ, & ante gratiã. Tertius post peccatũ & sub gratia. Quartus verò in gloria, de quorum quolibet Christus accepit. Quia omnes saluare venit. De primo quidem peccati immunitatẽ. De secũdo pœnales defectus. De tertio gratiæ plenitudinẽ. De quarto nõ posse peccare, & deum perfectè cõtemplari. Et in hoc, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum necessitas moriendi fuerit in Christo.

Thom. 3. q. 14. art. 2. & q. 50. art. 1.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur vtrum necessitas moriendi fuerit in Christo. Et videtur quòd non, quia nihil voluntarium est necessarium. Sed mors Christi fuit voluntaria secundum illud Esa. 53 oblatus est, quia ipse voluit. Et Dam. dicit lib. 3. quòd nihil coactum in Christo consideretur, sed omnia voluntaria, ergo mors Christi non fuit necessaria.

2 Item nihil necessarium est meritoriũ, sed mors Christi fuit maximè meritoria, ergo Christus nõ fuit necessario mortuus.

3 Item necessitas moriendi est ex peccato, secundũ illud Rom. 8. Corpus quidem propter peccatum est mortuum, id est, moriendi necessitati subiectum, sed in Christo nõ fuit aliquod peccatum, ergo nec necessitas moriendi.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia Christus assumpsit omnes defectus naturales, & passiones indetrectabiles, vt dictum fuit prius, sed necessitas moriendi est defectus naturalis consequens totam humanam naturam. Quum omne generabile sit naturaliter corruptibile: est enim passio indetractabilis, cùm non deroget perfectioni gratiæ: ergo Christus assumpsit necessitatem moriendi.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, à quo sit necessitas moriendi: secundum est, an necessitas talis fuit in Christo.

6 QVANTVM ad primũ aduertendum est ꝙ illud quod vocatur corruptio in omnibus generaliter vocatur mors in viuentibus: illud ergo quod est causa corruptionis in omnibus generaliter, est causa mortis in viuẽtibus specialiter. Dicitur ergo cõmuniter sic, ꝙ necessitas moriendi in hominibus est à natura tanquã à causa per se, à peccato autẽ tanquam à causa remouente prohibens. Primũ probatur sic, Omne cõpositum ex contrariis, quorũ vnum est natũ agere in aliud, est de natura sua corruptibile. Sed corpus humanũ, & omne corpus mixtum est huiusmodi, quia mixtum est ex elementis quæ nata sunt mutuo se corrumpere: ergo corpus humanum, & omne corpus mixtum est de natura sua corruptibile. Secundum declaratur, quia per donũ originalis iustitiæ collatæ primis parẽtibus prohibebatur naturalis corruptio in corpore. Sed illud donum ablatũ est per peccatum: ergo à peccato tanquã à remouente prohibens est mors & corruptio. Horum autẽ duorũ secundum cõceditur ab omnibus.

7 Sed primum habet calumniam propter duo. Primum est, quia idem est causa corruptionis in omnibus, & mortis in viuentibus. Sed esse compositum ex elementis, nõ est causa corruptionis in omnibus, quia elementa sunt corruptibilia, quæ tamen nõ sunt ex elementis mixta: ergo mixtum esse ex elementis nõ est in viuentibus per se causa mortis. Item posse corrumpi & mori, est per solam potentiam passiuam, sicut posse corrumpere, & mortem inferre est per solam potentiam actiuam, ergo ad hoc quòd aliquid sit per naturam corruptibile non requiritur quòd habeat in se diuersa, quorum vnum agat in aliud, sed sufficit ꝙ habeat in se principium passiuum, quo possit pati ab extrinseco corrumpente. Item qualiter potest vnum elemẽtorum in mixto agere in aliud non patet. Sed quia dictũ est de hoc plenius lib. 2.
quæst. 1. dist. 30 ideo hic supersedeatur ad præsens.

8 Dicendum ergo quòd causa per se corruptibilis in omnibus est habere naturam quæ possit subiici contrarietati primarum qualitatum, vt ibidem fuit declaratum.

9 QVANTVM ad secundum sciendum est ꝙ triplex est necessitas, vna naturalis, quæ sequitur principia naturalia, sicut necesse est leue nõ ꝓhibitũ ferri sursum. Alia necessitas coactionis, quæ fit ab agente extrinseco cõtra inclinationem naturæ & voluntatis, & tale necessariũ opponitur naturali & voluntario, cùm eam natura quàm voluntas sint principia intrinseca. Alia est necessitas suppositionis, quæ sumitur ex fine, sicut necesse est serram esse ferream, si debeat secare durā: si ergo loquamur de necessitate naturali, in Christo fuit necessitas moriẽdi, quia habuit naturã susceptiuam contrarietatis primarum qualitatũ, ad quarum alterationẽ sequitur de necessitate mors & corruptio: vnde dato quòd Christus nõ fuisset occisus violenter, secundum naturam tamen defecisset senio, sicut cæteri homines.

10 Si autẽ loquamur de necessitate coactionis, sic adhuc necessitas moriẽdi fuit in Christo, secundum quod necessarium repugnat inclinationi naturali, quia corpus Christi secundum conditionẽ propriæ naturæ subiacuit violẽtiæ seu coactioni claui perforantis, & flagelli percutientis, & cuiuscunq; alterius mortem inferentis. Secundum verò quòd talis necessitas coactionis repugnat voluntati, nõ fuit necessitas in Christo moriẽdi, quoad voluntatem diuinã, nec quoad voluntatem humanã deliberatiuã, quæ semper fuit conformis voluntati diuinæ: hac enim duplici voluntate voluit Christus mori, sed quoad voluntatẽ naturalem fuit in Christo talis necessitas. Quia voluntas naturalis refugit mortem, & corporis nocumenta: si autẽ loquamur de necessitate suppositionis quæ sumitur ex fine, sic clarum est quòd in Christo fuit necessitas moriendi, cùm secundum diuinam ordinationem mors Christi ordinaretur ad redemptionẽ humani generis, sicut ad finem: propter quod oportebat Christum mori, si humanum genus habebat redimi. Et sic patet ꝙ in Christo fuit necessitas moriendi. Vtrum autẽ aliqua dictarum necessitatũ subiacuerit voluntati humanæ Christi, dicitur cõmuniter & bene quòd non, quia sicut dictum fuit prius, opera super naturã monstrabant in Christo naturam diuinam, non humanam. Quòd autẽ corruptibile secundum naturam nunquam corrumpatur, aut quòd debilius non violentetur à fortiori, super naturã est. Et ideo Christus si voluisset diuina voluntate, potuisset prohibere ꝙ corpus suũ, quod erat corruptibile naturaliter, non corrumperetur per naturam, nec affligeretur per alterius violentiam. Sed ad hoc non potuit se extendere voluntas eius humana. De tertia autem necessitate quæ erat ex suppositione finis à deo præstituti, clarum est, quòd non suberat humanæ voluntati.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd mors Christi fuit voluntaria voluntate diuina, & voluntate humana deliberatiua: & sic intelligẽda est auctoritas Isid. & Dam. voluntate autem naturali non fuit voluntaria, sed potius coacta: & præter hoc fuit necessaria necessitate naturali. Et necessitate suppositionis, quæ potest stare cum voluntario.

12 Ad secundum dicendũ ꝙ illud quod est merè necessariũ necessitate naturali, vel necessitate coactionis, nõ potest esse meritorium: mors autẽ Christi non fuit talis, quin potius fuit accepta voluntate Christi deliberatiua, ratione cuius fuit meritoria.

13 Ad tertium dicendum quòd necessitas moriendi est à peccato, sicut à causa remouente prohibens, sed à conditione naturæ, sicut à causa per se: primo modo non fuit necessitas moriendi in Christo, sed secundo modo.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum claritas transfigurationis fuerit gloriosa.

Thom. 3. q. 45. art. 2.



SECVNDO quæritur de claritate transfigurationis, vtrum fuerit gloriosa. Et videtur ꝙ non, quia claritas gloriosa non potest videri ab oculo nõ glorificato, eo ꝙ oportet inter potentiam & obiectum esse proportionẽ, quæ nõ est inter claritatẽ gloriosam, & oculum nõ glorificatum, sed oculi apostolorũ, qui non erant glorificati, viderunt claritatem transfigurationis, ergo illa claritas nõ fuit gloriosa.

2 Item claritas gloriosa non potest esse, nisi in corpore humano, quia sola natura humana quoad corpus glorificatur, sed claritas transfigurationis non fuit solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis, & nube lucida, vt habetur Matth. 17. ergo illa claritas non fuit gloriosa.

3 IN CONTRARIVM est, quòd glosa Hieron. dicit super illud Matth. 17. transfiguratus est ante eos, quòd qualis est futurus tempore iudicij talis apparuit apostolis, sed tempore iudicij habebit claritatem gloriosam, ergo &c.

4 RESPONSIO. videnda sunt tria. Primum est qualiter differat claritas gloriosa à naturali, seu nõ gloriosa. Secũdũ est, an claritas trãsfigurationis fuerit gloriosa. Tertiũ est, an ratiõe claritatis illius Christus cõmuniter dicatur fuisse trãsfiguratus.

5 QVANTVM ad primum dicendum est ꝙ claritas gloriosa non differt secundum speciẽ à claritate naturali, sed solum secundum causam: quod patet tripliciter. Primò patet per illud quod dicitur Mat. 13. fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum. Sed similitudo non est differentiũ secundum speciem: ergo cùm claritas gloriosa dicatur futura, similis claritati solis quæ est naturalis, oportet ꝙ sit eiusdem speciei cum illa. Secũdò quia si claritas gloriosa esset alterius rationis à claritate naturali,

nihil notificaretur nobis de beatitudine corporis, per hoc quòd dicitur corpora gloriosa futura esse lucida, cum sola claritas naturalis fit nobis nota sicut qui dicit canem esse in cœlo, nihil notificat ei qui non nouit, nisi canem, qui est animal: hoc autem est inconueniens, ergo illa claritas non est alterius rationis à claritate naturali. Tertiò quia sicut se habet visus ad visum, ita claritas ad claritatem vt enim se habet potentia ad potentiam, ita obiectum ad obiectum, sed visus corporis glorificati & corporis non glorificati est eiusdem rationis, ergo & claritas huius corporis & illius. Differunt tamen quoad causam, quia claritas naturalis consequitur principia constituentia corpus lucens. Claritas autem gloriosa erit in corpore glorificato, non à principiis constituentibus ipsum, sed à redundantia gloriæ, animæ in corpus, vt quibusdam placet, vel potius à diuina virtute: & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd claritas transfigurationis fuit claritas gloriosa quoad essentiam & suam causam, non autem quoad modum essendi. Primam patet tripliciter. Primò quia sicut statim probatum est, claritas gloriosa differt à claritate naturali solum quoad causam: sed claritas transfigurationis fuit ab eadē causa, à qua erit claritas gloriosa, scilicet à diuina virtute eam superinducente: ergo claritas transfigurationis fuit ab eadem causa à qua erit claritas gloriosa, quoad essentiam & causam. Secundò quia claritas non gloriosa non ostendit gloriam resurrectionis, sed transfiguratio facta fuit ad ostendendum discipulis gloriam resurrectionis secundum quod Christus dicit Matthæi 18. in fine cap. Sunt de hic stantibus qui non gusta. mor. donec videant filium hominis venire in regno suo, ergo illa claritas fuit gloriosa. Tertiò sic, quia super illud Philippensium tertio, reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ: dicit glosa, Assimilabimur claritati quā habuit Christus in transfiguratione. Sed constat quòd assimilabimur ei in claritate gloriosa, ergo claritas transfigurationis fuit gloriosa quoad essentiam & causam, non tamē fuit gloriosa quoad modum essendi.

7 Cuius ratio est, quia claritas gloriosa erit in corporibus glorificatis per modum habitus permanentis. Claritas autem trāsfigurationis fuit in Christo per modum quasi passionis transeuntis, ergo quoad modum essendi illa claritas fuit gloriosa & similis est de hac claritate respectu claritatis gloriosæ. Sicut de visione diuinæ essentiæ in raptu Pauli, & de visione eiusdem à beatis, illa enim fuit per modum passionis transeuntis. Visio autē beatorum est per modum habitus permanentis. Et similiter fuit de claritate transfigurationis respectu claritatis, quæ post resurrectionem erit in beatis. Qualiter autem talis claritas potuit esse in corpore Christi, quod erat tunc passibile & opacum. Aduertendū est quòd illa claritas nō fuit in profundo, sed in superficie, sicut gladius limatus intrinsecus est opacus in superficie verò fulget incidēte lumine super eius superficiem. & sic patet primum.

8 QVANTVM ad tertium aduertendum est quòd figura vno modo dicitur qualitas in quantitate fundata resultās ex quātitatis terminatione & hoc modo dicitur aliquid trāsfigurari quādo mutatur de figura in figurā, secundū terminationē quātitatis, & sic Christus non fuit trāsfiguratus. Nō enim lineamēta corporis eius in aliquo fuerūt mutata. Alio modo accipitur figura generalius pro omni eo quod est in extremitate rei, sicut figura est terminus quantitatis, & quia color & lux in extremitate rei demonstrantur: ideo mutatio secundum hoc dicitur transfiguratio, & sic Christus fuit transfiguratus: vnde Hieron. super Matt. dicit sic, Nemo putet Christum per hoc quòd transfiguratus dicitur formam pristinam & faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatē, assumpsisse corpus spirituale, vel aërium, sed quomodo trāsfiguratus fuit, Euangelista demōstrat dicens, resplanduit facies eius sicut sol, vestimēta autē eius facta sunt alba sicut nix: ibi enim splendor faciei ostenditur, & candor describitur vestium, non substantia tollitur, sed gloria commutatur.

9 AD PRIMVM argu. dicendum quòd claritas gloriosa cùm sit eiusdem speciei cum naturali potest videri ab oculo non glorificato, & habet proportionem cum ipso, nisi sit superexcedens, adeo quòd corrumpat complexionem oculi: ab hoc autem potuit Christus præseruare oculos discipulorum, vel temperando claritatem virtute diuina, vel confortando organum.

10 Ad secundum dicendū est quòd claritas gloriosa potest in quocunque corpora, in quod deus voluerit eam infundere: fuit autē in trāsfiguratione rationabiliter in tribus, scilicet in corpore Christi, in vestimētis, & in nube, illa quæ fuit in corpore Christi repræsentabat claritatē corporis eius post resurrectionē: claritas autē vestimentorū designabat futurā claritatē sanctorū, quæ superabitur à claritate Christi, sicut cādor niuis superatur à claritate solis: claritas verò nubis lucidę figurabat claritatē futurā in mūdo innouato, qui erit quasi sanctorū tabernaculū: vnde Petro disponente tria tabernacula fieri, nubes lucida discipulos obumbrauit.

Sententia huius distinctionis XVII. in generali & speciali.


OST prædicta oportet considerare. Superius determinauit magister de his quæ Christus cū natura humana assumpsit. Hic determinat de his quæ per naturam humanam operatus est, operis autem humani voluntas est principium sine qua opus nō est laudabile nec meritorium. Diuiditur autem hæc pars in duas. Primò determinat de voluntate Christi. Secundò de merito eius quod ex voluntate eius processit dist. 18. De merito autem Christi. Prima est principium lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat de voluntate Christi. Secundò respondet ad quædam dubia quæ ex prædictis oriri possunt ibi, Cæterum non parum nos mouet. Prima diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem de efficacia voluntatis & ordine qui est signum voluntatis. Secundò soluit distinguendo Christi voluntatem, Quocirca ambigendum. Tertiò aliam conclusionem confirmat ostendens diuersas voluntates in Christo, ex effectu igitur humano. Illa pars in qua dubitationes mouentur, diuiditur in duas. Primò mouet quoddam dubium quod oritur ex dictis Ambrosij. Secundò quædam quæ oriuntur ex dictis Hylarij, id quoque ignorandum non est. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò dicit esse considerandum vtrum Christus aliquid orauit vel petierit quod factum non sit, quod quidem videtur per hoc quod orauit calicē passionis transferri, quod tamen factum nō est, in quo videbatur à patris voluntate discordare. Postea soluit per distinctionem voluntatis in Christo, dicens quòd in Christo secundum duas naturas erat duplex voluntas scilicet diuina & humana, & secundum humanam duplex voluntas in eo fuit scilicet sensualitatis, & rationis, secundum igitur voluntatem diuinam vel rationis pati & mori volebat, sed refugiebat sensualitas, nec tamen propter hoc in Christo fuit rebellio carnis ad spiritum, quia talis rixa non est nisi in quibus est concupiscentia carnis quod in Christo dici non potest, fuit tamē huiusmodi sensualitas affectionis in Christo vt in eo humanitatis veritas probaretur, vnde concludit quòd sicut in nobis duplex est affectus scilicet rationis & sensualitatis, sic in Christo fuit duplex affectus, mentis scilicet quo mori volebat, & sensualitatis quo mori recusabat. Postea cōfirmat per plures auctoritates quòd in Christo fuit duplex voluntas secundum quarum vnam pati voluit, secundum aliam non, quia Hier. excommunicat hæreticos qui Christum non nisi vnam voluntatem habere ponebant, vbi addit quòd cùm Christus petiit quòd nō impetrauit id petiit, vt nobis exemplum daret in perturbatione orandi & ad deum clamandi & voluntatem nostram voluntati diuinæ subdendi. Postea ponit quandam dubitationem quæ ex dictis Ambro. ortum habet qui dicere videtur Christum secundum naturam humanam de potentia patris dubitasse, quod intelligendum nō est inquantum deus & dei filius, sed inquantum homo & humano affectu. Sed hoc etiam intelligendum est non quòd ipse dubitauerit, sed quia modum gessit dubitantis, & hominibus videbatur dubitare. Vltimò inducit quædā verba Hylarij quæ dicere vidētur quòd Christus nec secundum se timuit, nec secundum se orauit, sed pro suis. Quod ostendit pluribus dictis, & dicit magister verba Hylarij piè esse intelligenda. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum voluntas humana in Christo semper fuerit conformis voluntati diuinæ.

Thom. 3 q. 18. ar. 5. & 6.


IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum voluntas humana in Christo semper fuit cōformis voluntati diuinæ. Et videtur quòd sic, quia voluntas beatorum in omnibus cōformatur voluntati diuinæ, sed Christus secundū animam semper fuit beatus, ergo voluntas eius humana semper fuit conformis diuinæ voluntati.

2 Item bonitas voluntatis consistit in conformitate ad voluntatem diuinam sicut ad suam regulam vt dicit glosa super illud Psalm. rectos decet collaudatio, sed omnis voluntas Christi fuit bona, ergo &c.

3 Item ex persona Christi dicitur in Psalmist. vt facerem voluntatem tuam deus meus volui, & sic idem quod prius.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit August. contra Maxi.

Mari.in hoc quòd Christus ait non quod ego volo,sed quod tu, aliud ostendit se voluisse quàm patrem quod nisi humano corde nõ posset. Ex quo patet,quòd humana voluntas in Christo aliud voluit quàm diuina.

5 RESPONSIO. Quæstio ista vnũ supponit & aliud quærit,supponit enim quòd in Christo præter voluntatem diuinam fuerit aliqua voluntas humana. Quo supposito quærit de cõformitate voluntatis humanæ ad diuinam. Primò igitur atedendũ est de supposito,deinde de quæsito.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd præter voluntatem diuinam fuit in Christo duplex voluntas humana,vna quæ dicitur voluntas per essentiã quæ per se & directè est in ratione,alia quæ est voluntas solũ per participationem quæ nõ est in ratione,sed nata est obedire rationi. De voluntate per essentiam quòd fuerit in Christo patet tripliciter. Primò sic,volũtas correspondet intellectui,sed in Christo præter intellectũ diuinũ est aliquis intellectus humanus,ergo in Christo præter voluntatem diuinã est aliqua voluntas humana. Maior patet,quia in omni natura,concomitatur se inseparabiliter intellectus & volũ
d.24.q.3. & 4. tas propriè dicta. Minor similiter patet,quia scientia est perfectio intellectus,sed in Christo præter scientiã diuinam fuit aliqua scientia humana vt patuit supra,ergo in Christo præter intellectũ diuinũ fuit intellectus humanus & hæc fuit minor. Secũdò sic,voluntas dei non potest mereri,nec demereri,nec sibi,nec alijs,alioquin deus secundũ diuinitatem acceptus posset mereri,
d. 18. & 19. sed Christus meruit nobis & sibi vt postea patebit,ergo in ipso præter voluntatem diuinam fuit alia voluntas per quam potuit mereri,sed sine voluntate propriè dicta nõ est meritũ,quare &c. Tertiò sic,quæ sequuntur naturã plurificantur in Christo vt vult Dama.lib 3 sed appetitus sequitur naturam,ergo sicut in Christo sunt plures naturæ,ita plures appetitus,sed appetitus humanæ naturæ quatenus rationalis dicitur voluntas,ergo præter appetitum vel voluntatem diuinã in Christo est appetitus rationalis vel voluntas,hæc autem secundum nomen diuiditur in volũ-
Sup.d.15. q.2. tatem vt est natura & vt est ratio nõ tanquam in duas potentias, sed sortitur hæc duo nomina vel duos modos quibus potest ferri in suũ obiectum,quando enim voluntas fertur in aliquid secundum quòd est conueniens vel nociuum naturæ secundum se,sic vocatur voluntas vt natura,quando autem fertur in aliquid secundum bonitatem vel malitiam,quam habet in ordine ad finem,sic vocatur voluntas vt ratio,quia sequitur deliberationem rationis,quia cùm eiusdem potentiæ sit ferri in aliquid secundũ se & in ordine ad finem,ideo eadem est potentia voluntatis quæ fertur his duobus modis in suum obiectum.

7 De voluntate autem quæ non est voluntas per essentiam,sed solum per participationem,quòd fuerit in Christo patet similiter tribus viis,accipiendo primò id quòd dictũ fuit prius,s. quòd
d.15. q.2. passiones appetitus sensitiui in Christo regebantur per rationẽ, & ei subiiciebant & obediebant. appetitus autem sensitiuus vt obediens rationi dicitur voluntas per participationẽ. Quo supposito arguitur primò sic. Sicut intellectum sequitur voluntas propriè dicta,sic sensum sequitur appetitus sensitiuus,qui vt obediens rationi dicitur voluntas per participationem,sed sicut in Christo fuit verus intellectus,ita in Christo fuerunt veræ & perfectæ vires sensitiuæ,ergo sicut in Christo fuit voluntas propriè dicta,ita & voluntas per participationem. Secundò sic.in Christo fuit verus dolor sensibilis vt patuit prius,sed dolor sensibilis
d.15. q.2. est passio appetitus sensitiui,ergo in Christo fuit appetitus sensitiuus. Constat autem quòd in Christo non minus obediebat appetitus sensitiuus rationi quàm in nobis,in nobis autem propter hoc dicitur voluntas per participationem,ergo & in Christo. Tertiò sic,Christus assumpsit naturam perfectam omni perfectione debita naturæ,sed sicut de perfectione hominis inquantũ homo sunt intellectus & voluntas propriè dicta,ita de perfectione eius inquantum est animal,est sensus & appetitus sensitiuus qui est voluntas per participationem,ergo hæc omnia fuerunt in Christo,& sic patet primum.

8 DE SECVNDO principali scilicet de cõformitate voluntatis humanæ ad diuinam. Sciendũ est quòd voluntas nostra conformari potest dupliciter diuinæ quo ad præsens. Vno modo quando vult illud quod vult deus eam velle quæ vocatur à quibusdam conformitas secundũ genus causæ efficientis. Alio modo quando vult illud idem quòd deus vult ita quòd sit idem obiectũ voluntatis humanæ & diuinæ quæ vocatur conformitas secundum genus causæ materialis accipiendo materiam pro obiecto. Loquendo de prima conformitate sic omnis voluntas in Christo fuit conformis voluntati diuinæ. Quod patet primò de voluntate naturali,& volũtate per participationem. Quia naturalis inclinatio cuiuslibet rei est à voluntate diuina dante rem & inclinationem rei (Dico autem naturalis,quia libera inclinatio non semper est à dante rem,eo quòd res indifferens est ex natura sua ad talem inclinationem vel oppositam) sed naturalis inclinatio ad quam res est de natura sua determinata est à dante naturam, Inclinatio autem voluntatis vt est natura & inclinatio voluntatis dictæ per participationem,hoc est appetitus sensitiui est naturalis,ergo est à voluntate diuina dante naturam,& ita quælibet harum voluntatum vult idem quòd deus vult eam velle.

9 De voluntate autem sequente deliberationem patet,quòd fuerit eodem modo conformis voluntati diuinæ. Quia voluntas diuina consequens quæ est voluntas simpliciter semper impletur vt dictũ fuit in primo libro,ergo quicquid deus voluit tali volũ- d.46.q.1. tate Christum velle Christus voluit,& non solum Christus,sed & d.47. quicunque alius, volũtas autem antecedens innotescit nobis per q.1. præcepta,prohibitiones & consilia,& huic voluntati quanto magis voluntas humana cõformatur tanto melior efficitur,sed voluntas deliberatiua Christi fuit optima,ergo fuit voluntati antecedenti maximè conformis.

10 Si autem loquamur de conformitate quæ attenditur secundum obiectum volitum,sic voluntas naturalis & voluntas per d.15. q.2. participationem nõ conformabantur in Christo voluntati diuinæ,quia sicut dictum fuit prius,in Christo permittebatur cuilibet parti agere & pati quòd erat sibi proprium,sed proprium est voluntatis naturalis refugere ea quæ sunt nociua naturæ,proprium autem appetitus sensitiui est fugere ea quæ sunt nociua sensui. & ideo vtraque voluntas in Christo fugiebat mortem & dolorem passionis quæ tamen à Deo erant volita propter salutem generis humani. Voluntas deliberatiua conformis erat voluntati diuinæ,alioquin passio Christi non fuisset sibi,nec nobis meritoria nisi accepta fuisset à voluntate deliberatiua,cuius est mereri & demereri,& sic patet secundum.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd beatis qui sunt comprehensores nihil occurrit quòd sit contrarium naturæ vel læsiuum sensus,& ideo in eis sensualitas vel voluntas non discordat à voluntate diuina,sed Christus simul fuit beatus & passibilis secundũ aliam & aliam sui partem,vnde multa occurrerunt Christo contraria naturæ & parti sensitiuæ vt mors, flagella,& huiusmodi quæ refugiebat sensualitas & voluntas vt natura quãuis acceptarentur à voluntate deliberatiua quæ semper fuit conformis voluntati diuinæ.

12 Ad secundum dicendũ quòd omnis voluntas Christi fuit cõformis diuinæ voluntati in hoc quòd volebat id quod volebat deus eam velle. Et in hac cõformitate consistit principaliter bo- d.48.q.1. nitas volũtatis humanæ vt dictum fuit prius in fine primi libri. & 2. Et vltra hanc conformitatem voluntas deliberatiua habuit aliã quæ est secundum volitum Ex quo potest concludi quòd voluntas deliberatiua in Christo fuit melior quàm naturalis vel sensualis. Et ex hoc non sequitur quòd aliæ fuerunt malæ.

13 De hac voluntate deliberatiua intelligendum est illud Psal. vt facerem voluntatem tuum de medio vo.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum conueniens fuerit Christum orare.

Thom.3.q.21.



SECVNDO quæritur,vtrũ conueniens fuerit Christum orare. Et arguitur quòd non,quia nõ decet orando petere illud quod scit aliquis esse futurum pro certo vel non,sed Christus sciebat omnia quæ essent futura vt dictum fuit supra, ergo non decuit quòd aliquid orando peteret.

2 Item secundum Dama lib iij. Oratio est ascensio mentis in deum,sed mens Christi nõ indigebat ascendere in deum secundum eundum Damasc.quia semper erat deo coniuncta,non solum secundum vnionem suppositi,sed secundum fruitionem,ergo Christo non conueniebat orare.

3 IN CONTRARIVM est,quia in pluribus locis euangelij legitur Christũ orasse,& arguitur per rationem,quia officiũ pontificis est fundere preces & orare,sed Christus fuit pontifex vt dicitur Hebr.ij ergo eius fuit orare.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est vtrum fuit conueniens Christum orare. Secundum est cuius fuit illa oratio rationis an sensualitatis. Tertium est vtrum eius oratio fuerit exaudita.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd Christo se- Tho ar.1. cundum humanam naturam cõueniebat orare. Quod patet sic, illi conuenit orare cuius voluntas per seipsam non est efficax ad implendum omnia quæ vult,sed voluntas humana in Christo non fuit per seipsam efficax ad implendum quæcunque volebat, ergo Christo secundum humanam naturam cõueniebat orare. Maior patet,quia oratio nõ est nisi quædam explicatio voluntatis apud deum vt suppleat indigentiam quam per nos ipsos supplere non possumus. Minor manifesta est ex præcedentibus vbi d.14.q.3.

osten

ostensum est quòd Christus secundum humanam naturam non fuit omnipotens, & ideo non potuit per humanam naturam facere quicquid potuit velle. Item eius est agere gratias de acceptis, cuius est orare pro accipiendis, sed Christus egit gratias pro acceptis. Io. 11. Pater gratias ago tibi quoniam audisti me, ergo eius fuit orare pro accipiendis. Orauit autem tam pro se quàm pro aliis, sed differenter, quia omnis oratio qua orauit pro se fuit petitio bonorum corporalium, vel pro amotione malorum, oratio autem qua orauit pro aliis fuit indifferenter pro bonis corporalibus vel spiritualibus adipiscendis, vel malis amouendis. Cuius ratio est: quia omnis oratio fuit ad supplendum aliquẽ defectum, Christus autem non patiebatur aliquẽ defectum quantum ad bona spiritualia, patiebatur autem quantũ ad bona corporis, nos autem patimur in vtrisque defectum, & ideo omnis oratio qua orauit per se fuit de bonis acquirendis corporalibus, vel malis corporalibus amouendis, oratio autem qua orauit pro aliis potuit esse indifferenter de omnibus corporalibus & spiritualibus. Orauit etiam non solùm mentaliter, sed vocaliter propter duo. Primò propter veritatem humanæ naturæ insinuandã secundum quam est minor patre & obediens, ipsi & orans eum. Secundò vt præberet nobis exemplum recurrendi ad deum in necessitatibus nostris, & sic patet primum.

Th. art. 2. 6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd oratio potest esse alicuius dupliciter. Vno modo sicut proponentis. Alio modo sicut eius pro quo proponitur. Primo modo oratio non potest esse nisi rationis, & nullo modo sensualitatis, quia oratio proponitur deo, illius est eigo orare vt proponentis orationem, cuius est in deum tendere, illud autem non est sensualitatis quæ non transcendit sensibilia, sed rationis, ergo &c. Secundo modo potest esse oratio sensualitatis tãquam eius pro quo proponitur, & sic orauit Christus quando petiuit calicem passionis eius à se transferri. In hoc enim insinuauit affectum sensualitatis, quod fecit propter tria. Primò vt ostenderet se assumpsisse veram naturam humanam cum omnibus naturalibus effectibus. Secundò vt ostenderet quòd homini licet secundum naturalem affectum aliud velle quàm deus velit. Tertiò vt doceret quòd homo proprium affectum debet diuinæ voluntati subdere, vnde postquam dixerat transeat à me calix iste, subiunxit, veruntamen nõ sicut ego volo, sed sicut tu vis. Et sic patet secundum.

Th. art. 4. 7 QVANTVM ad tertium sciendum est quòd cùm oratio sit quasi interpres voluntatis humanæ apud deum, tunc oratio alicuius exauditur cùm voluntas eius impletur, voluntas autem hominis simpliciter est volũtas rationis, illud enim absolutè volumus quod secundum deliberatã rationem volumus, illud autẽ quod volumus secundum motum sensualitatis vel per motũ voluntatis vt natura est simpliciter non volumus, sed secundũ quid scilicet, si aliud non obsistat: vnde magis debet vocari secundum doctores velleitas quàm voluntas, quia scilicet homo illud vellet nisi aliud obsisteret. Dicendum ergo quòd omnis oratio Christi de eo quod simpliciter voluit exaudita fuit: cuius ratio est, quia voluntas simpliciter est volũtas deliberatiua, sed illa semper fuit conformis voluntati diuinæ, ergo Christus nihil simpliciter voluit nisi quòd deus voluit, omne autem tale impletur, ergo &c. Et sic loquitur Heb. 5. apostolus, quòd exauditus est pro reuerentia sua & ipsemet Christus Io. 11. quando dixit ego autem sciebam quia semper me audis. Oratio autem Christi quam proposuit insinuans motũ sensualitatis vel voluntatis naturalis nõ fuit exaudita, quia nec erat illud simpliciter volitum à Christo sicut dictum est, sed proponebatur ad insinuendum veritatem naturæ assumptæ. Et propter causas iam dictas, & de hoc intelligitur quod scriptũ est in Psal. Clamabo per diem & non exaudies. Orationem etiam qua Christus orauit pro suis crucifixoribus pater ignosce eis vt habetur Lucæ 23. Et oratio qua orauit pro his qui credituri erant per verbum apostolorum in ipsum vt essent vnũ in eo vt habetur Io. 17. exaudita fuit secundum intentionẽ orauit, non enim orauit simpliciter pro crucifixoribus vt simpliciter eis dimitteretur, sed vt minus punirentur, quia peccabant per ignorantiam, nam subiunxit, quia nesciunt quid faciunt, nõ orabat etiam pro omnibus qui credituri erãt in eum, sed solùm pro prædestinatis in quibus effectum habuit eius oratio.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd sicut Christus sciuit quid esset futurum, ita sciuit de quibusdam quòd erant futura mediante oratione sua, & ideo nõ inconuenienter, imò rationabiliter orauit.

9 Ad secundum dicendum quòd oratio Christi non fuit assensus in deum per nouam contemplationem, cùm ab instanti conceptionis suæ fuerit semper deum contemplatus, fuit tamen nouus assensus per nouam explicationem voluntatis, & hoc sufficit ad orationem.

10 DE DVBITATIONE autem quam ponit Ambr. in Christo notandum est quòd dubitatio primò & principaliter significat motum rationis super vtramque partem cõtradictionis cum formidine determinandi alteram. Secundò autẽ translatum est nomẽ dubitationis ad significandum formidinem affectus in aggrediendo vel sustinendo aliquid terribile. Primo modo non potuit esse dubitatio in Christo, quia talis dubitatio contingit ex defectu scientiæ, & ex defectu medij sufficientis cõcludere alteram partem. In Christo autem non fuit aliquis defectus scientiæ, ergo nec talis dubitatio, dubitatio autem secundo modo sumpta fuit in Christo, quia talis dubitatio prouenit ex infirmitate hominis qui videt aliquid læsiuum sibi imminens & nõ videt facultatem euadendi. Christus autem secundum carnẽ infirmus fuit & secundũ sensualitatem videbat mortem sibi imminere, nec patere euasionem propter quod sensualiter trepidabat quamuis in ratione deliberatiua esset summa securitas, sicut ipse dixit, Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.

Sententia huius distinctionis decimæoctauæ in generali & speciali.



DE MERITO autem Christi. Superius determinauit magister de voluntate Christi quæ est principiũ merendi. Hic determinat de merito ipsius. Et diuiditur in duas. Primò determinat de merito Christi prout ordinatur ad cõsequutionem boni. Secundò vt ordinatur ad amotionẽ mali, di. 19 ibi, Nunc igitur queramus. Prima est principium lectionis. Et diuiditur in duas, quia primò agit de meriti perfectione, & secundo de merendi necessitate ibi, Sed verò quæritur. Prima in tres, quia primò ostendit quid Christus meruit in se. Secundò quando meruit ibi, nec solùm. Tertiò quid meruit quo ad nos ibi, nec tamen gloriam. Illa verò in qua agitur de merendi necessitate quæ incipit ibi, Si verò quæritur, diuiditur in duas, quia primò inquirit an bona quæ post passionem Christus adeptus est, sine merito passionis habere potuit. Secundò supposito quòd sic, inquirit ad quid pati voluit ibi, Ad quid igitur. Hæc est diuisio &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & dicit quòd quidã crediderunt quòd Christus nihil sibi meruit, sed solum nobis quibus meruit redemptionem à diabolo, à peccato & à pœna, & apertionem regni cœlorum, magister tamẽ dicit quòd Christus meruit sibi per passionem suam immortalitatem & impassibilitatẽ sicut dicit apostolus Phil. 2. Christus factus est pro nobis obediens &c. Et sequitur propter quòd & deus exaltauit illum, & cõfirmat hoc auctoritatibus Aug. & Ambr. vt patet in litera. Deinde dicit quòd ista nõ solùm meruit sibi Christus per passionem suam, sed etiam à conceptione sua, quia cùm ex tunc fuerit plenus gratia, tantum meruit quantum postea ita quòd passio eius addidit numerum meritorum, sed non ad efficaciã principij merendi. Postea dicit quòd Christus non solùm prædicta per passionem suam meruit, sed etiam exaltationem nominis sui, hoc est quod deus vocaretur, hoc est enim nomẽ quod est super omne nomẽ, & hoc licet fuerit datum Christo statim quando factus est homo, tamẽ manifestatum est post passionẽ suam in resurrectione, & ideo dicitur tunc hoc nomẽ fuisse sibi datum, quia res dicitur fieri quãdo innotescit. Postea ponit concordiam cuiusdam cõtrarietatis quæ videtur esse inter Ambro. & Aug. Quia Ambro. dicit quòd pater dedit filio per naturam nomen quod est super omne nomen, & Aug. dicit quòd deus dedit hoc homini Christo per gratiam, sed dictum Ambro est intelligẽdum de generatione æterna, & dictũ Aug. de assumptione tẽporali. Postea quærit magister verũ Christus impassibilitatem & immortalitatem & nominis sui exaltationem potuerit habere sine merito & dicit quòd sic, sed ex quo fuit homo mortalis non potuit, hoc est non decuit quòd haberet sine merito. Vltimò quærit ad quid Christus pati voluit ex quo sine passione sua prædicta habere potuit, & respondet quòd hoc fecit vt præberet nobis exemplum humilitatis, & vt nos redimeret à peccatis, & à pœnis diaboli, & vt regni cœlorum ianuam aperiret. Et declarat hoc per auctoritatem Ambro. & per quædam alia vt patet in litera. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum in Christo fuerit tantum vna actio.

Thom. 3. q. 19. ar. 1.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum in Christo fuerit tantum vna actio. Et videtur quòd sic, vbi est vnum operatum ibi est vna operatio. Sed idem operatum fuit humanitatis & diuinitatis in Christo, sicut sanatio leprosi ad tactum manus Christi, ergo eadem operatio fuit humanitatis & diuinitatis in Christo.

2 Item eadẽ videtur esse operatio principalis agẽtis & instrumenti

menti, sed natura humana in Christo fuit instrumentum diuinitatis vt Damascen. libro 3. ergo vtriusque fuit vna & eadem actio.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia magis distant in Christo natura diuina & humana quàm distent in nobis diuersæ potentiæ eiusdem animæ, sed diuersarum potentiarũ sunt diuersæ actiones, ergo fortiori ratione naturæ diuinæ & humanæ in Christo fuerunt plures actiones.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primũ est quòd humanitatis & diuinitatis in Christo fuit vna actio, in alio tamen & alio genere causæ. Secundum est, quod secundum vtrãque naturam fuit in Christo vna actio in vno & eodem genere causæ, sed in alio modo. Tertium est quòd impossibile est in eodẽ genere causæ & in eodem modo esse in Christo tantũ vnam actionem diuinitatis & humanitatis.

5 PRIMVM patet sic, quia actio & passio sunt vnus motus qui sunt in passo sicut in subiecto sicut dicitur 3. Phil. & ideo mouentis & moti est idem actus. Sed vnius tanquam agentis, & alterius tanquã merè patientis, & sicut est de motu ita est de quacunque actione, tunc sic agentis & patientis est idem actus licet in alio genere causæ, sed diuina natura & humana in Christo se habuerunt respectu plurium actionum vt agens, & patiens sicut respectu receptionis gratiæ & gloriæ, & huius ratio est, quia quod influebat deitas recipiebat humanitat, ergo omnes huiusmodi actiones fuerunt diuinitatis & humanitatis, vnus tanquã agentis & alterius tanquam subiecti recipientis & ita in diuerso genere causæ.

6 SECVNDVM patet sic, omnem actionem quam efficit secunda causa efficit causa prima, sed per alium modũ sicut habetur in commento primæ propositionis de causis, sed humana natura se habet ad diuinam vt causa secunda ad primam, ergo omnem actionem quam efficiebat humana natura in Christo efficiebat natura diuina, sed per alium modum, quia quod efficiebat natura humana immediatè hoc faciebat diuina mediatè. Secundum hunc modum eadem est actio agentis principalis & instrumentalis scilicet in eodem genere causæ, sed in alio modo.

7 TERTIVM patet tripliciter. Primò sic, plurificato principio per se, & sufficiẽti, & immediato, oportet plurificari actionem, nunquam enim ad vnam actionem cõcurrere possunt plura principia per se si quodlibet per se sit sufficiens immediatum, sicut sufficienter fuit declaratum libro primo distinctione prima. Sed diuina natura est sufficiens principium, & per se, & immediatum aliquarum actionum similiter & humana natura supposita eius conseruatione, quare oportet huiusmodi actiones esse plures. Secundò sicut se habet vnitas actionis ad vnitatem naturæ sic se habet pluralitas ad pluralitatem, sed plurium personarum diuinarum est vna actio propter vnitatem naturæ diuinæ. ergo in Christo sunt plures actiones propter pluralitatem naturarum existentium in ipso. Tertiò sic, actionum quædam sunt manentes in agente, quædam transeuntes in materiam exteriorem, sed tam hæ quàm aliæ plurificantur in Christo secundum deitatem & humanitatem, ergo &c. Minor declaratur. Quòd enim actiones intra manentes plurificentur in Christo patet ex eo quòd præter scientiam diuinam ponimus in Christo humanam, & præter velle diuinum humanum vt dictum fuit prius. De operationibus etiam transeuntibus patet, quòd aliqua conueniebant ei secundum diuinam naturam sicut gubernatio mundi, operatio miraculorum & huiusmodi. Quædam etiam conueniebant ei secundum naturam humanam quæ non conueniebant ei immediatè secundum diuinam sicut corporaliter tangere infirmum & huiusmodi, quare, & cætera.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in sanatione leprosi aliud fuit proprium operatum deitatis, & aliud humanitatis, quia proprium operatum deitatis fuit sanatio leprosi, proprium autem operatum humanitatis fuit tactus corporalis, & hæc duo adinuicem concurrebant ad insinuandum quòd idem personaliter erat qui vt homo tangebat, & vt deus sanabat.

9 Ad secundum dicendum est quòd principalis agentis & instrumentalis potest esse eadem actio in eodem genere causæ, sed in alio modo, sed in eodem genere causæ & in eodem modo non est possibile. Quando etiam dicimus quòd eadem est actio principalis agentis & instrumentalis, non est hoc intelligendum de actione quam principale agens habet instrumentum mouendi ipsum, & de illa quã habet instrumentum in aliquid sibi subiectum, istæ enim sunt plures cum sint in pluribus subiectis. Prima est in instrumento moto à principali agente. Secunda in eo quod subiicitur instrumento, sed intelligendum est de actione quam habet instrumentum immediatè in id quod sibi subiicitur, quia illa eadem actio est à principali agente mediatè.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum Christus meruerit aliquid in instanti suæ conceptionis.

Thom. 3. q. 34. ar. 2.



SECVNDO quæritur, vtrũ Christus meruerit aliquid in instanti suæ conceptionis. Et videtur quòd non, quia liberum arbitrium indifferens est ad merendum & demerendũ, sed nulla creatura potuit peccare vel demereri in instanti suæ creationis, ergo nec Christus ratione humanitatis potuit mereri in instanti suæ conceptionis.

2 Item omne humanum meritum videtur consistere in aliqua actione in qua anima communicat corpori saltem vt obiecto, quia cùm corpus communicet in præmio debet cõmunicare in merito, sed Christus non potuit in instanti suæ conceptionis habere aliquam actionem humanam in qua anima communicaret corpori etiã vt obiecto, quia vires sensitiuæ ex quibus intellectus accepit suum obiectum fuerunt in Christo tunc indispositæ sicut in cæteris paruulis, ergo non potuit mereri.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia perfecti est agere, sed Christus in instanti suæ conceptionis fuit perfectus vir secundum illud Hier. 31. Nouum creauit dominus super terrã fœmina circundedit virum, ergo Christus in instanti suæ cõceptionis potuit agere ea quæ sunt viri, hoc autem est mereri, ergo &c.

4 RESPONSIO. Quæstio ista vnũ supponit & aliud quærit, supponit quòd Christus mereri potuerit, & quærit de tempore possibilitatis verum scilicet in instanti suæ conceptionis potuerit exire in actum meritorium.

5 PRIMVM supponitur rationabiliter propter duo. Primũ est quia ad meritum nõ videntur necessaria esse nisi tria scilicet quòd agens non sit simpliciter in termino, quia comparatur meritum ad præmiũ, sicut via ad terminũ. Secundum est quòd agẽs sit dominus suæ actionis, ita quòd in potestate eius sit agere, vel nõ agere nec agat ex necessitate, sed liberè, quia quòd actio sit bona vel mala hoc habet ex obiecto & circunstantia obiecti, sed quòd sit imputabilis ad laudem vel vituperium meritum vel demeritum hoc habet ex eo quòd est in potestate agentis vt declaratũ fuit secundo libro. Tertiũ est quòd actio proportionẽ habeat ad præmiũ, quæ proportio attenditur secundũ gratiam & charitatem, ex quibus potest sic argui, quicunque non est simpliciter in suo termino & habet dominiũ sui actus, & est in statu gratiæ seu charitatis talis potest mereri, sed Christus ante resurrectionem nõ fuit simpliciter in suo termino, imò fuit secundũ aliquid viator, etiam habuit dominiũ suæ actionis liberè sicut & cæteri homines, fuit etiã perfectissimus in gratia & charitate, ergo potuit mereri. Secũdò patet idẽ sic, nobilius est aliquid habere per meritũ quàm sine merito, sed omnis perfectio & nobilitas est Christo attribuenda, ergo quicquid habent alij per meritum, fortiori ratione & Christus habuit per meritũ, alioquin alij illud nobiliori modo habuissent quàm Christus quòd est inconueniens. Maior patet, quia nobilius est aliquid habere à se & per se quàm ab alio, vel per alium, qui autẽ habet aliquid per proprium meritum quodãmodo habet illud per seipsum inquantũ per actionem suam fecit sibi illud debitum, qui habet sine merito habet omnino per aliũ, ergo nobilius est habere per meritum aliquid quàm sine merito de his quæ possunt cadere sub merito, & quia quod est nobilius est Christo attribuendum, cõsequens est quòd ipse habuit per meritum illud quod alij habent per meritũ, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati & perfectioni Christi præiudicet quàm per meritum accrescat sicut est gratia, scientia, beatitudo animæ, & vnio cũ persona diuina, quia cùm meritum nõ sit nisi eius quod nondũ habetur, oportuisset quòd Christus aliquando hic caruisset, carere autem istis magis dignitatem eius diminuisset quàm meritum auxisset, & ideo talia non meruit, sed alia de quibus postea dicetur. Et sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum an scilicet Christus meruerit in instanti suæ conceptionis est duplex modus dicendi. Vnus est quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit & meruit, cuius ratio est, quia Christo debemus attribuere secundum animam omnem perfectionem spiritualem quæ ipsi potest competere, sed possibile in Christo fuit in primo instanti suæ conceptionis fecisse actum meritorium, ergo hoc est ipsi attribuendũ. Maior patet. Minor declaratur, quia quòd aliqua res nõ habeat suam operationem statim cùm est nõ potest cõtingere nisi ex tribus. Primò, quia ipsi deest aliqua perfectio quæ requiritur ad agendum. Secundò propter impediens extrinsecum. Tertiò propter successionem operationis, sicut leue nõ impeditum non mouetur in eodẽ instanti quo est, quia motus in instanti esse nõ potest. Constat autem quòd Christo nõ deficiebat aliqua perfectio ex parte animæ quæ esset necessaria ad merendũ, nihil etiã erat quod impedire posset actum meritorium, ipse autem

tem

tem actus voluntatis quo meremur indiuisibilis est & nō successiuus, ergo anima Christi in eodem instanti quo fuit mereri potuit, & per consequens meruit.

7 Alius modus est quòd Christus in instanti suæ conceptionis non meruit quoad vsum virtutis seu actum, sed solùm habuit meritū in radice scilicet in habitu charitatis, & aliarū virtutū ex quibus dignus fuit gloria. Quod probatur sic. si Christus meruit in instanti suæ conceptionis aut meruit actione beata, aut alia. Non actione beata, quia omnis actio meritoria est actio viatoris vt viator est, quia solius viatoris est mereri per proprias actiones, sed actio beata non fuit in Christo secundum quòd viator, sed secundum quòd comprehensor, ergo per illam non meruit. Nec per aliā, quia actus voluntatis in quo consistit meritū sequitur actum cognitionis, in Christo autem præter cognitionem beatā non fuit nisi duplex cognitio scilicet infusa & experimētalis. Neutra autem istarū cognitionum fuit in Christo secundum actum in primo instanti suæ cōceptionis propter imperfectionē organorum & virium sensitiuarū quarum actus sunt necessarij ad vsum scientiæ infusæ & experimētalis vt dictum fuit prius, ergo in Christo nō potuit esse in primo instanti suæ conceptionis aliquis actualis motus voluntatis quo mereretur. Probabile est enim quòd circa animā Christi ex ea parte qua fuit viator ex qua conuenit ipsi mereri non fuerit mutatus naturalis ordo viæ qui est quod nihil intelligimus neque naturaliter, neque per reuelationem nisi ex sensatis & imaginatis. Si autem anima Christi in primo instanti suæ conceptionis potuit exire in actum scientiæ infusæ non video quin potuerit exire in actum voluntatis meritorium, sicut ponit præcedens opinio, nihil enim obsisteret nisi hoc quòd alicui posset videri, quòd actus quē habet creatura rationalis in primo instanti suæ creationis non esset in potestate eius, & sic non esset meritorius. Istud autem non obstat, quia deus sicut ab æterno voluit quicquid vnquā postea voluit, & tamen aliqua vult liberè & nō omnia ex necessitate. Ita possibile est quod creatura rationalis intellectualis in primo instanti suæ creationis possit multa velle non ex necessitate, sed liberè, & tale velle meritorium potest esse si cadat super debitū obiectū cum debitis circunstantiis.

8 AD RATIONES vtriusque partis potest responderi. Ad primā dicendū quòd non est simile de merito & de demerito respectu primi instantis. quia peccatū seu demeritū non potest esse in voluntate nisi præcedente aliquo defectu in cognitione, angelus autem nō potuit in primo instanti suæ creationis habere aliquē defectum cognitionis naturalis, quia talis defectus nunquā fuit
d.5.q.2. in angelo vt dictū fuit in secūdo libro, nec potuit habere defectū cognitionis supernaturalis ratione cuius posset peccare, quia aut tunc fuit aliquid sibi reuelatum, & ita tunc nō habuit defectum talis cognitionis, aut nihil, & ita non tenebatur aliquid supernaturale cōsiderare, propter quod ex tali defectu vel ignorantia cū sit inuincibilis peccare non potuit, potuit tamen mereri, quia ad meritū sufficit actus voluntatis liberè cadens super debitū obiectum cū debitis circunstantiis qui tūc potuit esse in angelo vt dictum est. Similiter anima Christi in principio suę creationis, aut habuit præter cognitionē beatā aliā cognitionē supra infusam, aut nullā. si nullam non potuit habere aliquod velle correspondens, nec per cōsequens peccare, si aliquā, tunc non potuit habere aliquē defectū secundū eam, nec per consequens aliquā electionē malam, tamen potuit habere aliquam electionem liberā, & bonam sequentem cognitionē infusam, & per consequens mereri.

d.2 d.49 q.7. 9 Ad secundum potest dici quòd nō oportet animā cōmunicare cū corpore vt obiecto in omni actione meritoria, sed sufficit quòd anima sit in corpore passibili, & mortali ratiōe cuius est in statu viæ, & nihilominus totus homo remunerabitur, quia anima quæ est principalis radix merēdi, est id quod est principalius in homine, nec potest simpliciter perfici nisi pfecto corpore, propter quod meritū animæ redūdabit in corpus in quo est sicut in subiecto, licet aliquæ potētiæ eius non sint perfectiones organorū corporaliū.

10 AD RATIONEM alterius partis potest dici secundū aliam opinionē quòd Christus ab instanti suæ cōceptionis fuit perfectus vir quo ad habitum scientiæ, gratiæ & virtutis in quibus consistit meritum virtualiter & in radice, sed non fuit perfectus vir quo ad vsum in quo consistit formaliter meritū excepto actu visionis beatæ qui magis est præmium quàm meritum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum Christus per passionem suam aliquid meruerit.

Thom. 3. q. 48. ar. 1. & 2 q. 49. ar. 6.



ERTIO quæritur, vtrum Christus per passionē suam aliquid meruerit. Et videtur quòd non, quia aut meruisset sibi, aut nobis, non sibi, quia superfluum est aliquē mereri, illud idem quod prius meruerat, sed Christus meruit ante passionem suam quicquid vnquam postea habuit, ergo per passionem suam nihil sibi meruit. Item nec nobis, quia ex eadem radice procedit laus & meritum, sed opus vnius non est alteri laudabile, ergo nec meritorium.

2 Item charitas est principium merendi, sed Christus tempore passionis nō habuit maiorem charitatem vel aliam quàm prius: ergo nihil meruit, vel magis quod prius non meruisset.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis actus viatoris existens in potestate eius & charitate informatus, est meritorius, sed passio Christi vt accepta ab ipso fuit actus viatoris, & in potestate Christi. Oblatus est enim quia voluit, & etiā à maxima charitate processit, quia charitatem maiorem nemo habet quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis, vt dicitur Ioan. 15. ergo passio Christi fuit maximè meritoria.

4 Ad idem est quod dicitur Phil. 2. factus est obediens vsque ad mortem, propter quòd & deus exaltauit illum, vbi dicit glosa Aug. quòd humilitas passionis claritatis est meritum, claritas autem humilitatis est præmium.

5 RESPONSIO. quòd Christus per passionem suam meruit, satis efficaciter probat ratio adducta ad hāc partem, & ideo restant solùm alia duo videnda. Vnum est quid sibi meruerit secundum est an nobis meruerit.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd illud quod cadit sub merito prout de ipso loquuntur theologi, oportet quòd sit de pertinentibus ad beatitudinem primò vel consequenter, oportet etiam quòd non sit naturæ debitum, quia naturalia sub merito non cadunt, requiritur etiam quòd sequatur meritum tempore vel natura, & fortè necessarium est quòd sequatur tempore, ex quo patet quòd Christus meruit sibi per passionem suā impassibilitatē corporis cum cæteris dotibus corporis, & exaltationem nominis sui, cuius ratio est, quia Christus meruit sibi per passionem omne illud quod pertinet ad beatitudinem, & quòd ante passionem non fuit ab eo habitum, nec naturæ debitum, sed impassibilitas corporis cum cæteris dotibus eius pertinet ad beatitudinem saltem secundario, & similiter exaltatio, sed manifestatio beatitudinis, quia gloria est clara cum laude notitia vt dicit glo. Roman. vltimò, & quia vt dicit philosophus 1. Ethicorum de bene esse fœlicitatis est vt fœlix non solùm viuus, sed etiam mortuus viuat in memoriis hominum. Hoc etiam Christus ante passionem suam, aut non habuit vt fuerunt dotes corporis, aut non completè vt exaltationem sui nominis. Neutrum enim istorum fuit debitum naturæ humanæ in Christo, ergo Christus in quo debuit esse completissima beatitudo per passionem suam meruit sibi omnes dotes corporis, & exaltationem seu manifestationem suæ beatitudinis. Quæ exaltatio consistit in tribus, in notitia cordis vt cognoscatur esse verus deus, & verus homo, in reuerentia corporis quo ad genoflexiones, & similia, in oris confessione, quæ tria tangit apostolus ad Phil. 2. dicit, propter quod & deus exaltauit illum & dedit illi nomen quod est super omne nomen, scilicet vt credatur deus, nomen enim facit de re notitiam, vt in nomine Iesu omne genu flectatur, quantum ad reuerentiam corporis, & omnis lingua confiteatur quantum ad confessionem oris, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum aduertendum est quòd aliquē mereri alteri vel pro altero potest intelligi dupliciter. Vno modo quòd meritum vnius cedat alteri ad meritum. Alio modo quòd fructus meriti vnius redundet in alterū. Primo modo nullus potest mereri pro altero, nec Christus sic meruit pro nobis quia sicut dictum fuit in præcedenti quæstione. Operatio bona, vel mala ex hoc habet rationem imputabilis ad meritū vel demeritum, quòd ipsa est in potestate operantis, sed operatio vnius nunquam est in potestate alterius, ergo operatio vnius bona vel mala nulli alij potest imputari ad meritum vel demeritū, nullo d.31 q.2
igitur modo Christus sic nobis meruit. Secundo autē modo vnus potest alteri mereri vel demereri, ita scilicet quod fructus vel dānum meriti vel demeriti redundet in alterū, & de demerito quidem declaratum fuit in secundo lib. agēdo de peccato originali. De merito autē patet idem sic, quia non minus apud deum potest amicitia charitatis quàm apud homines amicitia ciuilis, sed apud homines ratione amicitiæ ciuilis vnus potest fructum operis sui in alterū transferre, verbi gratia, vt cū aliquis seruit diuiti vt pauper ei in aliquo obligatus à debito liberetur, vel vt habeat mercedem operis in toto vel in parte prout placet operanti transferre, ergo apud deū ratione charitatis mutuæ vnus potest alteri fructū sui meriti cōmunicare, & hoc concordat et quod in quarto libro dicetur, scilicet quòd vnus potest pro alio satisfacere, quod non intelligendum est quòd actus satisfaciendi sit meritorius alteri quàm satisfacienti, sed solùm propter fructum meriti. Hoc autem modo Christus meruit nobis per passionem suam quatenus multipliciter fructus passionis eius in nos redundat, vt patebit in sequēti distinctione. Nec in hoc quod dictum est prius est differētia inter meritum quo vnus purus homo mereretur alteri

teri & quo Christus meruit nobis. Quid autem meruit nobis dicetur postea.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd Christus per passionem suam meruit sibi & nobis, & quod dicitur quòd frustra meretur aliquid illud quod prius meruerat. Dicendum quòd non, meretur enim aliquis non solum faciendo per operationem suam aliquid sibi debitum quod prius nõ fuit sibi debitum, sed illud faciẽdo amplius sibi debitum vel alio modo debitum. Et his vltimis duobus modis Christus meruit sibi dotes corporis & exaltationẽ, quia hęc fuerunt sibi magis, & aliter per passionem debita qu... per præcedentia merita, nec tamen propter hoc frustra passus est, quia actio charitatis qua quis meretur non est principaliter propter præmium, sed propter bonum charitatis qua deus summè diligitur, vnde homo habens charitatem operaretur quæ sunt dei etiam si nulla retributio sequeretur, meruit ergo Christus sibiipsi. Meruit etiam nobis quo ad participationem fructus sui meriti, sed non ita vt actus eius meritorius imputaretur nobis ad meritum: sed solum fructus communicaretur. Argumentum autem procedit de imputatione.

9 Ad secundum dicendum est quòd cùm meritum nõ consistat in habitu, sed in actu, ideo licet Christus tempore passionis non habuerit aliam vel maiorem charitatem quàm prius, quãdo tamen habuit actum potuit aliud mereri & alio modo & forte ampliori modo, quia satis durum videtur quòd multiplicatio actuum meritoriorum supposita æquali charitate non sit amplius meritoria quàm vnus solus actus.

Sententia huius distinctionis decimænonæ in generali & speciali.



NVNC igitur quæramus. Superius magister determinauit de merito Christi secundũ quod ordinatur ad cõsecutionem boni sibi & nobis. Hic determinat de ipso secundũ quod ordinatur ad remotionem mali in nobis, ipse enim in se nec subditus fuit culpæ, nec debitor pœnæ. Et diuiditur in duas. Primo ostendit à quo sumus liberati per passionem Christi. Secũdò determinat de causa passionis dist. 20. ibi, Si verò quæritur. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primò ostendit à quibus malis Christus nos liberauit. Secundò de his quæ dicuntur de Christo ratione huius liberationis ibi, vnde dicitur. Prima in tres. Primò ostendit quomodo per prædictã passionẽ liberati sumus à malo culpæ & à potestate instigantis ad culpam scilicet dæmonis. Secundò ostendit quòd hoc non poterat esse nisi per deum & hominem ibi, factus est homo. Tertiò determinat de liberatione à pœna ibi, A qua pœna temporali. Secunda pars principalis, vnde & ipse, diuiditur in tres. Primò ostendit per hanc liberationem quòd Christus debet dici redemptor. Secundò quòd debet dici mediator ibi, qui solus dicitur. Tertiò ostendit secundum quam naturam dicatur mediator ibi, vnde & mediator. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quòd per mortem Christi sumus liberati à peccato & principaliter, à diabolo per consequens inquantum sumus per Christum iustificati quod tripliciter apparet. Primo quia per mortẽ Christi charitas in cordibus nostris excitatur, per quã iustificamur, & à peccatis liberamur, & per consequens à diabolo qui per peccatum vinctos nos tenebat. Secundò per fidem mortis eius à peccatis mundamur & iustificamur, sicut enim aspicientes serpentem æneum in ligno sanabantur, sic cùm per fidem in Christum aspicimus qui pro nobis in ligno pependit à peccato soluimur, & à diabolo liberamur. Tertiò quia Christus sua morte offerens verum sacrificium culpam destruxit per quam nos diabolus ligatos tenebat, & eius potestatem in tantum debilitauit quòd licet tentari possimus, non tamen sine sponte nostra superari. Quod patet in Petro qui ante mortem Christi Christum ad vocem ancillæ negauit. Postea verò ante reges & præsides ductus non timuit. Quòd per plures auctoritates & parabolas euangelij de forti armato ostendit. Postea dicit qualiter nos à diabolo liberauit dicens quòd deus factus est homo vt per mortem eius diabolum vinceret qui ante hominem superauerat. Et sic non violenter, sed iustè eum vicit, dignum erat, vt qui naturam humanam assumpserat per eam per quam primo diabolus deuicerat vinceretur. Postea dicit quòd Christus nos à pœna æterna & temporali liberauit siue redemit, ab æterna quidem relaxando debitũ, & à temporali nos etiam liberauit infundendo gratiam. Addit etiam quòd pœnam peccatorum nostrorum portauit in corpore suo, quia omnis culpa quæ debetur homini pro peccatis deletur in baptismo totaliter, & in sacramento pœnitentiæ diminuitur, vnde concludit quòd filius dicitur noster redemptor secundum diuinam naturam pro vsu potestatis & secundum humanam pro effectu humilitatis, dicitur etiam mediator noster, quia per ipsum reconciliati sumus deo patri. Postea quærit, cùm tota trinitas deleat peccata, quare solus filius dicitur mediator. Et respondet quòd hoc est quia secundũ humanitatem illa opera in se suscepit quorum fide & imitatione reconciliamur & secundum quam naturã habuit aliquid commune deo, scilicet iustitiam, & aliquid commune hominibus, scilicet mortalitatem quæ mediatori congruunt. Ex quo confunditur error dicentium in Christo esse tantum vnam naturam scilicet humanam.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum per passionem Christi simus liberati ab omni peccato.

Thom. 3. q. 49. ar. 1.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum per passionem Christi simus liberati ab omni peccato. Et videtur quòd non, quia nullus est damnatus nisi pro peccato mortali, sed post passionem Christi multi damnati sunt, igitur per passionem Christi non omnes sunt ab omni peccato liberati.

2 Item quod non est, deleri non potest, sed peccata mortuorum præcedentiũ non erant tempore passionis Christi, sed iam transierant, peccata etiam multorũ sequentium nondum erant, ergo talia non fuerunt per passionem Christi deleta.

3 Item posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum, sed post passionem Christi adhuc multa alia requiruntur ad remissionem peccatorũ, ergo passio Christi non fuit causa sufficiens remissionis eorum.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Col. secundo viuificauit nos in illo donans nobis omnia delicta, & Apocalip. 1. dilexit nos, & lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam duo sunt vidẽda. Primũ est an per passionem Christi liberemur ab omni peccato quo ad culpam. Secundum est, an liberemur ab omni peccato quo ad pœnam. Circa primum sunt adhuc duo videnda. Cùm enim liberare à culpa vel delere culpam dicatur aliquid dupliciter, s. formaliter & effectiuè sicut tenebra delet lumen & sol, ideo primò videbitur per quid formaliter deleatur peccatũ, & secundo per quid effectiuè.

6 QVANTVM ad primum dicitur cõmuniter quòd peccatum mortale deletur formaliter per gratiam, cuius ratio est, quia priuatio deletur formaliter per habitum oppositũ sicut tenebra per lumen, sed gratia opponitur peccato mortali sicut habitus priuationi, ergo peccatum mortale deletur formaliter per gratiã, hoc autem dictum cõmune si intelligatur sic quòd peccatũ & gratia opponantur directè & per se sicut priuatio & habitus non habet veritatẽ, si autem intelligatur quòd opponantur cõcomitatiuè veritatem habet. Primũ patet quadrupliciter. Primo sic, habitus & priuatio respiciunt idem subiectũ immediatũ, sed gratia & culpa saltem actualis mortalis non respiciunt idem subiectum immediatum, ergo non se habent per se & directè vt habitus & priuatio. Minor probatur: quia gratia habet pro immediato subiecto vel essentiam animæ vel voluntatẽ, culpa autem actualis mortalis habet pro immediato subiecto actum voluntatis quare &c. Secundo sic, priuatio primæ perfectionis habet rationem pœnæ & nõ culpæ vt dictum fuit in secundo libro, sed priuatio gratiæ cùm sit quædam forma & habitus & priuatio primæ perfectionis, ergo talis priuatio non est culpa, sed pœna. Tertiò sic, habitus & priuatio contradicunt sibi circa propriũ subiectum, ita vt necesse sit alterum eorum semper inesse subiecto, sed nõ est necesse per gratiã vel culpam semper inesse nobis, ergo gratia & culpa nõ opponuntur vt habitus & priuatio. Minor declaratur, quia si homo crearetur in puris naturalibus non haberet gratiam neque culpam. Quartò sic, vnus habitus secundũ speciem nõ opponitur nisi vni priuatio secundum speciem, quia ratio priuationis sumitur ab habitu, sed gratia gratum faciens est habitus vnus secundũ speciem, peccata autem mortalia sunt plura & plurium rationum, ergo non omne peccatum mortale opponitur gratiæ sicut priuatio habitui, qua autem ratione vnũ non opponitur, eadem ratione nec quodcunque aliud, cũ omnia sunt æquè incompossibilia gratiæ, ergo peccatum mortale non opponitur gratiæ per se & directè sicut priuatio & habitus, nec per cõsequens gratia delet culpam formaliter & directè. Si autem ista oppositio intelligatur concomitatiuè sic veritatem habet dictum commune.

7 Ad cuius euidentiam sciendũ est quòd circa peccatũ mortale

actua

actuale est trla considerare, scilicet culpam quæ est voluntaria inordinatio actus saltem quantum ad peccatum commissionis, & macula quæ est carentia gratiæ quæ ea ratione dicitur macula animæ qua gratia dicitur eius pulchritudo, dicitur etiam offensa: quia gratia solùm est ad amicum propter quod substractio gratiæ dicitur offensa quasi substractio amicitiæ, est etiam ibi tertiò considerare reatum qui nihil aliud est quàm debitum seu obligatio ad pœnam æternam. In peccato autem originali non contingit inuenire primum istorum, quia non consistit in aliquo actu nostro, tamen est ibi inuenire secundum & tertium scilicet carentiam gratiæ, & debitum pœnæ damni. In peccato autē veniali est inuenire primum scilicet deordinationem actus, & tertium scilicet debitum pœnæ temporalis, sed non est ibi inuenire secundum: quia culpa venialis stat cum gratia, cùm ergo nūc loquamur de remissione peccati quo ad culpam per gratiam, non loquitur de remissione peccati venialis: quia cum eo stat gratia, nec peccati originalis: quia in eo non est culpa prout nunc loquimur de culpa, scilicet, quæ est deordinatio actus, sed loquimur de remissione peccati actualis mortalis. Constat autem quod culpę acceptę pro inordinatione actus opponitur formaliter ordinatio actus, inordinatio autē actus nō deletur per ordinationē superuenientem eidē actui, quia idem actus voluntatis nunquā est primò deordinatus, & postea ordinatus, si enim actus voluntatis est deordinatus per hoc ꝙ aliquid illicitū placet voluntati, nō reordinatur nisi per hoc quòd illud quod malè placuit postmodū benè displicet. Nō potest autem esse idem actus quo aliquid primò placet & postea displicet, propter quod non potest esse idē actus primò ordinatus & postea deordinatus, cessat autē talis deordinatio per cessationē actus, sed propter hoc non dicitur culpa dimissa vel deleta, alioquin omnis cessans peccare esset liberatus à culpa præcedenti quod non dicimus, sed dicimus tunc culpam dimissam quando voluntas prius deordinata per malam cōplacentiam reordinatur per bonā displicentiam quod fit in cōtritione. Et quia talem contritionē seu displicentiā concomitatur gratia: ideo culpa dicitur deleri formaliter per gratiā non per se & directè, quia hoc modo deletur culpa per nihil, sed solū concomitantè, & sic patet primū scilicet per quid deletur formaliter culpa.

8 Per quid autē deleatur effectiuè, aduertendum est quòd causa efficiens est triplex. Vna principalis & perficiens quę introducit principalem effectum ex virtute propria. Alia disponens materiam. Tertia instrumentalis quæ quandoque similiter disponit, si ergo loquamur de principali causa efficiente deletionem culpæ, sic solus deus delet culpā: Quia ipse solus est qui infundit gratiā per quā culpa deletur formaliter modo quo dictū est, ipse etiā mouet principaliter voluntatem ad hoc vt bene ei displiceat quod ei male prius placuit, quod est præuiū ad deletionē culpę & gratiæ infusionem. Si autē loquamur de causa disponēte, sic passio Christi est causa remissionis peccati. Quod patet, quia illud disponit hominē ad deletionē culpæ & receptionē gratiæ quod natū est inclinare voluntatē ad dilectionē dei & detestationē peccati, sed passio Christi est huiusmodi, quia Christus ex maxima charitate pro nobis passus est, propter quod maximè tenemur eū diligere, & per passionē liberauit nos à debito mortis æternæ ratione cuius debiti peccatum est maximè odibile, ergo passio Christi est causa disponens ad remissionē peccatorū. Si autē loquamur de causa instrumētali, sic sacramēta maximè baptismus & pœnitētia sunt causa remissionis peccati, quia sunt instrumēta diuinæ misericordiæ iustificātis, & sic patet primū principale qualiter passio Christi sit causa remissionis peccati quo ad culpā.

9 QVANTVM ad secundum principale, scilicet, de remissione peccati quo ad pœnam. Dicendum est quòd per passionem Christi fuerūt omnes liberati ab omni pœna peccati quo ad sufficientiam, sed non quo ad efficientiā, hoc est autem quòd passio Christi fuit sufficiens ad liberandum omnes ab omni pœna peccati, sed nō habuit hunc effectum in omnibus. Primū patet, quia exhibita sufficiēti satisfactione tollitur reatus pœnæ, sed passio Christi fuit sufficiens & superabūdans satisfactio pro peccato totius generis humani, ergo per passionem Christi sufficiēter sublatus est omnis reatus pœnæ cuicunque peccato debitæ. Maior patet. Minor declaratur, quia ille propriè satisfacit pro offensa qui exhibet offenso illud quod æquè vel magis diligit quàm odiat offensam, sed Christus ex charitate & obediētia patiēdo exhibuit deo aliquid magis gratū quàm exigeret recōpensatio offensæ totius humani generis. Primò quidē propter magnitudinē charitatis ex qua patiebatur. Secundò propter dignitatē vitæ suæ quā pro satisfactione ponebat quæ erat vita dei & hominis.
d.15.q.3. Tertiò propter generalitatē passionis & magnitudinē doloris, vt supra dictū fuit, & ideo passio Christi fuit sufficiēs, imò superabundās satisfactio pro peccatis totius humani generis secundū illud primæ Ioh. 2. ipse est propitiatio pro peccatis nostris nō pro nostris autē tantum, sed etiā pro totius mundi. & sic patet, ꝙ per passionē Christi liberamur à pœna peccati quātū ad sufficiētiā.

10 Secundum patet quòd non omnes liberamur quantum ad efficientiā. Primò, quia Christus satisfecit pro nobis tāquam caput pro membris, ergo illis solùm est passio Christi satisfactoria qui vniuntur ei tanquā membra capiti, hoc autē fit per fidem, & charitatē, & sacramentorū susceptionem, per quem modū nō omnes vniuntur Christo, sed pauci, ergo passio Christi non est pro omnibus satisfactoria quantū ad efficientiā. Secundò, quia manente culpa non tollitur reatus pœnæ, sed culpa manet in omnibus qui nō vniuntur Christo vt mēbra capiti, quare in omnibus talibus remanet reatus pœnæ, qui autē vniuntur ei vt mēbra capiti percipiunt remissionē pœnæ æternæ ex vi passionis Christi secundum modū vnionis qui est duplex. Vnus per sacramentalē cōformitatem in susceptione baptismi in quo consepulti sumus cū illo per mortē, Ro. 6. Et quia hoc solùm operatur virtus diuina quæ inefficatiā nescit, ideo in baptismo ex vi passionis Christi cui sacramētaliter cōformamur, remittitur omnis pœna debita cuicunque peccato originali actuali mortali, & veniali.

11 Alius autem modus vnionis est per realem imitationē quādo, scilicet, ad similitudinem Christi patimur, & hæc imitatio, vel potest esse perfecta quantum ad genus pœnæ vt in martyrio, & sic adhuc remittitur omnis pœna, non solùm ex vi martyrij, sed potius ex cōmunicatione passionis Christi. Nam multi meruerūt multo maiorē pœnā quàm sustinuerūt in vno martyrio. vel potest esse perfecta non quidē per cōparationem ad passionē Christi, & quo ad genus pœnæ, sed per cōparationē ad culpā cōmissam, & tunc adhuc totaliter tollitur reatus siue hoc fit in cōtritione, siue in exteriori passione quæ tamē multo minus sufficit cooperāte satisfactione passionis Christi quàm esset cōdigna peccato secundū se. Quando autem nō est perfecta imitatio aliquorum dictorū modorū, remanet obligatio ad aliquā pœnam siue hic, siue in purgatorio, quia non tollitur totus reatus pœnæ propter defectū cōformitatis perfectæ, semper tamen per quamlibet conformitatem tollitur reatus pœnæ debitus peccato originali, nō quidē vt statim natura reparetur nisi quo ad gratiam quæ est necessaria ad salutem, sed in generali resurrectione quādo creatura liberabitur à seruitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum dei vt dicitur Ro. 8. ergo per passionem Christi liberamur à peccato quo ad culpam & quo ad pœnā omnes quidem secundū sufficientiā, sed non secundū efficientiā. Et quia ingressum regni cœlorū nihil prohibet nisi peccatū propter quod dicitur claudi hominibus ianua regni cœlorū, ideo sicut per passionem Christi liberamur ab omni peccato sic per eandē dicitur nobis aperiri ianua regni cœlorum quod figuratum fuit in lege veteri, quia sine sanguine non fiebat remissio peccatorum, nec erat ingressus in sancta sanctorum vt dicit apostolus ad Heb. 9.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nulli damnantur nisi illi qui non sunt participes passionis Christi, quia non vniuntur Christo per fidem & charitatem, nec illud arguit inefficaciā passionis Christi, sed indispositionem peccantis.

13 Ad secundū dicendū ꝙ peccata patrū præcedentiū passionē Christi fuerunt remissa virtute passionis Christi, nō quidem exhibitæ, sed creditę, sicut enim dictum fuit passio Christi est causa remissionis peccati quo ad culpam inquantū inclinat animū ad dilectionem dei & detestationem peccati, quod potest facere credita, sicut & exhibita, sed dimissio peccati quo ad pœnam totalē fuit per passionem Christi actu exhibitam, & ideo talem remissionem non receperunt ante passionem Christi, vnde omnes descendebant in lymbū, vel in purgatoriū. Peccata autē sequentiū passionem Christi per eam fuerunt dimissa quo ad sufficientiā in omnibus non autem quo ad efficientiam, & hoc modo potest peccatum dimitti antequam fit, sicut potest parari medicina quę sufficiens est expellere vel sanare morbum etiam in futurum.

14 Ad tertium dicendum quod passio Christi fuit vniuersalis causa remissionis peccatorum quam oportet applicare ad singulos ad hoc vt in eis sortiatur suum effectum, quæ applicatio fit per fidem, & charitatem, & sacramentorum susceptionem, propter quod talia non superfluunt.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum propter liberationem nostram factam per passionem Christus dicatur redemptor noster.

Thom. 3. q. 48. art. 4. & 5.



SECVNDO quæritur, vtrum ratione talis liberationis Christus possit dici redemptor. Et videtur quòd non Quicunque redimit aliquid soluit precium ei qui possidebat, sed Christus non soluit sanguinem suum qui dicitur preciū nostræ redemptionis diabolo qui nos captiuos tenebat, non ergo Christus nos sua passione redemit.

Item

2 Item nullus redimit iustè aliquid ab aliquo quòd non desiit suum esse, sed homo per peccatum non desiit esse sub potestate dei, ergo videtur quòd non fuit redemptus.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Petri 1. Non corruptibilibus &c. sed precioso sanguine quasi agni immaculati, incontaminati Christi. Et Apoc. 5. redemisti nos deus in sanguine tuo.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quòd Christus ratione liberationis nostræ à peccato potest dici redemptor noster & mediator. Secundum est quòd vtrumque est proprium Christo secundum humanam naturam.

5 QVOD possit dici redemptor patet sic, satisfactio qua quis satisfacit pro peccato suo vel alieno dicitur preciũ quo redemit se vel alios à peccato seu pœna peccato debita, secundũ illud Daniel. 4. Peccata tua eleemosynis redime. Christus autem satisfecit pro peccatis nostris non quidem pecuniam dando, sed dando seipsum morti & passioni pro nobis, ergo passio Christi potest dici preciũ & redemptio nostra, & Christus passus redemptor noster.

6 Quòd etiã possit dici mediator patet ex eodem, officiũ enim mediatoris est recõciliare inimicos & discordãtes, sed per Christum reconciliati sumus deo à quo per peccatũ discordabamus & cuius eramus inimici, ergo Christus est mediator inter nos & deũ. Maior patet. Minor declaratur ratione & auctoritate. Ratione sic, per satisfactionem reconciliatur offendens offensa, sed Christus per passionẽ suã satisfecit pro nobis vt patet ex prædictis, ergo nos deo reconciliauit. Idem patet auctoritate apostoli Rom. 5. Cũ inimici essemus deo recõciliati sumus per mortẽ filij eius. & Col. 1. in ipso cõplacuit omnem plenitudinẽ inhabitare, & per eũ reconciliari omnia in ipso pacificans per sanguinẽ crucis eius, siue quæ in cœlis, siue quæ in terris sunt, & sic patet primũ.

7 SECVNDVM, s. quòd esse redemptorem & mediatorẽ sit propriũ Christo secundum humanam naturam, patet. Primò quòd sit redẽptor secundũ eam, Quia Christus est redẽptor noster inquantũ pro nobis satisfecit, sed satisfecit pro omnibus patiendo secundũ humanã naturã, ergo secundũ eam est redẽptor noster, & hoc est quod dicit Apostolus ad Gal. 3. Christus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictum. Iuxta quod aduertendũ est ꝙ ad hoc quòd aliquis redimat duo requiruntur, s. actus solutionis, & quòd preciũ quod non est suũ, sed alterius, talis nõ dicitur redimere principaliter, sed magis ille cuius est preciũ. Preciũ autẽ nostræ redẽptionis fuit sanguis Christi, vel mors eius quã ipse Christus exsoluit, & vtrũque istorum pertinet ad Christũ immediatè inquantũ homo est, quamuis ad totã trinitatem pertineat sicut ad causam primã cuius erat vita & mors Christi sicut primi actoris, & qua trinitate inspirata fuit homini Christo passio eius pro nostra redemptione, & ideo esse propriũ & immediatũ redẽptorem cõuenit tantũ Christo inquãtũ est homo, quãuis possit attribui toti trinitati sicut primæ causæ. Quòd etiã sibi soli secundũ naturã humanã propriè cõueniat esse mediatorem, patet ex eodem, quia Christus est mediator inquantũ reconciliauit nos deo per mortem suã vt patet ex dictis, sed mortuus est secundum naturam humanam, & nõ secundum diuinam, ergo secundum eam conuenit eum esse mediatorem.

8 AD PRIMVM argumentum dicendũ quòd per peccatũ homo erat principaliter obligatus deo quo ad pœnã, quia in deũ principaliter deliquerat, sed erat obligatus diabolo tanquã tortori cui iustè deo permittente traditus fuerat, preciũ autẽ redẽptionis debet solui principali, non mediatori, & ideo Christus mortem suam tanquam precium nostræ redemptionis exhibuit deo patri ad reconciliationem nostram & non diabolo.

9 Ad secundum dicendum est quòd homo dicitur esse dei dupliciter. Vno modo inquantum subiicitur eius potestati, & hoc modo nunquam desiit homo esse homo dei. Alio modo per vnionem charitatis ad eum secundum illud Rom. 8. Si quis spiritum dei non habet, hic non est eius. & hoc modo desiit homo esse dei per peccatum, propter quod homo inquantum fuit à peccato liberatus Christo passo & satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptos.

Sententia huius distinctionis XX. in generali & speciali.

SI VERO quæritur vtrum deus. Superius determinauit magister quomodo per passionem Christi liberamur à malis. Hic determinat de causis passiõis. Et diuiditur in duas. Primò enim assignat causam congruentiæ passionis. Secũdò efficaciæ ipsius, Christus ergo sacerdos. Prima in quatuor. Primò assignat causam congruentiæ passionis ex vtilitate nostra. Secundò ex decentia iustitiæ ibi, est autem alia ratio. Tertiò prosequitur iustitiæ ordinem ibi, sed qua iustitia. Quartò ostendit quòd isto ordine prætermisso potuit hominem liberare ibi, si enim tres. Secunda pars principalis, Christus ergo sacerdos. Diuiditur in tres. Primò determinat de causa efficiente passionis quantum ad opus operans, id est, quantum ad ipsam operationem causæ efficientis. Secundò quantum ad opus operatum ibi, Passio ergo Christi. Tertiò mouet quandam dubitationem & soluit ibi, cùm autem passio. Hæc est diuisio &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quandam quæstionem vtrũ deus potuit genus humanum saluare aliter quàm per mortem Christi, & respondet quod sic, sed iste modus fuit conuenientior. Quod ostendit primò ex nostra necessitate, quia per hoc mens nostra magis in deum erigitur & ad eius amorem excitatur. Postea ponit aliã causam quæ sumitur ex dei iustitia hoc enim modo Christus diabolum non expoliauit, sed ex iustitia superauit, homo enim per peccatum deo permittente potestati diaboli subditus erat, nec tamen per hoc subtractus est à dei potestate, quia nec diabolus quantum ad dona naturalia alienus erat à dono ipsius, per Christi autem passionem & iustitiã diabolus victus est, & homo à potestate eius ereptus. Postea declarat modum & ordinem secundum quem diabolus victus est, & dicit quòd diabolus procurauit Christum occidi in quo nulla erat causa mortis, & ideo iustum fuit vt in omnes in Christum credentes diabolus perderet potestatem: & licet diabolus potuerit vinci per potentiam, magis tamen decuit vt per iustitiã vinceretur, quia ipse est impugnator iustitiæ. vt nos Christum in iustitia imitemur. Postea dicit alium modũ liberationis fuisse possibilem, sola enim dei misericordia homo potuit liberari, cùm deus super hominem & diabolum habeat plenariam potestatem, nec diabolus habeat aliquod ius detinendi hominem. Postea dicit quòd Christus solũ causa efficiens nostræ redẽptionis, inquantũ ipse qui est summus sacerdos, obtulit seipsum deo in hostiam & precium nostræ liberationis. & addit quòd pater tradidit eum, & ipse seipsum, & iudas & iudæi, pater quia volũtate eius Christus passus est, ipse qui etiã passus est, quia voluit, Iudas qui eum prodidit, iudæi quia procurauerũt eius mortem, vnde vnum factum fuit à prædictis omnibus scilicet mors Christi, sed voluntates fuerunt diuersæ, quia voluntas patris & Christi fuit bona & ex bona intentione, voluntas autẽ iudæ & iudæorum fuit mala, & ex mala intentione. Et ideo non dicuntur bene fecisse, licet passio Christi quam procurauerunt fuerit bona. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum humana natura debuerit reparari per satisfactionem.

Thom. 3. q. 1. ar. 2. ad 2. & q. 48. ar. 2.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum natura humana debuerit reparari per satisfactionem. Et videtur quòd non, quia conueniens est quòd ille qui iniustè detinet per superioris potentiam spolietur, sed diabolus qui per fraudem suam hominem deceperat eum iniustè detinebat ergo conueniens fuit quòd Christus diabolum per potentiam spoliaret absque aliqua satisfactione.

2 Item sicut in opere creationis manifestatur diuina potentia, ita in opere humanæ reparationis maximè manifestatur diuina misericordia: sed maioris misericordiæ est peccatũ absque pœna satisfactoria dimittere quàm satisfactionem expetere, ergo natura humana absque vlla satisfactione debuit reparari.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Io. 3. Exaltari oportet filium hominis vt omnis qui credit in ipsum non pereat, & ad Hebr. 2. decebat salutis auctorem per passionem consummari, ergo oportuit Christum pati vt sic satisfaciendo pro peccatis nostris naturam humanam repararet, & arguitur per rationem, quia secundum Augustinum tanta debuit esse humilitas in redemptore quanta fuit superbia in proditore, sed proditor voluit ascendere vsque ad summum dei secundũ illud Geñ. 3. Eritis sicut dij, ergo redemptor debuit descendere vsque ad infimum hominis, hoc autem est mors, ergo per mortem redemptoris debuit natura humana reparari.

4 RESPONSIO. duplex est debitum, quoddam obligationis, & aliud solius congruitatis, loquendo de debito obligationis, Dicendum quòd deus nõ debuit reparare humanam naturam, nec simpliciter, nec per talem modum scilicet per satisfactionem. Quòd non debuit simpliciter humanam naturam reparare, Patet sic, minus est reddere alicui æquiualens quàm constituere eum debitorem, sed nulla persona imò nec totum genus humanum potest reddere deo æquiualens, ergo multominus potest eum constituere debitorem, nullo ergo debito obligationis tenetur deus cuicunque creaturæ. Quòd autem si velit reparare non *In 2. d. 17 q. 2. ar. 9.*

re non teneatur eam per ſatisfactionem reputare, ſed poſsit abſque præiudicio iuſtitiæ eam ſine ſatisfactione liberare, patet dupliciter. Primò quia vbi nullus eſt iniuſtum patiens, nullus eſt iniuſtum faciens. Sed ſi abſque ſatisfactione humana natura eſſet liberata à deo nullus eſſet iniuſtum patiens, non homo, quia nihil ab eo auferretur quod eſſet ei debitum, ſed potius miſericorditer conferretur quod eſſe gratuitum, nec diabolus, quia nihil iuris poterat allegare in hominē per eum ſeductum, ſed potius poterat per deum culpari, nec deus, quia nullus patitur iniuſtum
q.ſequēti. num.1. volens vt habetur 5. Ethicorum, ergo nullus eſſet iniuſtum faciens. Secundò, quia eadem ratione dona dantur gratis, & debita remittuntur. Sed quilibet poteſt abſque præiudicio iuſtitiæ id quod ſuum eſt alteri dare gratis, ergo pari ratione poteſt culpā in ſe cōmiſſam alteri gratis remittere abſque ſatisfactione quacunque, nec eſt hoc contra debitum iuſtitiæ, ſed eſt opus miſericordiæ, & ſi hoc poteſt homo, fortiori ratione deus, ſic igitur patet, quòd loquendo de debito obligationis, deus non debuit reparare humanam naturā, nec ſimpliciter, nec per talem modū.

5 Sed diceret aliquis quòd hoc eſt verum conſiderando naturam rerum, ſed ſecus, eſt conſiderando promiſſum diuinum, quilibet enim obligatur ex promiſſo, deus promiſerat & præuunciauerat per os prophetarum pati Chriſtum ſuum vt repararet genus humanum vt habetur Actu. 3. ſicut ipſemet ſaluator dicit Lucæ 22. Filius quidem hominis ſecundum quod diffinitum eſt vadit. & vltimò capitulo. Neceſſe eſt impleri omnia quæ ſcripta ſunt in lege & prophetis, & Pſal. de me. ergo videtur quòd deus ſaltem ex promiſſo debuit debito obligationis reparare genus humanum per viā ſatisfactionis. Et dicendum ad hoc quòd verba ſcripturæ quæ loquūtur de reparatione humanæ naturæ præordinata à deo fieri tali vel tali modo, nō inſinuant promiſsionē aliquam ex parte dei, ſed ſimplicem eius ordinationē vel voluntatem de tali re fiēda, vel modo faciendi. Et ſic nō eſt ibi aliquod debitū obligationis, ſed ſimplex inſinuatio diuinæ ordinationis.

6 Si autem loquamur de debito congruitatis, ſic dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd congruum fuit naturam humanam per ſatisfactionem reparare. Secundum eſt quòd cōgruum fuit eam reparari per ſatisfactionem factā per mortem Chriſti. Primum patet ſic, nobilius & perfectius habetur aliquid cū merito quàm cùm habetur abſque merito (vt declaratum fuit ſupra diſti. 18.) Quod autem recuperatur per ſatisfactionem recuperatur merito, & quod ſine ſatisfactione abſque merito, ergo nobilius & perfectius recuperari potuit natura humana per ſatisfactionē quàm ſine, fuit autem congruum vt repararetur per Chriſtū nobiliori modo quo decuit, ergo decuit ꝙ repararetur per ſatisfactionem.

7 Secundum patet ſic, ſatisfactio pro omnibus naturæ defectibus debuit fieri per pœnam omnem defectum virtualiter continentem, ſed pœna virtualiter omnem defectum continens eſt mors, quæ eſt finis terribilium, & ad quam omnes defectus naturæ tendunt, ergo ſatisfactio per quam humana natura reparata fuit ab omnibus naturę defectibus debuit eſſe per pœnā mortis.

8 Præter hoc autē ſunt aliæ cōgruitates. Prima eſt, quia per hoc homo cognoſcit quantū deus hominē diligat & per hoc prouocatur ad eum diligendū in quo perfectio humanæ ſalutis conſiſtit, vnde apoſtolus dicit Rom. 5. cōmendat deus ſuam charitatem in nobis, quoniā cùm inimici eſſemus Chriſtus pro nobis mortuus eſt. Secunda eſt, quia per hoc dedit nobis exemplū obedientiæ, & humilitatis, conſtantiæ & aliorum virtutum in paſsione oſtenſarum quæ ſunt neceſſariæ ad ſalutē humanā, vnde dicitur Petri 2. Chriſtus paſſus eſt pro nobis, vobis relinquēs exēplū vt ſeq. veſti. eius. Tertia eſt, quia per hoc indita eſt homini maior neceſsitas vt cōſeruet ſe immunē à peccato ſecūdū illud primę Cor. 6. Empti enim eſtis precio magno, glorificate deum in corpore veſtro. Sunt etiā cōplures aliæ congruitates quas difficile eſt explicare.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quamuis diabolus ſecundum ſe iniuſtè hominem detineret & ſic deberet ab eo per potentiam liberari, tamen homo iuſtè detinebatur ab eo, quia in deum peccauerat quo iuſtè permittente diabolus detinebat hominem, & ſic non fuit per ſolam potentiam eripiendus, ſed per ſatisfactionem congruam, vt deo exhiberetur reuerentia contra quem commiſſam fuerat culpa.

10 Ad ſecundum dicendum quòd in opere noſtræ reparationis apparuit maximè diuina miſericordia non obſtāte ꝙ facta fuerit per modum ſatisfactionis, quia cùm homo per ſe ſatisfacere non poſſet pro peccato totius humanæ naturæ modo quo poſtea dicetur, deus ſatisfactorem dedit filium ſuū, & hoc fuit abundātioris miſericordiæ quā ſi peccata dimiſiſſet abſq; ſatisfactione.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum aliqua pura creatura potuerit ſatisfacere pro natura humana.

Thom. 3. q. 1. art. 2. ad 2.



ECVNDO quæritur, vtrū aliqua pura creatura potuerit ſatisfacere pro natura humana. Et arguitur quòd ſic, quia bonum potentius eſt ad agendum quàm malum, quia malum agit virtute boni vt dicit Diony. 4. ca. de diu. no. ſed vna pura creatura per malum actum potuit totam naturam humanam inficere, ergo multo fortius per vnum bonū actū potuit pura creatura ſatisfacere pro tota humana natura.

2 Item illud quod conuenit Chriſto ratione ſolius humanæ naturæ poteſt competere puræ creaturæ, quia humana natura in Chriſto ſecundum ſe ſolā accepta eſt pura creatura, ſed Chriſtus ratione naturæ humanæ ſatiſfecit pro tota humana natura, ergo & c. Probatio minoris, quia Chriſtus ſatiſfecit per paſsionem ſuam pro tota natura, ſed Chriſtus eſt paſſus purè & præcisè ſecundum humanam naturā & non ſecundum diuinam, ergo & c.

3 IN CONTRARIVM eſt quia qui debet pro ſe totū quod habet non poteſt pro alio ſatisfacere, ſed quælibet creatura debet pro ſe totum quod habet, quia totum à deo accepit, ergo nulla creatura poterit pro alia ſatisfacere.

4 RESPONSIO. ſicut meritum eſt propter acquirendum præmium, vt præmiū ipſum fiat debitū meriti, ſic ſatisfactio pro peccato ordinatur ad tollendū vel ſoluēdū debitū quod quis incurrit ex peccato, & illud debitū eſt reatus pœnę, vnde ſicut prius diſtinctū fuit de merito, ſic nunc diſtinguēdum eſt de ſatisfactio- In.1.d.17
ne. De merito autem de condigno diſtinctū fuit, nam quoddā eſt q.2.& 2.
meritū de cōdigno ſtrictè & propriè & ſimpliciter ſumptū quod d.27.q.2.
innititur ſolùm valori operis, & non liberalitati alterius, & tale meritū eſt actio volūtaria propter quā alicui debetur merces ex iuſtitia. ſic quòd ſi nō reddatur ille ad quem pertinet reddere iniuſtum facit, & eſt propriè & ſimpliciter iniuſtus, & tale meritū de condigno poteſt eſſe vnius hominis ad alium, ſed non poteſt eſſe hominis ad deum vt ibi declaratū fuit, quia ſi pro quibuſcunque bonis habitibus & actibus noſtris deus nihil amplius nobis redderet, non propter hoc eſſet iniuſtus, aliud eſt meritum de cōdigno largè ſumptum in quo attenditur ſimul quędam dignitas ſeu quidam valor operis, & liberalis ordinatio dei de reddendo præmio pro tali opere, & hoc modo per opera facta ex charitate meremur de tali condigno vitam æternā, non ſolùm propter valorem quem habet ex charitate, ſed etiam propter gratuitā dei ordinationem, & tale meritum de condigno eſt medium inter meritum de congruo ſimpliciter & de condigno ſimpliciter.

5 Conſimiliter diſtinguendum eſt de ſatisfactione condigne, quia aliqua ſatisfactio poteſt eſſe ſufficiens & condigna dupliciter. Vno modo ſecundum æqualitatem quantitatis ad culpam cōmiſſam, ita quòd ille qui iniuſtè alium offendit, ſi cum diſplicentia iniuriæ offerat talem ſatisfactionem iuſtus eſt, & offenſus ab eo prius ſi talem ſatisfactionem nō recipiat nec offenſam remittat iniuſtus eſt, & hoc modo nullus poteſt ſatisfacere deo pro peccato mortali ſuo, vel alieno. Quod patet primò ſic, facilius poteſt ſatisfacere homo homini quàm deo, loquēdo de ſatisfactione cōdigna ſimpliciter, quia plus obligatur homo deo quàm homo homini, ſed pro peccato pro quo aliquis meretur mortē corporalem infligēdam ſibi à iudice reipublicæ, nullus poteſt ſatisfacere de condigno ſimpliciter, ergo pro peccato pro quo quis meretur apud deum mortem æternam nullus poteſt ſatisfacere de condigno ſimpliciter. Minor probatur, quia nihil temporale quod habeat homo poteſt eſſe æquale vitæ ſuæ, & ideo ſi peccauit ſic quòd debeat vitam iuſtè amittere impoſsibile eſt ei reddere æquiualens vitæ ſuæ. Secundò, quia propter peccatum mortale priuatur homo gratia, & incurrit debitum pœnæ æternæ, ſed gratia nō recuperatur, nec recuperari poteſt ex condigno per aliquod opus illius qui eā amiſit, alioquin non eſſet gratia, nec pœna æterna recompenſari poteſt in hac vita per aliam pœnam ſibi æqualē, ſed gratuito cōmutatur in cōtritione in pœnā temporalem, ergo nullus poteſt condignè & per æqualitatem ſatisfacere in hac vita pro peccato mortali ſuo, & multominus pro alieno, ita vt deus ſit iniuſtus, ſi talē nō acceptet ſatisfactionē nec remittat pœnā culpæ debitā, nec aliquis vt puto ſenſit vnquā oppoſitū.

6 Cauſa autem huius eſt, quia non minus obligamur deo ad ſatisfactionem ratione delicti commiſſi contra eius præceptum quàm obligemur ei ad recompenſationem ratione beneficij accepti, ſed nullus poteſt reddere deo aliquid condignum ſecundum æqualitatem quantitatis pro beneficiis ab ipſo receptis vt dicitur 8. Ethicorum. & de ſe notum eſt (non enim reddimus niſi quod ab eo accepimus, & ſemper aliquid remanet, & quædam dum redduntur melius noſtra efficiuntur, quia magis cedunt nobis ad meritum) ergo conſimiliter nullus poteſt exhibere deo ſatisfactionem condignam ſecundum æqualitatem quantitatis pro peccatis commiſsis ab eo, vel ab alio, & multominus pro peccato originali quod eſt peccatum totius naturæ. Et ſi bene ponderetur cauſa aſſignata, nō ſolùm ipſa concludit quòd pura creatura non poſsit hoc modo ſatisfacere, ſed etiam quòd nec Chri-

ſtus

stus inquantũ homo, vel ratione humanæ naturæ, quia Christus inquantũ homo nõ potuit reddere deo æquiualens beneficiis ab ipso acceptis quo ad omnia dona naturæ, & gratiæ vnionis, & habitualis & gloriæ fruitionis beatæ, quæ omnia ab instãti suæ cõceptionis accepit à deo, & sic Christus inquantũ homo nõ potuit pro seipso reddere æquiualens beneficiis à deo receptis. Et si ipse peccare potuisset & peccasset, non potuisset pro peccato suo deo satisfacere satisfactiõe cõdigna primo modo, & si nõ pro seipso, vtiq; nec pro alio & maximè pro omnibus, quia nõ minus requiritur ad satisfaciendũ pro aliis quàm pro seipso cæteris paribus.

7 Alio modo dicitur aliqua satisfactio cõdigna secundũ acceptationẽ illius cui fit & nõ simpliciter sicut prima. Propter quod respectu primæ potest dici de cõgruo, & hoc modo potest satisfacere deo de quocũque peccato, quia sicut inter homines amicitia nõ semper requirit æquiualens, sed quod possibile est, sic deus qui prior dilexit nos nõ requirit à nobis recompensationẽ æqualem beneficiis, nec satisfactionem æqualem simpliciter pro peccatis, quia neutrũ prædictorũ est nobis possibile, sed acceptat, id quod facere possumus, & hoc etiã æquale æqualiter, scilicet secundum proportionabilitatem, quia sicut se habet hoc quod deo est debitum ad ipsum deum, ita hoc quod facere potest homo ad ipsum hominem, vnde & talem satisfactionẽ scriptura vocat dignam. Luc. 3. facite fructus dignos pœnitentiæ.

8 De hac ergo satisfactione potest procedere quæstio, vtrum pura creatura potuerit satisfacere pro tota natura humana. Et adhuc distinguendũ est, quia aut loquimur supposita dei ordinatione, aut absolutè, si primo modo sic dicendum est ꝙ nulla pura creatura potuit satisfacere pro natura humana, q̃a solùm Christum ordinauit deus redemptorẽ & propitiatorẽ pro peccatis nostris, sicut dicitur Ro. 3. Iustificati gratis per gratiã ipsius, & per redemptionẽ quæ in Christo Iesu, quẽ proposuit deus propitiatorem per fidẽ in sanguine Christi, propter quod supposita ordinatione diuina per nullũ aliũ quàm per Christũ satisfieri potuit pro natura humana, & eadẽ ratio est de omnibus quæ sunt præordinata à deo, alioquin diuina præordinatio posset falli: si autẽ loquamur ꝙ absolutè fieri potuit, sic dicẽdũ est ꝙ deus potuisset si voluisset reparare humanã naturã sine vlla satisfactione, & reparando per satisfactionẽ potuisset pro satisfactione acceptare opus puri hominis, vt Adæ pœnitẽtia vel alterius innocentis quẽ creasset loquẽdo de potẽtia absoluta, nec fuisset in aliquo dictorum modorũ aliqua iniustitia, quãuis cõuenientiori modo reparatio nostra facta fuerit ꝑ Christũ. Quod enim alius modus fuerit deo possibilis nullus tamẽ æquè cõueniens, clarè dicit beatus Aug. 13. de trin. cap. 10. sic. Ostẽdamus non aliũ modũ possibilem deo defuisse, cuius potestati cũcta æqualiter subiacẽt, sed sanãdæ nostræ miseriæ cõuenientiorẽ modũ aliũ nõ fuisse, ꝙ autẽ nulla fuisset iniustitia si deus absque quacũque satisfactione vel quantulumcumque modica facta per Adam pœnitentẽ, vel per alium purũ hominẽ de quo deo placuisset reparasset genus humanum.

9 Probatur faciliter sic, pari ratione est ꝙ aliquis det alteri illud quod est suũ, & quod remittat id quod est sibi debitũ, sed quilibet potest absque præiudicio iustitiæ illud quod suũ est alteri gratis dare, ergo pari ratione potest culpã cõtra se cõmissam, & pœnã culpæ debitã gratis remittere absq; vlla satisfactione, vel cum quantũcunque modica. Nec hoc est cõtra iustitiã, sed opus misericordiæ, & si hoc potest homo purus, fortiori ratione deus cuius misericordiæ nõ est numerus. Potuisset ergo deus de potẽtia absoluta (nisi aliud ordinasset) acceptare pro satisfactione sibi sufficiente pro peccato totius humani generis opus puri hominis Adæ, vel alterius de quo placuisset ei, vt sicut culpa Adæ redundauit in omnes quantũ ad condemnationẽ & iustè, sic eius pœnitentia redundasset in omnes, quantũ ad satisfactionem & reparationẽ ex misericordia dei, talem satisfactionẽ acceptãtis, & non ex solo debito operis, & sic quantũ actus malus Adæ fuit demeritorius pro persona sua & natura humana, tantum actus bonus eius vel alterius, de quo deus ordinasset fuisset satisfactorius, non quidem de cõdigno simpliciter, sicut fuit demeritorius actus malus, sed de congruo vel de condigno secundum quid, ex misericordia dei acceptantis qui potest omnem culpam remittere sine vlla satisfactione vel quantulacunque.

10 Veruntamen magis congruũ fuit, vt reparatio humanæ naturæ fieret per Christũ deum & hominẽ quã per hominẽ purum ad erigendam spem nostrã & accendendum charitatẽ nostram, cùm cõsideramus deum tantũ nos dilexisse, vt ipse immortalis existens nostram mortalitatẽ propter nos assumeret, & per mortem suam nos ad immortalitatẽ reduceret, opus etiã aliquid dignitatis habet ratione agentis, quamuis principium actionis sit eiusdem speciei in aliis, sicut idem verbũ dictum à sapiente maioris auctoritatis est quàm dictũ ab ignorante, cùm igitur actio humanæ naturę in Christo fuerit nõ solùm hominis, sed dei tanquam suppositi agentis, cuiusdam amplioris dignitatis fuit ad satisfaciendum pro natura humana quàm actio vel passio cuiuscunque puri hominis.

11 AD ARGVMENTA vtriusque partis respondendum est. Ad primum cùm dicitur quòd potentius bonum est ad agendum quàm malum. Dicendum est quòd respectu effectus positiui in naturalibus bonum est potentius quàm malum, quia malum vt malum cùm sit priuatio nihil agit nisi virtute boni in quo est, & sic loquitur beatus Diony. loquẽs de actionibus naturalibus, sed in moribus facilius est malè agere quàm bene, vt apparet ex 2. Ethico. & ex mala actione possunt sequi plura mala quàm ex bona actione sequentur bona secundum legem contra quam fit mala actio, & sic fuit in primo peccato, quia primus homo peccando priuauit se, & totam posteritatem suam donis sibi datis pro se & posteritate si nõ peccaret, sed non fuit ei datum ꝙ pro se & posteritate satisfacere posset, quamuis potuit ei dari.

12 Per idem patet ad secundum, quia de potentia absoluta potuit satisfieri de congruo pro tota natura per puram creaturam, nisi deus aliud ordinasset, quod fuit melius, & honorabilius pro nobis, vt dictum est.

13 ARGVMENTVM in oppositum solùm probat quòd pura creatura non potuit satisfacere pro tota natura satisfactione condigna simpliciter & propriè, quod concessum est.

DISTINCTIO XXI.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



POST prædicta considerandum est. Superius determinauit magister de his quę Christus cum humana natura suscepit, scilicet de gratia & scientia, & de his quæ per naturam eius est operatus, scilicet de meritis ipsius. In parte ista determinat de morte eius quam suscepit in natura humana, & diuiditur in duas. Primò determinat ea quæ ad mortem Christi pertinent. Secundò de his quæ consequuntur ad eam decimatertia distinct. Hic oritur quęstio. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò inquirit vtrũ mors fuerit in Christo per separationem diuinitatis à carne. Et secundò (supposito quòd non) ostendit qua ratione Christus dicatur mortuus ibi, recedente verò anima. Hæc est diuisio &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit quæstionem vtrum in morte Christi fuerit deitas à carne separata, & dicit quòd quidam dixerunt quòd sicut caro in morte fuit separata ab anima, ita & à deitate, quod ostendit tali ratione, quãdo duo per medium vniuntur recedente medio recedit vnio, sed caro est vnita diuinitati Christi mediante anima, ergo recedente anima fuit caro à deitate separata, sed in morte Christi fuit anima à carne separata, aliàs nõ fuisset vera mors quæ est in separatione animæ à carne, ergo caro fuit separata à deitate. Deinde confirmat hanc opinionem per auctoritatem Ambrosij tractantis illud Psa. Deus deus meus vt quid dereliquisti me, qui dicit de Christo, clamat homo separatione deitatis moriturus. Ex alio videtur quòd non potuisset aliter mori, nisi fuisset à carne diuinitas separata. Postea respondet magister sic ad prædicta, si enim sic intelligitur derelictio per separationẽ diuinitatis quasi facta vnionis solutio tunc Christus adhuc viuens in cruce fuisset homo & nõ deus, sed hoc est falsum, ergo in morte fuit deitas separata à carne consequenter autem exponit verba Ambrosij dicens quòd deus pater dicitur Christum hominem dereliquisse ipsum exponendo potestati & dominio persequẽtium. vnde quo ad hoc dicitur deitas separata per subtractionem protectionis & defensionis, nõ autem per solutionem vnionis, & ideo separauit se diuinitas foris ad defensionem, sed intrà non defuit ad vnionem, & hoc cõfirmat per figuram vet. test. de duobus hircis, quorum vnus in desertum mittebatur, alter immolabatur. per duos autem hircos intelliguntur in Christo duæ naturæ, quarum vna est tempore passionis immolata scilicet humana, altera, id est, deitas in cœlum abiit, nõ loci mutatione, nec vnionis solutione, sed potius defensionis subtractione quousque ipsius Christi passio cõsummaretur. Postea ponit auctoritatem cui innititur opinio contraria, & est Athanasij, qui dicit quòd iste homo fuit assumptus in resurrectione, quod verum non esset nisi diuinitas eum in morte reliquisset, & sic fuit deitas à carne separata. Postea respondet magister quòd totum hominem assumpsit in resurrectione, & totum deposuit in morte. Non tamen animam & carnem deposuit, & ideo pro eis auctoritas non facit. Postea dicit quòd Athanasius hoc dicit contra quosdam hæreticos qui negabant Christum surrexisse, & animam non fuisse corpori vnitam, & concludit magister sic veritatem, quòd in morte separata est anima à carne propter quod verè dicitur mortuus, sed neutrum illorum separatum est à verbo. Postea hanc veritatem per plures auctoritates confirmat. Addit etiam secundum Amb.

quòd Christus sponte tradidit seipsum. Vltimò dicit qua ratione Christus dicatur mortuus & passus: quia propter communicationem proprietatum de se inuicem propter vnionem in persona prædicabilium, sicut enim dicitur mortuus homo, quia caro est mortua, sic quia homo est mortuus, etiam deus dicitur mortuus, & similiter deus passus propter carnem & animam diuinitati vnitam, quia vtraque dolorem sensit, diuinitas tamen expers doloris fuit, sic igitur dicitur mortuus & passus dei filius, quia caro vnita animæ fuit passa & mortua. Et hoc confirmat per auctoritatem. Addit autem quòd potest dici quòd deus mortuus est & non mortuus est passus est & non passus est, negatiuæ enim sunt veræ secundum diuinitatem, affirmatiuæ secundum vnitatem. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum in morte Christi diuinitas fuerit separata ab humanitate.

Thom. 3. q. 50. ar. 2. & 3.



IRCA quęstionem istam quæritur de duobus Primum est vtrum in morte Christi diuinitas fuerit separata ab humanitate. Et arguitur quòd non, quia illud quod conuenit alicui per gratiã non amittitur nisi per culpam, sed vnio humanitatis Christi cum diuinitate fuit per gratiam & non per naturam, Christus autem non contraxit, nec commisit aliquam culpam, ergo illa vnio nunquam fuit soluta.

2 Item humanitas resultat ex corpore & anima vnitis ad inuicem, sed in morte Christi corpus & anima remanserunt vnita vt probabitur, ergo & humanitas resultans ex eis. Probatio minoris, quia quæcunque vni & eidẽ sunt eadẽ illa inter se sunt eadẽ, ergo similiter vt videtur quæcũque vni & eidẽ sunt vnita inter se sunt vnita, sed corpus & anima Christi remãserunt vnita in morte eidem supposito diuino, ergo remanserunt vnita inter se.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia vera mors non est nisi per separationem animæ à corpore, sed Christus fuit verè mortuus, ergo anima eius fuit vere separata à corpore, sed humanitas resultat solum ex anima & corpore vnitis ad inuicem, ergo per mortem Christi humanitas eius desiit esse, & per consequens desiit esse vnita diuinitati.

4 RESPONSIO. differt cessatio vnionis & separatio vnitorum. Cessat enim vnio aliquorum per desitionem alterius extremorum, sed non separantur propriè nisi quæ manent postquã soluta est eorũ vnio, vnde formæ naturales aliæ ab anima, quando fit corruptio cõpositi non dicũtur separari à materia, quia nõ manent, cessat tamen eorum vnio cum materia, sed sola anima rationalis dicitur separari, quia remanet soluta eius vnione cum materia. Et sic ad præsens vtamur prædictis nominibus.

5 Hoc supposito dicendum est quòd in morte Christi humanitas Christi non fuit propriè separata à deitate, cessauit tamen vnio eius cum illa. Quod patet ex dictis, quia vnio cessat cessante altero extremorum, sed non fit propriè separatio nisi permanentium post separationẽ, humanitas autem cùm nominet compositum ex anima & corpore simul iunctis in ratione materiæ & formæ desiit esse in morte Christi, alioquin Christus non fuisset verè mortuus cùm vita stet stante vnione animæ cum corpore, ergo in morte Christi cessauit vnio humanitatis cum deitate, sed non fuit inter illa separatio propriè dicta.

6 De partibus autem humanitatis, scilicet corpore & anima, vtrum fuerit ab eis separata deitas, non est eodem modo dicendum. De anima enim tenendum est quòd nõ fuit separata à deitate, nec eorum vnio aliquo modo soluta. Quod patet tripliciter. Primò sic, illud quod per gratiã conceditur nunquam amittitur sine culpa remanente, sed vnio creaturæ cum persona diuina est maximè gratuita, ergo non amittitur nisi per culpam, ergo cùm in Christo nullum fuit peccatum, nulla vnio diuinitatis cum humanitate fuit soluta in anichabitis extremis vnionis, anima autem mansit post mortem Christi, cùm sit immortalis, ergo vnio diuinitatis cum ipsa nunquam fuit soluta. Secundò sic, perfectior & maior est vnio per assumptionem & fruitionem simul quàm per fruitionem solum, sed vnio quæ est per fruitionem est inseparabilis. Aliter fruentes non essent beati perfectè, quia non essent certi de permansione beatitudinis suæ, ergo fortiori ratione vnio animæ Christi cum deitate quæ erat per assumptionem & fruitionem simul, fuit inseparabilis. Tertiò sic, Christus assumpsit naturam nostram non solum vt nos redimeret patiendo in ea, sed vt eam repararet & glorificaret resurgendo, & ideo non fuit conueniens quòd filius dei in morte sua animam desereret quæ post triduum erat corpori vnienda, in eius gloriosa resurrectione, ergo vnio deitatis cum anima nullo modo soluta fuit, neque per separationem vtriusque partis remanentis neque per cessationem alterius.

7 De corpore autem non potest sic dici omnino, Imò oportet aliter dicere secundum ponẽtes pluralitatẽ formarũ substantialium, & aliter secundum ponentes vnitatẽ earum, si enim in homine sit talis pluralitas formarũ, ita quòd corpus sit corpus per aliam formã ab anima quæ maneat eadem in corpore viuo & mortuo, tunc dicendum est quòd à tali corpore nunquam fuit separata deitas, nec eorum vnio soluta propter easdem rationes quæ dictæ sunt de anima, maximè propter primã & tertiã. Et secundum hanc opinionẽ corpus Christi viuum & mortuũ fuit idem numero, non solùm identitate suppositi, sed etiam naturæ, quia mansit ante mortem & post mortẽ eadem materia & eadem forma numero per quam idem corpus Christi fuit idem numero omni modo identitatis numeralis, & hæc opinio multũ cõsonat cum dictis scripturæ & cum omni modo loquẽdi fideliũ qui credunt, & dicit quòd idem corpus Christi quod fuit natum de virgine, & passum in cruce, fuit positum mortuum in sepulchro.

8 Si autem in homine non sit alia forma substantialis præter animam rationalem, tunc necesse est aliud aliqualiter dicere, videlicet quòd diuinitas nõ fuit propriè separata à corpore, cessauit tamen vnio eius cum corpore. Quod patet arguendo, vt arguebatur prius de humanitate, quia vnio cessat cessante altero extremorũ, sed non est propriè separatio nisi permanentium, secundum hanc autem opinionem corpus desiit esse illud numero per mortem, quantum ad illud quod erat essentialiter, quia cùm corpus nõ nominet solam materiã, sed cõpositum ex materia & forma dante esse corporeum, de intrinseca & essentiali ratione corporis est forma per quam habet esse corporeum, si autem in homine non est forma alia præter animam, sed per eam solam habet corpus esse corporeum & animatum, & sic de cæteris perfectionibus cũ illa separata fuerit in morte sequitur quòd corpus desiit esse essentialiter quod erat. Et sic soluta est eius vnio cũ diuinitate propter desitionem eius, quãuis non sit recta separatio propriè. Item supposita vnitate formæ cũ corpus non dicat solam materiam, sed compositũ ex materia & forma, dante esse corporeum vt dictum est, corpus in homine & humanitas sunt idem præcise & realiter quãuis differant secundũ rationem magis vniuersalis & minus, sicut ergo erroneũ est dicere quòd humanitas quę dicit totum ex partibus vnitis scilicet ex materia & anima rationali nõ desierit esse in morte Christi, alioquin Christus in illo triduo fuisset verè homo & nõ mortuus, sic erroneum est dicere quòd corpus quod dicit penitus idem cum humanitate supposita vnitate formarum non desierit esse idem numero secundũ naturam in morte Christi, & desiit esse necessario cessauit vnio diuinitatis cum ipso, sicut cum humanitate quamuis dicatur remansisse idem corpus quãtum ad identitatem suppositi & materiæ, sed nos loquimur de identitate naturæ quæ potissimum est per formam secundũ quem modũ necesse est dicere & secundũ philosophiam & fidem id quod dictum est stante suppositione prædicta. Et si aliquid est hic quod videatur scrupulosum vel propinquum errori, totum procedit ex suppositione quòd in Christo nõ fuerit aliqua forma substantialis nisi sola anima rationalis, cui suppositioni non oportet pertinaciter adhærere vbi videretur quòd ex ea sequeretur aliquid propinquum errori.

9 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd vnio humanitatis cum diuinitate nõ fuit per gratiam habitualem, sed per gratuitam voluntatem dei, & ideo amitti potuit absque culpa quæ opponitur gratiæ habituali per solã disconuenientiam alterius extremi, & sic soluta fuit vnio humanitatis cũ diuinitate in morte Christi. Quia humanitas desiit esse per separationem partium ipsam constituentium.

10 Ad secundum dicendum est quòd illa quæ vniuntur in tertio non oportet vniri inter se alio modo vnionis quàm habeant in illo tertio. Et ideo cùm anima & corpus post Christi mortem fuerint vnita diuino supposito nõ oportet quòd habuerint vnionem inter se quæ est formæ cum materia ex qua resultat compositum, sed sufficit quod habuerint inter se vnionem secundum identitatem suppositi.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum corpus Christi debuerit post mortem corrumpi siue incinerari.

Thom. 3. q. 51. ar. 3.



ECVNDO quæritur vtrum corpus Christi debuit post mortem dissolui vel incinerari. Et arguitur quòd sic, quia sicut separatio animæ à carne fuit inflicta homini propter peccatũ primi parentis ita incineratio (sicut dicitur Genẽ. 3. terra es & in terram ibis) sed Christus pro nobis sustinuit mortem vt debitũ naturæ solueret, ergo similiter corpus Christi incinerari debuit.

Præter

2 Præterea Hebr. 2. dicitur ꝙ Christus debuit per omnia fratribus assimilari. Sed alij homines qui dicuntur fratres Christi secundum corpus incinerantur, ergo corpus Christi incinerari debuit.

3 SED cōtra Psal. Non dabis sanctū tuū videre corruptionē. hoc autem non potest intelligi de corruptione mortis, quia ipse mortuus fuit, ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

4 RESPONSIO. Dicendum quod corpus Christi post mortem non debuit incinerari, nec pati aliquam corruptionem putrefactionis, quia tales defectus, aut fuissent à Christo contracti, aut voluntarié assumpti, non contracti, quia sicut nō contraxit peccatum originale, sic etiam non contraxit defectus consequentes originale peccatum, de quorum numero sunt prædicti defectus. Item nec eos voluntarié assumpsit, nec assumere debuit. Tum propter dignitatem diuinitatis cui vniebatur, Tum quia Christus nō assumpsit defectus humanæ naturæ, nisi quantum expediebat ad finem redēptionis nostræ. Et ideo cùm opus nostræ redemptionis fuerit in morte Christi completum secundum quod dicit Christus Ioan. 20. Consummatum est, propter hoc putrefactio vel incineratio qui sunt defectus mortem consequentes non debuerunt esse in corpore Christi. (sup. d. 15. q. 1.)

5 AD PRIMVM arg. dicēdum ꝙ non est simile de morte & incineratione, quia mors necessaria fuit, vel saltem expediens ad opus nostræ redemptionis, incineratio autem non profuisset, & ideo mortē sustinuit, sed incineratus non fuit quo ad corpus.

6 Ad secundum dicēdum quòd illa assimilatio debet intelligi quantum ad ea quæ pertinent ad opus nostræ redemptionis, de quorū numero non est putrefactio, nec incineratio, ideo &c.

Sententia huius distinctionis XXII. in generali & speciali.



IC QVAERITVR verum in illo. Superius magister determinauit de his quæ pertinent ad mortē Christi. Hic determinat de his quæ cōsequuntur ad eam. Et diuiditur in quatuor. Primo quæritur verum Christus in triduo mortis fuerit homo. Secundò an in sepulchro fuerit. hic quæritur si Christus. Tertiò quærit an fuerit ibi totus, fuit itaque. Quartò & si totus ibi fuit, quærit an ille homo descendit de cœlo. Solet autem quæri. Hæc est diuisio, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit verum Christus in illo triduo mortis suę fuerit homo, & dicit quòd quibusdam videtur quòd non. Quorū ratio est, quia Christus in illo triduo fuit mortuus, & homo mortuus non est homo, quia aut mortalis, aut immortalis. Nō mortalis, quia iam erat mortuus, nec immortalis, quia post resurrectionē solùm fuit immortalis, ergo Christus in triduo mortis non fuit homo. Postea respondet magister secundum propriam opinionem dicens ꝙ Christus in illo triduo fuit verus homo, & tamen fuit mortuus. Hæc autem opinio magistri nō tenetur, assignat tamen sui dicti rationē, scilicet inseparabilē vnionē. Quia diuinitas vnita carni & animæ remanebat. Ad cuius declarationem subdit ꝙ aliter dicitur deus homo, & aliter Petrus vel Martinus, dicitur enim deus vel dei filius homo propter susceptionem carnis & animæ quæ susceptio & vnio in morte desiit. Petrus autē vel Martinus dicitur homo propter vnionē carnis & animæ. Christus ergo fuit verus homo, vt dicit magister propter vnionē diuinitatis cum anima & carne, & tamē fuit verè mortuus propter separationē animæ à carne. Et respondet ad obiecta. Ad primū sicut dictum est, & ad secundum cùm arguebatur. Quòd si fuit homo aut mortalis, aut immortalis, dicit ꝙ huiusmodi argumentationes logicæ nō habent locum in materia fidei, quod confirmat per Ambrosium. Postea quęrit verū Christus sit homo vbicunque est, & dicit quòd secundum diuinitatē vbique est. Secundum autē carnem fuit in sepulchro, in inferno autem secundum animā, & vtrobique fuit homo. Postea mouet dubitationem, si enim in inferno tantum fuit animæ, in sepulchro fuit tantū vnitus carni quomodo potest dici homo, cùm homo constet ex anima & corpore. Et respondet quòd Christus verus homo non fuisset nisi carnem & animam assumpsisset, scilicet postquam vtrumque assumpsisset, neutrum à se separauit, quamuis ista fuerint aliquando ab inuicem separata, ad quod adducit auctoritates, vnde cōcludit quòd Christus fuit homo in sepulchro secundum carnem, & in inferno secundum animam. Postea dicit quòd Christus eodem tempore totus & perfectus erat vtrobique totus erat, quia persona Christi cùm esset æterna non erat maior, quando erat vnita carni & animæ simul coniunctim quàm cùm erat diuisim, & eodem tempore totus erat in inferno, & totus in sepulchro. Sed non secundum totum, sicut Christus totus dicitur deus, sed non secundum totum, quia genus masculinum refertur ad personam, sed neutrum refertur ad naturam. vnde cùm in Christo sit natura humana non possumus dicere Christum secundum totum deum, quia natura humana non est deus, sed in masculino totus est deus, quia ista vna persona est deus. Vltimo quærit verum cōuenienter dicatur homo iste vel filius hominis de cœlo descendisse vel verum esse, sicut dicitur filius dei, vel deus descendisse & est verum, & respōdet quòd si respiciamus ad vnitatem personæ in qua sunt vnitæ duæ naturæ. tunc sunt propositiones illæ concedendæ, si verò respiciamus ad naturas distinctas sic non sunt concedendæ, quia nec secundum naturam humanā potest dici descendisse de cœlo, sed propter personam, quod ostēdit auctoritate apostoli. Ex quo concludit quòd propter vnitatem personæ dicitur filius hominis descendisse de cœlo, & propter eandem vnitatē dicitur deus gloriæ crucifixus, licet hoc fuerit secundum naturā humanam. Addit etiam magister quòd circa prædicta quid, & propter quid, & secundum quid dicatur, prudens diligens lector attendat, & epilogat circa determinata. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Christus in triduo fuerit homo.

Thom. 3. q. 50. art. 4.



IRCA distinctionem istam quæritur de tribus. Primò de statu humanæ naturæ Christi in triduo mortis. Secundū de reparatione eius per resurrectionem. Tertiò de ascensione eius ad cœlum. Circa primum quæruntur tria. Primum est verum Christus in illo triduo fuerit homo. Secundum est, verum totus Christus fuerit in sepulchro, & totus in inferno. Tertium est, verum Christus secundum animam descenderit ad inferna. Ad primum sic proceditur, & videtur quod Christus in illo triduo fuerit homo. Quia de quocunque prædicatur differentia specifica & species, sed rationale est differentia specifica hominis, ergo de quocunque rationale prædicatur & homo. Sed in illo triduo filius dei vel Christus potuit dici rationalis, vt videtur propter vnionem animæ rationalis cum supposito verbi, ergo potuit dici homo.

2 Item omnis propositio vera de præterito aliquando fuit vera de præsenti, sed hæc est vera de præterito iste homo demonstrato Christo fuit in triduo, nam & istam nunc verificamus de Christo iste homo fuit ab æterno, ergo in illo triduo ista fuit vera de præsenti dicendo iste homo est, quod nō esset nisi tunc fuisset homo. Ad idem est Hugo de sancto Victore lib. 2. de sacra. prima parte cap. 11. & magister in litera.

3 IN CONTRARIVM est, quia à quocunque remouetur superius & inferius, sed animal & viuum sunt superiora ad hominem, cùm ergo in illo triduo Christus non fuerit viuus, nec animal, quia non fuit substātia animata sensibilis, relinquitur ergo quod non fuerit homo.

4 RESPONSIO. dicendum quòd Christus in illo triduo non fuit homo, & contrariū asserere est error contra fidem, cuius ratio est, quia per veram mortem homo desinit esse id quod est homo, sicut per veram generationē acquirit esse hominē, idem enim est terminus ad quem qui acquiritur per generationem & terminus à quo qui abiicitur per corruptionem, sed Christum fuisse mortuum in illo triduo est articulus fidei, vt patet ex symbolo & epistola synodali Cyrilli vbi dicitur sic, si quis non confitetur Christum dei verbum carne passum, & crucifixum carne, & quòd mortem gustauerit, anathema sit, ergo dicere Christum tunc fuisse verum hominem est negare articulum fidei, quia est negare eum fuisse verè mortuū. Item si filius dei à principio accepisset corpus & animā non vnita ad inuicem non fuisset verè homo, ergo pro tempore quo fuerunt hæc diuisa ab inuicem (vt in illo triduo) Christus nō fuit verus homo. Item homo nomen est speciei in genere substātiæ, sed in materialibus sola substātia cōposita est per se in genere, vt genus & species, dicente Boetio quòd relictis extremis, id est, materia & forma Aristoteles agit de media, id est, de substantia cōposita, ergo homo nominat substantiā cōpositam ex materia & forma sibi vnitis, cùm igitur nihil tale fuerit in Christo pro illo triduo sequitur quòd nō fuerit tunc homo, & quia cōclusio satis est clara, ideo hæc sufficiant.

5 Quidam tamen confessi sunt Christū in illo triduo fuisse hominem errantes in verbis, & in sensu quo ad philosophiā, sed nō habentes sensum erroneū cōtra fidem, sicut Hugo de sanct. Vict. & magister in littera. Hugo enim dicebat ꝙ personalitas totius hominis consistit in sola anima, & ratione solius animæ dicebatur homo propriè loquendo, & ideo cùm anima post mortē Christi mānserit vnita supposito diuino (vt prius) credebat quod Christus verè posset dici homo sicut prius. Radix autē huius positionis falsa est, vt patet ex iam dictis, & iterum quia rei completæ in specie nihil potest aduenire quod faciat cum ea vnum per essentiam, Sed vel ei adiungitur extrinsecè, vt nauta naui vel vestis homini, vel in persona & non in natura quod est singulare in

Christo, vel accidentaliter vt qualitas & quantitas adueniunt substantiæ. Si igitur anima esset aliquid secundum se completũ in specie quod importetur nomine hominis sequeretur quòd ex anima & corpore non fieret vnum per se nec moreretur corpus recedente anima, quæ omnia sunt absurda.

6 Magister autem posuit eandem conclusionem, sed alia ratione, credidit enim quòd ad veritatẽ humanæ naturæ vel hominis sufficerẽt corpus & anima vnita in eodem supposito. Et quia hoc non inuenitur in puris hominibus post mortem, fuit autem in Christo in quo anima & corpus fuerunt vnita deo, ideo dicit solum Christum post mortem remansisse verum hominem, nihilominus dicit quòd non secundum eandem rationem dicebatur homo post mortem sicut ante mortem, & sicut alij homines viui. Radix etiam huius opinionis falsa est, quia forma & materia non sufficiunt ad constituendum materiam completam quæ importatur nomine hominis nisi vniãtur ad inuicem in ratione perficientis formaliter & perfectibilis, talis autem vnio non fuit in Christo post mortem ex sola vnione ad suppositũ idem, propter quod non potuit dici homo. Item nec partes naturæ humanæ fuerunt tunc diuino supposito vnitæ, quia partes naturæ manent quantum ad id quod sunt per essentiam suam in natura composita, sed illud corpus mortuum non remansit idem per essentiam reparata natura in resurrectione si in homine nõ est nisi vna forma substantialis, ergo non fuit propriè pars naturæ humanæ in supposito diuino. Et sic Christus non potuit dici homo propter vnionem partium naturæ humanæ in supposito diuino.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd de quocunque prædicatur differentia specifica, de eodem prædicatur & species si prædicatio differentiæ supposito conueniat ratione alicuius naturæ cui sit intrinseca. Alias non, semper enim differentia specifica intrinseca est speciei. Ad minorẽ cùm dicitur quòd rationale prædicatur de Christo in illo triduo. Dicendum quòd non est verum, quia cùm Christus nominet suppositum in duplici natura, scilicet diuina & humana quarum altera in morte defiit. Christus in illo triduo non fuit. & si non fuit potuit dici rationalis, & filius dei, & si potuit aliquo modo dici rationalis propter animam rationalem sibi vnitam, hoc tamen non fuit ratione alicuius naturæ cui illa differentia esset intrinseca propter quod sequitur quòd potuerit dici homo.

8 Ad secundum dicendum quòd maior propositio habet instantiam in propositionibus vniuersalibus, & terminis accidentalibus, in propositionibus vniuersalibus. Quia si omnes homines sigillatim cucurrissent in præterito hæc esset vera omnis homo cucurrit. Et tamen nunquã verũ fuisset dicere præsentialiter omnis homo currit, similiter si scutũ esset hodie primũ factũ albũ, verũ esset dicere hoc albũ fuit heri. Et tamen non fuisset heri
Su. d. 12. verũ dicere hoc album est. Et similiter in proposito quia vnio hu-
quæst. 1. manitatis ad personam diuinam est quasi per modũ terminorũ accidentalium eo quòd non fuit semper, & ideo est verum nunc dicere demonstrato Christo, hic homo fuit in illo triduo propter entitatem suppositi quod importatur nomine hominis, & non propter entitatem naturæ. Sed in triduo non fuit verum dicere hic homo est propter falsam implicationem positã in subiecto.

9 Circa quod notandum est quòd licet demonstrato Christo verificemus istam hic homo fuit ab æterno, vel fuit in illo triduo. Non tamen verificamus hanc hic fuit homo ab æterno vel in illo triduo. Cuius ratio est. Quia ad veritatẽ locutionis oportet quòd omne id quod importatur per prædicatum conueniat
Su. d. 10. subiecto, sed non oportet quòd prædicatum conueniat subiecto,
q. 1. secũdum omne illud quod importãtur nomine subiecti, sed sufficit quòd cõueniat ei secundum aliquid eorũ quæ per subiectum importantur, sicut dicimus quòd albũ disputat. Et tamen disputare nõ cõuenit albo ratione qua album, sed ratione qua homo, vel qua sciens, sed si dicatur homo est albus musicus disputans, oportet quòd omnia quæ importantur per prædicatũ cõueniant subiecto propter quod cùm dicitur demonstrato Christo, hic fuit homo ab æterno, vel est homo vbique, est falsa propositio, quia totũ quod importatur nomine hominis à parte prædicati positi, scilicet suppositũ cũ tali natura non cõuenit subiecto. Non enim suppositũ diuinũ semper & vbique habuit talem naturã, sed cùm dicitur à parte subiecti hic homo fuit ab æterno, vel est vbique
Sup. d. 12. vera est propositio. Quia semper esse & vbique cõuenit subiecto
quæst. 1. ratione suppositi diuini, quod sufficit ad verificationẽ propositionis, quamuis nõ cõueniat subiecto ratione naturæ humanæ, quia nec hoc oportet, veruntamen quamuis nõ oporteat quod prædicatum non conueniat subiecto ratione cuiuslibet importati per subiectũ. Tamen oportet quòd quodlibet implicatũ circa subiectũ cõueniat subiecto pro tempore quo fit implicatio, verbi gratia. Si dicatur homo albus currit. Si nullus homo sit albus dato quòd homo currat falsa est propositio propter falsam implicationem, circa subiectum propter quod fuit dictum quòd hæc fuisset falsa in triduo hic homo vel Christus est, propter naturam humanã quæ importatur nomine hominis & nomine Christi, quæ tunc non conueniebat supposito diuino Et ideo fuisset falsa implicatio, circa subiectum quæ falsificat propositionem, vt dictum est.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum totus Christus fuerit in sepulchro.

Thom. 2. q. 52. art. 3.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd totus Christus fuerit in sepulchro, &c. totus in inferno. Quia cui cõuenit esse totũ vbique illi cõuenit esse totũ in sepulchro, & totũ in inferno, sed Christo conuenit totũ esse vbique, ergo ei conuenit esse totũ in sepulchro, & totũ in inferno. Maior de se patet, minor declaratur per Aug. in sermone de symbolo vbi dicit sic, nõ per diuersa tempora & loca dicimus vbique Christum esse totum, vt modo sit ibi totus, Et alio tempore alibi totus, sed semper & vbique sit totus.

2 Itẽ deus est vbique, sed totus Christus est de⁹, vt patet per Dam. lib. 3. cap. 7. ergo totus Christus est vbique & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIVM est, quia illud est totum in aliquo loco, cuius nihil est extra illum locũ, sed aliquid Christi fuit extra sepulchrũ, scilicet anima, & aliquid extra infernũ, scilicet corpus, ergo Christus non fuit in aliquo dictorum locorum.

4 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi. Vnus est quòd Christus in triduo mortis fuit totus in sepulchro, & totus in inferno. Sed non totum quod erat Christi, Cuius ratio assignatur, quia masculinum genus refertur ad hypostasim, vel personam. Neutrum autem genus pertinet ad naturam, in morte autem Christi licet anima fuerit separata à corpore, neutrum tamen fuit separatum à persona filij dei, vt ostensum fuit prius. Et ideo pro illo triduo mortis debet dici quòd totus Christus fuit in sepulchro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi vnitum. Et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona fuit ibi ratione animæ sibi vnitæ, totus etiã tunc erat vbique ratione diuinæ naturæ. Sed quia totum pertinet ad naturã, tota autẽ natura pertinens ad Christũ non fuit in sepulchro, sed pars tantum scilicet corpus, nec tota in inferno, sed anima solùm, ideo nõ potest dici quòd totum quod erat Christi esset in sepulchro & in inferno.

5 Aliter potest dici & melius, quòd secundũ veritatem quam omnes fideles fatentur Christus secundũ diuinitatem est vbique, secundũ verò humanitatem quando viuebat fuit in determinato loco. In triduo autem mortis fuit secundum corpus in Sepulchro & secundum animam in inferno. Hac autem veritate supposita inquirendum est qualiter sit secundum eam loquendum, nec est omnino attendendum ad verba sanctorũ vel doctorum. Quia ipsi in dictis suis non semper obseruauerunt propriũ modum loquendi in hac materia, & in multis aliis. Dicendum ergo quòd nõ fuit verum dicere in illo triduo totus Christus est in sepulchro, vel in inferno, nec nunc verum est dicere totum Christũ ibi fuisse Ratio primi est, quia de illo quod nõ est non potest verè dici esse ibi, vel alibi, sed Christus in triduo mortis non fuit, ergo non fuit verum dicere quòd esset in sepulchro, vel in inferno. Et si non fuit ibi non fuit ibi totus. Maior patet quia nõ enti nõ conuenit esse alicubi, Minor declaratur, quia Christus vt dictum fuit nominat suppositum subsistens in duplici natura diuina, s. & humana, nullum autẽ tale fuit in triduo mortis, propter quod Christus non fuit. Et est simile, si aliquod nomen esset impositum ad significandum hominem album, homine desinente esse albo, sicut hæc esset falsa homo albus est, sic & illa, à simili sicut in triduo hæc fuisset falsa deus & homo est, sic cùm nomine Christi importetur vtrumque hæc fuisset falsa, Christus est, propter falsam implicationem circa subiectũ, & sic patet primum. Secundum etiam patet scilicet, quòd nec nunc verum est dicere quod totus fuit ibi nõ propter falsam implicationem circa subiectum quia nulla talis est pro moderno tempore sicut fuit pro triduo, sed propter aliud, quia cùm totus sit adiectiuũ ponit suũ significatum circa suum substantiuum cui additur. Cùm igitur Christus dicat suppositum subsistens in duabus naturis nõ videtur quòd totus Christus sit alicubi nisi vbi est vtraque natura completa quod non fuit nec in inferno, nec in sepulchro.

6 NEC argumentum in oppositum cogit, quia de vi vocis nõ Sup. d. 6.
plus stat masculinũ pro supposito quã neutrũ, vel dato quòd ex vsu q. 3.
loquendi staret pro supposito nihilominus tamẽ circa suppositũ ponit suũ significatum. Quod si nomen suppositi sit nomen habentis partes sicut est hoc nomẽ Christus quod importat suppositum in duplici natura, tunc hoc quod est totus cõuenit supposito non quatenus suppositum solùm est, sed quatenus est habens partes, totum enim dicitur respectu partiũ in illo quod natum est habere partes. Cũ igitur diuina natura & humana sint quasi

partes

partes personæ cõpositæ post incarnationem quæ significantur nomine Christi, ideo cùm dicatur totus Christus esse ibi, vel alibi non potest verificari nisi ibi sit persona, vel suppositum cum vtraque natura perfecta. Sed si non adderetur totus & nunc diceretur Christus fuit in sepulchro, vel in inferno vera esset nõ propriè, sed figuratiuè per synecdochem accipiendo partem pro toto. Cùm enim Christus sit suppositum subsistẽs in natura diuina & humana, cuius partes sunt corpus & anima nomen Christi dicit personam cõpositam ex omnibus prædictis secundum Dam. Et ideo quicquid conuenit alicui ex prædictis, quod non prædicatur de Christo (vt corpus vel anima) si propter hoc attribuatur Christo, hoc erit per synecdochem, vnde cùm dicitur fuisse Christus in Inferno, vel in sepulchro cũ hoc fuerit ratione solius animæ, vel solius corporis verificatur non propriè sed figuratiuè modo prædicto. Secundum hanc opinionem potest responderi ad rationes probantes contrarium.

7 AD PRIMAM per interemptionem minoris, & cùm probatur per Aug. in sermone de symbolo. dicendũ quòd Augustinus frequenter mutat nomina vtendo vno pro altero, & sic tunc vsus est nomine Christi pro nomine filij dei. Quod patet per hoc quod dicit in libro de symbolo totus filius apud patrem totus in cœlo, totus in terra, totus in vtero virginis, totus in cruce, totus in inferno, & totus in paradiso quo latronem introduxit. Hæc enim omnia vera sunt de filio dei accipiendo totum pro perfecto, sed non sunt de Christo vera de vi vocis, quamuis vera sint secundum intentionem Augustini, qui non semper obseruauit proprietatẽ locutionis, Quia in sermone de symbolo dicit quòd Christus semper & vbique fuit totus, super Ioan. autem dicit de Christo priusquã mundus esset nec nos eramus, nec ipse mediator dei & hominum homo Christus. Ecce quòd in prima auctoritate dicit quòd totus Christus semper fuit, in secunda dicit quòd non semper fuit, & certe cùm hæc contradicant de vi vocis non possunt verificari, oportet ergo quòd aliqua illarũ sit impropria & secundum hoc dico quòd sancti qui videntur dixisse quòd totus Christus fuit in inferno, & totus in sepulchro, & totus vbique nõ seruauerunt proprietatem locutionis, vel acceperunt vnum pro alio, videlicet nomen Christi pro nomine filij, de quo verum est dicere quòd totus filius est apud patrẽ, & totus fuit in vtero virginis, & totus in inferno, & totus in paradiso accipiendo totũ pro perfecto, vel habuerunt aliam causam sic loquendi impropriè.

8 Ad secundam etiam dicendum per interpretationem minoris. Et cum probatur per Damasc. dicendum quòd Damasc. dicit totum Christum esse deum accipiendo totum magis pro terminatione prædicati quàm subiecti, & sub hoc sensu Christus est totus deus (id est, deus perfectus) & Christus est totus homo (id est, perfectus homo) & non quòd totus Christus sit deus vel homo, hoc est quòd Christus secũdum totum quod importatur nomine Christi sit deus, vel potest dici quòd Damasc. non sequitur omnino proprietatem locutionis.

D

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum Christus secundum animã descenderit ad infernum.

Augustinum ad Euodium epistola 99.
Thom. 3. q. 52. art. 1. ad 3. & art. 3.



AD TERTIVM sic proceditur. Et videtur quòd Christus secundum animam non descenderit ad infernum, quia idem finitum non potest simul esse in diuersis locis, sed anima Christi, cùm esset creata finita erat, & statim post mortem fuit in paradiso cum anima latronis, cui dictum est Luc. 23. Hodie mecum eris in paradiso, ergo tunc saltem non potuit esse in inferno.

2 Item ea quæ Christus fecit, vel passus est in natura assumpta ordinata fuerunt ad salutem humanam, sed ad hanc nihil profuisset quòd Christus ad infernũ descendisset, quia per passionẽ quam in hoc mundo sustinuit, liberauit nos ab omni pœna & culpa, ergo videtur quod Christus ad infernum non descendit.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur in symbolo descendit ad inferos. Et Apost. Ephes. 4. quòd autem ascẽdit quid est nisi, quia & descendit primum ad inferiores partes terræ (id est, ad inferos) ergo &c.

4 RESPONSIO. cùm articulus sit Christum ad inferos descendisse, & non possit intelligi ratione diuinitatis, secundum quam est vbique, nec ratione corporis, secundum quod fuit in sepulchro, restat quòd intelligatur ratione animæ, quo supposito videndum est qualiter anima Christi descendit ad infernum. Et est sciendum quod cùm anima separata nõ sit corpus, nec virtus in corpore, non potest dici quòd anima Christi descendit ad inferos eo genere motus, vel descensus quo corpora mouentur. Et rursus quòd anima moueatur eo genere motus quo angeli mouentur nõ clarè patet. Angeli enim dicuntur moueri de loco ad locum, inquantum successiuè operantur in diuersis locis. Anima autẽ separata non potest habere aliquã operationem circa locũ, vel circa corpus existens in loco. Quia cùm ex natura sua sit determinata ad certũ corpus nõ potest mouere, nec agere in aliud nisi mediante corpore proprio. Sed illo caret dum est separata, ergo non potest dici moueri de loco ad locum ratione operationis quem habet circa locum vel circa corpus existens in loco.

in. 1. d. 37. q. 1. & in. 2. d. 2.
Tho. 1. q. 117. ar. 4

5 Nihilominus hoc nõ obstante potest dici quòd anima separata potest descendere ad infernũ dupliciter. Vnomodo secundũ deputationẽ, & sic dicuntur descendere ad infernũ animæ damnatorum simpliciter, quia simpliciter deputatæ sunt, vt resumpto corpore sint in inferno, propter quod dicuntur ibi esse vbi sunt simpliciter deputatæ. Animæ autẽ sanctorũ patrũ prius dicuntur in limbo fuisse vel descendisse ad limbum propter deputationẽ non simplicem sed cõditionatam, quia resumpto corpore deputatæ erant ibi fore nisi liberarẽtur à redemptore. Hoc autẽ modo nõ dicitur anima Christi descendisse ad infernũ, scilicet propter deputationem. Quia omnis talis deputatio est propter culpam contractam, vel commissam quæ in Christo non fuit.

6 Alio modo potest dici anima separata descẽdere ad infernũ secundum effectũ, & hoc modo potest dici anima Christi descendisse ad infernũ propter duplicem effectũ quẽ habuit in illis qui erant in inferno. Vnus effectus fuit exhibitio visionis diuinę qua carebant ad quã se habuit passio Christi per modum meriti. Et quia totum meritũ dependet principaliter ab actu animæ, ideo hic effectus attribuitur ipsi sicut principali principio merendi. Item per appropriationẽ, vt sicut Christus secundum animã fuit beatus, sic secundum eam attribuitur ei fuisse causam beatitudinis in aliis, congruum enim est vt ens in potentia reducatur ad actum per illud quod in actu est. Alius effectus fuit secundum quosdam, ad quem se habuit anima Christi directè per modum agentis, scilicet illuminare animas patrum quæ erant in limbo de ministeriis quæ cadunt sub reuelatione. secundũ enim Dion. cap. 7. cœlestis Hierarchiæ Christus secundum animam habet docere angelos, & fortiori ratione animas. Et ratione huius duplicis effectus potest dici anima Christi descendisse ad inferos. Confirmatur autem hoc triplici ratione. Prima est, quia moueri vel descendere competit animæ separatæ nõ per modum motus corporum, sed per modum quo moueri competit substantiæ spirituali, sed reliquis substantiis spiritualibus puta deo & angelo non cõpetit moueri de loco ad locum per motum qui sit subiectiuè in ipsis, sed per effectum quem habent in aliis rebus, ergo simili modo cõpetit animæ separatæ & cõpetebat animæ Christi. Secũda ratio talis est, Christus dicitur descendisse ad infernũ, vt animas sanctorũ patrum illuminaret ad videndum deum, sed in eodem instãti quo Christus mortuus est sancti patres viderũt deum, in eodem instanti autẽ non potuit anima Christi esse in inferno per motum, ergo nõ descendit illuc per motum qui esset in ipsa, sed per effectũ quem habuit in aliis. Item sicut in illo triduo dicitur anima Christi fuisse in inferno cum animabus sanctorum patrũ, sic in illo triduo, vel parte tridui dicitur fuisse in paradiso cum anima latronis cui dictum est Luc. 23. Hodie mecum eris in paradiso, sed illud non potest intelligi quo ad locum acquisitum per motum (cùm secundum ponẽtes spiritus in loco diffinitiuè, & moueri de loco ad locũ) idẽ spiritus non possit esse in pluribus locis, nec moueri simul pluribus motibus ad plura loca tendentibus, quare oportet quòd intelligatur secundũ effectũ.

7 Quòd si quis dicat quòd paradisus dicatur dupliciter. Vno modo locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, & sic non fuit anima Christi in paradiso nisi post ascensionem. Alio modo dicitur paradisus visio diuinæ essentiæ, & sic anima Christi fuit in paradiso ab instanti conceptionis, & anima latronis in ipso die passionis, quia tunc vidit deum per quem modum non repugnat animæ Christi quòd simul fuerit in paradiso sic dicto, id est, quòd viderit deum, & quòd fuerit localiter in inferno.

8 Sed hoc nunquam dicatur non valet, quia sicut paradisus dicitur dupliciter, sic & infernus. Vno enim modo dicitur locus corporeus infra terram, Alio modo carentia visionis diuinæ, sicut igitur anima latronis non dicitur fuisse cum anima Christi in paradiso nisi, quia merito passionis Christi anima latronis vidit deum, sic anima Christi nõ dicitur fuisse cum animabus electorum patrum in inferno nisi, quia animæ eorum qui carebant visione diuina, & sic dicebantur esse in inferno, merito huius passionis purgatæ sunt ab hac carentia, vtrumque ergo de pari intelligi debet quo ad effectum, & non quo ad locum vel motum localem qui fuerit subiectiuè in ipsa anima.

9 Quamuis autẽ istud probabiliter sit dictũ, & satis videatur saluare articulum & dictum scripturæ, tamen quia virtus diuina non cõprehenditur à ratione humana. Ideo non est pertinaciter asserendum quin anima Christi per alium modum nobis igno-

tum poterit deſcendere ad infernum, nec nos negamus alium modum eſſe fortitan veriorem, ſed fatemur nos illum ignorare.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd idem finitú non poteſt eſſe ſimul in pluribus locis diffinitiuè, vel circumſcriptiuè, nec iſto modo ponitur anima Chriſti ſimul fuiſſe in paradiſo & in inferno, ſed ſecundum effectum nihil prohibet quod idem finitum dicatur eſſe in pluribus locis quando effectus ſunt compoſsibiles & ſimul ſubſunt virtuti eiuſdem agẽtis, & ſic anima Chriſti dicitur fuiſſe in paradiſo ſimul & in inferno, quia merito eius anima latronis vidit deum, quod eſt eſſe in paradiſo, & animæ patrum quæ carebant viſione diuina, & ob hoc dicebantur eſſe in inferno, liberatæ ſunt ab hac carẽtia, & per conſequẽs ab inferno, imò ſecundum vnum & eundem effectum ſcilicet ſecundum liberationem patrũ potuit anima Chriſti dici ſimul eſſe in paradiſo & in inferno conſiderando terminum à quo & terminum ad quem illius effectus, ratione enim carentiæ viſionis diuinæ à qua fuerunt per paſsionem Chriſti animæ patrum liberatæ potuit dici anima Chriſti eſſe in inferno, ratione verè viſionis diuinæ, ad quam ſunt admiſſæ potuit dici eſſe in paradiſo.

11 Ad ſecundum dicendum quod eo ipſo quòd per paſsionem Chriſti liberati ſunt à culpa & pœna dicitur Chriſtus deſcendiſſe in infernũ. Quia merito paſsionis eius aliqui liberati ſunt à pœnis inferni, deſcenſus enim ille non attenditur ſecundum motum localem exiſtentem in anima ſubiectiuè, ſed ſecundum effectum quem habuit in ſaluandis.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum Chriſtus deſcenderit ad infernum damnatorum.

Thom. 3. q. 52.

DEINDE quæritur vtrum Chriſtus deſcenderit ad infernum damnatorum. Et arguitur quòd ſic, quia deſcenſus reſpondet aſcenſioni, ſed Chriſtus aſcendit ſuper omnes cœlos, ergo deſcendit ad infernum infimum. Sed ille eſt infernus damnatorum, ergo &c.

2 Item Pſal. dicit, eripuiſti animã meam ex inferno inferiori, Et Iob. 13. dicitur in profundum inferni deſcendẽt oſſa mea, ſed tã Pſal. quàm Iob liberati ſunt per deſcenſum Chriſti ad inferos, ergo Chriſtus deſcendit ad inferos ad inferiorem ſcilicet & profundiſsimũ infernum, ſed ille eſt infernus damnatorũ, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia de dãnatis dicitur Eſaiæ vltimò, ignis eorum non extinguetur, ergo quicunque fuit in inferno damnatorum ſemper remanſit, & remanebit. Sed Chriſtus liberauit omnes illos qui in inferno erãt ad quem ipſe deſcendit, ergo ipſe non deſcendit ad infernum damnatorum.

4 RESPONSIO. Sciendum eſt quòd quadruplex eſt infernus ſecũdum quadruplex genus pœnarũ, quibuſdam enim debetur pœna dãni hoc eſt perpetua carẽtia viſionis diuinæ & perpetua pœna ſenſus ratione peccati actualis mortalis in quo deceſſerunt, Et ij dicuntur eſſe in inferno damnatorũ. Aliis debetur perpetua pœna damni abſq; pœna ſenſus, ſcilicet, decedẽtibus in ſolo peccato originali qui dicuntur eſſe in limbo puerorũ, Aliis debetur pœna ſenſus & damni nõ quidẽ perpetua, ſed temporalis illis ſcilicet qui deceſſerunt in gratia debitores alicuius pœnę eo quòd in præſenti vita non ſatisfecerunt plenè de culpis commiſsis. Et iſti dicuntur eſſe in purgatorio. Aliis verò debetur ſola pœna damni ſolùm temporalis abſque vlla pœna ſenſus. Et iſti dicebantur eſſe in limbo patrum qui prohibebantur ante

Tho. ar. 2. & 7. paſsionem Chriſti à viſione diuina, eo quòd nõ erat ſatisfactum pro peccato totius naturæ, quamuis hi non eſſent obnoxij alicui pœnæ pro peccatis ſuis perſonalibus.

ad ſenſum declaratũ d. 19. q. 1. 5 DICENDVM ergo quòd Chriſtus non deſcendit in infernum damnatorum, nec in limbum puerorũ. Cuius ratio eſt, quia deſcẽſus Chriſti in infernũ fuit ſecundum effectũ liberationis eorũ qui in inferno detinebantur, ſed damnati pro peccato actuali, & decedentes pueri in peccato originali non fuerunt per Chriſtũ liberati, ergo Chriſtus nõ deſcẽdit in infernũ damnatorum, nec in limbũ puerorũ. Maior patet ex dictis in primo articulo, minor probatur, quia liberationis factæ per Chriſtũ nullus fit particeps, niſi qui cõiungitur ei, vt membrũ capiti, ſed carẽtes gratia, vt ſunt omnes decedẽtes in peccato actuali mortali, vel in ſolo originali nõ vniuntur Chriſto, vt membrũ capiti, quia ſola

Tho. ar. 8. gratia ſic vnit, ergo tales non fuerunt per Chriſtum liberati.

6 DE EXISTENTIBVS autẽ in purgatorio an fuerint per Chriſtũ liberati nõ eſt clarũ, probabiliter tamẽ tenetur ꝙ nõ omnes qui tunc fuerunt in purgatorio fuerũt liberati. Cuius ratio eſt, quia ſimilem effectum habet nunc paſsio Chriſti in illis qui nunc ſunt in purgatorio ſicut habuit tunc, paſsio enim Chriſti nõ habet temporalem virtutẽ & tranſitoriã, ſed ſempiternam, ſecundũ illud Heb. 10. vna oblatione cõſummauit ſanctificatos in ſempiternũ, ſed nunc nõ liberãtur à purgatorio virtute paſsionis Chriſti, niſi qui ſuſtinẽdo pœnam peccatis debitã ſunt purgati, vel per ſuffragiũ illorũ qui ſunt in ſtatu merendi. Paſsio enim Chriſti nõ poteſt immediatè eis applicari per ſacramenta eccleſiæ, ſicut applicatur viuentibus in hoc mundo, ergo tempore paſsionis Chriſti nõ fuerũt omnes liberati qui erant in purgatorio, niſi qui purgati erant per ſolutionẽ pœnæ à peccatis ſuis debitæ, vel per ſuffragiũ alterius perſonæ ad eos relatum. Si qui autem fuerunt in purgatorio, tunc qui ex magno deſiderio aduentus Chriſti meruerunt hoc, vt per paſsionem Chriſti liberarentur, probabile eſt tales ex ſpeciali gratia fuiſſe liberatos. *Tho. ar. 5.*

7 DE PATRIBVS autem qui erant in limbo, patet ꝙ fuerunt liberati per Chriſtum, quia tales nulli pœnæ erant obnoxij, niſi ſoli pœnæ damni debitæ peccato totius naturæ. Sed hoc debitum directè, per paſsionem Chriſti ſolutum eſt, igitur per paſsionem Chriſti tales fuerunt penitus liberati.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd aſcenſio congruit Chriſto ratione ſui, & ideo quia ipſe eſt altiſsimus ſuper omnes aſcendere debuit, ſed deſcendere non competit ei niſi pro nobis. Et ideo tantum deſcẽdit quantum noſtræ liberationi expediebat & non ſub omnibus ſimpliciter.

9 Ad ſecundũ dicẽdũ ꝙ limbus patrũ dicitur infernus inferior nõ ſimpliciter, ſed reſpectu huius habitationis, de quo anima Dauid vel etiã Chriſti deducta fuit. Et ille locus poteſt dici ꝓfundiſſimũ inferni cõparatiuè vt profundũ ſit reſpectu cœli aer caliginoſus in quo ſunt dæmones, profundior loc⁹ noſtræ habitationis, profundiſsimus autem limbus patrũ, de quo Iob liberatus fuit.

QVAESTIO QVINTA.

An conueniens fuerit Chriſtum tertia die reſurgere.

Thom. 3. q. 53. ar. 2. & q. 51. ar. 4.

SECVNDO principaliter quæritur de reſurrectione Chriſti, circa quã quęruntur duo. Primũ eſt an conueniens fuerit Chriſtum tertia die reſurgere. Secundũ eſt an debuerit reſurrectionẽ ſuam per argumenta probare. Ad primũ ſic proceditur. Et videtur quòd nõ fuerit cõueniens Chriſtum tertia die reſurgere. quia ſeparatio animæ Chriſti à corpore per mortem fuit ſolum facta propter noſtrã redemptionem, ſed redemptio noſtra in inſtanti mortis Chriſti completa eſt, ergo ſtatim debuit anima Chriſti ſuo corpori reuniri.

2 Item membra debent capiti conformari & caput membris, ſed nos qui ſumus membra, non reſurgimus tertia, ſed differtur reſurrectio noſtra vſque in finem mundi, ergo videtur quòd reſurrectio Chriſti qui eſt caput noſtrũ tantũdẽ differri debuerit.

3 Item dominus dicit Mat. 12. ſicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus & tribus noctibus, ſic erit filius hominis in corde terræ. Sed ſi corpus Chriſti fuit in corde terræ cum non fuerit ibi niſi mortuũ non potuit reſurgere tertia die, ſed quarta vel quinta, quare &c.

4 IN CONTRARIVM eſt quod dicitur in ſymbolo, reſurrexit tertia die ſecundum ſcripturas. Et Matt. 20. Tradent eum gentibus ad illudendum, flagellandum, & crucifigendum, & tertia die reſurget.

5 RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd cõueniens fuit Chriſtum à morte reſurgere. Secundum eſt quòd conueniens fuit ipſum tertia die reſurgere.

6 CONVENIENTIA primi patet propter quattuor. Primò propter naturę aſſumptæ perfectione, quia naturæ debebatur omnis perfectio quam poſsibile eſt in natura reperiri. Sed prima perfectio naturæ humanę conſurgit ex vnione ſuarũ partium quæ etiã non habent totalem perfectionem cũ ſint ab inuicem ſeparatæ, ergo hæc perfectio debuit eſſe ſemper in natura aſſumpta niſi quãtum oportuit eam ſolui propter neceſsitatem noſtræ redemptionis propter quã ipſa natura aſſumpta fuit. Secundò propter fidei noſtræ confirmationem maximè quantũ ad deitatẽ Chriſti humanitas enim clarè patuit in morte, ſed deitas latuit propter quod decuit quod virtus deitatis in reſurrectione pareret, vnde Secundæ Cor. 8. dicitur & ſi crucifixus eſt ex infirmitate, ſed viuit ex virtute dei. Tertiò propter ſpei noſtræ ſubleuationẽ Quia dum videmus Chriſtũ qui eſt caput noſtrũ reſurrexiſſe, ſperamus & nos reſurrecturos cũ ſimus eius mebra, vnde pri. Cor. 15. dicitur Si Chriſtus prædicatur quòd reſurrexit à mortuis, quomodo quidã dicunt in nobis quòd reſurre[illegible] mortuorum non eſt? Quartò propter complementum noſtræ ſalutis, quia ſicut mala ſuſtinuit moriendo vt [illegible]os liberaret à malis, ita glorificatus eſt reſurgendo vt nos prouocaret ad bona ſecundũ illud Roman. 14. traditus eſt propter debita noſtra, & reſurrexit

propter

propter iustificationem nostram, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum patet, quòd conueniens fuit Christum tertia die resurgere, quia sicut dictum est resurrectio Christi manifestauit eius deitatem sicut mors humanitatẽ, ergo decuit vt Christus tantum morte detineretur quantũ sufficiebat ad declarandum eum fuisse verè mortuum, propter quod oportuit aliquã moram esse inter mortem & resurrectionẽ. Si enim statim post mortẽ resurrexisset, potuisset videri quòd non fuisset verè mortuus, & per consequens non verè resurrexisset. Ad veritatem autem mortis manifestandam sufficiebat quod vsque ad tertiã diem eius resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus in homine qui videtur mortuus & non est, appareant aliqua signa vitæ, Sic dicitur de illis qui laborant apoplisia, quare conueniens fuit Christum tertia die resurgere.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ non solum oportebat ad salutem nostram quòd redemptio nostra fieret per mortem Christi, sed quòd fides mortis eius confirmaretur in nobis, quod non fuisset factum si immediatè post mortem resurrexisset, quia potuisset credi quòd non fuisset verè mortuus.

9 Ad secundum dicendum quòd caput & membra cõformantur in natura, sed non in virtute. Excellentior enim est virtus capitis quàm membrorum. Et ideo ad demonstrandum excellentiam virtutis Christi congruum fuit Christum tertia die resurgere aliorum resurrectione dilata vsque ad finem mundi.

10 Ad tertiũ dicendum ꝙ Christus dicitur fuisse tribus diebus & tribus noctibus in corde terræ per synecdochen, hoc est accipiendo partem pro toto, quia sepultus fuit feria vj. in sero quæ pars cõputatur pro toto die, & in sepulchro mansit per totũ sabbatum, hoc est per diem integrum, & per noctem diei dominicæ quæ pars similiter accipitur pro toto die naturali, & in diluculo diei dominicæ surrexit. Quocũque autem modo accipiatur dies, siue pro die naturali qui continet spacium 24. horarum, siue pro die artificiali qui est latio solis super terrã semper Christus dicitur tertia die resurrexisse. Quod patet de die naturali, quia sicut primi dies propter primi hominis lapsum cõputantur à luce in noctem, ita isti dies propter hominis reparationẽ cõputantur à tenebris ad lucẽ, ita vt prima pars diei naturalis sit tenebra vel nox. Secũda verò lux. Christus autẽ passus est in fine feriæ sextæ & hoc circa nonam, & sic habemus primam diem, & fuit in sepulchro per totum sabbatum, ecce secundus dies, & resurrexit in diluculo dominicæ, ecce quòd in tertia die resurrexit, idem est accipiẽdo diem artificialem. Quia diluculum diei dominicæ est principium tertiæ diei artificialis, vt de se patet.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrum Christus debuerit probare resurrectionem suam per argumenta.

Thom. 3. q. 55. art. 5. & 6.



AD TERTIVM sic proceditur. Et videtur ꝙ Christus nõ debuerit probare resurrectionẽ suã per argumenta. Quia illa argumenta quæ induxit aut fuerũt sufficientia ad probandum resurrectionẽ aut nõ. Si nõ frustra adducta fuerũt, Si sic cum argumentũ sufficiẽs facit scientiam vel agnitionẽ quę nõ stant simul cum fide, vel saltẽ euacuãt meritũ fidei, dicente Greg. in homiliis ꝙ fides non habet meritũ cui humana ratio præbet experimentũ, videtur quòd illa argumenta euacuauerint meritum fidei, quod est inconueniens.

2 Item quicquid Christus ostendit discipulis ad manifestationem suæ resurrectionis hoc possunt ostẽdere angeli corpora assumentes, & in eis hominibus apparentes, nam angeli in humana effigie frequenter se hominibus ostenderunt & cum eis loquebantur, & comedebant ac si essent homines veri, vt patet Gen. 18. de angelis qui apparuerunt Abrahæ, & tamen angeli non habẽt vera corpora humana sibi vnita quod requiritur ad verã resurrectionem, ergo videtur quòd signa quæ Christus exhibuit discipulis nõ fuerunt conuenientia ad probandum resurrectionem.

3 Item sicut resurrectio est articulus fidei, ita passio & ascensio & multa alia quæ pertinent ad diuinitatem Christi, sed illa non fuerunt probata per aliqua argumenta, ergo nec resurrectio debuit probari.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Act. 1. Præbuit seipsum viuum post passionẽ suam in multis argumentis.

5 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est ꝙ conueniens fuit Christum inducere aliqua argumenta ad probandum suam resurrectionem. Secundũ est quòd illa argumenta fuerunt sufficientia ad probandum illud propter quod inducebantur.

6 PROPTER primum sciendum est quòd argumentum ad præsens dupliciter dicitur. Vno modo ratio rei dubiæ faciens fidem. Alio modo sensibile signum quod inducitur ad manifestationem alicuius dicti, vel facti, sicut dicitur Gene. 39. de vxore Putipharis quę in argumentum fidei retentum pallium ostendit marito. Primo modo accipiendo argumentum Christus nõ probauit resurrectionem suam per argumenta nisi assumendo auctoritates scripturæ, quia cùm resurrectio Christi excederet humanam rationem, nõ potuit propriè probari per talia principia quæ essent nota lumine rationis naturalis. Oportet enim principium ex eodem genere assumi cum conclusione, vt dicitur primo Poste. Et ideo ad eam probãdam accepit auctoritatem scripturæ cùm dicit Luc. vltimo. Oportet omnia impleri quę scripta sunt in lege, & Psal. & prophetis de me. de ratione enim naturaliter demonstrante dicit Ambr. tolle argumenta vbi fides quæritur. Si autem accipiatur argumentum secundo modo sic Christus suam resurrectionem argumentis declarauit inquantũ adhibuit quædã signa euidentia, quibus verè se resurrexisse ostendit, quæ quidem signa non fuerunt adhibita, quasi ex necessitate concludentia resurrectionem, sed tanquam nata inclinare mentem ad fidem resurrectionis. Et hoc fuit necessariũ propter duo. Primò propter discipulos eo quòd corda eorum propter ignominiam passionis quam viderant non erant bene disposita, vt fidem resurrectionis acciperent, vnde ipse dicit Luc. vltim. O stulti & tardi corde ad credendum. Et Marc. vltim. Exprobrauit incredulitatem eorum, & duritiam cordis &c. Secundò propter illos quibus prædicare debebant, vt per huiusmodi signa eis ostensa illorum testimonium redderetur efficacius, & sic facilius eis crederetur. Vnde 1. Ioan. 1. dicitur. Quod vidimus, & audiuimus de verbo vitæ, & manus nostræ contractauerunt hoc testamur. Et sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd Christus resurrectionem suam dupliciter manifestauit scilicet, testimonio & argumento seu signo, Et vtraque manifestatio fuit sufficiens in suo genere ad inclinandum mentem in fidem resurrectionis. Vsus est enim duplici testimonio, quorum neutrum potest repelli rationabiliter. Primum fuit testimonium angelorũ qui resurrectionem annonciauerunt mulieribus, vt patet per omnes euangelistas. Aliud fuit testimonium scripturarum quas ipse proposuit ad ostensionẽ suæ resurrectionis, vt ipse dicit Luc. vltim. Argumenta etiam seu signa fuerunt sufficientia ad ostendendum resurrectionem suam ex parte corporis & ex parte animæ. Ex parte quidem corporis ostendit tria, scilicet quòd corpus suum esset verum & solidum, non fantasticum & aëreum.

8 Item quòd esset humanũ, & quòd esset idem numero quod prius. Primum ostendit per hoc quòd corpus suũ palpabile præbuit, vnde Luc. vlt. palpate & videte, quoniam spiritus carnem & ossa non habet sicut videtis me habere. Secundum ostendit demonstrando eis humanam effigiem quam soliti erant videre & humanis oculis intueri poterant. quod autem dicitur Marc. vlt. quòd ostensus est in alia effigie duobus euntibus in villam, de qua etiã Lucas facit mentionẽ, Non est intelligendum ꝙ dispositio corporis Christi quo ad figuram & colorem mutata sit, sed sic apparuit illis discipulis, aut ex interiori eorum dispositione, quia eum resurrexisse non credebant. Vnde non ponebant se ad perquirendum propria indicia, quibus possent eum cognoscere, sicut etiam nobis accideret si videremus aliquem quem crederemus mortuũ, maximè si eum in alio habitu videremus, aut quia dato quòd visui eorũ repræsentaretur Christus in specie qua soliti erant eum primò videre, tamen diuina virtute impediebantur ne sequerentur iudicium talis appræhensionis, vt sic ea quæ exterius agebantur conformarentur his quæ in eorum cordibus erant. Amabant enim & dubitabant, & ideo præsentem deũ habebant, & eis apparuit ratione amoris, & non cognoscebant ratione dubitationis. Tertiũ scilicet quòd esset idem numero corpus quod prius habuerat manifestauit ostendendo vulnerum cicatrices, vnde ipse dicit Luc. vl. vide manus meas & pedes meos, quoniam ego ipse sum. Ex parte autem animæ ostendit eis veritatem suæ resurrectionis per opera triplicis vitæ. Primò quidem per opus nutritiuæ in hoc quòd cum discipulis suis manducauit & bibit, vt dicitur Luc. vlt. & Act. 1. Secundò per opus sensitiuæ in hoc quòd discipulos allocutus est, & eis ad interrogata respõdit in quo ostendit se videre & audire. Tertiò per opera intellectiuæ in hoc quòd cum eis disseruit de scripturis. Et vt nihil deesset ad complementum manifestationis ostendit se diuinam potentiam habere in hoc quòd subitò ab oculis eorum disparuit, & clausis ianuis intrauit ad eos.

9 AD PRIMVM argumentũ dicendum quòd illa argumenta sufficientia fuerunt ad probandum illud propter quod inducebãtur, Nõ enim inducebãtur ad demõstratiuè probandũ resurrectionẽ, quia talis demõstratio euacuat fidem, vel meritũ fidei. Non enim poterat ex illis omnibus demonstratiuè concludi Christum resurrexisse, eo ꝙ filius dei potuit de nouo assumere materiã talem per omnia qualem ostendit eis nõ resuscitando primam, sed inducebantur tanquam quædam signa nata

conuenienter inclinare mentem ad credendum eius resurrectionem, & talis manifestatio nõ euacuat fidem, nec meritum fidei.

10 Ad secundum dicendum est quòd dato quòd singula argumenta per se sumpta non sufficerent ad manifestandum Christi resurrectionem, omnia tamen simul sumpta sufficiebant, ad inclinandum mentem ad assensum, maximè propter scripturæ testimonium, & dicta angelorum. Quod autem inducitur de angelis apparentibus in corporibus assumptis, dicendum quòd angeli sic apparentes non asserebant se esse homines sicut Christus asseruit se esse verum hominem, Et iterum aliter Christus manducauit, & aliter angeli Quia corpora ab angelis assumpta non erant viua & animata, non erat ibi vera comestio, licet enim ibi esset vera cibi sumptio, contritio & traiectio in partem interiorem corporis assumpti, Non tamen erat ibi digestio & conuersio cibi in illud corpus, vnde & angelus dicit Thob. 12. Cum essem vobiscum videbar comedere & manducare & bibere vobiscum, sed ego cibo inuisibili vtor (Cap. 12.) Quia verò corpus Christi fuit verè animatum vera fuit eius comestio quo ad omnia prædicta, vt enim Aug. dicit 13. de ciuitate dei. Non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium aufertur, Et Beda dicit quòd Christus comedit potestate, sed non egestate.

11 Ad tertium dicendum quòd articulorum quidam sunt de diuinitate & isti non potuerunt probari ad sensum, sed per miracula, & auctoritates scripturæ, & sic probati sunt qui probatione indiguerunt, sed quia passio & ascensio in seipsis visæ sunt, ideo probatione non indiguerunt, resurrectio autem in se ipsa non fuit visa, propter quod ad eius probationem conueniens fuit inducere argumenta.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum conueniens fuerit Christum ascendere super omnes cœlos.

Thom. 3. q. 57 art. 1. 2. & 4.



CIRCA tertium principale, scilicet, circa ascensionem quæruntur duo. Primum est vtrum conueniens fuerit Christum ascẽdere super omnes cœlos. Et videtur quòd non, quia filius dei humanam naturam assumpsit propter salutem nostram, sed magis fuisset nobis salutare quòd semper fuisset nobiscum conuersatus quàm quòd per ascensionem recessisset à nobis, vt Ipse dicit discipulis Lu. 17. venient dies quando desiderabitis vnum diem filij hominis & non videbitis, ergo non fuit conueniens ipsum per ascensionẽ recedere à nobis.

2 Item in Christo non est nisi duplex natura diuina, scilicet, & humana, sed secundum neutram earum conueniebat Christo in cœlum ascendere, ergo &c. Probatio minoris quòd enim secundum diuinam naturam ei non competeret in cœlum ascendere, clarum est, quia secundum illam est vbique, nec secundum humanam, quia eiusdem est ascendere in cœlum cuius est descendere de cœlo, secundum illud Ioã. 3. Nemo ascendit in cœlum nisi qui de cœlo descendit, sed secundum humanam naturam non descendit de cœlo, quia secundũ illã ibi nunquã fuerat, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ephe. 4. Qui descendit ipse est, & qui ascendit super omnes cœlos. Et arguitur per rationem, sicut Christus ostendit nobis viam salutis sic conueniens fuit ipsum in cœlum ascendere.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primò an cõueniens fuerit ipsum in cœlum ascendere. Secundò est secundum quam naturam, scilicet diuinam an humanam cõpetebat ei ascendere.

5 QVANTVM ad primũ sciendũ est ꝙ Christũ ascendere in cœlum fuit conueniens ex parte Christi, & ex parte nostra. Ex parte Christi propter duo. Primò quia locus debet esse proportionatus locato, Christus autẽ per resurrectionẽ inchoauit vitam immortalem & incorruptibilem, ergo fuit conueniens ꝙ transferretur ad locũ incorruptionis, scilicet ad cœlum, & non remaneret in terra vbi est locus generationis & corruptionis. Secũdò quia Christo debebatur omne illud quod ad gloriã pertinet, sed cœlum empyreum pertinet ad gloriã tanquam locus congruentiæ & quasi quoddam præmiũ accidentale, ergo conueniens fuit Christum post resurrectionem ad cœlum empyreum ascendere.

6 Aduertendum est tamen ꝙ non decuit, vt post resurrectionem statim in cœlum ascenderet, sed potius debuit cum discipulis aliquandiu conuersari, vt omnis dubitatio resurrectionis eius tolleretur, quia si tantũ semel apparuisset, potuisset videri fuisse aliqua illusio. Item propter consolationem discipulorum qui de morte sua cõtristati fuerant. Et ideo dicitur Act. 1. quòd præbuit seipsum viuum post passionem suam per dies 40. apparens eis, vbi dicit quædam glosa, quòd per 40. horas mortuus fuerat totidem diebus se viuere confirmat, quia cõsolatio diuina excedit tristitiam humanam. Ex parte etiã nostra fuit conueniens Christum in cœlum ascendere propter tria. Primò vt nos induceret quasi in possessionem corporalem cœli quod nobis precio sanguinis sui acquisierat. Quãuis enim per passionem Christi amota fuerint omnia impedimenta nostræ salutis & omnia bona nobis acquisita quo ad meritum, oportuit tamen vt per effectum induceremur in possessionem corporalem eorum.

7 Bona autem gloriæ in tribus consistunt in visione diuinæ essentiæ, & in possessionem huius deducti sumus per descensionem Christi ad inferos, secundum hunc enim effectum dicitur ad inferos descendisse, vt dictum fuit prius. (q. 3. huius distinct.) Item in gloria corporis, & hanc Christus inchoauit in sua resurrectione. Item in loco congruo, & in eius possessionem inducti sumus per Christum in sua ascensione.

8 Secundò fuit conueniens ad nostræ spei subleuationem, per hoc enim quod Christus naturam humanam collocauit in cœlo dedit nobis spem illuc perueniendi, vnde ipse dicit Ioan. 14. Si abiero & præparauero vobis locum iterum veniam & accipiam vos ad meipsum. Et Leo papa dicit quòd dum humanam conditionem syderibus importauit cœlum posse patere credentibus monstrauit. Tertiò ad erigendum charitatis affectum ad cœlestia vt, dum Christum non secundum carnem cognoscimus ipsi magis spiritualiter coniungamur, ac per hoc efficiamur magis idonei ad dona spiritus sancti recipienda, propter quod dicitur Ioan. 16. Expedit vobis vt ego vadam, si enim non abiero paraclitus non veniet ad vos, & sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum, scilicet secũdum quam naturam cõueniebat Christo in cœlũ ascendere. Aduertendum est quòd ly secundum potest denotare conditionẽ subiecti, vel principij actiui. Si denotet conditionem subiecti sic ascendere in cœlum non potuit in Christo conuenire secundum naturam diuinam, sed solum secundum humanam, secundum quam non fuit vbique, sed in certo loco continebatur, & vero motui subijci poterat, nõ sic autem secundum naturam diuinam quæ vbique est, & immutabilis. Si verò ly secundum denotet conditionem principij actiui sic Christus ascendit in cœlum secundũ naturam diuinam, & nõ secundum humanã, quia virtute diuinitatis ascendit & non virtute humanitatis, vnde Augu. in sermone de ascensione dicit de nostro fuit quòd filius dei pependit in cruce, de suo verò quòd ascendit. Et probatur per rationem, quia in ascensu Christi ad cœlum oportuit duo corpora esse simul, scilicet corpus Christi cum spheris inferioribus nisi dicamus cœlum diuisibile, sed duo corpora non possunt esse simul quacunque virtute creata, ergo per virtutem creatam non potuit corpus Christi vsque ad cœlum empyreum ascendere. Non propter hoc tamen fuit ascensus ille violentus, nec purè naturalis, sed præter naturam, vel supra naturam, cuius ratio est, quia ille motus ad quem natura corporis non inclinat, nec ad eius oppositum non est naturalis, nec violentus, sed præter naturam, vel supra naturam, ad motum enim naturalem inclinat natura mobilis. Et in contrarium motus violentus propter quod vbi natura mobilis non inclinat ad talem motum vel ad oppositum, huiusmodi motus nõ est naturalis, nec violentus vt dictum fuit secundo libro de motu cœli, (d. 14. q. 2.) natura autem corporis glorificati non inclinat ad ascensum alioquin descensus esset violentus, nec ad oppositum scilicet ad descensum, quia à corporibus gloriosis vt plenius sint subiecta spiritui remouetur inclinatio grauitatis, sicut inclinatio calidi & frigidi prout tendit ad subiecti corruptionem, relinquitur ergo quod talis motus fuit præter naturam, vel supra naturam, quatenus creatura nata est obedire virtuti creatoris quę ad nutum assistit voluntati beatorum.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ascensio Christi in cœlum magis nobis vtilis fuit quàm præsentia corporis fuisset, primò quia vidẽtes eum in forma humana qua erat minor patre, non ita de facili crederemus eum æqualem patri vt dicit quædam glosa super Ioannem. Secundò quia eum non spiritualiter, sed carnaliter diligeremus cum eo corporaliter cõuersantes quod est de imperfectione dilectionis. Quod autem dicit Luc. decimoseptimo, venient dies &c. intelligitur quòd fideles circa tempora antichristi desiderabunt aduentum Christi, & non veniet ita cito vt vellent, & non intelligitur in sensu illo in quo arguebatur.

11 Ad secundum dicendum quòd Christo competebat ascendere secundum naturam diuinam si ly secundum notet cõditionem principij actiui: si verò notet conditionem subiecti sic competit ei ascendere secundum naturam humanam. Et quod dicitur quòd secundum illam non descendit, verum est localiter, tamen secundum eam dicitur filius dei descendisse non per motum, sed per effectum hoc est secundum exinanitionem qua cum in forma dei esset formam serui suscepit. Per hoc autem quòd Ipse dicit Io. 3. Nemo ascendit in cœlũ nisi qui descendit de cœlo solum notatur identitas personæ ascendentis, & descendentis, & non conditio subiecti.

QVÆSTIO OCTAVA.

Vtrum Christus ascenderit super conuexum cœli empyrei.

Thom.3.q.57.4.

SECVNDO quæritur vtrum Christus ascenderit suprà conuexum cœli empyrei. Et videtur quòd sic. Quia corpora quanto sunt nobiliora tanto sunt superiora, vt patet in ordine elementorum, sed corpus Christi gloriosum quale fuit post resurrectionem fuit nobilissimum inter omnia corpora, ergo ipsi debetur quòd sit supra omnia alia corpora, & ita supra conuexum cœli empyrei.

2 Ad idem est quod dicitur Ephe.4. ascendit super omnes cœlos, quod non videretur esse verum, nisi ascendisset supra cœlum empyreum.

3 IN CONTRARIVM est quia supra & infra sunt differentiæ loci, sed supra cœlos nõ est locus, ergo Christus non potuerit ascendere supra cœlos.

4 RESPONSIO. Aliter dicendũ est ad quæstionem istam, si quæratur de possibilitate, & aliter si quæratur de congruitate.

5 Si enim quæratur de possibilitate sic dicendũ est quòd Christus potuit ascendere supra omnes cœlos ita vt esset supra conuexũ cœli empyrei, quod patet dupliciter. Primò quia deus potest separare à corpore omne quod non est de ratione corporis. Sola enim separatio talium includit contradictionem, sed de ratione corporis non est esse in loco cùm vltima sphera non sit in loco, ergo deus, potest facere quòd corpus Christi sit extra omnẽ locum puta supra conuexum cœli empyrei. Secundò quia deus potest facere locũ sine corpore: ergo potest facere corpus sine loco. Consequentia patet, quia primum est æquè difficile vel difficilius quàm secundum. Antecedens patet, quia deus potest annihilare quicquid est infra orbem lunæ cõseruando ipsum orbem lunæ in dispositione in qua nunc est quo facto esset locus sine corpore.

6 Quòd si quis dicat hoc esse impossibile quia omnis distantia localis est per corpus interpositum inter illa quæ distant, igitur si nullum corpus esset infra orbem lunæ nulla esset distantia laterum orbis lunæ, & sic nõ remaneret in sua dispositione, sed necessario concurrerent latera & essent simul eo quòd in corporibus ea quæ non distant necessario sunt simul. Dicendum quòd cùm conseruatio corporis cœlestis non dependeat à conseruatione eorum quæ intra ipsum continentur, sed potius econuerso, deus posset conseruare cœlum in sua circularitate adnihilatis omnibus quæ continentur intra ipsum. Et cùm dicitur quòd latera cœli non distarent, dicendum quòd verum est, nec tamen propter hoc sequeretur quòd concurrerent vel essent simul. Cuius ratio est quia distare & esse simul dicit habitudinem ad distantiam localem. Et ideo illa quibus non conuenit habere habitudinem ad talem distantiam nec sunt simul loco, nec distant. Contingit autem dupliciter aliqua non habere habitudinem ad talem habitudinem. Vno modo quia non sunt nata habere talem habitudinem, & sic secundum ponentes angelos non esse in loco quantum ad substantiam, duo angeli, nec distant loco nec
In.1.d.37 quæst.1. sunt simul. Alio modo quia licet aliqua sint nata habere talem habitudinem ad distantiam, tamen distantia actualiter tollitur per substractionẽ illius quo distare dicuntur, hoc est per substractionem medij, secundũ cuius quantitatem distare dicuntur extrema. Et sic annihilatis his quæ sunt circa latera cœli sequeretur latera cœli non distare, nec tamen propter hoc essent simul, quia simultas nõ solum dicit carentiã distantiæ, sed contactum extremorũ quæ nõ esset ibi, secundũ hanc autem positionẽ deus posset facere vacuũ, id est, locũ in quo nihil penitus esset quãuis non posset facere vacuũ eo modo quo philosophus negat ipsum esse. 4. phy. scilicet spaciũ dimensionatum in quo nullum corpus esset, hoc enim implicat contradictionem cũ omnis dimensio sit corpus vel aliquid corporis. Et iterum nihil implet locũ nisi ratione dimensionum propter quod spacium dimensionarum necessario est plenum nõ vacuum, sic igitur patet quòd deus posset collocare corpus Christi super conuexum cœli empyrei.

7 SI AVTEM loquamur de congruitate sic nõ videtur cõueniens quòd Christus ascenderit supra conuexum cœli, sed solũ ad supremam partem eius. Cuius ratio est, quia nihil pertinens ad beatitudinem animæ vel corporis est Christo substrahendũ, sed si Christus esset supra conuexum cœli empyrei non posset se videre nec alia, in quo multum derogaretur suæ beatitudini. Cũ inter omnes sensus magis diligamus visum vt dicitur primò metaphisicæ, ergo inconueniens esset Christum illic collocare. Minor probatur, quia omne quod videtur corporaliter videtur mediante dyaphono illuminato, sed inter oculum Christi & quodcunque aliud visibile nullum esset medium illuminatum, ergo nihil posset videre, quod est inconueniens.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in corporibus simplicibus est gradus superioritatis in loco secundũ gradum superioritatis in natura vt patet in elementis, & in cœlo. Sed in corporibus mixtis non est sic, quia omnia vel quasi omnia sunt in terra vel in aqua. Quia propter mixtionẽ abundat in eis terra. Corpus autem Christi est mixtum. Et ideo nõ debetur ipsi secundum naturam locus supremus, sed si quis ei debetur supra terram gratiæ est & non naturæ.

9 Ad secundum dicendum, quòd illud quod dicitur Ephe. 4. de Christo quòd ascendit super omnes cœlos glosandum est ad supremam partem primi cœli.

10 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendũ quòd supra & infra non solum dicunt differentias loci, sed gradum situs, sicut dicimus quòd cœlum empyreum est supra omnes cœlos & tamen est in loco. Et eodem modo posset dici quòd Christus esset supra cœlum empyreum propter gradum situs, vel positionis quamuis non esset ibi sicut in loco.

Sententia huius distinctionis vigesimætertiæ in generali & speciali.

CVM VERO supra habitum sit. Superius determinauit magister de ministerio verbi incarnati. Hic determinat de viribus & donis quibus Christus plenus fuit & sibi coniunctos replet, vel sicut alij continuant. Superius determinauit magister de his quibus reparamur & reducimur in deũ effectiuè. Hic verò determinat de his quibus reducimur in deum formaliter. Et diuiditur in duas. Primò determinat de habitibus gratuitis. Secundò de præceptis quibus ipsi in suos actus dirigũtur. 37. distinctione ibi, Sed iam distributio decalogi. Prima in duas. Primò determinat de ipsis habitibus secundum se. Secundò secundum connexionem eorum adinuicem. 36. distinctione ibi, Solet autem quæri. Prima in duas. Primò determinat de virtutibus theologicis. Secundò de cardinalibus trigesimatertia distinctione ibi, post prædicta distinct. 4. Prima in tres, quia primò determinat de fide. Secũdò de spe. 26. dist. ibi, est autem spes virtus. Tertiò de charitate. 27. dist. ibi, Cùm autem Christus. Prima in tres. Primò determinat de fide secundum se. Secundò per comparationem ad obiectum. 24. distinctio. ibi, quæritur vtrum fidem. Tertiò per comparationem ad credentes. 25. distinctione ibi, prædictis adijciendũ est. Prima est in principio lectionis. Et diuiditur in duas. Primò continuat se ad præcedentia. Secundò prosequitur propositum ibi, Fides est virtus. Et hæc in duas. Primò determinat quid est fides formaliter. Secundò de quibus est materialiter ibi, notandum. Prima in tres. Primò ponit fidei descriptionẽ. Secundò eius explanationem ibi, Hic accipitur. Tertiò determinat dubitationem incidentem ibi, Si verò quæritur illa pars notanda diuiditur in tres. Primò ostendit quòd fides est de non apparentibus. Secundò probat per descriptionem fidei quam dat Apostolus, ait enim. Tertiò inquirit de proprietate descriptionis cuius ibi, Si verò quæritur. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primò quærit vtrum Christus habuit fidem, & spem sicut habuit charitatem. Quia si istis caruit non fuit in eo plenitudo gratiarum quod est contra supradicta. Postea vt huiusmodi quæstio apertius explicetur quæritur quid sit fides diffinitiuè, quia scilicet est virtus qua creditur quod non videtur. Quod intelligendum est de pertinentibus ad Christianam religionem. Postea declarat membra huius diffinitionis. Et primò quid dicitur virtus, dicens quòd virtus accipitur ibi pro habitu, non pro obiecto, quamuis obiectum fidei quandoque vocetur fides, sicut in symbolo dicitur. Hæc est fides catholica, &c. Sed credibilia sunt in rebus ipsis, quæ creduntur, sed fides quæ est habitus est in mente. Subdit etiam post, quòd quamuis fides informis & formata sit habitus, sola tamen fides formata, quæ per dilectionem operatur, est virtus, per quã Christus habitat in mentibus, & est fundamentum virtutum. Postea declarat aliud membrum diffinitionis, scilicet quæ creduntur, & nõ videtur, distinguens quòd aliud est credere deum, aliud credere deo, aliud credere in deum. Credere deum est credere quòd ipse est deus. Credere autem deo est credere quòd deus verum dicat. Credere autem in deum est credendo in eum tendere, & ei amore adhærere. Primis duobus modis credunt etiam mali. Sed tertiò solum boni, qui habent fidem formatam. Mali verò & dæmones fidem habent tamen informem, quæ est donum dei. Quia fides est qualitas mentium, &

donum

donum dei dici poteſt, quũ etiam in malis ſint quędam dona dei. Poſtea reſpondet quibuſdam dubitationibus, quarum prima eſt. Si quis habeat fidem informem, & incipiat habere charitatem, vtrũ fides quæ prius fuit informis maneat in eo, vt efficiatur virtus, an ſuccedat alia fides formata, quæ ſit virtus. Et reſpondet quòd vtrumque poteſt dici, dicit tamen magiſter quòd ſibi magis videtur dicẽdum quòd quæ prius erat informis remanet & efficitur formata per charitatis aduentum. Secunda dubitatio quam ipſe mouet eſt quòd quamuis fides dicatur tripliciter, fatẽdum tamẽ eſt eſſe vnam fidem ſecundum ipſum Apoſtolum, ſiue accipiatur fides pro ipſo credibili, ſiue pro habitu quo creditur. Nam fides credibilium vna eſt, quia vnum & idem credere præcipimur, fides autem ſumpta pro habitu quo creditur eſt vna in omnibus non numero, ſed ſpecie vel ſimilitudine, ſicut idem volẽtium dicitur eſſe vna voluntas. Poſtea dicit quòd fides eſt de non apparentibus, quod per auctoritatem Apoſtoli probat, & etiam adducit quãdam auctoritatem Auguſtini, quòd quilibet debet videre in corde ſuo ſi credit, non autem videt ſi non credit. Videtur autem fides ipſa nõ viſione corporali, nec imaginatiua, ſed intellectuali & certiſsima ſcientia. Et ſubdit quòd licet fidem ſuã vnuſquiſque videat in corde ſuo, per eam tamen nõ videntur ea quæ creduntur, quia ea quæ videntur non habent fidem, ſed agnitionem. Quod declarat per auctoritates Greg. & Aug. demũ addit auctoritatem Apoſt. ad Hebr. 11. qui dicit quòd fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum argumentum nõ apparentium. Quia ea quæ ſperamus ſubſiſtunt in nobis ſolum per fidem, ſed in futuro ſubſiſtent per experientiam. Eſt etiam argumentum non apparentium, quia ea quæ creduntur non aliter probantur quàm per fidem. Poſtea quærit vtrum illa deſcriptio poſsit conuenire ſpei. Et dicit primò quòd ſic, quamuis in aliis differãt fides & ſpes vel vt ipſe dicit, illa deſcriptio conuenit ſoli fidei, quæ eſt fundamentum omnium virtutum, excepta charitate, de qua magiſter dicit quòd ſit ſpiritus ſanctus. Veruntamen actus fidei pręcedit actum ſpei & charitatis. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum indigeamus habitibus.

Thom. 1. 2. q. 49. ar. 4.

CIRCA diſtinctionem iſtam quæritur de habitibus in generali. Secundò de fide in ſpeciali. Tertiò de formatione & informitate fidei. Circa primum quæruntur duo. Primum eſt, vtrum indigeamus habitibus. Et videtur quòd non, quia homo ſecundum naturam medius eſt inter angelos & animalia bruta, ſed nec in brutis ponuntur habitus, ergo nec in nobis.

2 Item actus præcedentes habitum ſunt in omnibus ſimiles actibus ſequentibus ipſum, niſi quoad facilitatem. Sed propter hanc non indigemus habitibus, ergo nullo modo. Maior patet ex ſecundo Ethicorum, vbi expreſſè dicitur quòd actus præcedentes habitum, & generantes ipſum, ſunt ſimiles actibus qui poſt habitum generatum eliciuntur, niſi quòd ſignum generati habitus eſt facere in opere delectationem, quæ fit propter facilitatem & connaturalitatem actus. Minor declaratur, quia difficultas actus facit ad meritum, facilitas autem minuit, ergo ſi habitus ſolum facit facilitatem in actu plus nocet quàm prodeſt. Si autem dicatur ſicut & conſuetũ eſt dici, quòd difficultas ex parte operis auget meritum, & hanc nõ tollit habitus, difficultas verò ex parte operantis non auget, ſed minuit, & hanc habitus tollit. Contrà, ſecundum ſentẽtiam domini Marci 12. & Luc. 21. Vidua quæ poſuit duo minuta in gazophilatio plus meruit quàm diuites qui magis dederunt, quia ipſi fuit difficilius illud modicum ponere, quàm diuitibus multum. Conſtat autem quòd difficultas hæc non fuit ex genere operis, ſed ex conditione operantis, quia pauper erat, ergo talis difficultas auget meritum.

3 Item potentiæ rationales ſunt perfectiores naturalibus. Et potentiæ naturales non indigent habitibus, neque propter actũ, neque propter facilitatem ſeu modum, ergo nec rationales.

4 IN CONTRARIVM eſt Philoſophus in ſecundo Ethicorum, vbi dicit quòd in anima ſunt tria, potentia, habitus, & actus, ſed nos indigemus extremis, ſcilicet potentiis, & actibus, igitur & mediis, ſcilicet habitibus.

5 Item habitus eſt quo quis bene vel malè diſponitur ad ſe, vel ad alterum, vt dicitur quinto Metaphyſicæ, Sed eo quo bene diſponimur indigemus, ergo ſaltem bonis habitibus indigemus.

6 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam ſunt duo videnda. Primum eſt, quot modis dicitur habitus, & ex hoc apparebit reſponſio, an indigeamus habitibus.

7 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd habitus capitur tripliciter. Vno modo eſt poſtprædicamẽtum. Alio modo prædicamentum. Tertio modo eſt determinata ſpecies qualitatis. Quod patet ſic, habitus enim ab habendo dicitur, ab eo autem quod eſt habere, nomẽ habitus dupliciter deriuatur. Vno modo ſecundum quòd homo, vel quæcunque alia creatura dicitur rem aliam habere. Alio modo, ſecundum quòd aliqua res aliqualiter ſe habet, puta bene vel malè ſecundum ſeipſam, vel in reſpectu ad aliam. Habitus ergo primo modo dictus eſt poſtprędicamentum, quia ſe extendit ad res diuerſorum prædicamentorum, dicitur enim homo habere manũ, quod pertinet ad prædicamentum ſubſtantiæ, quantitatem, vel albedinem, quod pertinet ad alia duo prædicamenta, & dominus dicitur habere ſeruum, quod pertinet ad prædicamentum relationis, & homo veſtem, vel anulum, quod pertinet ad habitũ, qui eſt ſpeciale prędicamentũ, vt ſtatim infra dicetur. Omnes autẽ modi, quibus vna res dicitur habere aliam, reducuntur ad tres. Quia quod habetur, vel habetur per modum accidentis inhærentis, & illud ſe extendit ad res plurium prædicamẽtorum, & eſt poſtprædicamentum, vel per modum correlatiui. Et iſtud poteſt reduci ad prædicamentum relationis, vel per modum ornatus. Et iſtum quum non reducatur ad aliud prædicamentum, facit vnum ſpeciale prædicamentum per ſe, & vocatur habitus, vt quum dicitur veſtitus, armatus. Tho. ar. 1.

8 Et huiuſmodi habitus ſecundo modo acceptus, ſcilicet prout aliqua res dicitur habere ſe bene vel malè ad ſe, vel ad alterum eſt ſpecies qualitatis, quæ dicitur habitus, vel diſpoſitio, differt autem habitus ſic dictus ab aliis primis modis: quia habitus in aliis modis non dicitur ipſa res quæ habetur, ſed ſolum habitudo habentis ad id quod habetur, ſed in iſto modo habitus primò & principaliter dicitur illa res quæ habetur ſecundum quam habens dicitur aliqualiter ſe habere, puta bene vel malè. Et ſic diffinit Philoſophus habitum 5. Metaphy. quòd habitus eſt diſpoſitio ſecundum quam diſponitur aliquid bene vel malè ſecundum ſe, vel ſecundum aliud. Et ſecundo Ethicorum dicitur quòd potentia eſt qua poſſumus, habitus quo bene vel malè poſſumus. Et in hoc ſenſu loquimur nunc de habitu, quærendo vtrum indigeamus habitibus. Et diffinitur, ſeu deſcribitur. Vno modo à Philoſopho 5. Metaphy. vbi dicit quòd habitus eſt diſpoſitio ſecundum quam diſponitur ab bene vel malè ad ſe vel ad alterum, & in idem redit quod dicitur ſecundo Ethic. quòd potentia eſt qua poſſumus. Alio modo diffinitur, ſeu deſcribitur à cõmentatore, tertio de anima, quòd habitus eſt, quo quis poteſt vti quum voluerit. Et idem vult beatus Auguſtinus libro de bono coniugali, dicens quòd habitus eſt quo aliquid agitur cùm opus eſt.

9 HIS SVPPOSITIS dicendum eſt ad quæſtionẽ, quòd in nobis ſunt aliqui habitus, & indigemus aliquibus eorum, ſcilicet bonis, & oppoſiti ſunt poſsibiles. Quod patet dupliciter ſecundũ duas deſcriptiones datas de habitibus. Ex prima ſic, potentia quæ eſt indifferens ad actum bonũ & malum, indiget aliquo determinante ipſam ad actum bonum, ſed in nobis ſunt plures potentiæ quæ de ſe ſunt indifferentes ad actum bonum vel malum, ſicut intellectus de ſe eſt indifferens ad intelligere verũ vel falſum, quorũ vnum eſt bonũ intellectus, ſcilicet verũ, aliud malum, ſcilicet falſum, voluntas etiam necnon appetitus ſenſitiuus indifferenter ſe habent ad appetere bonum vel malum, ergo tales potentiæ indigent aliquo determinante ipſas ad actum bonum. Hoc autem facit habitus bonus, ergo bonis habitibus indigemus. Et per conſequens probatur quòd habitus mali ſunt poſſibiles, quia oppoſita nata ſunt fieri circa idem, niſi alterum inſit à natura, ſed habitus boni non inſunt nobis à natura, ergo mali poſſunt ineſſe. Et ſecunda patet idem ſic, omnis potentia quæ in actu ſuo poteſt pati difficultatem indiget aliquo facilitãte ipſam ad actum. ſed plures potentiæ ſunt in nobis, quæ in actibus ſuis poſſunt pati difficultatem, vt dicit Philoſophus ſeptimo Ethicorum de continente, qui cum difficultate proſequitur bonum rationis imminente paſsione, ergo tales potentiæ indigent aliquo facilitante ipſas ad actum, hoc autem facit habitus, vt patet ex ſecunda eius deſcriptione, ergo, &c.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd medium conuenit cum vtroque extremorum, ſed non in omnibus. Alioquin non eſſet medium, ſed eſſet vtrumque extremorum: homo igitur conuenit cum brutis quãtum ad animã ſenſitiuam. Cum angelis verò quantum ad animam intellectiuam, & quãtum ad actus earum, ſed non oportet quòd conueniat in propriis propriũ autem eſt naturæ intellectualis non habere nec requirere habitum, niſi ſit cum natura ſenſitiua, vt infrà patebit, & ideo in angelis non eſt habitus acquiſitus, in brutis autẽ oportet, quòd ſit aliquis habitus acquiſitus, quamuis non ſubiaceat alicui libertati, quum in perfectis animalibus ſit memoria, dicit enim Philoſophus libro de memoria, quòd in memorando vnũ poſt aliud operatur conſuetudo, quæ eſt quaſi quædã natura, nihil autẽ eſt aliud habitus conſuetudinalis, quàm habitudo acquiſita per conſuetudinem

dinem, quæ est in modũ naturæ. Et Augu. in lib. 83 quæstionum, dicit quòd videmus immansuetas bestias à maximis voluptatibus deterreri doloris metu, quod quũ in earum consuetudinem vertitur domitæ & mansuetæ vocantur, deficit tamẽ in eis ratio habitus, quantum ad vsum voluntatis, quia nõ habent dominiũ vtendi, vel non vtendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere secundũ secundam eius descriptionem. Et quia hoc in homine non deficit, ideo in eo potest esse plena ratio habitus.

11 Ad secundum dicendum quòd propter facilitatem & determinationem potentię ad certum modum indigemus habitibus. Et quum dicitur quòd facilitas minuit meritum, Dicendũ quòd non est verum de facilitate, quæ est ex parte operantis, & quam ponit habitus, imo auget supposita æqualitate operis, quia auget voluntariũ. Sed facilitas operis minuit, & difficultas auget cæteris paribus. Et quod opponitur de vidua quæ plus meruit dando duo minuta, quàm diuites, qui magna dederunt, dicendũ quòd verũ est, quia ipsi fuit difficilius dare illud modicum, quàm diuitibus multum. Nec ista difficultas fuit ex cõditione operantis, sicut arguebatur, sed potius ex conditione operis. Paupertas enim non dicit conditionem personæ, sed dicit tenuitatem fortunæ: cõparando ergo illud quod vidua dedit ad id quod ipsi remansit, plus dedit quàm diuites, quibus proportionabiliter plus remansit, non accipiendo solum proportionem personæ ad personam, sed rei datæ ad rem manentem.

12 Ad tertium dicendum quòd potentiæ naturales non indigent habitibus, nec quoad substantiam actus, nec quoad modũ. Quia ex natura sua feruntur in actus suos solum secundum vnũ modum, sed potentiæ rationales cùm sint indeterminatæ ad diuersos modos indigent habitibus determinantibus ipsas, nec propter hoc sunt minus perfectę quàm naturales, imò perfectiores. Quia hæc indifferentia est radicaliter ex earum libertate & vniuersalitate.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum habitus faciat aliquid ad intensionem actus.

Caiet. 1. 2. q. 49. ar. 3.



SECVNDO quæritur, vtrũ habitus faciat aliquid ad substantiam actus, an solum ad modum eius. Et quia triplex modus potest cõsiderari circa actum, videlicet eius, intensio, & eius determinatio ad bonum vel ad malum, & facilitas ad actum. Ideo de istis tribus quæretur per ordinẽ. Et primò vtrum habitus faciat aliquid ad intensionem actus Et arguitur quòd sic, quia perfecti est agere & magis perfecti perfectius agere, sed potentia cum habitu est perfectior quàm sine habitu, ergo potest perfectius agere, sed non ageret perfectius, nisi ageret intensiorem actum, ergo &c.

2 Item secundo Ethicorum dicit Philosophus quòd ex recedere à voluptatibus efficimur temperati & effecti maximè possumus recedere ab ipsis. Similiter assueti contemnere terribilia, & sustinere ipsa, efficimur fortes, & effecti maximè possumus terribilia sustinere. Ex quibus videtur quod habitus causatus ex actibus aliquid faciat ad intensionem in actu sequente.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod natum est per se intendere actum, potest per se solum causare similem, nisi ex parte receptiui sit præualens resistentia, sed habitus secundum se, excluso quocunque alio, non potest causare quemcunque actum, ergo non facit per se ad intensionem cuiusque actus. Minor de se patet. Probatio maioris, quia quum intensio actus attendatur secundum ipsam essentiam actus, illud quod potest per se in intensionem actus potest per se in essentiam eius excluso impedimento præualente, dico autem excluso impedimento. Quia si agens quod intendit actum esset debilioris virtutis quàm esset resistentia passi nihil causaret per se, sicut cùm debilis adiũgitur forti trahenti nauem, & causat motum intensiorẽ. Non oportet quòd per se posiit causare motus illius nauis quæ fortè grauior est quàm sit virtus istius debilis trahentis. Sed si nihil resisteret mouens quantumcunque debilis virtutis ipsam moueret. Cum ergo potentiæ animę nullam resistentiã habeant ad actus suos, sed quantum est de se sint summè dispositæ. Sequitur quòd illud quod intendit per se estũ actum posiit per se solum causare consimilem actum secundum speciem quamuis remissiorem. Et hæc est maior.

4 RESPONSIO. Ad præsens solum loquimur de habitibus acquisitis de quibus dicendũ est quòd nullus habitus acquisitus facit per se ad intensionem actus, quamuis aliquis habitus (maximè moralis) posiit ad hoc facere per accidens.

5 PRIMVM patet sic, illud quod conuenit per se habitui acquisito conuenit per se omni tali, sed intendere actum nõ conuenit omni habitui acquisito, ergo &c. Maior patet, quia quod per se conuenit alicui conuenit per se omni contento sub eo. Minor probatur, quia omnis habitus acquisitus, vel est intellectualis, vel moralis, vt dicitur in fine primi Ethicorum. Sed isti habitus non faciunt per se ad intensionẽ actus (vt patebit) igitur, &c. Minor istius patet inducendo primò in habitibus intellectualibus. Verbi gratia, de scientia & opinione, & fide acquisita, quia qui cognoscit primò aliquam conclusionem ex sola auctoritate dicẽtis (puta credens eclypsim ex auctoritate astrologi hoc prædicentis, & nondũ habens habitum) si postea firmetur in eo habitus istius credulitatis, & de eadem vel simili conclusione non habeat nisi auctoritatem eiusdem, quamuis firmius credat propter veritatem quam fortè expertus est de dictis astrologi, tamẽ non clarius cognoscit veritatem dicti quàm prius, licet fortè firmius adhæreat, quæ firmitas non est primò & solum ex auctoritate, nec ex habitu causato per auctoritatem. Sed ex experientia euentus rerum dictarum ab astrologo. Et si esset adhuc de firmitate nõ quærimus, sed de claritate cognitionis, quæ sola pertinet ad intensionem actus cognoscendi. Firmitas enim adhæsionis nihil facit ad claritatem cognitionis, quum opinans quandoque æquè firmiter adhæreat conclusioni opinatę, sicut demonstrator adhæret cõclusioni demonstratæ, vt dicitur 7. Ethicorum. Similiter si quis habeat de aliqua cõclusione rationẽ dialecticam vel demonstratiuam, & ex frequentatione earum causetur in eo habitus opinionis, vel scientiæ, si post habitum causatum cognoscat eandem cõclusionem per idem medium, per quod prius cognoscebat, non apparet quòd propter hoc clarius cognoscat, licet * promptius posiit exire in actum cognoscendi, quia habet habitum quo vti potest quũ voluerit. Sed de promptitudine nunc non quærimus, sed de claritate cognitionis, quæ sola pertinet ad intensionem actus. *Causam huius vide q. 4. huius dist.*

6 Quòd autem ita sit, probatur sic, intensio cognitionis in actu nõ videtur posse contingere per se, nisi ex parte luminis sub quo aliquid cognoscitur, vel obiecti quod repræsentatur, vel potentiæ cognoscentis, vel dispositionis potentiæ requisitæ per se ad receptionem actus. Omnia enim alia videntur se habere per accidens ad actum, & ad eius intensionem, sed habitus intellectualis nihil horum est, quare, &c. Maior patet: videmus enim intensionem variari in actu ex parte solius luminis. Sicut illud quod videtur in lumine solis, clarius videtur quã illud quod videtur in lumine lunæ, cæteris paribus. Item ex parte repræsentationis solius obiecti, quia idem visibile repræsentatũ in eodẽ lumine videtur clarius vel obscurius ratione propinquitatis, vel remotionis. Similiter ex parte potentiæ quia idem visibile, & in eodem lumine, & eadem distantia clarius videt iuuenis quàm senex, quia potentia visiua, quum sit corporalis est debilior vel fortior secundũ conditionem corporum. Item ex parte dispositionis per se requisitæ, quia idem visibile æqualiter propinquũ, & in eodem lumine videtur intensius & remissius ab eadem potentia æque secundum se intensa, si diaphanitas oculi, quæ per se requiritur ad receptionem speciei, vel visionis sit alia & alia, fortè istud coincidit cum tertio: his autem exclusis non apparet vnde posiit esse varietas intensionis & remissionis in actu. Et sic patet maior. Et similiter minor manifesta est, quia habitus acquisitus nõ est lumen sub quo aliquid cognoscitur. Supponitur etiam quòd idem obiectum repræsentetur æqualiter ante habitum & post, quia per idem mediũ repræsentatiuum. Potentia autem intellectiua non suscipit magis & minus, habitus etiam acquisitus non est dispositio necessaria ad recipiendum actum, quum actus præcedat habitum, quare &c.

7 Item patet secundò sic. Si potentia & habitus facerent per se ad intensionem actus hoc esset, aut quia habitus intenderet potentiam quæ intensa exiret in actum intensiorem, aut (vt quidã dicunt) potentia & habitus essent duo imperfecta agentia supplentia vicem vnius perfecti agentis respectu actus intensi, in quem nullum istorum agentium per se esset sufficiens ad ipsum producendum. Primũ non potest dici: quia potentia intellectiua non recipit intensionem & remissionem. Nec secundum potest dici, quia illa principia quæ æquè immediatè se habent ad aliquem actum, & propria virtute agunt, habẽt vniuocè rationem potentiæ respectu illius actus. Si ergo habitus & potentia se haberent, vt duo imperfecta agentia supplentia vicem vnius perfecti agentis, quum ad hoc sequatur quòd quodlibet se habeat immediatè ad actum, & virtute propria (alioquin nõ essent duo agentia imperfecta supplentia vicem vnius agẽtis perfecti modo quo ipsi ponunt) sequeretur quòd ratio potentiæ vniuocè cõueniret potentiæ intellectiuæ & habitui. Hoc autem non est verum, quia quamuis habitus dicantur quædã potentiæ, tamẽ hoc nõ est secundũ illam rationẽ, secundũ quam potentia actiua vel passiua simpliciter dicta dicuntur potentię, sed secundum alium modum à prædictis distinctum, vt patet quinto Metaphysicæ. *Cap. 12.*

Item principia quę per se requiruntur ad actũ quemcunque perfectum

fectũ in aliqua specie videntur requirit necessariò ad quemlibet actum eiusdem speciei. Sed habitus non requiritur ad quẽlibet actum eiusdem speciei cum actu sequente habitum. Quia actus præcedentes habitum, nõ sunt ab habitu, quum tamen sint eiusdem speciei cum actibus sequentibus, ergo &c. Minor iam patet. Probatio maioris. Primò per exemplum eorũ, quia sicut acuties & duricies requiruntur in securi ad intensè, vel velociter secare, ita requiruntur ad quodlibet secare. Secundò quia eorundem effectuum secundum speciem differentium solum secundum intẽsum & remissum sunt eadem principia secundum speciem non differentia nisi secundum intẽsum & remissum solum. Et sic patet maior: & per consequens tota ratio, & primum principale.

8 SECVNDVM principale patet, scilicet quòd aliquis habitus maximè moralis potest facere per accidens quòd actus sit intensior, quia illud quod facit obiectum appetitus videri conuenientius facit quòd ipsum appetatur intensius, sed habitus moralis est huiusmodi, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia quum habitus moralis sit circa passiones appetitus sensitiui quarum varietas alterat corpus ab vna dispositione in aliã, nec moderantur nisi per actus alterantes corpus, sicut concupiscentia reprimitur per ieiunium. Iudicium autem de appetendis est secundum conformitatem ad appetentem, ideo alia apparent conuenientia vel disconuenientia dispositis per habitum virtuosum, & per habitum vitiosum. Nam dispositis per habitum virtuosum, puta per habitum temperantiæ apparent minus conuenientia delectabilia secundum tactum propter macerationem corporis, & repressionem caloris causatã ex actibus quibus causata fuit virtus, & continuata per sequentes, quàm appareant dispositis per habitum intemperantiæ, in quibus sunt aliæ dispositiones ex actibus intemperatis causatæ. Ex quo contingit quòd per habitum temperantiæ delectabilia fugiuntur intẽsius, & appetuntur remissius. Et sic habitus temperantiæ vnum actum intendit, scilicet fugam delectabilium contrariantium rationi, sed alium remittit, scilicet prosecutionem eorum quæ non contrariantur rationi, propter quod intensio non est per se ab habitu, quia ab eodem non esset remissio, sed per accidens tantum modo quo dictum est.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd magis perfecti est perfectius agere, accipiendo vtrobique perfectionem eodem modo. Constat autem quòd per habitum potentia nõ efficitur perfectior perfectione intensionis, nec potentia & habitus supplent vicem vnius intensioris agentis, vt dictum est. Et ideo non oportet quòd potentia cum habitu causet actum perfectiorem secundum intensionem. Vtrum autem causet aliam perfectionem, patebit inferius.

10 Ad secundum argumentum dicendum quòd Philosophus loquitur de virtutibus moralibus, de quibus concessum est quòd faciunt ad intensionem aliquorum actuum, & ad remissionem aliorum. Et vtrumque est per accidens.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus.

Caiet. vbi suprà.



DEINDE quæritur vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus. Et arguitur quòd sic, quia vt dicitur secundo Ethicorum. Potentia est qua possumus, habitus verò quo bene vel malè possumus, sed bonum & malum sunt determinationes actus moralis, ergo habitus facit determinationem actus.

2 Item quum actus possit esse bonus vel malus, determinatio eius ad alterum eorum est ex potentia, vel ex habitu. Non ex potentia, cùm illa quantum est de se, se habeat indifferenter ad vtrunque, ergo oportet quòd sit ex habitu.

3 IN CONTRARIVM est, quia actus præcedens habitum est determinatè bonus, vel determinatè malus, ergo determinatio talis non est per se ab habitu, antecedens patet de se, quia habitus bonus non causatur nisi ab actibus bonis, nec malus nisi ex actibus malis. Consequentia probatur, quia effectus non potest esse sine sua causa per se.

4 RESPONSIO. Præmittendum est quòd alia est determinatio, vel indeterminatio potentiæ. Alia est determinatio, vel indeterminatio actus. Indeterminatio enim potentiæ est indifferentia eius, tanquam subiecti ad diuersos habitus, vel actus diuersos, quorum alterũ recipiendo determinatur per ipsum formaliter, ita quòd determinans & determinabile differunt realiter, sicut forma & subiectum. Indeterminatio verò actus, & eius determinatio est solum secundum rationem vniuersalis & singularis, non enim in rerum natura inuenitur aliquis actus qui non sit determinatus ad esse naturæ secundum singularitatem, & ad esse moris secundum bonitatem, vel malitiam si sit deliberatus. Sed secundum conceptum nostrum possumus intelligere actum in vniuersali, qui vt sic indifferenter se habet ad istum actum, vel illum, & ad bonum vel malum. Et sicut vniuersale nõ differt realiter à singulari in quo est, sic actus indeterminatus & determinatus non differunt realiter, sed solum secundum conceptum, quia quod indeterminatè cõcipitur, determinatè existit: ita quòd sua realis existẽtia in rerum natura est sua realis determinatio ex se ipsa formaliter, & non per aliquid ipsi adueniens, & hoc quantũ ad esse naturæ, sed determinatio actus ad bonum quãtum ad esse morale non est a sola singularitate suæ realis existẽtiæ (quia actus malus singulariter existit sicut & bonus) Sed est formaliter ex conformitate ad rectam rationem, & malitia ex difformitate ad rectam rationem, sicut ostensum fuit in secundo libro. Hoc d. 34. q. 1.
præmisso patet primò quòd potentia determinatur in seipsa per & 2. Itẽ
habitum formaliter. Et secundo inquiretur an ipsa determina- d. 18. q. 1.
tur per habitum ad determinatum actum. Inf. d. 40.

5 Primum est de se clarum, quia omne subiectum quod est in quæst. 1.
potentia ad suscipiendum plura sibi inuicem incompossibilia recipiendo vnum eorum determinatur per ipsum, sic quòd illo inexistente non potest recipere alterum: sed potentiæ rationales sunt in potentia ad recipiẽdum habitus bonos & malos, qui ad inuicem sunt incompossibiles, ergo potentia quæ recipit vnum eorum determinatur per ipsum, sic quòd illo inexistente non est indifferens ad recipiendum alterum. Sed quia habitus ordinem habet ad actum, ideo videndum est an determinet potentiam ad producendum determinatum actum.

6 Et dicendum est quòd ad determinationem actus in esse naturæ nihil facit habitus bonus vel malus. Cuius ratio est, quia effectus communis requirit causam communem, sed determinatio actus in esse naturæ, quum sit sua singularitas realis, est effectus communis omni actui existenti in rerum natura, siue sit ante habitum, siue post, siue sit bonus, siue malus, ergo causa talis determinationis est communis omnibus actibus sine quacunque exceptione: habitus autem non est sic communis etiam generaliter acceptus, quum ante habitum sint actus prædicto modo determinati, & multominus acceptus in speciali, quare &c. Et hæc ratio non solum probat quòd habitus non sit causa per se talis determinationis actus. Sed etiam quòd nullo modo determinet vel incliner potentiam ad actum sic determinatum, quia nihil determinatur, nec determinari potest ad id quod est omnibus commune determinatio enim fit ad aliquid speciale, sed singularitas est communis omnibus actibus in rerum natura existentibus: ergo nulla potentia determinatur ad producẽdum actum singularem. Item ad illud ad quod potentia est sic determinata de sua natura, quod non potest in oppositum non indiget aliquo determinante. Sed quælibet potentia ex sua natura est sic determinata ad producendum, vel recipiendum actum singularem quòd nullo modo potest in oppositũ. Actus enim vniuersalis nec produci potest, nec recipi, ergo nulla potentia potest determinari ad producendum vel recipiendum actum determinatum determinatione singularitatis, quæ est secundum esse naturæ.

7 De determinatione autem actus ad bonum vel ad malum secundum esse morale aliter est dicendum. Ad hanc enim determinationem quamuis nihil faciat habitus per se, facit tamẽ per accidens. Quod enim habitus non faciat per se ad talem determinationem patet, quia bonitas & malitia actus moralis consistunt in conformitate, vel difformitate eius ad rectam rationẽ, vt ostensum fuit in secundo libro. Conformitas autem & difformitas sunt respectus seu relationes ad quas non est per se & immediatè aliqua actio, sed solum mediante fundamento, vt patet ex quinto Physicorum. Et ideo nihil potest esse per se causa talis conformitatis, vel difformitatis, seu bonitatis vel malitiæ, nisi illud quod est per se causa entitatis actus secundum esse naturæ quæ est fundamentum talium. Constat autem quòd habitus non est causa per se entitatis actus secundum esse naturæ, quia nullus effectus potest esse sine sua causa per se, sed actus qui sunt ante habitum sunt determinatæ entitatis, in qua fundatur conformitas ad rectam rationem, vel difformitas ad eandem, actus enim quibus generatur habitus bonus sunt determinatè boni. Et illi quibus generatur habitus malus, sunt determinatè mali, ergo habitus non est per se causa talis determinationis.

8 Quòd autem faciat saltem per accidens ad talem determinationem potentiæ respectu actus patet, quia talis determinatio est per se ab obiecto, vel non sine obiecto. Conformitas enim vel difformitas actus moralis ad rectam rationem attenditur secundum obiectum, vt probatum fuit in secundo libro. Illud ergo d. 38. q. 2.
quod facit ad hoc quòd determinatum obiectum proponatur potentiæ, facit ad determinationem actus, sed habitus est huiusmo In prolo-
di, ergo &c. Minor declaratur. Et primò de habitibus cognitiuis gi primã
vt postea melius appareat in habitibus moralibus, habitus enim q. 1.

cognitiui

cognitiui distinguuntur per obiecta & media, sicut scientia & opinio, quia scire est per medium demõstratiuum, opinari autem per medium probabile. Quum igitur ex frequentatione determinatorum actuũ firmentur in nobis habitus, qui nõ sunt aliud quàm dispositio qua disponimur ad rememorandum talia cum assensu, ideo post habitum generatum sumus dispositi, vt nobis ex modica occasione occurrant determinata obiecta, & determinata media, quibus per priores actus assensimus, & sic fiunt in nobis determinati actus. Ad cuius ampliorem determinationem aduertendũ est quòd cùm primò proponitur nobis aliquod obiectum complexum non statim assentimus, sed indifferenter nos habemus ad vtramque partem, quousque per aliquod medium determinemur ad alteram, facta autẽ determinatione per aliquod medium, per quod determinatè assentimus alicui conclusioni ex frequentatione talis actus causatur, & firmatur in nobis habitus, qui est in memoria, per quam quum volumus præsentatur nobis tale determinatum obiectum cũ determinato medio, quo præsentato iam amplius non dubitamus, nec inquirimus, sed determinatè assentimus illi parti, cui prius frequenter assensimus non ignorantes, sed memorantes priores assensus. Et hic modus determinationis respicit habitus intellectuales. Veruntamen talis determinatio nõ est per se ab habitu, quia habitus non est obiectũ, nec repræsentatiuum obiecti, sed est consuetudo firmata, qua vnum post aliud præsentatur potentiæ intellectiuæ eo ordine quo fuerũt præsentata in actibus, ex quibus generatus est habitus: habitus autem morales nõ determinant potentias ad actus hoc modo. Quia obiectum non proponitur appetitui intellectiuo vel sensitiuo, nisi mediante potentia cognitiua, ad cuius determinationẽ sequitur determinatio appetitus. Quum enim simul acquiratur prudentia cum virtute morali, & econuerso, vt infrà patebit, sicut habitus prudentiæ facit ad determinationem actus intellectus practici modo quo dictum est, sic facit ad determinationem actus appetitus, hoc tamen addit habitus moralis, quod obiectum apparet magis conueniens, vel minus disconueniens causato habitu quàm prius, vt supra dictũ
q. 2. huius dist. est. Et ideo ad tale obiectum facilius determinatur appetitus, quamuis sine hoc determinaretur, sed de facilitate non quæritur nunc, quia statim de ea quæretur.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd per habitum possumus bene vel malè modis quibus dictum est, scilicet ostensione determinati obiecti, quantum ad habitus cognitiuos & apparentia eius sub ratione conuenientioris boni, quantum ad habitus morales.

10 Ad secundum dicendum quòd determinatio actus est non à potentia, nec ab habitu per se, sed ab obiecto & medio, quamuis per accidens sit ab habitu modo quo dictum fuit.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus.

Caiet. vbi suprà.

POSTEA quæritur, vtrũ habitus faciat aliquid ad facilitatem actus. Et videtur quòd sic, quia quod fit delectabilius, fit facilius. Sed actus post generatum habitũ elicitur delectabilius, vt patet duodecimo Ethicorũ: ergo elicitur facilius.

2 Item omnis difficultas causatur ex aliqua resistenti, sed obiectum minus disconueniens appetenti minus resistit appetitui, ergo facilius appetitur: habitus autem bonus facit quòd bonitas rationis appareat homini minus disconueniant, vt patet ex præcedentibus, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quòd habitus virtuosos circa bonũ & difficile. Sed si per habitum tolleretur bonitas actus iam habitus virtuosus nõ prodesset, sed obesset: ergo si per habitum tollatur difficultas, habitus bonus plus obest, quàm prodest.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primũ est, an facilitas de qua procedit quæstio, sit conditio actus, an habentis actum. Secundum est, an talis facilitas fiat per habitum: & ex his tertiò concludetur quoddam correlarium.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd cùm facilitas sit conditio respectiua agentis ad actum, vel ecõuerso, ista facilitas potest consurgere quãdoque ex parte actus & obiecti solum, sicut eidem homini æqualiter disposito facilè est portare quinquaginta, & difficile est portare centum, quæ varietas nullo modo est ex parte portantis, qui secundum se vniformiter dispositus est, sed solum ex varietate actuum quam habent ex varietate obiectorũ. Similiter eidem virtuoso facilius est & delectabilius abstinere quàm tristitia sustinere vt dicitur. 3. Ethicorum. Quandoque verò facilitas, vel difficultas tota consurgit ex parte agentis sicut facilius est forti portare decẽ, quàm debili. Quæ varietas nullo modo est parte actus, vel obiecti quod est penitus vnum & idem. Sed ex parte portantis qui est aliter & aliter dispositus.

6 Quæstio autem nostra quærit de maiore facilitate quam habet homo post habitum quàm ante respectu eiusdem actus secundum speciem. De qua dicendum est quòd ista facilitas tota cõsurgit ex dispositione agentis, nec est in aliquo ex parte actus, propter quod debet dici conditio vel modus agentis & nõ actus. Et quòd ita sit probatur dupliciter. Primò sic, quando duo actus sunt omnino & penitus consimiles quantum ad omnia quæ sunt ipsis. Si vnus eorum sit facilis & alter difficilis, vel vnus facilior altero, necesse est quòd hoc sit totaliter ex parte agentis & nõ ex parte actus ex qua ponitur penitus vniformis, sed actus præcedẽs habitum & actus sequens ipsum sunt quandoque penitus consimiles quantum ad omnia quæ sunt in ipsis, ergo cùm actus sequens dicatur facilior actu præcedente, necesse est quòd hoc sit totaliter ex parte agentis. Maior satis patet.

7 Sed contra minorem posset aliquis dicere quòd sit falsa, quia sequens habitum semper est intensior quàm præcedẽs. Sed istud non valet, quia non est verum vniuersaliter quòd actus sequens habitum sit intensior quàm præcedens. Et dato quòd sic esset, adhuc magis haberetur propositum. Quia in eadem specie actus intensior est de se difficilior. Si ergo actus sequens sit necessariò & semper intensior vel qualitercũque quàm actus præcedens, sequitur quòd quantum est de se, erit difficilior. Si ergo sit operanti facilior necesse est quòd tota facilitas sit ex parte operantis. Secundò patet idem sic, facilitas ex parte operis minuit meritũ. Si ergo per habitum facilitas esset conditio operis, sequeretur quòd habitus diminueret de merito actus quod est falsum ergo &c. Et sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum scilicet qualiter talis facilitas sit per habitum aduertendum est quòd tota difficultas quæ est in nobis respectu actuum potentiæ cognitiuæ & appetitiuæ est ex hoc quòd obiectum non proponitur sub vnica ratione veri vel falsi, boni vel mali, & primò patet hoc in actibus appetitus in quibus est clarius, si enim aliquid proponatur appetitui solũ sub ratione boni absque apparentia cuiuscunque mali appetitus sine omni difficultate tendit in illud. Si verò aliquid proponatur sub ratione mali absque vlla apparentia boni, appetitus absque vlla difficultate refugit illud, sed quando cũ ratione boni iungitur ratio mali & econuerso, & vtrumque ostenditur, tunc tam in prosecutione quàm in fuga est difficultas sicut patet in voluntario mixto. Quia enim proiicere merces in mare est absolutè malum, tamen tempore tempestatis potest esse bonum ad alleuiandum nauem pro euasione periculi, ideo cùm vtrumque istorum ostenditur voluntati quicquid eligat cũ tristitia & difficultate eligit. Illud ergo quod minuit rationem boni tollit à fuga difficultatem in aliquo. Et quod minuit rationem mali minuit ab electione difficultatem, & sic ponit aliquam facilitatem, sed habitus est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia (vt dictum fuit prius) actus, quibus generantur habitus morales, q. 2. hu. di. verè alterant corpus ab vna dispositione in aliam. Alterato autem corpore apparent & verè sunt delectabilia aliqua, vel totaliter vel secundum magis & minus sicut corpore calefacto & abundante superfluo nutrimẽti apparent venerea delectabiliora quàm in corpore infrigidato & exsiccato. Et ideo illa delectabilia quæ ante habitum temperantiæ fugiebantur difficilius, erant appetenti cõuenientiora post habitum causatum fugiuntur facilius, quia apparent minus cõuenientia propter aliam dispositionem causatam ex actibus causantibus habitum directè, vel concomitatiuè. Et similiter est in aliis habitibus moralibus.

9 Eodem modo est circa habitus cognitiuos. Quia si à principio aliquod complexum proponeretur intellectui clarè ex tali habitudine terminorum cui non posset misceri falsum statim sine difficultate intellectus assentiret vt patet in principiis simpliciter primis, sed quando aliquid proponitur sub talibus terminis quorum complexio potest esse dubia vel admixta falsitati tunc intellectus non faciliter assentit, sed laboramus inuenire per diuersa media quid verius, quo inuento & habitu causato ex frequentatione talium actuum ex tunc quotienscunque proponitur faciliter assentimus amplius non hæsitantes de falsitatis admixtione propter discussionem præcedẽtem & assensum pluribus actibus replicatum quorum recolimus per habitum, & sic patet secundum.

10 EX HIS cum duabus præcedentibus quæstionibus patet solutio illius quæstionis qua quæritur, vtrum habitus faciat aliquid ad substantiã actus, vel solum ad modum. Patet enim quòd modus in actu non est nisi duplex, scilicet intensio, & eius determinatio, facilitas enim nõ est modus actus, sed agentis, intensio autem actus & determinatio eius nõ sunt aliquid realiter differẽs ab essentia actus, propter quod eo modo quo aliquid facit ad

vnum

vnum facit ad aliud, sed habitus ad neutrum eorum facit per se vt probatum fuit suprà. De facilitate autem, quæ non est modus actus, sed habentis actum, non oportet quòd sicut habitus facit ad talem facilitatem, quòd faciat ad essentiam actus.

11 AD ARGVMENTA responsio patet, quia duo prima bene probant quòd habitus facit quòd facilius eliciatur actus. Sed tota facilitas est ex dispositione, quam habitus ponit in habente, & non in actu.

12 ARGVMENTVM autem in oppositum concludit quòd si propter habitum facilitas esset conditio actus, habitus plus obesset quàm prodesset, quia diminueret meritum, quod concedimus.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum præter habitus intellectuales acquisitos indigeamus habitibus theologicis.

Thom. 12. q. 66.

DEINDE quæritur de fide. Et quia fides ponitur habitus theologicus: ideo primò quæritur, vtrum præter habitus morales & intellectuales acquisitos indigeamus habitibus theologicis. Et videtur quòd non, quia habitus theologici non requiruntur in nobis, nisi quia ordinant nos ad beatitudinem supernaturalem. Ad beatitudinem enim naturalem acquisitam sufficiēter dirigimur per habitus alios. Sed propter illam nō sunt nobis necessarij habitus theologici, quia pueri baptizati decedentes ad eam perueniunt, & tamen in eis non videntur esse necessarij.

2 Item perfectiones proportionantur perfectibilibus, sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per habitum, nisi rationalis per essentiam quæ perficitur per virtutem intellectualem. Et rationalis per participationem quæ perficitur per virtutem moralem, ergo præter hæc duo genera habituum non contingit ponere tertium.

3 IN CONTRARIVM est, quia habitus theologici dicuntur fides, spes, & charitas. Sed his omnibus indigemus, fide quidem, quia sine fide impossibile est placere deo, Hebr. 11. spe verò secundum illud ad Titum 3. Hæredes sumus secundum spē vitæ æternæ. Charitate autem secundum illud primæ Corinthiorum 13. Si charitatem non habuero, nihil sum: ergo habitus theologici sunt nobis necessarij.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an præter habitus morales & intellectuales quos possumus ex puris naturalibus acquirere indigeamus aliis habitibus, qui dicuntur theologici. Secundum est quot & qui sint illi. Tertium est, qualiter distinguantur ab aliis habitibus.

5 QVANTVM ad primum dicendum est, quòd præter ha-
Tho. ar. 1. bitus morales & intellectuales ex puris naturalibus acquisitos indigemus theologicis habitibus. Cuius ratio est, quia non minus debent esse perfecti actus, quibus ordinamur in beatitudinem supernaturalem, quàm illi quibus ordinamur ad beatitudinem naturalem. Sed illi actus quibus ordinamur ad beatitudinē naturalem procedunt ex potentiis perfectis per habitus, ergo actus quibus ordinamur in beatitudinem supernaturalem procedunt ex potentiis perfectis per habitus: illi autē habitus non possunt esse morales, vel intellectuales ex puris naturalibus acquisi-
*aliàs actum. ti. Quia sicut beatitudo supernaturalis est per alium * habitum quàm naturalis, sic habitus disponentes ad eam debent esse alterius rationis ab habitibus acquisitis quibus disponūtur, vel perficiuntur respectu beatitudinis naturalis: & dicuntur Theologici, quia deum habent pro obiecto. Et ordinantur actus eorum in deum, tāquam in finem beatificum, vt postea patebit. Et quia solo sermone diuino traduntur nobis, sicut & finis ad quem nos ordinant. Aduertendum tamē est quòd aliter ordinantur actus nostri procedentes ab habitibus naturaliter acquisitis ad beatitudinem naturalem, & aliter ordinantur actus procedentes ab habitibus theologicis ad beatitudinem supernaturalem. Quia primi actus sic ordinant nos ad beatitudinem naturalem, quòd aliqui eorum disponunt nos, aliqui verò vel aliquis attingit ad ipsam beatitudinem, vel potius est ipsa beatitudo, sicut est actus nobilissimæ potentiæ perfectæ per nobilissimum habitum respectu
Inf. 2. d. 38. quaest. 4. nobilissimi obiecti, vt determinatur decimo Ethicorum. Actus verò procedentes ab habitibus theologicis pro statu viæ solum nos ordinant ad beatitudinem supernaturalem per modum meriti, ita quòd in nullo eorum consistit essentia beatitudinis, sed se habent ad eam sicut via ad terminum.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est, quòd hi habi-
Tho. ar. 3. tus qui dicuntur theologici sunt tres, scilicet fides, spes, & charitas, quorum sufficientia potest haberi hoc modo, Actus quibus ordinamur ad beatitudinē supernaturalem, se habent ad ipsum, vt meritum ad præmium, vt statim dictum est, sed nullum meritum est sine charitate, vt patet primæ Corinthiorum decimotertio: ergo ad beatitudinem consequendam indigemus charitate. Item nullus ordinat actus suos ad finem aliquem, nisi ipsum finem cognoscat, sed beatitudo supernaturalis non potest cognosci ratione naturali quātum ad primam eius acceptionem, ergo ad hoc quòd actus nostri in ipsam ordinentur, oportet cognoscamus ipsam ex alterius dicto vel auctoritate, cui credimus, & hoc facit fides, per quam credimus deo reuelāti beatitudinem, quam præparauit fidelibus propter quod fides est nobis necessaria. Itē nullus consequitur finem, nisi tendat in illum tanquam possibilem haberi, sed finis supernaturalis non potest haberi nisi ex alterius dono seu adiutorio, propter quod requiritur spes, per quā innitimur diuinæ liberalitati promittenti nobis beatitudinem, sicut per fidem innitimur diuinæ veritati reuelanti eam nobis. Sic ergo ad consecutionem beatitudinis supernaturalis requiritur fides, spes, & charitas: sicut autem hæc tria requiruntur, ita & sufficiunt, propter quòd ponuntur tres habitus theologici, & non plures, nec pauciores: & sic patet secundum.

7 EX HIS breuiter tertium patet, scilicet quòd habitus Th. ar. 2.
theologici distinguuntur ab habitibus moralibus & intellectualibus naturaliter acquisitis, quia illi habitus formaliter differūt, qui habent obiecta diuersa, & formaliter differentia, sed sic est de habitibus theologicis, respectu aliorum habituum, ergo &c. Maior patet Minor declaratur, quia obiecta aliorum habituum aut sunt aliquid causatum, aut si aliquis habitus habeat deū pro obiecto, vt sapientia quæ est agnitio altissimæ causæ, tamen hoc habet sub aliqua ratione in deo naturaliter considerata: obiectū autem habituum Theologicorum est increatum, scilicet ipse deus secundum rationem, facultatem intellectus, & voluntatis excedentem. est enim obiectum fidei sub ratione veritatis supra posse naturale nostri intellectus eleuatæ, speciei verò sub ratione bonitatis sua altitudine facultatem humanam excedentis: charitatis verò sub ratione bonitatis seipsam naturaliter communicantis, quare &c.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in pueris baptizatis aut sunt habitus theologici infusi, aut si non sunt non est simile de paruulis & adultis. Paruuli enim perueniūt ad beatitudinem per solum meritum Christi communicatum eis per sacramentum baptismi Adultis autem est necessarium proprium meritum, quando tempus est operandi, quia fides sine operibus mortua est, Ia. 2. Et quia habitus theologici necessarij sunt ad merendum: ideo eis indigent adulti, non autem paruuli. Prima autem responsio verior est.

9 AD SECVNDVM dicendum quòd habitus nō solum distinguuntur ex subiectis, sed etiam ex obiectis: obiecta autem habituum theologicorum differunt formaliter ab obiectis habituum moralium, & intellectualium. Et ideo habitus inter se differunt quamuis aliqui eorum coincidunt in idem subiectum.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum fides sit habitus virtuosus

Thom. 22. q. 4. ar. 5. 6. & 7.

SECVNDO quæritur, vtrum fides sit habitus virtuosus. Et videtur quòd nō, quia virtutes fuerunt plenissimè in Christo, sed in ipso non fuit fides, quum verus fuerit comprehēsor: ergo ipsa non est virtus.

2 Item si esset virtus, aut esset acquisita, aut infusa. non acquisita, quia de illis tractant sufficienter philosophi, nec inter eas numerāt fidem, nec infusa, quia quod acquiritur per auditum, non est infusum, sed fides acquiritur per auditum, secundum illud Roma. 10. Fides ex auditu est, ergo non est infusa. Dato etiam quòd esset habitus infusus, non esset virtuosus, vt videtur, quia sicut se habet virtus acquisita, ad habitus acquisitos, ita infusa ad infusos, sed fides acquisita non connumeratur inter habitus acquisitos virtuosos, ergo nec fides infusa inter habitus virtuosus infusos.

3 IN CONTRARIVM est, quia omnis habitus intellectualis verum dicens est virtus, vt patet ex sexto Ethicorum. Sed fides est huiusmodi, quia, vt infrà patebit, fidei non potest subesse falsum, ergo est virtus.

4 Item fides connumeratur charitati inter habitus infusos, sed charitas est virtus, ergo & fides.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, vtrum fides sit habitus virtuosus. Secūdum est, vtrū sit habitus infusus. Tertium est de ordine eius ad alios habitus, scilicet, spem & charitatem.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod virtus potest sumi dupliciter, Vno modo largè pro quocunque habitu

laudabili inclinante potentiam ad boni actum. Alio modo magis strictè pro habitu ponente potentiam in vltimo perfectionis debitę suo actui. Sic enim virtus est vltimum de potentia. Primo modo loquendo de virtute fides potest dici virtus. Cuius ratio est quia omnis habitus inclinans intellectum ad assentiendum vero supernaturali & necessario ad salutem est habitus inclinans ad bonum actum & per consequens est virtus largo modo. Sed fides est huiusmodi, ergo &c. Maior probatur, quia verum est bonum intellectus & si sit necessariũ ad salutem addit nouam rationem boni præter illam qua actus intellectus generaliter est bonus. 2.d.28. quæst.1. Minor patet, ex præcedentibus scilicet quod per fidẽ assentimus bono supernaturali & necessario ad salutem. Loquendo autem de virtute, secundo modo, dicendum quòd fides non est virtus. *Hanc rationẽ dissoluit Tho. de ver. q. 14. ar. 7.* Cuius ratio est quia omnis virtus propriè dicta perficiens intellectum perficit ipsum ad conspiciendum obiectum in se vel per resolutionem ad id quod in se conspicitur. In hoc enim consistit efficacia actus intelligendi, quem potuit virtus circa potentiam intellectiuam, sed fides non perficit intellectum ad conspiciendum obiectum in se vel per resolutionem ad illud quod in se cõspicitur, ergo non est propriè & simpliciter virtus.

7 Loquendo autem quocunque dictorum modorum de virtute fidei nõ est magis, vel minus virtus charitate existente in voluntate, vel non existente, quia habitus qui non elicit perfectiorem actum non est perfectior, sed fides non elicit perfectiorem actum charitate existente in voluntate quàm non existente. Quia actus eius qui est assentire vero supernaturali nõ est perfectior quantum ad aliquid quod pertineat ad cognitionem, quę merè pertineat ad intellectum quem perficit fides, licet sit perfectior quantum ad rationem meriti quæ est perfectio extrinseca cùm pertineat ad charitatem quæ perficit voluntatem, ergo fides non est magis, vel minus virtus charitate existente in voluntate quàm non existente. Nec est simile de fide, & charitate, sicut de prudentia & virtute morali, quia prudentia non potest acquiri sine morali virtute: nec moralis virtus sine prudentia vt infra declara- d.36.q.3. bitur. Et quia vtraque acquiritur ex actibus, ideo actus vtriusque recipit perfectionem ex sibi adiuncto ita quòd impossibile est actum prudentiæ esse perfectum nisi virtus moralis sit in appetitu, nec actum appetitus esse perfectum nisi prudentia sit in intellectu. Fides autem non dependet à charitate, nec quantum *Th. ar. 4.* ad habitum cùm sit prior ordine naturæ vt postea dicetur. nec in actu suo recipit aliquam perfectionem à charitate, & ideo potest habere æqualiter rationem virtutis, & charitate existente in voluntate & non existente. Quamuis enim voluntas inclinet intellectum ad credendum, non tamen oportet quòd ipsa sit informata charitate, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum tenendum est quòd fides est habitus infusus. Quod patet primò per auctoritates scripturæ, dicitur enim Ephe. 2. gratis saluati estis per fidem & non ex nobis, dei enim donum est, & Heb. 11. quòd sine fide impossibile est placere deo. Placent autem deo pueri baptizati in quibus nullus est habitus acquisitus, ergo fides est in eis habitus infusus. Item charitas est habitus infusus ad Roma. 5. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum. Fides autem connumeratur ei, ergo ipsa est habitus infusus. Secũdò patet idem per rationem probabilem, quia quæ immediatè ordinant nos ad finem supernaturalem sunt in nobis immediatè ab agente supernaturali, quia finis & agens sibi correspondent, sed fides cum spe & charitate ordinant nos immediatè ad finem supernaturalem vt dictum fuit prius, ergo sunt in nobis immediatè à deo. Et sic per infusionem. Infunditur autem fides non quin sine ea infusa possumus credere verum supernaturale, sed quia nõ ita promptè quæst.2. & faciliter vt determinatum fuit secundò libro dist. 28. & sic patet secundum.

9 QVANTVM ad tertium scilicet de ordine fidei ad spem & charitatem sciendum est quòd duplex est ordo, scilicet naturæ & temporis, loquẽdo de ordine temporis fides nõ præcedit spem, aut charitatem, sed simul tempore infunduntur. Cuius ratio est *Th. 1. 2. q. 62. ar. 4.* quia hæc infunduntur nobis à deo vt ordinet nos ad beatitudinem, sed vnum nõ sufficit sine aliis vt prius patuit, ergo deus qui nõ deficit in necessariis non infundit vnum sine aliis, sed omnia simul supposita dispositione recipientis, loquendo autem de ordine naturæ fides præcedit spem & charitatem. Quod patet primò ex actibus. Quia qualis est ordo in actibus talis est in habitibus, sed sperare & amare qui sunt actus spei & charitatis supponunt credere quod est actus fidei. Affectio enim boni supponit eius cognitionem, ergo spes & charitas supponunt fidem. Secundò patet idem per illud quod dicitur Heb. 11. fides est substantia sperandarum rerum & exponitur substantia, id est, fundamentum. Et in eodem cap. dicitur quòd accedentem ad deum oportet quod credere ponitur primum principium salutis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd virtutes quæ non importaut in actu suo imperfectionem fuerunt plenissimè in Christo: fides autem prout pertinet ad statum merendi pro quo solum est necessaria, importat imperfectionem in actu suo, quia est de nõ visis, propter quod non fuit in Christo, qui ab instanti suæ conceptionis vidit deum per essentiam.

11 Ad secundum dicendum quòd fides est virtus infusa, secundum generalem & largam rationem virtutis, non autem strictè & propriè, sicut philosophi loquuntur de virtutibus. Quòd autem dicitur quòd fides est ex auditu, verum est, quantum ad propositionem credibilium, sed non quantum ad habitum. Supposito enim habitu ad hoc quòd exeat in actũ, necesse est quòd credibilia proponantur.

12 AD RATIONES alterius partis dicendum. Ad primam quòd non omnis habitus verum dicens est virtus strictè & propriè, nisi illud verum perfectè cognoscatur per euidentiam in se, vel per resolutionem ad illa quæ ex se sunt nota, quod non est ex fide.

13 Ad secundum dicendum quòd non est simile de fide & charitate, quia amor potest esse perfectus, vbi cognitio est imperfecta. Intentio enim amoris non respondet intensioni boni cogniti, qualitercunque sit illud bonũ cognitum. Si enim cognoscamus per certitudinem aliquid minus bonũ, & per coniecturam probabilem aliquid magis bonum: magis diligimus bonum cognitum per probabilem coniecturam, quàm cognitum per certitudinem, quia æstimamus illud magis bonum, quamuis ęstimatio certa perfectior sit quàm coniectura probabilis. Et quia per fidẽ habemus obscurã cognitionẽ de obiecto perfectissimo & optimo: ideo non obstante imperfectione actus fidei, actus charitatis potest esse perfectus, & habitus à quo elicitur virtuosus, quãuis fides à qua elicitur actus imperfectus non sit virtus propriè.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum actus fidei sit certior quàm actus scientiæ, an econuerso.

Thom. 22. q. 4. ar. 8.


TERTIO quęritur, vtrũ actus fidei sit certior, quàm actus scientiæ, an econuerso. Et videtur quòd actus fidei sit certior, quia sicut se habet habitus ad habitum, sic actus ad actum, sed habitus fidei est certior scientia, secundum illud Augustini 13. de trinita. cap. 1. Nihil est hominĩ certius sua fide, ergo actus fidei est certior actu scientiæ.

2 Item quanto medium causans cognitionem est certius, tanto cognitio est certior: sed diuina auctoritas, quę est medium per quod credimus, est certior quacunque ratione humana, per quã aliquid scimus, ergo cognitio fidei est certior quàm cognitio scientiæ.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia visus est certior quàm auditus, sed fides est ex auditu (vt videtur Romanorum decimo) scientia autem est intellectualis visio: principia etiam quarundam scientiarum resolui possunt vsque ad aliqua corporaliter visa, vt in mathematicis: ergo videtur quòd tales scientiæ sint certiores fide.

4 Item Hugo de sacramentis libro primo dicit quòd fides est voluntaria certitudo supra opinionem, & infra scientiam constituta: ergo certitudo fidei est inferior certitudine scientiæ.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo circa istam quæstionem. Primum est, cùm ponantur plures actus fidei, saltem secundum nomen, s. credere deum, credere deo, & credere in deum. Quis istorum sit magis proprius actus fidei. Secundũ est de comparatione actus fidei ad actum scientiæ.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd credere deum, & credere deo sunt præcise actus fidei, & vnus actus non plures. Credere autem in deum non est præcise actus fidei, sed fidei & charitatis simul, & sunt etiam plores, & non vnus actus tantum. Ad cuius euidentiam sciendũ est quod deus, siue suprema veritas se habet ad actum credendi tripliciter. Vno modo vt obiectum quod creditur siue aliquid circa ipsum, sicut credimus deum esse trinum & vnum, esse incarnatum, vel aliquid huiusmodi. Alio modo vt ratio credẽdi, quicquid enim credimus, credimus innitẽtes veritati diuinæ quæ talia reuelauit. Tertio modo se habet vt finis, secundum illud Ioan. 20. Hæc autem scripta sunt vt credatis, & vt credentes vitam habeatis. Credere ergo deum dicit comparationem actus credendi ad deum, vt ad obiectum creditum. Credere autem deo dicit comparationem actus credendi ad deum, sicut ad rationem, siue causam mouentem ad credendum, seu medium credendi. Et quia idem actus est quo tenditur in obiectum, vt obiectum, & quo tenditur in obiectum per medium: ideo vnus & idem actus est credere deo, & credere

deum

deum Credere autem in deum dicit habitudinem actus credẽdi ad deum, tanquã ad finem, quem fides ostendit, & ad quem charitas inclinat: vnde credere in deum idem est quod credendo amare, & credendo & amando in eum ire, seu tendere. Et hi sunt duo actus duorũ habituum, fidei scilicet & charitatis, vt de se patet.

7 QVANTVM ad secundum, scilicet vter actus sit certior, scilicet fidei, an scientiæ, dicitur multipliciter. Vno modo quòd duplex est certitudo, quædam euidentiæ, & sic scire certius est quàm credere. Quia quod scitur euidens est, non autem quod creditur. Alia est certitudo adhæsionis, & sic credere certius est quàm scire. Quia scilicet credens firmius adhæret creditis, quàm sciens scitis. Sed istud non videtur propter duo. Primum est, quia firmitas adhæsionis impropriè dicitur certitudo. Certitudo enim non stat cum falsitate: firmitas autem adhæsionis quandoque est in falsis, vt patet in hæreticis, & in aliis qui pertinaciter adhærent suis opinionibus falsis: ergo firmitas adhæsionis non habet propriè rationem certitudinis. Secundum est, quia firmitas adhæsionis adhuc videtur esse maior in actu scientiæ, quàm in actu fidei: illi enim firmius adhæremus à quo difficilius recedimus, sed homo difficilius recedit à scientia si verè sit sciens, & sciat se scientem esse, quàm à fide. Ab illa enim videmus frequenter recedere hominem: ergo firmitas adhæsionis videtur esse maior in actu scientiæ quàm in actu fidei.

8 Alio modo dicitur quòd aliquid potest esse certius dupliciter. Vno modo secundum se. Alio modo quoad nos. Primo modo credere est certius quàm scire, quia credita, puta deum esse trinum & vnum, & similia sunt certiora secundum se, quàm scita à nobis. Secundo modo est econuerso, quia scire certius est quoad nos quàm credere. Sed nec istud videtur valere, quia licet ista distinctio posset aliquo modo habere locum in creditis & scitis, sicut dicit Philosophus secundo Metaphisicæ, de substantiis separatis, quia notiores sunt secundum se substantiis sensibilibus, quamuis non nobis, sed potius minus notæ. Tamen in habitibus & actibus non potest habere locum ista distinctio. Cuius ratio est, quia habitus est dispositio habentis, & actus est eius perfectio in comparatione ad obiectum: & ideo nõ est certior actus

* aliàs pro quanto. vel habitus, nisi per * quem obiectum sit nobis certius, quamuis possit dici nobilius ex sola nobilitate obiecti. Et hoc patet ex textu Philosophi in principio libri de anima, vbi distinguit nobilitatem scientiæ in nobilitatem quæ est secundum certitudinem, & in illam quæ est ex nobilitate obiecti, quod non esset si certitudo scientiæ esset secundum certitudinem obiecti. Tunc enim omnis scientia quæ esset nobilior quoad obiecta, esset nobilior quoad certitudinem, quia obiecta quæ sunt nobiliora vt diuina sunt certiora secundum se. Certitudo ergo actus vel habitus non est ex certitudine obiecti secundum se, sed ex modo quem ponit habitus circa habentem & actum eius: nullo ergo modo actus vel habitus dicitur certior, nisi sit certior quoad nos.

9 Item distinctio quæ ponitur secundo Metaphysicæ de obiectis, quòd quædam sunt notiora simpliciter & secũdum se quædam verò sunt notiora nobis, non videtur esse vera, nisi sanè intelligatur. Potest enim contra eam opponi sic, sicut nihil dicitur scibile, vel scitum, nisi à scientia, sic nihil dicitur noscibile, vel notum, nisi à notitia. Scientia autem & notitia conditiones sunt scientis & noscentis, & non rei scitæ vel notæ, ergo nulla res est secundum se scita vel nota, sed solum quoad nos, qui sumus scientes & noscentes: ergo illa distinctio qua aliquid dicitur esse notum secundum se, vel notum nobis non videtur bona. Et dicendum ad hoc, quòd nihil dicitur scibile vel scitum, noscibile, vel notum, nisi ratione scientis & noscentis. Sed solus homo non est sciens & noscẽs, imò tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales. Et ideo non omne illud quod est homini notius est simpliciter notius, imò est infimè notum, sed quod est deo notius est simpliciter notius, quia est notius secundum supremam notitiam. Et quod est notius angelo, est notius in secundo gradu, sicut notitia angeli est media inter notitiam dei & hominis. Et tũc dictum Aristotelis verificatur hoc modo, quia quæ sunt sublimioris naturæ in entitate sunt prius nota deo & angelo, qui sunt sublimioris virtutis in cognoscendo. Deus enim primò cognoscit essentiam suam, & per eam cognoscit alia. Et idem dicit Aristoteles de qualibet intelligentia, duodecimo Metaphysicæ: propter quod illa quæ sunt sublimioris entitatis dicuntur notiora secundum se, quàm sensibilia, quæ sunt nobis notiora, quia sunt primò cognita, & maximè à supremis cognoscentibus, qui sunt deus & angelus, sed simpliciter loquendo nihil dicitur scitum vel notum secundum se & absolutè, sed solum ex habitudine alicuius scientiæ vel notitiæ ad ipsum.

10 Redeundo ergo ad propositum aliter dicendum est, quòd quamuis aliquod creditum, puta deum esse trinum & vnum, sit secundum se certius & notius, quàm multa scita de creaturis, modo quo dictum est, tamen multi habitus scientiæ & actus sunt in nobis certiores & notiores fide & actu eius extensiuè, & intensiuè, quia illud quod habet plures modos certitudinis certius est extensiuè, sed sic est de scientia respectu fidei, quia scientia & actus eius habent certitudinem euidentiæ, & certitudinem adhæsionis: si tamen debeat dici certitudo. Fides autem habet solum certitudinem adhæsionis, quare &c. Item intensiuè, quia certius est quod dubitationi est impermixtius, sed scientia nullo modo potest habere permixtam dubitationem: fides autem potest habere aliquem modum dubitationis permixtum, etiam salua fide, ergo videtur quòd scientia sit certior intensiuè fide. Item constat quòd certior est scientia beatorum, quàm fides credentium, sed istud non est ex ratione obiecti, quod idem est vtrobique (scilicet diuina essentia, & dei veritas) sed solum ratione modi diuersi quo tendit intellectus in deum visum & creditum: ergo in proposito, certior est scientia quam habemus de deo (puta quòd sit vnus) quàm fides quam habemus de ipso, puta quod sit trinus propter certiorem modum quo tendit intellectus ad ipsum per scientiam magis quàm per fidem.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd beatus Augustinus non intendit dicere quòd fides sit certior aliis habitibus, ita quòd per idem certificetur homo de creditis, sicut per scientiam de scitis, sed vult dicere quòd habens fidem, ita certus est se habere fidem, sicut certus est de quocunque alio, credens enim experitur se credere, & per consequens habere fidem: nihil autem est certius experientia, ad quam fit resolutio aliorum, vt habeatur plenior certitudo.

12 Ad secundum dicendum quòd quando medium causans cognitionem est certius non solum in se, sed quoad nos, tunc cognitio est certior, aliàs non, vt declaratum est prius. Diuina autem auctoritas, propter quam credimus, licet sit certissima in se, non tamen nobis. Qualiter enim certi sumus quòd deus dicat ea quæ credimus, non nisi quia sic tenet ecclesia? Vnde sicut alia credita tenemus sub fide, sic sola fide tenemus quòd dictum scripturæ sit fulcitum diuina auctoritate: & ideo diuina auctoritas non est nobis notior, quàm humana ratio demonstratiua, per quam scimus.

QVÆSTIO OCTAVA.

Vtrum charitas sit forma fidei.

Thom. 22. q. 4. ar. 3.

CIRCA tertium principale quæritur, vtrum fides sit forma fidei. Et videtur quòd non, quia forma, & id cuius est forma, vnum sunt subiecto, sed fides & charitas non sunt vnum subiecto, quum fides sit in intellectu, & charitas in voluntate, ergo charitas non est forma fidei.

2 Item si charitas esset forma fidei, aut esset forma substantialis, aut accidentalis, non substantialis, quia tunc fides non maneret sine charitate, nec accidentalis, quia accidens non est nobilius subiecto: charitas autem est nobilior fide, vt dicitur 1. Cor. 13. in fine, igitur &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud per quod aliquid viuit & operatur est eius forma, sed fides operatur per charitatem, seu per dilectionem, vt sancti dicunt: viuit etiam per eam, quia sine operibus charitatis fides mortua est, vt dicitur Ia. 2. ergo charitas est forma fidei.

4 RESPONSIO. circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, qualiter fides formetur per charitatem. Secundum est, an eadem fides numero possit esse informis, & formata.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd sicut virtus vel actus virtutis moralis potest considerari dupliciter. Vno modo secundum esse naturæ, alio modo secundum esse morale, sic virtus vel actus virtutis infusæ, puta fidei, potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum id quod est in esse naturæ. Alio modo, secundum id quod est in esse meritorio. Considerando primo modo fidem vel actum fidei nihil eorum formatur per aliquid aliud, quia forma vel perfectio adueniens perfectibili. sed nihil secundum esse naturæ aduenit potentiæ perfectæ per habitum fidei, nisi actus eius, qui est vltima eius perfectio naturalis, ergo nec charitas, nec aliquid aliud est forma fidei, vel actus eius, considerando ea secundum esse naturale, si autem considerentur secundum esse meritorium, sic charitas potest dici aliquo modo forma fidei, & actus sui, nisi quòd distinguendum est de forma, quia vno modo aliquid propriè dicitur forma, illud scilicet quod inhæret & denominat subiectum, sicut color dicitur forma corporis. Alio modo dicitur aliquid forma largè, quia denominat, licet non inhæreat, & sic charitas potest dici forma fidei & cæterarum virtutum, quantum ad esse meritoriũ,

quia

quia actus earũ dicuntur & sunt meritorij, quia imperãtur à charitate, sine qua non habent rationẽ meriti: & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd eadem fides numero potest esse informis & formata. Quod patet dupliciter. Primò, quia destructo posteriori nõ oportet prius destrui, sed charitas est posterior fide saltem ordine naturæ, vt ostensum est supra, ergo destructa charitate potest remanere eadem fides. Secundò, quia charitas nõ est forma fidei inhęrẽs, sed extrinseca. nec informat fidem vel actum eius quoad esse naturæ, sed quoad esse meritoriũ: ergo ea destructa, destruitur & meritum, nõ autẽ fides quoad id quod est essentialiter: & sic patet secundum.

7 AD RATIONES patet responsio, quia duæ primæ probant quòd charitas non sit forma inhærens. Alia autem probat quòd est forma extrinseca denominans actum, quoad rationem meriti, quod concessum est.

QVÆSTIO NONA.

In quo vt in subiecto sit fides.

Thom. 2. 2. q. 4. art. 2. & q. 5.



SECVNDO quæritur in quo sit fides. Et videtur quòd non sit in damnatis, quia per fidem ambulamus, vt dicitur 2. Corinth. 5. cap. Sed damnatis cùm sint in termino non conuenit vlterius ambulare, ergo in eis non est fides.

2 Item videtur quòd saltem nõ sit in dæmonibus, quia nullus actus bonus & laudabilis potest esse in dæmonibus secundum quosdam, sed credere deo est actus bonus & laudabilis, ergo non potest esse in dæmonibus.

3 Item videtur quòd non sit in hæreticis, quia habitus infusus tollitur per vnicum actum contrarium, vt patet de charitate, sed fides est habitus infusus: ergo cùm quilibet hęreticus habeat aliquos actus contrarios fidei, videtur quòd in eis non sit fides.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia si fides nõ esset in damnatis, damnati fideles non differrent ab aliis damnatis, vtpote infidelibus: hoc autem est falsum, ergo in eis est fides.

5 Item Iac. 2. dicitur, quòd dæmones credunt & contremiscunt: & quædam glosa super primum capitulum ad Roman. dicit quod fides dæmonum informis est, ergo in dæmonibus est fides.

6 Item In scientiis qui errat circa vnum scibilium, non propter hoc amittit totaliter scientiam, ergo similiter qui errat circa vnum ex credibilibus, non propter hoc amittit fidem, sed sic est de hæreticis, ergo &c.

7 RESPONSIO. Quæstio ista intelligitur de fide non quocunque modo dicta, sed de fide infusa. Circa quam quæstionem aliquid est clarum, & aliquid dubium, clarum est quòd fides informis manet in omnibus viatoribus peccantibus solum contra charitatem & bonos mores, cuius ratio est, quia fides principaliter datur pro statu viæ: per fidem enim ambulamus, vt dicitur 2. Corinth. 5. cum ergo fides possit esse informis (vt probatum est prius) hoc est magis possibile in viatoribus, quàm in illis qui sunt in termino: & rursus hoc est magis possibile in peccantibus solum cõtra charitatem & bonos mores, quàm in peccantibus contra fidem, quia talia peccata videntur solum repugnare charitati, non autem fidei. Ex quo ergo possibile est fidem esse informem in aliquo, magis ponenda est in istis, quàm in aliis. Dubium autem est de hæreticis qui peccant cõtra fidem, & de omnibus damnatis generaliter, quia non sunt viatores, & de dæmonibus specialiter.

8 QVANTVM ad primum de hæreticis dicunt quidam quòd in eis non remanet fides infusa, quæ ad duo nos adiuuat in [Tho. q. 5. art. 3.] hoc scilicet quod intellectum reddit facilem ad credendum credenda contra duritiem, & discretum ad refutandum nõ credenda, contra errorem, quæ quidem discretio quum non sit in hæretico patet quòd habitus fidei infusæ non remanet in eo. Sed ista ratio non cogit, quia non solum fides infusa, sed vniuersaliter omnis habitus reddit potentiam facilem ad actum debitum, respectu obiecti: & per consequens ad refutandum contraria, & tamen si non refutantur contraria, non propter hoc tollitur totaliter habitus, quia si habitus ponat facilitatem & pronitatem ad actum debitum, & ad refutandum contrarium, tamen non ponit necessitatem, quia potest fieri contrarium: & istud est manifestum in habitibus acquisitis, de quibus prædicta ratio æquè concludit, sicut de fide infusa. Item ille qui assentit credibilibus, similiter nunc vt prius habet fidem similiter nunc vt prius, quia assensus similis arguit similem habitum, sed fidelis de nouo seductus cõtra aliquod credibile per propriam ignorantiam, quia non bene intelligit sacram scripturam, vel per alterius falsam doctrinam, puta quòd non licet iurare assentit cæteris credibilibus omnino cõsimiliter vt prius, ergo assentit per eundem habitum per quem prius, sed prius habebat fidem infusam, ergo & nunc, & tamen est hæreticus, ergo in hæretico manet fides infusa. Nec obstat quòd dicitur ex hoc sequi quòd simul sit fidelis & infidelis, quia fides secundum habitum, & error secundum actũ circa aliquod credibile bene possunt simul stare, sicut scientia secundum habitum potest stare cum actu erroneo, circa aliquod scibile: & si firmaretur habitus in aliquo quòd nullo modo esset iurandum adhuc posset stare cum fide infusa, quia non essent de eodem obiecto: quamuis enim obiectum fidei infusæ se extendit ad omnia contenta in sacra scriptura, tamen ipsa potest exire in actum debitum respectu aliquorum, quamuis intellectus habentis fidem infusam possit decipi respecto aliorum, sicut aliquis potest habere veram scientiam de aliquibus passionibus alicuius subiecti, & decipi circa alias passiones eiusdem, & sic non videtur improbabile, quin habitus fidei possit remanere in hæreticis errantibus de nouo, circa aliquod particulare credibile.

9 DE HOMINIBVS autem damnatis, qui moriuntur in fide sine gratia quam irrecuperabiliter amiserunt, planum est quòd nõ erit in eis gratia quam irrecuperabiliter amiserunt, quum sine ea exiuerint statum viæ, nec est in eis spes secundum actum eius, quia sciunt se nunquam posse attingere ad beatitudinem: si autem remaneat in eis secundum habitum, frustra remanebit. De fide autem non est similis ratio, quia nec habitus fidei, nec actus repugnat illi statui, imò probabile est, quòd quum in eis sit vermis conscientiæ, quòd ipsi in mente cruciabuntur de carentia visionis diuinæ, de qua nihil nouerunt nisi per fidem, & de hoc quòd non egerunt opera quæ fides dictabat agenda, vt per ea perueniretur ad gloriam. Et sic videtur quòd in eis remaneat fides quoad habitum, & quoad aliquos actus.

10 DE DAEMONIBVS autem an in eis sit fides ali- [Tho. q. 5. art. 2.] ter est dicendum, si à principio suæ creationis habuerunt fidem, & aliter si eam non habuerunt. De vtroque enim est opinio. Quidã enim credunt quòd omnes angeli tam boni quàm mali ab initio suæ creationis habuerunt fidem, quia creati fuerunt in gratia, vt dictum fuit in secundo libro. Sed in puris viatori- [d. 4. q. 2.] bus non est gratia sine fide, sine qua impossibile est placere deo, [Tho q. 5.] vt dicitur Hebræor. 11. ergo in omnibus angelis fuit fides à prin- [art. 1.] cipio. Si autem tunc ergo & nunc saltem in dæmonibus. Probatio consequentiæ, quia fides habita ab angelis ante peccatũ non potuit per peccatum amitti, nisi ratione status vel actus, non ratione status, quia scilicet sunt in termino, quia in hominibus damnatis, qui sunt in termino, sicut dæmones manet fides: ergo status obstinationis non repugnat fidei. Item status non tollit fi- [Infr. d. 31. quæst. 3.] dem, nisi ille qui ponit visionem, si tamen ille tollat: talis autem non est status obstinationis, sed beatitudinis, quare, &c. Nec ratione actus, quia actuale peccatum dæmonum non fuit cõtra fidem: si autem dicatur quòd propter neutrũ istorum desiit in eis esse fides, sed propter hoc quòd assentiũt nunc his quæ sunt fidei propter euidentiam signorum, & non propter auctoritatem diuinam, cui soli fides innititur, sicut dæmones credebãt Christum esse dei filium, quia sic docebat, & doctrinam confirmabat talibus signis, quæ non possunt nisi à deo fieri.

11 Contra signum per quod aliquis inducitur ad fidem si superuenit fidei nõ tollit fidem, sed potius eam confirmat, sed miraculum vel signum est huiusmodi (vt patet ex variis locis scripturæ) dicitur enim Exod. 14. Post diuisionem maris rubri, & subuersionem Aegyptiorum, quia timuit populus dominum, & credidit domino, & iterum Ioan. 2. post miraculum conuersionis aquæ in vinum dicitur quòd crediderunt discipuli in eum, & Ioan. 11. post suscitationem Lazari dicitur quòd multi ex Iudæis venerunt ad Mariam & Martham, & viderunt quæ fecit, & crediderunt in eum: & decimoquinto capitulo dicit Christus, Si opera non fecissem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent: & iterum Ioan. 10. nisi signa & prodigia videritis, non creditis, ergo signa & miracula inducunt ad fidem, & eam iam habitam non euacuant, sed potius confirmant: si igitur in dæmonibus à principio fuit fides, non amiserunt eam propter signa quæ viderunt à Christo fieri: & si hoc est verum de fide, quantum ad habitum: sed talis assensus si fuit præcise per signa visa, non fuit actus fidei, quia actus fidei requirit necessario auctoritatem diuinam: si autem in dæmonibus non fuit fides à principio, non est credibile quòd postmodum fuerit eis infusa.

12 Quibusdam autem videtur non irrationabiliter, quòd nõ habuerunt fidem à principio, quamuis fuerint creati in gratia, quia si constaret aliquid esse dictum à deo de illo (vt sic) nõ esset fides, nec aliquo modo esset necessaria, quia constat per certissimam rationem quòd deus non potest mentiri, vel falsum dicere, nec ex ignorantia, nec ex malitia. Si igitur constaret euidenter

deum aliquid dixiſſe, conſtaret ſcientificè illud eſſe verum, licet in ſpeciali non videremus claram connexionem terminorum. Si autem dæmonibus in ſua creatione fuerit aliquid reuelatum de credibilibus videtur quòd potuerunt cognoſcere quis eis reuelauit, quia non homo qui nondum erat, nec angelus vnus alteri, quin quilibet perciperet, ſcilicet reuelans, & ille cui reuelaretur: non enim latent eos actiones quas habent ad inuicem. Reſtat ergo per locum à diuiſione, quod ſcirent deum ſibi reuelare quo ſcito de cognitione reuelata nõ eſſet neceſſaria fides, quum de ea haberetur ſcientia, & ſic poſſet hæſitari an in dæmonibus à principio eſſet fides, nec cogit ratio ſuperius inducta, ſcilicet quòd in viatoribus non eſſet gratia ſine fide.

13 Hoc enim eſt verum de hominibus adultis, de quibus loquitur Apoſtolus, & exemplificat quibus aliter non conſtat de reuelatione diuina, niſi quia credunt. Angelis autem aliter conſtitit ſi quid eis reuelatum fuit à principio ſuæ conditionis: fuiſſet ergo in eo meritum ſecundum hunc modum non in cre-
d.4.&.5. dendo, ſed in obediendo præcepto diuino, iuxta modum dictum
q.3. in ſecundo libro. Et ſicut Chriſtus qui fidem non habuit, meruit factus obediens vſque ad mortem, vt dicitur Phil.2.

14 AD ARGVMENTVM vtriuſque partis reſpondendum eſt. Ad primum dicendum eſt quòd licet fides detur principaliter pro ſtatu viæ, tamen poteſt manere in termino, quum nihil repugnans inueniat, & aliquem actum poſſit ibi habere.

15 Ad ſecundum dicendum quòd aliqui dicunt bonum actum & laudabilem poſſe eſſe in dæmonibus, quamuis non meritorium: & ideo actus fidei poteſt in eis eſſe ſecundum eos, vel poteſt dici quòd actus credendi in dæmonibus poteſt deprauari per aliquam malam circunſtantiam, & ſic eſt malus.

16 Ad tertium dicendum quòd quamuis gratia per quam ſumus digni vita æterna tollatur per vnum actum peccati mortalis, per quem ſumus indigni vita æterna, fides tamen & ſpes quantum ad habitum non oportet quòd tollantur per vnum actum contrarium. Aliqui enim habent rectam fidem, qui de aliquibus contentis in ſacra ſcriptura credunt contrarium ex ſola ignorantia ſcripturæ, nec propter tale credere tollitur ab eis habitus fidei. ſi etiam deſperans redeat à deſperatione ſua non oportet quòd habeat nouum habitum ſpei, ſed ſolum nouũ actum. Primum argumentum alterius partis concedendum eſt, & ſimiliter tertium: quod autem dicitur in ſecundo argumento, quòd dæmones credunt & contremiſcunt, & quòd fides dæmonum eſt informis, poteſt ſecundum quoſdam intelligi de fide infuſa & actu eius: ſecundum alios verò intelligitur de fide & credulitate, quæ eſt per ſigna, & miracula ab eis viſa, ex quibus crediderunt Chriſtum eſſe deum.

Sententia huius diſtinctionis vigeſimæquartæ in generali & ſpeciali.



HIC QVAERITVR ſi fides. Superius determinauit magiſter de fide ſecundum ſe, ſiue ſecundum ſuum ſubiectum. Hic determinat de ipſa per comparationem ad ea quæ creduntur, id eſt, ad obiectum. Et introducitur iſta pars occaſione diffinitionis fidei ſuperius poſitæ, ſcilicet quòd fides eſt argumentum non apparentium. Et diuiditur in duas. Primò oſtendit fidem eſſe de non viſis. Secundò mouet circa hoc quandam dubitationem, & ſoluit. Si verò quæritur. Et illa diuiditur in duas, ſecundum duas quæſtiones, quas mouet & ſoluit. Secunda ibi, Poſt hoc quæri ſolet. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis, in generali.

2 SENTENTIA eſt iſta. Quærit magiſter ſi fides eſt tantum de non viſis, quid eſt quod Chriſtus dicit Ioan. 14. Nunc dico vobis priuſquam fiat, vt cùm factum fuerit credatis. Ex quo videtur quòd fides ſit de viſis & de factis, & reſpondet ſecundum Ambroſ. quòd laus fidei eſt, vt credatur quòd non videtur, vnde & Thomas cui dictum eſt, quia vidiſti me, credidiſti, aliud vidit & aliud credidit, quia vidit hominem & credidit eſſe deum, vnde ſi aliquando dicamur credere quod vidimus, illa non eſt fides, quam Chriſtus ædificat in animo noſtro. Poſtea quærit vtrum Petrus habuerit fidem de paſſione Chriſti quam vidit. Et reſpondet quòd non, ſed habuit fidem quòd ille qui patiebatur erat deus. Poſtea quærit vtrum fides ſit de incognitis, ſicut eſt de non viſis: & reſpondet quòd in nobis eſt duplex cognitio ſeu viſio, vna exterior, quæ non pertinet ad fidem, alia interior, & hæc eſt adhuc duplex, quædam clara, quæ adhuc non pertinet ad fidem, quædam obſcura, & de ſic cognitis per ſpeculum videlicet & in ænigmate eſt fides, Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus ſit obiectum fidei.

Thom. 2. 2. q. 1. art. 1. 2. & 4.



CIRCA diſtinctionem iſtam primò quæritur, vtrũ deus ſit obiectum fidei. Et arguitur quòd non, quia circa idem ſunt fides & infidelitas, ſed infidelitas eſt circa alia, quàm circa deum, vt ſi quis non credat reſurrectionem mortuorum, & multa conſimilia, ergo &c.

2 Itẽ fides correſpondet charitati, ſed per charitatẽ nõ ſolũ diligitur deus ſed proximus, ergo fides ſimiliter nõ ſolum eſt circa obiectum increatum quod eſt deus, ſed circa obiecta creata.

3 IN CONTRARIVM eſt quod omnis virtus theologica habet deum pro obiecto, ſed fides eſt virtus theologica, ergo &c. vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus. Ad idem eſt quod dicit Dionyſ. 7. cap. de diuin. nomi. quòd fides eſt circa ſimplicem & ſuperexiſtentem veritatem, hæc autem eſt ſola veritas diuina, quare &c.

4 RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt an deus ſit obiectum fidei. Secundum eſt ſub qua ratione formali.

5 QVANTVM ad primum præmittendæ ſunt duæ diſt. Prima eſt de fide. Secunda eſt de obiecto. Prima diſtinctio eſt quòd fides poteſt accipi dupliciter. Vno modo ſecundum communem rationem. & formalem fidei, & ſic dicit habitum quo aſſentimus alicui propter auctoritatem dicentis. Alio modo pro habitu quo aſſentimus dictis ſcripturę propter auctoritatem dei eam reuelantis, & hæc eſt fides de qua loquuntur theologi, quæ differt à fide primo dicta ſicut inferius à ſuperiori, & non ſicut ex oppoſito cõdiuiſa, & hæc eadem diſtinctio poſita fuit in prin- q.5.prol.
cipio primi libri.

6 Secunda diſtinctio eſt de obiecto fidei, poteſt enim dici obiectum fidei dupliciter. Vno modo illud quod creditur. Alio modo illud de quo aliquid creditur, ſicut obiectum ſcientiæ poteſt dici vno modo illud quod ſcitur, & ſic eſt concluſio demonſtratiua. Alio modo illud de quo ſcitur aliquid, & ſic obiectum ſcientiæ eſt ſubiectum concluſionis ſcitæ, quia de tali ſubiecto ſciuntur paſſiones & proprietates. Primò modo obiectũ ſcientiæ eſt quid complexum ſcilicet concluſio quæ eſt propoſitio & non terminus. Secundò modo eſt aliquid incomplexum quia non propoſitio, ſed terminus ſcilicet ſubiectum concluſionis.

7 Ex his ad propoſitum ſi obiectum fidei accipiatur pro eo de quo aliquid creditur, ſic deus eſt fidei obiectũ de qua loquimur, cuius ratio eſt, quia illud eſt principale & per ſe obiectum fidei ad quod omnia quæ per fidem credũtur, habent attributionem. ſed ad deum habent attributionem omnia quæ tenentur fide de qua loquuntur theologi, ergo &c. Maior eſt vera non ſolum de obiecto fidei, ſed etiam de obiecto ſcientiæ, cuiuſcũque habitus. Minor de ſe patet, ſequitur ergo concluſio quod deus ſit per ſe & principale obiectũ fidei. Et ſic eſt quid incomplexum & per modum incomplexi acceptum.

8 Si autem obiectum fidei accipiatur pro eo quod creditur ſic eſt aliquid complexum. Quod patet tripliciter. Primò ſic, fides eſt medius habitus inter ſcientiam & opinionem, ſed opinatum vel ſcitum eſt aliquid complexum, ſcilicet concluſio ſyllogiſmi dialectici, vel demõſtratiui, ergo creditum per fidem eſt aliquid complexum. Secũdò ſic, creditum eſt illud cui aſſentitur per auctoritatem dicentis, ſed nõ aſſentitur propriè niſi complexo ſcilicet propoſitioni & non termino, ergo creditũ propriè eſt quid complexum. Maior patet ex propria ratione fidei & actus eius qui eſt aſſentire propter auctoritatem dicentis. Minor probatur, quia nullus aſſentit mente niſi vero, vel quod æſtimatur eſſe verum, ſed propriè eſt circa complexum, quare &c. Tertiò ſic, illud eſt obiectum creditum reſpectu cuius infidelis differt à fideli & credens à non credente, ſed tale eſt quid complexum & non incomplexum, quare &c. Maior patet, ſed minor probatur, quia in cognoſcendo terminos ſimplices, ſcilicet quid importatur nomine dei, nomine vnius & nomine trini, non differt fidelis ab infideli, nec credens à non credente, hoc enim quilibet eorum cognoſcit, ſed reſpectu huius complexionis, quæ eſt deum eſſe vnum in eſſentia, & trinum in perſonis, differunt, quia fidelis & credens talibus aſſentit, infidelis autem & non credens talibus diſſentit, ergo circa complexa differt fidelis ab infideli & credens à non credente, talia ergo ſunt obiecta fidei tanquam credita. Cùm autem talia complexa ſint plura, patet tamen quòd inter ea eſt aliquod primò creditum quod eſt ratio credendi alia, & ad quod fit vltima reſolutio credibilium, hoc autem eſt credere eccleſiam regi à ſpiritu ſancto. Quod patet ſic, credimus deum eſſe trinum &

vnum

vnum, filium incarnatum, passum, & huiusmodi, quia scriptura hoc dicit, quam credimus à deo inspiratam & reuelatam, ergo credere scripturam esse à deo inspiratam, est ratio credendi illa quæ in scriptura traduntur, & sic est per prius creditũ: rursus credimus scripturam à deo esse inspiratam, quia ecclesia quæ regitur à spiritu sancto, hoc approbat, quum enim multi scripserint gesta Saluatoris, vt Nicodemus, & Nazarei, illa sola scriptura recipitur vt canonica, & ei soli fides adhibetur, quam ecclesia approbauit: vnde Augustinus contra fundamentum Manichæi sic, non crederem euangelio, nisi crederẽ ecclesiæ approbanti: & iterum, euangelium Nazareorum non admitto, quia ecclesia non admittit: ergo credere quòd ecclesia non erret tanquam à spiritu sancto directa, est ratio, seu medium credendi scripturam quam approbat esse à deo inspiratam: & iterum hoc credere est ratio credendi illa quæ in scriptura traduntur, vt prius est dictũ: ergo de primo ad vltimum, primum inter credibilia, quod est ratio credendi alia, & ad quod fit vltima resolutio credibilium est credere ecclesiam regi à spiritu sancto.

9 Hoc autẽ quod dictũ est de approbatione scripturę per ecclesiam intelligitur solum de ecclesia, quæ fuit tẽpore apostolorũ, qui fuerunt repleti spiritu sancto: & nihilominus viderunt miracula Christi, & audierunt eius doctrinã, & ob hoc fuerunt conuenientes testes omniũ quæ Christus fecit, aut docuit, vt per eorum testimonium scriptura continens facta & dicta Christi approbaretur: & sic loquitur beatus Ioannes in prima canonica sua, primo capitulo dicens, quod fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus oculis nostris, quod prospeximus, & manus nostræ contrectauerunt, & cætera, testamur & annunciamus vobis: & Act. 1. cap. dicit Petrus mortuo Iuda pro electione Mathiæ, oportet ex his viris qui nobiscum sunt congregati in omni tempore quo introiuit & exiuit inter nos dominus Iesus testem resurrectionis eius nobiscum fieri vnum ex istis: vnde Euangelia, quæ per ecclesiam illam approbata sunt non possunt nunc reprobari, quia non subest similis causa, imò tenens contrarium hæreticus est cuiuscunque status aut conditionis existat.

10 QVANTVM ad secundum, scilicet quę sit formalis ratio obiecti fidei, dicunt quidam quòd illa est esse non visum, vel ratio non visi, & hoc propter multas auctoritates quæ videntur hoc sonare. Dicitur enim Hebr. 11. quòd fides est substãtia rerum sperandarum argumentum non apparentium, vbi ponitur quòd pro completiua differentia obiecti fidei est non apparens vel nõ visum quod idem est. Item eadem est ratio obiecti fidei & spei. sed formalis ratio obiecti spei est esse non visum Roman. 8. nam quod quis videt quid sperat? & ibidem, spes quæ videtur, non est spes, quare &c. Item Augustinus, Quid est fides? Credere quod non vides: & Gregorius dicit quòd fides non habet meritum, vbi humana ratio præbet experimentum: & alibi dicit quòd apparentia non habet fidem, sed agnitionem, ex quibus omnibus videtur quòd ratio obiecti fidei sit ratio non visi.

11 Istud autem non potest habere veritatẽ propter tria. Primò quia formalis ratio obiecti cuiuscunque habitus cognitiui non potest esse negatiua vel priuatiua, sed fides est habitus cognitiuus: ratio autem non visi est ratio negatiua, ergo ratio non visi non potest esse ratio formalis obiecti fidei. Minor patet de se, sed maior probatur, quia primum in quod tendit habitus cognitiuus non potest esse negatio vel priuatio, quia priuationes non cognoscuntur nisi per habitus, nec negationes nisi per affirmationes, sed primum in quod tendit habitus cognitiuus est obiectum secũdum formalem rationem obiecti: ergo formalis ratio obiecti habitus cognitiui non potest esse negatiua vel priuatiua, & hæc fuit maior: ergo sequitur conclusio.

12 Secundò sic, formalis ratio obiecti cuiuslibet habitus cognitiui non se tenet ex parte habentis, sed ex parte obiecti, vt patet inducendo in omnibus, sed ratio non visi tenet se ex parte habentis fidem, ergo non est formalis ratio obiecti fidei: minor patet, quia per hoc obiectum est visum vel non visum, quia actus videntis cadit, aut non cadit super ipsum.

13 Tertiò sic, si formalis ratio obiecti fidei esset esse nõ visum, fortiori ratione ratio formalis obiecti visionis esset esse visum, sed hoc est falsum, ergo & illud. Maior patet, quia oppositi habitus debent habere obiecta formalia oppositorũ rationum: fides autẽ & visio secundum illos sunt habitus oppositi: ergo si formalis ratio obiecti fidei est esse nõ visum, opposita ratio, scilicet esse visum, esset ratio formalis obiecti visionis. Quòd autem hoc sit falsum probatur, quia obiectũ secundum suam rationẽ formalem, est præuiũ actui, sed esse visum nõ est præuiũ actui visionis, imò ex hoc dicitur aliquid visum, quia actus visionis cadit super ipsum, ergo esse visum non est formalis ratio obiecti visionis.

14 Posset etiã quarta ratio talis addi, quæ est ad formalem rationem obiecti cuiuscunque habitus cognitiui, habent attributionem quæcunque pertinent ad cõsiderationem illius habitus, sed ad rationem non visi non habent attributionem quæcunque considerantur per fidem, ergo &c. Et iterum, finis cuiuscunque habitus cognitiui est perfecta cognitio sui subiecti secundũ formalem eius rationem, & secundum ea quæ ipsi attribuuntur: si ergo formalis ratio obiecti fidei esset esse non visum, sequeretur quòd finis proximus & intrinsecus fidei, esset cognoscere perfectè de deo qualiter sit nõ visus, & quæ sint illa quæ ipsi attribuũtur, quatenus est non visus, hoc autem est falsum, quare &c. Patet ergo quòd ratio formalis obiecti fidei non est ratio non visi.

15 Aduertendum est tamen quòd ratio non visi est concomitans obiectum fidei pro statu viæ, quia illa de quibus principaliter est fides, non sunt secundum se præsentia intellectui nostro, vt sic possint esse visa, nec in causa sua, vt possint esse scita, sed solum nobis præsentantur per auctoritatem scripturæ, quæ nec facit visionem, nec scientiam: & in hoc sensu accipiendæ sunt omnes auctoritates prius allegatæ, loquuntur enim de fide pro statu viæ, pro quo obiectum fidei est non visum, quamuis esse nõ visum non sit formalis ratio obiecti, sed solum sit conditio concomitans. Vtrum autem hæc conditio possit ab obiecto fidei separari patebit inferius, dist. 31. Quæst. 3.

16 Quæ est ergo ratio formalis obiecti, dicendum est quòd si accipiatur obiectum fidei pro eo de quo aliqua creduntur, sic ratio formalis eius est ratio qua deo omnia attribuuntur quæ de ipso creduntur, quæ autẽ sit illa dictum fuit in principio primi libri, quando quærebatur de subiecto theologico. Si autem accipiatur obiectũ fidei pro eo quod creditur quod est aliquid complexum, cùm talia sint multa, & omnia habeant attributionẽ ad formalem rationem obiecti incõplexi: idẽ in eis nõ est quærenda alia formalis ratio, sicut in scientia nõ quæritur quæ sit ratio formalis conclusionũ scitarum, sed solum quæ sit ratio formalis obiecti, de quo proprietates & passiones sciuntur. Si tamen ratio formalis credibilium cõplexorum diceretur esse medium per quod eis assentitur. Sic dicendum esset quòd illa esset auctoritas diuina regens ecclesiã, & reuelans scripturam. Per hanc enim tanquam per mediũ assentimus omnibus credibilibus, sicut per demõstrationem assentimus scitis, & per syllogismũ dialecticũ opinatis.

17 AD RATIONES in oppositum dicendum ad primam quòd quamuis fides sit principaliter de deo, est tamen de aliis, vt habent attributionem ad deum: & ideo infidelitas potest esse circa vtrumque.

18 Ad secundum dicendum est quòd principale obiectum charitatis est deus, nec per charitatem diligitur proximus, nisi propter deum, quamuis aliud genus amicitiæ possit haberi ad proximum secundum se, & similiter est de fide, quæ nõ respicit alia à deo, nisi quatenus habent habitudinem ad deum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum fidei possit subesse falsum.

Thom. 2 2. q. 1. art. 3.

SECVNDO quæritur, vtrum fidei possit subesse falsum, & arguitur quod sic, quia spei potest subesse falsum, ergo & fidei: cõsequentia patet, quia vtraq. est virtus theologica, & infusa. Antecedens probatur, quia aliquis non existens in gratia potest sperare se habere vitam æternam, qui tamen nunquam habebit, & sic falsum sperat.

2 Item verum contingens saltem futurum potest non euenire, sed multa sunt talia quæ subsunt fidei, sicut quòd deus iudicabit mundum, & resurrectio corporum, ergo talia possunt non euenire, & sic fidei potest falsum subesse.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia actus virtutis non potest esse malus, sed æstimare falsum, est malum intellectus: ergo actus fidei quæ est virtus intellectualis, non potest esse falsus, quia sic esset malus.

4 RESPONSIO. Dicendũ est simpliciter quòd fidei de qua loquimur non potest subesse falsum. Quod patet tripliciter. Primò quia quãdo duo habitus sunt cõsimiliter circa idem secundũ affirmationẽ & negationem, si vni nõ potest subesse falsum, nec alteri, sed fides & visio sunt cõsimiliter circa idem secundũ affirmationẽ & negationẽ. Quod enim credimus beati vident, ergo cùm visioni nõ possit subesse falsum, nec fidei. Secundò sic, fides aut est circa necessaria, vt deũ esse trinum & vnum, aut circa cõtingẽtia, si circa necessaria ipsi nõ potest subesse falsum, nisi semper subesset, quia talia sunt intrãsmutabilia: si verò sit circa contingentia, adhuc nõ potest ipsi subesse falsum, quia licet talia de potẽtia absoluta possint nõ euenire, tamẽ relata ad ordinationẽ diuinã, secundũ quẽ modum solũ subsunt fidei, nullo modo possunt nõ euenire, sed eueniunt de necessitate suppositionis, quare &c. Tertiò sic, quãdo mediũ per quod aliquis assentit cõclusioni non potest deficere assensus nõ potest esse falsus vel defectuosus, sed veritas auctoritatis diuinæ, per quam assentimus creditis, nõ potest deficere, ergo assensus fidei non potest esse falsus. Inf. 2. d. 24. q. 1. & 2. Idem. 1. d. 38. q. 3.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd spei non potest subesse falsum: alia tamen ratione quàm de fide, quia verum & falsum respiciunt intellectum, & non voluntatem, vnde nullus actus voluntatis potest esse verus vel falsus, sed solum actus intellectus, quamuis actus voluntatis possit sequi & sequatur quandoque actum intellectus verum vel falsum: quum ergo actus spei sit actus voluntatis, non potest propriè dici falsus, dato quòd non eueniret id quod speratur. Verbigratia in aliis: si enim desidero bonum prandium, & spero me habiturum si contingat me deficere, non propter hoc desiderium meum fuit falsum, sed fortè sequebatur æstimationem falsam, scilicet, quòd credebam me habiturum bonum prandium. Similiter si non obtineretur quod speratur non propter hoc spei subesset falsum, sed æstimationi quam spes sequeretur. Item quod subest spei quę est virtus infusa, non potest non euenire ex suppositione, sicut nec illud quod subest fidei: actus enim spei infusæ non est quòd aliquis speret se habiturum vitam æternam absolutè, sed est quòd aliquis speret se habiturum vitam æternam per gratiam Christi perseuerantem in eo, & istud nunquam deficit: qui enim perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit. Primum tamen fortè est melius dictum. Ad secundum patet solutio ex dictis, quia futura contingentia, vt subsunt diuinæ ordinationi, non possunt non euenire, & hoc modo solum subsunt fidei. Consueuit etiam hic quæri, vtrum fides possit esse de scitis, & vtrum possit esse de visis, sed de primo fuit visum primo libro, quæstione prima: de secundo autem videbitur infrà, distinctione 31. *Prolog. quæst. 1.*

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum ratio inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat fidei meritum.

Thom. 22. q. 2. ar. 10.



TERTIO quæritur vtrum ratio inducta ad ea quæ sunt fidei diminuat meritum. Et videtur quòd sic. Contrariorum enim sunt contrarij effectus, sed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum, siue sit persecutio cogens ad recedendum à fide, siue sit ratio contrarium fidei probans: ergo ratio quę adiuuat fidē, diminuit meritū eius.

2 Item sicut se habet ratio efficaciter probans fidem ad totaliter tollendum meritum fidei, sic se habet ratio aliqualiter persuadens, ad minuendum meritum eius, sed ratio quæ efficaciter probaret fidem, totaliter tolleret meritum fidei, secundum illud Gregorij in Homil. fides non habet meritum cui ratio humana prębet experimentum, ergo omnis ratio aliqualiter persuadens ea quæ sunt fidei diminuit meritum.

3 IN CONTRARIVM est, quia declarantibus fidem promittitur pro præmio vita æterna. Ecclesiastic. 24. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt, sed per rationes concordes fidei fides elucidatur: ergo tales non minuunt meritum, sed augent.

4 Item 1. Pet. 3. dicitur, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos reddere rationem de ea quæ in vobis est fide & spe: ad hoc autem non hortaretur nos beatus Petr. si per hoc minueretur meritum fidei, & non potius augeretur, quare, &c.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an credere ea quæ sunt supra rationem humanam sit meritorium. Secundum est, an ratio pro vel contra adducta diminuat meritum, nec secundum istorum cōtradicit primo, quia quamuis ea quę propriè sunt fidei sint supra rationem, ita vt ad ea non possit ratio demonstratiua vel omnino efficax adduci, non sunt tamen sic supra rationem, quin possint per aliquas probabilitates declarari.

6 QVANTVM ad primū ergo sciendum est, ꝙ supposita charitate & statu viatoris in homine adhuc duo requiruntur ad meritū: vnum est, ꝙ actus in quo cōsistit meritum, sit in potestate nostra, quia de talibus solum laudamur vel vituperamur. Aliud est quòd actus sit bonus. Per actum enim peccati venialis nullus quantumcunque in charitate existens meretur: quia non est bonus actus, sed malus. Primum istorum est in actu credendi: quilibet enim experitur se credere, & nō nisi liberè credere, ita quòd potest credere vel non: vnde quidam credunt, & quidam non credunt, non enim omnium est fides, 2. Thess. 3.

7 De secundo autē, scilicet an credere ea quæ sunt omnino supra rationem, sit bonus actus, posset videri dubiū alicui, quia nō solum facere contra rationem, sed etiā dimittere totaliter rationem quæ est in nobis quid nobilissimum videtur esse vituperabile & malum, sed credens, & si non faciat contra rationē, tamen credendo videtur totaliter dimittere rationem, ergo &c. Et dicendum ad hoc quòd per fidem nunquam dimittitur totaliter ratio humana, quia quamuis aliquod creditum sit totaliter supra rationem humanam, vt deum esse trinum in personis, tamen medium credendi hæc & consimilia oportet resolui vsque ad aliquid, cum quo concorditer concurrit ratio humana, & in generali, & speciali. In generali quidem, quia ipsi ratio dictat, quia nec deum in se, nec effectus suæ potentiæ possemus ratione nostra totaliter comprehendere, imò nec fortè aliqua eorum attingere quantum est in nobis purè, propter quod ex consequenti ratio dictat quòd talibus est assentiendum ex auctoritate illius, qui talia nouit cuiusmodi est deus.

8 In speciali verò, quia creditum ad quod vltimò fit resolutio credibilium est ecclesiam non decipi in fide, tanquam rectam à spiritu sancto, vt dictum fuit supra, cui concordat illud quod dominus dixit petro. Luc. 22. Ego pro te rogaui Petre, vt non deficiat fides tua. Ad hoc autem clarè & concorditer concurrit ratio humana quæ dictat ex apparentibus, quòd doctrina confirmata per tot signa, conseruata à martyribus inter tot supplicia, sit vera, & ideo ratio non totaliter dimittitur à credente, imò non est possibile aliter credere saltem meritoriè. Cùm enim credere sit quoddam assentire. Assentire autem nullus potest, nisi ei quod apparet verum, igitur oportet quòd illud quod creditur appareat rationi verum vel in se, vel ratione medij per quod assentitur, & si non in se, sed tantum ratione medij illud medium apparebit verum vel in se, vel per aliud medium, & si non est processus in infinitum, oportet igitur quòd deueniatur ad primum quod apparet rationi esse verum in se & secundum se: & tale secundum se concordat rationi, igitur fides non excludit rationem, sed supponit præuiam, licet non rationem demonstratiuam, vnde ipsemet saluator doctrinam fidei quam prædicabat reduxit ad quædam apparentia in se, scilicet ad miracula vt ex apparentibus & visis ratio assentiret dictis non apparentibus, vnde ipse dixit Io. 10. Postquam dixerat, ego & pater vnum sumus, quod est non apparens in se, si enim nō facio opera patris mei nolite credere, si autem facio & si mihi non vultis credere, operibus credite vt cognoscatis & credatis, quia pater in me est & ego in patre. Et idem fuit de doctrina apostolorum de qua dicitur Mar. vltimo quòd prædicauerūt deo cooperante & sermonem confirmante sequentibus signis, ex his igitur patet primū, scilicet quod credere est meritorium supposita charitate cùm sit actus liber & bonus & concors rationi.

9 QVANTVM ad secundum aduertendum est quòd quātitas meriti potest augeri vel minui dupliciter. Vno modo ex parte operis, alio modo ex parte operātis, ex parte operis attenditur quantitas meriti ex eius bonitate & difficultate, & ideo quod auget vel minuit bonitatem vel difficultatem cæteris paribus auget proportionabiliter vel minuit quantitatem meriti, ex parte verò operantis attenditur quantitas meriti secundum conditionem voluntarij, propter quod illud quod auget vel minuit voluntarium auget vel minuit meritum. Ex hoc ad propositum ratio quæ adducitur vel est pro fide, vel contra fidem. Si sic contra fidem addit ad difficultatem actus quantum in se est propter quod manente eadem voluntate & firmitate credendi, vt prius augetur meritum, si verò ratio inducta sit pro fide, aut præcedit fidem, aut sequitur. Si præcedit, aut est demonstratiua & tunc tollitur totaliter meritum fidei, quia tollit libertatem &, inducit necessitatem assentiendi, tollit etiam necessitatem fidei quia sciens demonstratiuè deum esse vnum non indiget fide ad hoc credendum. Tamen talis ratio demonstratiua nō potest adduci ad illa quæ sunt propriè fidei vt deum esse trinum vel esse incarnatum. Si verò ratio non sit demonstratiua sed solum probabilis & persuasiua, & accipiatur vt talis, sic non tollit meritū fidei, nec minuit, non tollit, quia non inducit necessitatem assentiendi imò sine aliqua tali non est possibilitas assentiendi vt dictum fuit supra, nec minuit, quia illud quod non minuit difficultatem ex parte actus credendi secundum se, nec voluntarium ex parte hominis, nullo modo minuit meritum, sed talis ratio est huiusmodi: non enim minuit difficultatem ex parte actus credendi secundū se, quia talis ratio in nullo facit euidentiam de re credita, propter ineuidentiam autem est difficultas in actu secundum se, nec minuit voluntarium ex parte nostra quin potius auget & minuit difficultatem ex parte nostra quemadmodum habitus virtuosi minuunt ex parte nostra difficultatem & augent voluntatem, quare &c. Si autem ratio sequatur fidem videtur idem dicendum quod prius, quia si ratio sit demonstratiua euacuat sequens meritum fidei, quāuis enim si ex charitate homo sit sic dispositus quòd assentiret etiam si demonstrationem non haberet & in hoc mereatur, non meretur tamen in eo quòd assentit cùm illud sit necessarium, si autem ratio sit probabilis & persuasiua non tollit meritum, nec minuit propter rationem prius dictam, & cùm hoc si ratio sit cogitata amore fidei: signum est magnæ voluntatis & maioris meriti. *In prologo primi quæst. 1.*

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ratio contraria fidei, & ratio consona cum fide quantum ad hoc tendunt per ad contrarios effectus, quia sicut vna habet corrumpere fidem si ei assentiatur, ita alia habet confirmare fidem. Sed supposito quòd propter neutram deuiet̄ur à fide non se habent contrario modo ad augmentum & diminutionem meriti. Ratio enim repugnans fidei addit ad difficultatem actus: quod si non recedatur à promptitudine & firmitate credendi augetur meritum. Ratio autem probabilis & persuasiua consona fidei, non minuit difficultatem fidei secundum se: & præter hoc auget promptitudinem voluntatis ex parte nostra, & ideo ex nulla parte minuit meritum, quin potius augeat.

11 Ad secundum dicendum quòd non similiter se habet ratio efficaciter probans vel demonstrans ea quæ sunt fidei ad tollendum meritum, & ratio persuadens ad minuendum, quia prima tollit omnem difficultatem actus, & inducit necessitatem assensus, quæ non stat cum merito: sed ratio persuadens, nec tollit nec minuit difficultatem actus, nec libertatem, nec promptitudinem voluntatis, ideo non minuit meritum.

Sententia huius distinctionis XXV. in generali & speciali.

PRAEDICTIS adiiciendum. Superius determinauit de fide quantũ ad suam essentiam, & per comparationem ad suum obiectum. Hic determinat de ea per comparationem ad credentes determinãdo de fidei quantitate, quantum ad sufficientiam & salutem. Et diuiditur in duas. Primo determinat de quantitate fidei extensiua, quam habet ex numero credibilium. Secundò verò de quãtitate intensiua, quam habet ex intensione habitus. Illud etiam nõ est prætermittendum. Prima diuiditur in quatuor. Primò ostendit quòd fides fructifera se extendit ad cognitionem deitatis. Secundò quoad cognitionem redemptionis ibi, sed quæritur verum. Tertiò ostendit ad quos articulos redemptionis se extendit ibi, sed quæritur cùm sine fide. Quartò mouet circa hoc quandam quæstionem, ibi, solet etiam quæri. Hæc est diuisio, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit magister, & dicit quòd in his quæ præcesserunt aduentum Christi fides profecit processu temporis, sicut & cognitio: nunquam tamen fuit salus nisi credentis, id quod dixit Apost. Hebr. 11. Accedentem ad deum oportet credere, quia est, & quòd remunerator est sperantiũ in se: istud tamen credere non sufficit ad salutem, nisi cum hoc habeatur fides de mediatore, saltem postquam genus humanũ corruptum fuit per peccatum primorum parentum: & hanc fidem explicitè habuerunt maiores, quibus facta est reuelatio de mediatore nascituro, simplices autem & minores habuerunt talem fidem implicitè. Tunc quærit magister an antiqui patres tenerentur explicitè credere omnia quæ nunc nos credimus de mediatore. Et dicit quòd quibusdã videtur quòd suffecerit eis credere quatuor, scilicet, natiuitatem, mortem, & resurrectionem, & aduentum ad iudicium, quæ nominantur in quadam auctoritate August. prius posita. Aliis autem videtur quòd sufficiebat eis credere Christum nasciturum & iudicaturum mundum, nam Ioannes Baptista videtur dubitasse de morte Christi, & de descensu ad inferos, quando dicit, Tu es qui venturus es, secũdum expositionem Greg. quamuis alij dicant quòd Ioannes Baptista hoc non dicit dubitando, sed admirando humilitatem Christi. Postea quærit vtrum Cornelius habuerit fidem incarnationis, & arguit quòd sic, quia Actuum 10. Eleemosynæ eius & orationes dicuntur deo fuisse acceptæ, quod sine fide esse non potuit. Sed contrarium est, quia Petrus fuit missus ad eum instruendum de fide. Et respondet quòd ipse habuit fidem incarnationis, sed nesciebat iam fidem esse factam, & de hoc instruxit eum Petrus. Postea dicit magister quòd fides, spes & charitas & operatio in præsenti vita sunt æquales, quia quantum credit quis, tantum sperat, tantum amat, tantum operatur. Postea ponit duas auctoritates Quarum vna dicit quòd charitas non est ex fide & spe: alia verò dicit contrarium. Et respondet quòd charitas non est ex fide & spe: ponitur tamen post eas, quia charitas in præsenti non potest esse sine fide & spe: sed fides & spes possunt esse sine charitate. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum necessarium sit ad salutem, & semper fuerit habere fidem explicitam.

Thom. 2. 2. q. 2. art. 5 6. 7. & 8.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum necessariũ sit ad salutem, & semper fuerit habere fidem explicitam. Et videtur quòd sic, quia sicut cognitio præceptorum iuuat ad vitandum peccata morum, sic cognitio articulorum iuuat ad vitandum errores vel hæresim. Sed propter primum necessaria est explicita cognitio præceptorum: ergo propter secundum necessaria est cognitio explicita articulorum.

2 Item si non requiratur fides explicita in omnibus, hoc esset, quia sufficeret minoribus habere fidem implicitam in fide maiorum, sed istud nõ valet. Primò quia nullus potest habere scientiam implicitam in scientia alterius, ergo nec fidem implicitam in fide alterius. Secũdò quia si sufficeret minoribus credere implicitè illud quod credunt maiores explicitè, non imputaretur eis, si conformarent se erroribus maiorum, quia maiores essent regula minorum: hoc autem est falsum, igitur, &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia explicatio articulorum est per sacram scripturam: sed scire sacram scripturam non est de necessitate salutis, alioquin pauci saluarentur: ergo fides explicita non est de necessitate salutis.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, quid vocatur implicitum, & quid explicitum. Secundum est principale quæsitum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd dupliciter dicitur aliquid implicitum. Vno modo sicut actus continetur implicitè in potentia vel in habitu, qui habet enim potentiam vel habitum, habet in his implicitè actum. Alio modo sicut particulare in vniuersali: cognito enim vniuersali, cognoscitur in ipso particulare implicitè, sicut in animali implicitè cognoscitur homo. Primo ergo modo dicitur aliquis credere implicitè quando habet habitum, sed non exit in actum. Secundo autem modo, quando credit, tantum in vniuersali non descendendo in aliquod creditum, vel ad aliquem articulum in speciali. Et per oppositum aliquis dicitur habere fidem explicitam dupliciter. Primò quando habet fidem non solum in habitu, sed quando secundum habitum exit in actum credendi. Secundò quando credendo non solum stat in generalibus terminis, sed descendit ad specialia credita, puta quòd deus est trinus & vnus, quòd deus est incarnatus, & sic de cæteris.

6 QVANTVM ad secundum dicẽdum est quòd si quæstio intelligatur de implicito & explicito primo modo, sic adultis necessaria est ad salutem fides explicita & semper fuit: & hæc est fides nõ solum habitualis, sed etiam in actũ, quod patet sic, Adultis non est salus sine merito proprio, quamuis enim paruulis qui nondum habent vsum lib. arb. sufficiat ad salutẽ meritũ Christi, quod cõmunicatur eis in perceptione baptismi, tamẽ adultis nõ sufficit, sed oportet q̃ ad meritu Christi addant propriũ meritũ in eis: fides enim in eis sine operibus ociosa est Iac. 2 omne autẽ meritũ cõsistit in actu: ergo cũ fides sit necessaria ad salutẽ, quia sine fide impossibile est placere deo, vt dicitur Hebr. 11. Necesse est in adultis qui non saluantur sine merito proprio fidem exire in actum, quod est habere fidem explicitam primo modo.

7 SI autem loquamur de implicito & explicito secũdo modo, sic dicendum q̃ nunquã suffecit adultis ad salutem fides implicita totaliter, sed semper oportuit q̃ quantũ ad aliquid specialiter explicaretur: illud autẽ pro omni statu fuit & est, credere deũ esse remuneratorem bonorũ credentiũ in ipsum. Quod patet ratione & auctoritate. Ratio talis est, nullus potest meritoriè dirigere actus suos in finem ignotũ, sed finis meriti est remuneratio quæ datur pro merito: ergo oportet hunc finem non esse ignotũ ad hoc, vt actus nostri meritorij dirigatur in ipsum, cognoscitur autẽ inquantũ credimus deum bonorũ remuneratorem: quare semper necessariu fuit ad salutẽ habere de hoc explicitã fidem. Ad idem est expressa auctoritas Apost ad Hebr. 11. vbi dicit sic. Credere enim oportet accedentem ad deum, quia est, & quòd inquirentibus se remunerator sit. Hoc igitur credere explicitè necessarium fuit ad salutem omni tempore etiam ante peccatum.

8 De ampliori autem & specialiori explicatione articulorum differenter est dicendum secundum differentiam statuum & temporum. Quia quum prima explicatio articulorum non potuerit esse nisi à deo reuelante: secundaria autem cognitio, & quæ deinceps fuerunt habitæ, sunt ab illis quibus primò facta est reuelatio: ideo tam in istis quàm in illis considerandum est quid congruit: & primò de illis quibus facta est reuelatio, deinde de aliis. Quantum ad illos quibus primò facta est reuelatio, constat quòd tenebantur explicitè credere quicquid fuit eis reuelatum explicitè, & nihil aliud. Quod patet quãtum ad partem affirmatiuam & quantum ad negatiuam: quantum ad affirmatiuam sic, non acquiescere deo reuelanti est peccatum infidelitatis, sed illud non stat cum salute: ergo necessarium fuit his quibus facta est reuelatio assentire omnibus sibi reuelatis. Nega-

alius pars etiam patet de se, quia cum prima reuelatio credibilium sit à deo, non fuit possibile aliquid eorũ cognoscere primò nisi secundum quod reuelata fuerunt à deo, quare &c. In aliis autem qui fuerunt & modo sunt, est triplex gradus, quia quidam sunt supremi ut papa, & episcopi, quidam medij, & quidam infimi, ut communis populus. Supremi scilicet papa, episcopi tenentur scire omnes articulos explicitè & non solum hoc, sed etiam qualiter contra hæreticos defendantur (& pacatis credere) declarantur & persuadeantur. Quod patet sic, ad pastores ecclesiæ pertinent gregem nutrire & multiplicare & à lupis defendere, sed papa & episcopi sunt ex officio summi pastores ecclesiæ, ergo ad eos pertinet ex officio gregem fidelium nutrire in doctrina fidei quantum ad credentes, & multiplicare quantum ad dispositos ad credendum, & defendere à lupis, id est à subuersione hæreticorum, & pro his si necesse esset tenerentur mortem subire: sed hoc nõ possent facere nisi explicite scirent omnes articulos quos debent docere, & scitèr eos persuadere ex dictis scripturæ ad trahendum efficacius illos qui dispositi sunt credere, & scirent defendere contra impugnationem hæreticorum & sacram scripturam peruertentium, ergo &c. Et quia hoc fit per scientiam sacræ scripturæ ideo tenentur scire sacram scripturam. Item constat quòd aliqui de ecclesia tenentur ex officio ad prædicta alioquin ecclesia non fuisset à Christo sufficienter instituta, sed nulli alij magis vel etiam æquè tenentur ad hoc ex officio quàm papa & episcopi qui tenent locum Pet. & Apostolorum qui ad hoc tenebantur, ergo &c. Item vnusquisque tenetur scire illud de quo ex officio suo habet iudicare (quia vnusquisque bene iudicat de his quæ nouit &c primo Eth.) sed papa & episcopi habent iudicare de quibuscunque subtilissimis tangentibus fidem, concilium enim talia determinat, ergo &c. Propter quod dicit apostolus ad Titum primo capitulo, quòd oportet episcopũ sine crimine esse amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem ut potens sit exhortari in doctrina sana & eos qui contradicunt arguere.

9 Medij autem sunt in ecclesia curati simplices & qui ex officio vel ministerio habent alios docere, ut prædicatores & doctores, & hi tenentur scire explicitè quantum pertinet ad suum officiũ, hoc est articulos quantum ad substantiam eorum. In difficultatibus autem vel hæreticorum impugnationibus debẽt recurrere ad superiores. Infimi autem (ut communis populus) non tenentur explicitè credere vel scire nisi quantum eis traditum est ex maiorum doctrina & communi ritu ecclesiæ qui neminem latet nisi ob culpam suam ab hoc impediatur. Puto autem quòd pro moderno tempore nullus potest excusari si ignoret articulum trinitatis, incarnationis, resurrectionis, ascensionis & aduentus ad iudicium, cùm ea publico ritu ecclesiæ, & festiuitatum celebri solennisatione ut vulgata prædicatione omnibus hęc innotescant. Cui autem nulla essent explicita, sicut nato & nutrito in deserto tenetur (quod sufficeret ex parte eius) bene viuere secundum legem naturæ, quo facto deus subuenisset ei in necessariis ad salutem reuelando ea quæ credere debet, vel per seipsum, vel per angelum vel per prædicatorem missum.

Tho. 2.2. 14.q.15.

10 Ad primum arg. dicendum quòd non est simile de præceptis & articulis, quia præcepta sunt de iure naturali, & nota in lumine naturali, & ideo nullus excusatur si per ignorantiã faciat cõtra ea, cùm recta ratio naturalis dictet ea. Articuli autem sunt supra rationem, nec habentur nisi ex alterius reuelatione seu doctrina, propter quod ignorantia eorũ est in toto excusabilis quo ad illos quibus non fuissent per aliquem modum explicati, si per eos non stetisset, & nihilominus tales possent vitare errores & hæresim, non recipiendo statim audita, sed discutiendo per se & interrogando ab aliis & suspendendo assensum quousque plenius certificarentur. In talibus enim non est credendum omni spiritui, qui enim cito credit, leuis est corde.

11 Ad secundum dicendum quòd nõ est simile de scientia, & de fide, quia scire est cognoscere effectũ per causam, vel causam per effectũ, & quia hęc sunt in rebus, ideo nullus potest habere scientiam nisi cognoscat causam vel effectum in re, & quia ex hoc quod vnus nouit causam alicuius effectus non propter hoc alius nouit ideo vnus dicitur habere scientiam implicitam in scientia alterius, sed fides innititur auctoritati diuinæ reuelanti credibilia, quibus omnibus assentit qui[illegible]bet fidelis saltem in generali, & aliqua horum sunt explicita maioribus in ecclesia scientibus sacram scripturam nõ autem minoribus, ideo minores innitentes auctoritati superiorum, ut superiores sunt in ecclesia (quæ verè est auctoritas diuina, secundum illud Luc. 10 qui vos au[illegible]e, me audit) dicuntur habere fidem implicitam in fide eorũ [illegible] ex hoc sequitur quòd ex errore aliquorũ maiorum nullum periculum minoribus imminet, quia non innituntur fidei personali huius, vel alius qui potest deficere, sed eorum fidei, quatenus sunt rectores ecclesiæ quam impossibile est in omnibus deficere cùm sit regimen spiritus sancti, ideo &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum articuli conuenienter ponantur in symbolo.

Thom. 2.2 q. 1. art. 9.

SECVNDO quæritur vtrum articuli conuenienter ponantur in symbolo. Et arguitur quòd non, quia sacra scriptura est regula fidei, cui nõ licet aliquid addere vel minuere secũdum illud quod habetur Deut. 4. Non addetis ad verbum quod ego loquor vobis, neque auferetis ab eo, sed articuli fidei pertinent ad fidem, sicut ipsum nomen dicit, ergo non debent in alia scriptura contineri, quàm in sacra, non licuit ergo facere symbolum tanquam regulam fidei, in quo articuli fidei contineantur.

2 Item Ephes. 3. dicitur, quòd vnus est dominus, & vna fides, sed symbolum ponitur regula fidei: ergo debet tantum esse vnum, & non multiplex, male ergo assignatur triplex symbolum apostolorum, Nicenum & Athanasij.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia vniuersalis ecclesia nõ potest errare, quum regatur à spiritu sancto, qui est spiritus veritatis, secundum illud Ioan. 16. Cùm venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à patre spiritum veritatis, &c. sed symbolum compositum est auctoritate ecclesiæ, ergo bene.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, quid sit articulus. Secundum est, quid sit symbolum, & qua necessitate vel vtilitate sit compositum. Tertium est de distinctione articulorum in symbolo contentorum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd secundum Rich. de S. Victore, articulus est indiuisibilis veritas de deo, arctãs nos ad credendũ. Dicitur autẽ indiuisibilis veritas, nõ quia sit de incomplexo, quia circa incomplexa propriè nõ est veritas, sed quia est de cõplexo nõ resolubili in plures veritates habẽtes speciales difficultates. Et dicitur talis veritas articulus ad similitudinem articuli in rebus corporalibus, in quibus vocatur organum, quod non est diuisibile in plura. Quod autem est diuisibile in talia, non dicitur articulus, sicut manus quę diuiditur in digitos non dicitur articulus, sed digitus, qui vlterius non diuiditur in alia organa, similiter veritas fidei, quæ non diuiditur in plures veritates habẽtes speciales difficultates dicitur articulus. Dico autem plures habentes difficultates, quia cùm fides sit de his quæ sunt supra naturam humanam, quę habent difficultates speciales articuli cõtinent speciales difficultates, & ideo si ex vno articulo sequantur aliqua vel concomitentur quæ eo credito facile est credere non faciunt nouum articulum, sicut credito quòd Christus fuerit mortuus, facile est credere quòd fuit sepultus: & ideo de morte & sepultura Christi non sunt distincti articuli.

6 Quod autem additur quod est veritas arctans nos ad credendum, nõ est intelligendum de arctatione coactionis, cùm nullus credat nisi volẽs, sed de arctatione suppositionis, si enim volumus saluari, arctamur ad credendũ. Est etiam aduertendũ quod articulus potest esse vel dici illud ad quod arctat nos fides ad credẽdum vel solum illud ad quod arctat nos sola fides. Primo modo dicitur articulus, deum esse vnum, creatorem, omnipotentem, & quædã talia, ad quę per fidem arctamur, quia his amotis nõ esset fides: nihilominus tamen non tenentur sola fide, sed possunt sciri vera demonstratione. Secundò modo dicitur articulus solũ illud quod excedit rationem naturalem viatoris, ut deum esse trinum in personis, filium incarnatum, & huiusmodi, & strictè loquendo ac propriè hi soli dicuntur articuli fidei. Et tantum de primo.

7 QVANTVM ad secundum sciendũ est quod symbolum dicitur à similitate vel à collectione. Symbolizare enim dicũtur aliqui quando ex pluribus partibus fit vnum conuiuium, & hoc modo à collectione tripliciter dicitur symbolum, scilicet à collectione multorum hominum in vnã fidem. Secundò [illegible] collectione prædicantium & declarantiũ fidem. Tertiò à collectione articulorum ex diuersis locis scripturæ, in qua tota fides quantũ ad principalia credibilia continetur. Fuit autem duplex vtilitas cõdendi symbolum, scilicet certa & facilior cognitio credendorum, & maior cautela cõtra fraudem hæreticorum fidem corrumpentium. Cùm enim omnis veritas fidei in sacra scriptura diffuse contineatur, & in pluribus locis obscurè ita quòd ad eliciendum clarè fidei veritatem ex sacra scriptura requiritur longum studium, cui non possunt intendere om[illegible]es illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, nec[illegible]ssarium fuit ex locis sacræ scripturæ summatim ea colligere, ut sic collecta proponerentur omnibus ad credendum, ne fides simplicium per hæreticos damnantes scripturas corrumperetur.

8 Hoc a[illegible]tem fa[illegible]um est in tribus symbolis [illegible] symbolo apostolorum, quod fuit co[illegible]atis nondum prolatæ, & [illegible]deo dici[illegible]r s[illegible]b[illegible]bolo. Niceno causa veritatis propalandæ [illegible] ideo in missa solenni

missa solenni cantatur post euangeliũ, in quo quędã difficillima quæ cõtinebantur in symbolo Apostolorum, diffusius elucidantur. Tertium verò symbolum æditum est tempore veritatis per hæreticos concussæ, sed tamen prævalentis, scilicet symbolum Athanasij, propter quod dicitur in manè pulsis tenebris, quamuis illud sit magis per modum cuiusdã doctrinæ, quàm per modum symboli. In his autem tribus cõtinetur eadem veritas, sed in vno magis explicitè quàm in alio, secundum quod fuit necessarium propter hæreses diuersas diuersis temporibus insurgentibus.

9 QVANTVM ad tertium sciendum est quòd quum articulus sit veritas de deo, vt dictum fuit, aut est pertinens ad maiestatem diuinitatis, aut ad mysteriũ assumptæ humanitatis: circa maiestatem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primum est vnitas diuinitatis: & sic primus articulus est, Credo in deum. Secundum est, trinitas personarum, & de hoc sunt tres articuli, vnus pertinens ad patrem, Patrem omnipotentem. Alius pertinens ad personam filij, Et in Iesum Christum filium eius. Alius pertinens ad personam spiritus sancti, Credo in spiritum sanctum. Tertium quod proponitur nobis circa diuinitatẽ, sunt opera diuinitatis, ad quæ pertinent tres articuli, vnus ad opus naturæ, Creatorem cœli & terræ, &c. Alius ad opus gratiæ, Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem remissionem peccatorum. Alius pertinens ad consummationem gloriæ. Carnis resurrectionem, vitam æternam, amen. Circa autem mysterium humanitatis Christi proponuntur nobis credenda septem, scilicet conceptio, natiuitas, passio, descensus ad inferos, resurrectio, ascensio in cœlum, & aduentus ad iudicium, & de his septem sunt articuli, quorum primus exprimitur. Qui cõceptus est de spiritu sancto. Secundus, natus est ex maria virgine. Tertius, passus sub põtio Pilato. Quartus, descẽdit ad inferos. Quintus, tertia die resurrexit à mortuis. Sextus, ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram dei patris. Septimus, inde venturus iudicare viuos & mortuos. Alij autem assignãt distinctionem & numerum articulorum secundum numerum apostolorum, qui primũ symbolum condiderunt, sed quia talis assignatio per accidens est, & minus artificialis, ideo dimittatur.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd supra sacram scripturam nihil addendum est quod sit dissonum sacræ scripturæ ipsam in aliquo diminuens, aut corrumpens, sed bene potest addi illud quod per sacram scripturam habet amplius declarari, secundum illud Ecclesiast. 24. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt, ea enim quæ sparsim continentur in sacra scriptura, & sunt ad credendum magis necessaria, vtile est de sacra scriptura excerpere, & in vnum colligere ad faciliorem instructionem simplicium, & contra versutiam hæreticorum, & sic factum est per symbolum.

11 Ad secundum dicẽdum quòd in tribus symbolis vna veritas cõtinetur, magis tamen explicita in vno, quàm in alio, ꝓpter nouas hæreses variis tẽporibus insurgentes, talis autẽ pluralitas in voce saluata vnitate in re nõ repugnat vnitate fidei, ideo &c.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum fides infusa sufficiat ad eliciendum actum fidei sine fide acquisita.

Caiet. 2. 2. q. 4. art. 5. & in Thom. q. 6. ar. 1. ad 1.



TERTIO quæritur, vtrum fides infusa sufficiat ad eliciendum actum fidei sine fide acquisita. Et videtur ꝙ sic, quia habitus est quo quis potest vti cùm voluerit præsente obiecto, sed hoc non esset, nisi per habitum fidei infusæ posset fidelis exire in actum absque quocunque alio acquisito, ergo &c.

2 Item perfectior est fides infusa, quàm acquisita, sed per fidem acquisitam potest quis exire in actum sine fide infusa, ergo & per fidem infusam sine acquisita.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Rom. 10. quomodo credent ei quem nõ audierunt? & ibi dicitur ꝙ fides est ex auditu, ergo ad credendum oportet quòd homo habeat fidem ex auditu. Sed talis est acquisita, ergo præter fidem infusam necessaria est ad actum credendi fides acquisita.

4 RESPONSIO. Dicendum est quòd fides infusa nõ sufficit ad eliciendum actum credendi sine fide acquisita, vocãdo fidem acquisitam, omnem cognitionẽ acceptam ex apparẽtibus, & hoc patet primò sic. si fides infusa sufficeret ad eliciẽdum actũ credendi sine fide acquisita, tunc baptizatus in quo est fides infusa factus adultus, & etiam per miraculum scientiis naturalibus præditus, propositis sibi credibilibus & oppositis credibilium absque persuasione ad quamcunque partẽ, assentiret credibilibus, & oppositis dissentiret: hoc autẽ est falsum, ergo fides infusa non sufficit ad credendũ sine acquisita. Maior patet, quia habitus qui secũdum se sufficienter ad eliciendum aliquem actum proposito obiecto potest actum illum elicere. Minor probatur dupliciter. Primò quia habens fidem non solum quoad habitum, sed etiã quoad actum, respectu aliquorum non minus potest exire in actum respectu aliorum credibilium de nouo sibi propositorum, quàm habens fidem solum secundum habitũ possit exire respectu quorumcunque credibilium propositorum sibi, omnia enim sunt ei noua, & de nouo proposita, sed Iudæi habentes fidem secundum habitum, & secundum actum respectu aliquorũ credibiliũ per illum non assentiebant nouis articulis à Christo propositis. Alioquin omnes habentes assensissent, quod nõ est verum, & qui assenserũt hoc fuit cõcurrente cum fide notitia acquisita ex vita & miraculis, ergo fortiori ratione ille qui haberet solum fidem, quæ nunquam exisset in actum respectu quorumcunque credibiliũ non assentiret sibi articulis propositis plus quàm oppositis eorũ per solam fidem infusam, nisi cõcurreret aliqua notitia acquisita, imò fortè si talis esset miraculose præditus cognitione naturali, facilius assentiret oppositis articulorũ quàm articulis: talis enim facilius crederet vnum esse suppositũ in diuinis quàm tria, & deum nõ esse hominẽ quàm esse hominem. Secundò probatur eadem minor per illud quod dicit beatus Aug. cõtra fundamentũ Manichæi, & habitũ fuit suprà. Non crederem euãgelio, si nõ crederem ecclesiæ approbanti, & iterũ, euangeliũ Nazareorũ non admitto, quia ecclesia nõ admittit: assensus autem dependens ex approbatione ecclesiæ est acquisitus, ergo fides infusa non sufficeret ad credendum articulos in euãgelio contentos, si non concurreret notitia ex approbatione ecclesiæ. d. 24. q. 1.

5 Secundò principaliter patet idem sic, Actus qui dependet ex aliquo apparente in se, si sit respectu obiecti nõ apparentis in se, nõ potest procedere ex solo habitu infuso, sed actus credendi articulos est huiusmodi, ergo non potest procedere ex solo habitu infuso. Maior patet, quia cùm habitus infusus nõ faciat obiectũ quod in se non est apparens esse apparens, si actus dependet ex alio apparente, impossibile est quòd ad talem actum sufficiat habitus infusus. Minor declarata fuit prius, vbi ostensum fuit quod oportet actum credendi resoluere ad aliquod medium quod est in se apparens. Et cõfirmatur hoc per dictum saluatoris, Ioan. 15. qui dicit, si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatũ non haberent, si opera in eis non fecissem, quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent. Constat autem quòd non habuissent excusationem de peccato incredulitatis, dato quòd Christus nõ fuisset eis locutus, aut miracula fecisset, si fides infusa sufficeret ad credendum, dummodo credibilia fuissent eis proposita, videtur ergo quòd ad credendum non sufficiat fides infusa, siue aliqua acquisita notitia. Et ideo secundum Apostolum Roman. 10. Ad credendum opus est prædicatione. Prædicatio autẽ non est simplex propositio credibilium, sed est cum persuasione ex scripturis vel signis, vel aliquo apparenti. d. 24. q. 1.

6 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd illud dictum habitus est quo quis, &c. est intelligẽdum de habitu acquisito ex actibus qui causant pronitatem & facilitatem ad similes actus, non autem de habitu infuso.

7 Ad secundum dicendum quòd gratia supponit naturam, & non econuerso. Et ideo cognitio per habitum acquisitum ex naturalibus potest esse sine habitu infuso, sed cognitio secundum habitum gratiæ infusum non potest esse sine aliqua notitia naturali modo acquisita.

Sententia huius distinctionis XXVI. in generali & speciali.



EST AVTEM spes & virtus. Superius determinauit magister de fide. Hic determinat de spe. Et diuiditur in quatuor. Primò determinat de spe, ostendens quid sit. Secundo quoad obiectum, ostendens de quo sit: & assignat quo ad hoc differentiam & conuenientiam fidei, & spei. Et sicut fides, ita & spes. Tertiò quoad subiectum, an fuerit in Christo. Post hæc superest inuestigare. Quartò quoad statum, vtrum scilicet fuerit in antiquis patribus qui in lymbo erant ibi, de antiquis verò patribus. Hæc est diuisio, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit, & ponit duas diffinitiones spei. Prima est, quòd spes est virtus, qua spiritualia bona & æterna cum fiducia expectantur. Secunda est, quòd spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex dei gratia, & ex meritis præcedentibus, non quidem ipsam spem, sed rem speratam. Postea dicit quòd sicut fides est de non visis, ita & spes, spes enim quæ videtur non est spes. Differunt tamen fides & spes, quia fides est tam de bonis quàm de malis, & tam de præsentibus quàm de fu-

turis & præteritis,& tam de pertinentibus ad ipsum credentem quàm de non pertinentibus. Spes verò est solum de futuris bonis pertinentibus ad ipsum sperantem. Postea quærit vtrum fides & spes fuerint in Christo, & dicit quòd non sicut non sunt in angelis & beatis,& quamuis dicatur de Christo, In te domine speraui,illa tamen spes non fuit sicut nostra, quia manifestè videbat ea quæ credebat & sperabat. Vltimò quærit vtrum in antiquis patribus qui fuerunt in lymbo essent fides & spes, & dicit quòd sic,sed fuerunt euacuatæ quando peruenerant ad visionem. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum spes sit virtus.

Thom.2.2.q.17.art.1.

CIRCA distinctionem istam quæritur primò, vtrum spes sit virtus. Et arguitur quòd nõ, quia virtus est dispositio perfecti,vt habetur 7.Physicorum, sed spes est dispositio imperfecti, eius scilicet qui non habet quod sperat,cùm spes sit de nondum habito,ergo spes non est virtus.

2 Item ad consequutionem finis supernaturalis videtur sufficere cognitio finis supernaturalis & amor eiusdem, sed primum scilicet cognitio sufficienter habetur per fidem, amor autem sufficienter per charitatem,ergo spes superfluit,sed nulla virtus est superflua,quare &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia spes enumeratur inter fidem & charitatem quæ sunt virtutes,ergo ipsa est virtus.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est quot modis dicitur spes. Et in qua significatione nunc accipiatur. Secundum est vtrum sit virtus.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd spes accipitur quinque modis. Vno modo pro certitudine, & sic accipitur
Inf.d.27. Roman.5 vbi dicitur quòd tribulatio patientiam operatur. Pa-
quæst.2. tientia verò spem, id est, certitudinem quasi di. quòd patiens in tribulatione debet esse certus de retributione. Secundò pro passione appetitus sensitiui, & sic connumeratur in quatuor principales passiones quæ sunt spes,timor,gaudium,& tristitia. Tertio modo accipitur pro re sperata secùdum id Titum 2. Expectantes beatã spem, id est, beatitudinem speratã. Quarto modo accipitur pro actu expectandi, vt cùm dicitur quòd spes est expectacio &c. Et nullo istorum quatuor modorum spes est virtus, quia cùm virtus sit habitus ipsa non est certitudo quæ est quidã actus vel eius conditio, nec res sperata, nec passio, nec actus, omnia enim hęc realiter differũt ab habitu. Quinto modo accipitur pro habitu inclinante & determinante voluntatẽ ad expectandũ bonum supernaturale & arduum. Et quòd conueniens sit ponere talem habitum, probatur sic, sicut se habet intellectus noster ad cognitionẽ veri supernaturalis, sic se habet volũtas ad prosecutionem eiusdẽ, sed propter primum ponitur in intellectu habitus fidei, ergo pari ratione ponẽdus est in volũtate alius habitus propter secũdum actum, illũ autem habitũ dicimus spem, quare, &c.

In.2.d.28 6 Est tamen hic aduertendum quòd sicut habitus fidei infusæ
q.1. & d. non est simpliciter necessarius intellectui ad hoc vt assentiat ve-
25 q.6. ro supernaturali, sed solũ vt promptius & perfectius & discretius
bonus. assentiat, sic ad inclinandum voluntatem in prosecutionem boni supernaturalis non est necessarius simpliciter aliquis habitus infusus, quia ad hoc sufficit cognitio talis boni sub ratione possibilis haberi, requiritur tamen habitus spei infusus ad hoc quòd promptius & perfectius & firmius inclinetur voluntas ad prosequutionem talis boni. Spes autem sic accepta diffinitur à doctoribus quòd est expectatio certa futuræ beatitudinis ex meritis & gratia proueniens, vbi aduertẽdum est, quòd habitus innotescat per actum & obiectum & circunstantias actus, omnia hæc exprimuntur in prædicta descriptione actus, cùm dicitur expectatio quæ sonat tu motum voluntatis tendentis in obiectũ. Et est sensus quòd spes est habitus quo expectamus, obiectum verò innuitur cũ dicitur futuræ beatitudinis, circunstãtia verò actus cùm dicitur certa, & hęc est generalis conditio cuiuscunque virtutis, quia omnis virtus certitudi[illegible]ter inclinat in actum suum & in obiectum, circunstantia [illegible]ctus vt tendat in tale obiectum innuitur, cùm dicitur ex meritis ac gratia proueniens, quia res sperata non habetur, nec speratur haberi, nisi mediãte gratia dei & meritis ipsius operantis, non vt sic sensus quòd spes quæ est virtus proueniat ex meritis, sed potius quòd res sperata ex eis habeatur, & actus spei tendat in rem speratã per merita tanquam per media per quæ acquiritur. Et sic [illegible] imum.

7 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd spes
dist.27. est virtus largo modo accipiendo v[illegible] sicut prius fuit di-
q.6. ctum de fide, quod patet sic, Omnis [illegible] inclinans & determinans voluntatem ad bonum actum est virtus, & hoc patet ex 2. Ethic. vbi dicitur quod virtus est quæ habẽtem perficit & opus eius bonum reddit, sed spes inclinat & determinat voluntatem ad bonũ actum, ergo ipsa est virtus. Minor probatur, quia actus est bonus [illegible] est conformis suæ regulæ: actus autem ad quem inclinat spes est conformis regulæ suæ, cùm enim regula voluntatis sit ratio recta, quæ potest esse secundum leges inferiores, & secundum superiores, vtroque modo spes innititur rationi rectę, quia innititur rationi illuminatæ per fidem, cum qua necessario concurrit concorditer ratio humana, & innitens aliquibus apparentibus, vt declaratum fuit prius, quare &c.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd spes est dispositio perfecti in cõparatione ad actum sibi conuenientem, qui est sperare. Ad hoc enim spes sufficienter perficit voluntatẽ, quamuis in hoc sperans sit imperfectus, quòd re sperata caret.

9 Ad secundum dicendum quòd ad consecutionem finis supernaturalis non sufficit cognitio & amor, sed requiritur inclinatio in ipsum tanquam possibilis haberi, & hoc facit spes, propter quod præter fidem & charitatem oportet ponere spem inclinantem.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum spes sit virtus theologica.

Thom. 2. 2. q.17. art. 5.

SECVNDO quæritur, vtrum spes sit virtus theologica. Et arguitur quòd non, quia virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, sed spes consistit in medio duorum vitiorum, scilicet præsumptionis & desperationis, ergo non est virtus theologica.

2 Item obiectum spei est arduum, sed tendere in arduum, pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis, ergo & spes.

3 Item illæ virtutes sunt eædem, quarum extrema eis opposita sunt eadem, sed spei & fortitudinis sunt eadem extrema vtrique opposita, s. timiditas & audacia, ergo spes & fortitudo est eadem virtus: constat autem quòd fortitudo sit virtus moralis, & non theologica, ergo & spes.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia spes nõ est virtus intellectualis, cùm sit habitus voluntatis, nec moralis, cũ non sit circa passiones & actiones nostras, ergo est theologica.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo Primum est, an spes sit virtus theologica, & qualiter ab aliis distinguatur, scilicet à fide & à charitate. Secundum est de ordine spei ad fidem & charitatem.

6 QVANTVM ad primum sciendũ est quòd quum virtus theologica dicatur quæ habet deum pro obiecto, hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo de obiecto immediato. Alio modo de obiecto principali, quamuis mediato, si de obiecto immediato, sic spes non esset virtus theologica, quia immediatum obiectum spei non est ipse deus, sed beatitudo formalis, quæ est quid creatũ. Quòd patet, quia spes pertinet ad amorem cõcupiscentiæ, quo volumus nobis aliquod bonũ, sed proximũ & immediatum obiectũ amoris cõcupiscentiæ nõ est deus secũdũ se (deus enim amandus est propter se, & amore amicitiæ) ergo est aliquid aliud, sed nõ beatitudo creata, vt patet ex ipsa descriptione spei, s. quòd est expectatio futuræ beatitudinis, ergo &c. Item idẽ est obiectum spei & gaudij seu delectationis nec differunt nisi secundum præsens & futurum, sed obiectum proximũ gaudij seu delectationis in patria, non est deus secundum se, sed beatitudo creata. vt fuit probatum primo lib. dist. 1. ergo nec spei. quæst.2.

7 Si verò loquamur de obiecto principali, sed tamen mediato, sic deus est obiectum spei, & spes est virtus theologica, beatitudo enim quæ habet deum pro obiecto est proximum obiectum spei, & ita obiectum beatitudinis est obiectum principale spei, quamuis mediante beatitudine, est tamẽ principale, quia totam bonitatem & arduitatem quam spes attendit in obiecto suo habet beatitudo ex hoc quòd est circa deum, sicut circa proximum obiectum, hoc autem est intelligendum de obiecto, quod est res sperata, quia si obiectum spei dicatur id à quo speramus beatitudinem, tunc ipse deus est immediatum obiectum spei: ex hoc patet qualiter spes distinguatur à fide & charitate. Distinguitur enim ab vtroque dupliciter. Vno modo penes obiectum, quia obiectum immediatum fidei & charitatis est ipse deus, obiectũ autem immediatum spei est beatitudo creata, quamuis principale & mediatum sit ipse deus. Alio modo distinguitur fides à spe penes subiectum, quia fides perficit intellectum, spes autem voluntatem: à charitate autem differt penes actum, quia actus charitatis pertinet ad amorem amicitiæ. Actus autem spei ad amorem concupiscentiæ: & sic patet primum.

QVAN

8 QVANTVM ad secundum notandum est quòd sicut dictum fuit supra dist. 23. aut quæritur de ordine temporis, aut naturæ, si de ordine temporis sic quantum ad primam infusionem dictorum habituũ non est inter eos inuenire talem ordinẽ, quia simul infunduntur, & causa tũc dicta fuit, si verò quæritur de ordine naturæ, sic planũ est de fide quòd ipsa naturaliter præcedit spem & charitatem, vt fuit probatum. De spe autem & charitate qualem ordinem habeant non est adeo clarũ, si enim consideremus actum amandi & sperandi qui videntur esse à spe & charitate: sic charitas videtur præcedere spem sicut diligere præcedit sperare, prius enim diligitur aliquid tanquam bonũ, quàm speretur, vt possibile, sed hoc non obstante dicendum est quòd spes præcedit charitatem ordine naturæ. Quod patet dupliciter. Primò, quia illud est prius quo amoto amouetur alterũ, & non econuerso, sed amota spe amouetur charitas & non econuerso, ergo spes præcedit charitatem. Secundò, quia proprium est charitatis ponere circa omnem bonũ actum rationem meriti, sine charitate enim voluntas potest amare bonum tam supernaturale quàm naturale, & etiam sperare vt patet in habentibus fidem informem, sed nullum meritum potest esse sine charitate vt patet 1. Cor. 13. meritum autem est vltima perfectio quæ est possibilis in actibus volũtatis saltem in viatoribus, ergo charitas est vltimus habitus voluntatis: & sic patet secundum. *quæst. 6.*

9 AD PRIMVM arg. dicendũ quòd nõ est proprium virtuti morali consistere in medio duorũ vitiorum, quia nõ conuenit omni, nec soli, non omni, quia non conuenit iustitiæ, nec soli, quia sicut circa passiones contingit excedere regulam rationis & ab ea deficere secundũ quæ attenditur vitiũ superabundantiæ & defectus inter quæ virtus moralis tenet medium tanquã concors regulæ rationis, sic in actibus rationis respectu regulæ supernaturalis contingit excedere, & deficere, & æquari sicut contingit credere plus quàm oportet, & minus quã oportet, & quãtum oportet, & secundũ hoc fides per quã creditur quod oportet & quantũ oportet est mediũ inter duo vitia licet non sint eis propria nomina imposita, sed vocatur vtrumque generali nomine infidelitatis, & eodem modo est de spe nisi quòd vitiis oppositis sunt nomina imposita scilicet præsumptio & desperatio. Nec istud arguit spem esse virtutẽ moralẽ, verũ est quod hoc magis attribuitur virtutibus moralibus quàm aliis, quia plures ex virtutibus moralibus habẽt esse circa passiones in quibus est inuenire ex natura earum mediũ, superabundantiam & defectum.

10 Ad secundum dicendum quòd magnanimitas est circa bonum arduũ humanum tamen, & quod est proportionatum naturæ tanquam possibile haberi propriis viribus, vnde est virtus moralis, sed spes est circa bonũ arduum supernaturale quod excedit facultatem naturæ. Et ideo est auxilio alterius assequendũ, vnde est virtus theologica.

11 Ad tertium dicendũ quòd spes & fortitudo non sunt idem, nec habent idem obiectum, nec eadem extrema, obiectum enim spei est bonum, obiectũ verò fortitudinis est periculum quod habet rationem mali, extrema etiam spei sunt præsumptio, desperatio, bonum enim arduũ vel propter difficultatem totaliter dimittitur & sic est desperatio, vel præter media ad ipsum ordinata appetitur & sic est præsumptio, vel tenditur in ipsum secundũ media ad hoc diuinitus inspirata & sic est spes, extrema autem fortitudinis sunt timiditas & audacia, periculum enim vel propter difficultatem totaliter fugitur & sic est timiditas, vel præter rationem in ipsum tenditur, & sic est audacia, fortitudo verò medio modo se habet, & sic patet quòd nõ sunt idem spes & fortitudo. Aduertendũ tamen est, quia ex fine distinguuntur ea quæ sunt ad finem, ideo virtutes theologicæ quæ habent vltimum finem pro obiecto imperant actus aliarum virtutũ quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem, propter quod spes imperat actum fortitudinis secundum illud Esaiæ 30. In silentio & in spe erit fortitudo nostra, & similiter imperat actum patientiæ & longanimitatis qui dicuntur quædam expectatio vt habetur Rom. 8. per patientiam expectamus, & Gal. 5. longanimitas expectationis &c.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum spes habeat certitudinem.

Thom. 22. q. 18. ar. 4.



TERTIO quæritur, vtrũ spes habeat certitudinem. Et arguitur quòd nõ, quia certitudo seu securitas opponitur timori, sed quilibet quantumcũque bonus debet timere de assequtione vitæ æternæ, secundũ illud Prouerb. 28. Beatus homo qui semper est pauidus, ergo nullus debet cum certitudine eam sperare.

2 Item nullus habebit vitam æternam sine gratia, sed nullus potest esse certus an habeat gratiam, ergo nullus potest cũ certitudine sperare vitam æternam.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia virtus est certior omni arte vt dicit Philosophus in Ethicis, sed spes est virtus, ergo habet certitudinem.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est vtrum spes habeat certitudinem. Secundum est in quibus sit spes.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd certitudo propriè dicitur firmitas euidentiæ virtutis cognitiuæ respectu sui obiecti, & quia firmitas euidentiæ quandã determinationem habet respectu dubitationis (dubitans enim fluctuat in alterutram partem) ideo nomen certitudinis translatum est ad significandum determinationem cuiuscunque virtutis tam naturalis quàm moralis in suum actum circa obiecta, secundũ quem modum dicimus quòd natura certitudinaliter operatur, & philosophus dicit quòd virtus certior est arte, quia per artem non sic determinatur quis ad operandũ, sed potest operari sic vel aliter, sicut per virtutem quæ inclinat ad vnum & per vnum modũ, certitudo igitur principaliter & primò pertinet ad vim cognitiuã, sed participatiuè & quasi translatiuè pertinet ad vim appetitiuã & motiuam, & est alterius rationis hæc & illa, quia certitudo cognitionis non potest deficere, ei enim non potest subesse falsum, sed certitudo inclinationis potest deficere, & quandoque deficit ab eo ad quod inclinat, sicut graue impeditur à motu deorsum, & habens virtutem quandoque agit præter eam, vel cõtra eam, & tamẽ certitudo inclinationis manet in vtroque, quia grauitas certitudinaliter id est determinatè inclinat ad motum deorsum & omnis virtus inclinat determinatè ad vnum, ex quo patet quòd spes certitudinẽ habet secundo modo dictã cum qua potest stare quòd sperans nunquã consequatur rem speratã, vnde potest sic argui, Id quod conuenit omni virtuti conuenit spei, sed certitudo secundo modo dicta conuenit omni virtuti, ergo & spei.

6 QVANTVM ad secundum scilicet in quibus sit spes aduertendum est quòd aut quæritur de spe quantum ad actũ, aut quantum ad habitum. Si quantum ad actum, sic dicendum est quòd propriè actus spei nõ est in beatis, nec in damnatis, sed solum in viatoribus, quod patet, quia deficiente obiecto necesse est deficere actum, sed in damnatis & beatis deficit obiectũ spei, ergo deficit actus eius. Maior de se patet, sed minor probatur, quia obiectum spei vniuersaliter loquendo est bonũ, & in hoc differt spes à timore qui est de malo. Item non quodcunque bonum, sed arduum quod difficultatem habet, & in hoc differt à cõcupiscentia vel desiderio quæ sunt de bono absolutè. Item oportet quòd sit futurũ in quo differt à gaudio vel delectatione, & istud tertiũ sequitur ad secundũ, quia bonum præsens difficultatem vel arduitatem non habet ad adipiscendũ cùm iam sit habitum, oportet etiam quòd sit possibile haberi, & sic apprehendatur, in quo differt à desperatione. Præter hoc autem ad principale & formale obiectũ spei vt est virtus theologica requiritur quòd illud bonum arduũ futurum possibile haberi sit beatitudo supernaturalis, constat autẽ quòd in damnatis angelis vel hominibus nõ est hoc inuenire, sed potius oppositum vt dictũ fuit, beatis verò sua beatitudo essentialis nõ est futura, sed præsens, accidentalis verò quo ad gloriã corporis est in eis futura, & similiter fuit in Christo ante resurrectionem, sed non habet rationẽ ardui, vel difficilis, quia licet gloria corporis sit quid arduum per comparationẽ ad naturam humanã absolutè consideratam, tamen nõ per comparationẽ ad eam iam habentem gloriã animæ, tum quia gloria corporis est minimũ quid per cõparationem ad gloriam animæ, tum quia habens gloriã animæ habet sufficientem causam gloriæ corporis. Patet ergo quòd iam in beatis quàm in damnatis deficit aliqua conditio obiecti spei, ergo in eis non potest esse propriè actus sperandi. Dico autẽ propriè, quia accipiendo sperare pro quacunque expectatione boni futuri, sic in eis est expectatio stolæ corporis, vel alicuius alterius præmij accidentalis sic etiam sperare dicuntur, sicut ex persona Christi dicitur in Psal. In te domine speraui, vt glosa exponit. *Tho. ar. 2. & 3.*

7 Si verò quæratur de spe quantum ad habitum sic est probabile quòd spes nõ sit in dãnatis, & hoc clarũ est quantum ad opinionem illorũ qui dicunt quòd habitus infusus amittitur per vnicum actum cõtrarium, quæ licet sit dubia (vt prius dictum fuit) tantum pro prædicta conclusione est alia ratio videlicet quòd cũ habitus acquisitus amittatur per continuationem actuum contrariorum probabile est quòd idem sit de habitu infuso, qui licet non acquiratur, nec amittatur per actus nostros effectiuè, amittitur tamen per actus nostros demeritoriè, cũ igitur in damnatis sint continuè actus desperationis de habenda beatitudine (nam sicut ad perfectionem beatitudinis pertinet securitas de ea non amittenda, sic ad cumulum miseriæ damnatorũ pertinet quòd ipsi sciant quòd nullo modo possunt damnationem euadere, nec ad beatitudinẽ peruenire, propter quod desperant de ea) ergo in eis non est spes quo ad habitum. Hæc autem ratio nõ cogit quin *d. 13 q. 9. huius.*

habitus

habitus ſpei poſsit inueniri in beatis, nec alia apparet ad præſens niſi quòd videretur fruſtra manere cùm non poſsit exire in actū ſuum principalem vt ſtatim patuit. In Chriſto autem nunquam fuit ſpes, & ſi fuiſſet fruſtra fuiſſet propter eandem rationem.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd certitudo ſpei poteſt deficere prout dictum eſt in corpore ſolutionis, & ideo ratione poſsibilis defectus comparitur ſecum timorem.

9 Ad ſecundum dicendum quòd licet homo non ſit certus ſe eſſe in gratia, & ideo non habet de hoc certitudinem ſcientiæ, experientiæ vel alterius cuiuſcunque certæ cognitionis, habet tamen ex ſpe certitudinem inclinationis ad habendum vitam æternam quæ certitudo ſufficit ad certitudinem quæ habetur per ſpem de vita æterna conſequenda. In 2. diſt. 27. q. 4.

Sententia huius diſtinctionis XXVII. in generali & ſpeciali.



VVM autem Chriſtus. Superius determinauit magiſter de fide & ſpe. Hic determinat de charitate. Et diuiditur in duas. Primò determinat de charitate humana qua nos diligimus deum. Secundò determinat de charitate qua deus diligit nos di. 32. Præmiſsis adiiciendum. Prima in quatuor. Primò determinat de habitu charitatis. Secundo de numero diligendorum ex charitate diſtin. 28. Hic poteſt quæri. Tertiò de ordine diligendi diſtin. 29. ibi, poſt prædicta de ordine. Quartò de charitatis duratione ibi, illud quoque non eſt prætermittendum. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primò continuat ſe ad præcedentia. Secundò proſequitur ſuam intentionem ibi, charitas eſt dilectio. Tertiò continuat ſe ad ſequentia ibi, ſed quia hac dilectione. Hæc eſt diuiſio &c.

2 IN SPECIALI ſic procedit. Et primò proponit quòd licet Chriſtus fidem & ſpem non habuerit, tamen inquantum homo tantam habuit charitatem quòd maior eſſe non poteſt, quia pro nobis animam ſuam poſuit, & ad diligendum nos inuicem nobis exemplum dedit. Deinde de charitate, de modo, de ordine diligendi deum, & proximum proponit eſſe inquirendum. Poſtea diffinit charitatem dicens. Quod charitas eſt dilectio qua deus propter ſe, & proximus propter deum diligitur, & ſic cõtinet duo mandata. Primum eſt diligere deum, deinde proximum in quibus duobus præceptis tota lex pendet & prophetę. Poſtea quærit vtrum eadem ſit dilectio qua diligimus deum & proximum, an diuerſæ. Et reſpondet quòd eadẽ eſt dilectio, ſed diſtinguitur quoad hoc, quia deum diligimus propter ſe, proximum autem propter deum, & hoc auctoritate Aug. confirmat, ſubdit autem quòd quamuis ſit vna dilectio dei & proximi differt tamen propter duo dilecta ſcilicet propter deum & proximum, propter quod ſunt duo mandata, quia quamuis ſit dilectio vna, tamen diligi præcipiuntur, vel dicitur gemina propter duos motus qui in mente geruntur ad deum & proximum diligendum. Poſtea ponit modum dilectionis qua diligimus deum propter ſe, proximum autem propter deum, hic autẽ modus dilectionis tāgitur cùm dicitur, Diliges proximum tuum ſicut teipſum, id eſt, propter quem teipſum diligis, proximum diligere debes, quod confirmat auctoritate Auguſt. Poſtea oſtendit modum diligendi deum, quis ex toto corde id eſt intellectu, ex tota anima, id eſt voluntate, ex tota mente id eſt memoria, vt omnem cogitatum vitam & omnem intellectum in eum referas à quo omnia prædicta habes. Poſtea dicit quòd ille modus dilectionis dei non poteſt impleri in via ex toto, ſed ex parte, quia imperfectè diligimus, quod probat per hoc quòd caro hic ſemper eſt rebellis ſpiritui quæ impedit à perfecta dilectione, ſed in patria vbi tolletur imperfectum, diligemus perfectè. Poſtea quærit quare datur hoc præceptum de dilectione dei cùm in via impleri non poſsit, & reſpondet quòd nullus ſcit rectè currere niſi ſciat quo eſt currendum, ſimiliter nec deus diligi ſciretur niſi per aliquod præceptum oſtenderetur, & quamuis hoc præceptum in via totaliter non impleatur, tamen impletur ex parte, quia ſecundum perfectionem cognitionis viæ non compræhenſionis. Poſtea dicit prædicta duo præcepta charitatis ſic eſſe cõnexa quòd vnum eorum pro vtroque ponitur, nec immerito. quia nec deus ſine proximo, nec proximus ſine deo diligi poteſt, & qui deum diligit non contemnit proximum quem deus diligit, nec in eo diligit niſi deum quod multis exemplis confirmat. Vltimò continuat ſe ad dicenda, dicens inquirendum eſſe pòſt quæ ex charitate diligẽda ſunt. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum amor prout eſt paſsio appetitus ſit principalis paſsio.



IRCA diſtinctionem iſtam quæritur, primò vtrum amor prout eſt paſsio appetitus ſit principalis paſsio. Et arguitur quòd non ſecundum Aug. 83. q. nemo eſt qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem, ex quo ſic arguitur, principalius fugitur malum quàm appetatur bonum, ſed fuga mali eſt per odium, appetitus autẽ boni eſt per amorem, ergo odium eſt principalior paſsio quàm amor.

2 Item denominatio fit à principaliori, ſed appetitus tam iraſcibilis quàm concupiſcibilis denominatur ab ira & concupiſcẽtia, ergo ſunt principaliores paſsiones quàm amor.

3 Item quod vincitur ab alio eſt minus potens & minus principale, ſed amor vincitur ab ira, quia ira odium generat, ergo ira eſt principalior paſsio quàm amor.

4 IN CONTRARIVM eſt, quia amor comparatur igni & morti, Canticorum 8. ſed nulla paſsio eſt vehementior quàm ab iſtis, ergo &c.

5 Item Auguſt. dicit quòd omnis affectio ex amore eſt.

6 RESPONSIO. quamuis amor prout eſt paſsio propriè pertineat ad appetitū ſenſitiuum, tamẽ nomen amoris abſolutè inuenimus pertinere ad appetitū intellectiuū & ſic amor eſt quædā affectio magis quàm paſsio. Et quia omnis paſsio eſt affectio & non econuerſo, ideo loquendo de amore communiter prout dicit affectionem pertinẽtem tam ad appetitum ſenſitiuum quā ad intellectiuum. Dicẽdum eſt ad quæſtionem quòd aliqua paſsio vel affectio poteſt dici principalior dupliciter, aut quia prior, aut quia cõpletior. Si primo modo ſic amor poteſt comparari ad paſsiones vel affectiones quæ ſunt reſpectu mali vt odium, ira, timor & huiuſmodi, vel ad paſsiones quę ſunt reſpectu boni, vt deſiderium & delectatio. Si comparetur ad paſsiones quæ ſunt reſpectu mali ſic amor eſt principalior affectio, quia prior & efficacior. Quod ſit prior patet primò, quia ſicut ſe habent habitus & priuatio, affirmatio & negatio ad cognitionem, ſic ſe habent bonum & malum ad appetitum, ſed habitus & affirmatio prius natura cognoſcuntur quàm priuatio & negatio, priuatio enim non cognoſcitur niſi per habitum, nec negatio niſi per affirmationẽ ergo ſimiliter actus appetitus prius cadit ſuper bonum quàm ſuper malū quod eſt priuatio boni. Secundò, quia in illud prius mouetur appetitus cuius formalis ratio includitur per ſe in ratione finis quàm in illud cuius ratio nullo modo includitur in ratione finis, ſed ratio boni per ſe includitur in ratione finis, ratio autẽ mali nequaquā, ergo prius naturaliter mouetur appetitus in bonum quàm in malū. Minor de ſe patet, ſed maior probatur, quia finis eſt prior in intentione quæ eſt actus appetitus, & ideo illud quod per ſe includitur in ratione finis per prius ſe habet ad appetitū, ſic igitur patet, quòd comparando amorẽ ad affectiones quę ſunt reſpectu mali, amor eſt principalior affectio, quia prior, & non ſolùm ſic, ſed quia efficacior, cùm enim malum non agat niſi virtute boni ſecundum Dionyſium, bonum autẽ agat ſecundum ſe, idcirco efficacius bonum mouet appetitum quàm malū ipſi oppoſitum, quia cùm quæritur bonum ideo refutatur vel fugitur oppoſitum malum, ſi autem amor cõparetur ad alias affectiones quæ ſunt reſpectu boni vt ſunt deſiderium & delectatio.

7 Sic de ordine amoris ad deſiderium & delectationem eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt quòd amor non præcedit deſiderium & delectationem ſecundum rem, ſed ſolùm ſecundum rationem, quia deſiderium & delectatio nõ diſtinguuntur ab amore niſi ſicut inferiora à ſuo ſuperiori, quia omne deſiderium vel delectatio eſt quidam amor, & nullus eſt amor in re qui non ſit deſiderium vel delectatio, & hoc probat dupliciter. Primò ſicut ſe habet appetitus naturalis conſequens formam naturalem ad actum ſibi conuenientem, ſic appetitus ſequens cognitionem ſe habet ad actum ſibi proportionatum & conuenientem, ſed appetitus naturalis puta grauitas ſolùm habet duplicem actū ſcilicet moueri ad locum non habitum & quieſcere in loco habito, ergo ſimiliter appetitus ſequens cognitionem non habet niſi duplicē actum ſcilicet moueri in bonū non habitum, & quieſcere in bono habito, ſed primum pertinet ad deſiderium, ſecūdum ad delectationem, ergo præter hoc appetitus ſequens cognitionem non habet aliquem alium actum. Secundò ſic, omnis amor vel eſt boni habiti vel nõ habiti, ſi habiti eſt delectatio, ſi nõ habiti eſt deſiderium, ergo non eſt aliquis actus præter delectationem & deſiderium. Pro hac opinione videtur eſſe Auguſt. 14. de ciuitate dei, vbi dicit quòd amor inhians habere quod amatur cupiditas eſt, illud autem habens eòque fruens lætitia eſt.

8 Alius modus dicendi eſt quòd amor eſt actus diſtinctus à delectatione & deſiderio & eſt prior vtroque. Quod probatur, voluntas fertur per amorem in bonum per cognitum, ſed bonum poteſt cognoſci dato quòd non cognoſcatur vt habitum vel non habitum ſicut ſuperius & commune poteſt cognoſci ſine quolibet inferiori, ergo bonum ſic cognitum poteſt à voluntate amari, ſed talis amor non poteſt eſſe deſiderium quod eſt de bono vt non habito

habito, nec delectatio quæ est de bono habito, ergo amor est actus distinctus à desiderio & delectatione. Est etiam prior, prius enim afficitur voluntas ad bonum & ei complacet in eo, deinde tendit in ipsum per desiderium si non sit habitum, vltimò verò quiescit per delectationẽ in bono habito, & secundū hanc viam adhuc amor est principalior affectio inter affectiones quæ sunt respectu boni, quia prior. Alio modo dicitur aliqua passio vel affectio principalior, quia completior, & sic amor non est principalis passio, sed istæ quatuor, s. gaudium, tristitia, spes, & timor, cuius ratio est quia cōplementum & principalitas passionis consistit in duobus. Vnum est ea parte obiecti, s. vt sit motus appetitus tendentis in obiectum secundum rationem & aptitudinem obiecti, vt, s. bonum prosequatur, & fugiatur malum.

9 Secundum est ex parte ipsius passionis vt, s. motus ille sit perfectus quantū est possibile secundum genus suum, & secundum hoc inueniuntur duæ principales passiones in appetitu concupiscibili, s. gaudium, vel delectatio & tristitia, in istis enim duabus completur finaliter & terminatur omnis motus cōcupiscibilis, & secundū cōuenientiam obiecti, nam in delectatione de bono habito terminatur omnis motus concupiscibilis respectu boni & secundū conuenientiā ad obiectum, in tristitia verò quæ est de malo habito quod repelli non potest, terminatur omnis motus cōcupiscibilis respectu mali & secundū conuenientiam obiecti, quia sicut cōuenit bono vt appetatur, & in eo quiescatur, sic malo conuenit vt fugiatur, & si non possit quòd displiceat, & hoc fit per tristitiā sicut primum per delectationem, & sic delectatio vel gaudiū & tristitia sunt principales & cōpletiuæ passiones appetitus concupiscibilis. spes verò & timor sunt principales passiones appetitus irascibilis, nō simpliciter, sed quā[tum] est possibile in illo genere, quia motus irascibilis inquantū huiusmodi nō terminatur in obiectū præsens, quia obiectū irascibilis est bonum arduū quod habet difficultatem ad assequendū, bonum autem præsens & habitum talem difficultatem non habet propter quod ad obiectū præsens nō terminatur motus irascibilis tanquā ad terminum proprium sui generis, sed proficitur in certitudine inclinationis ad suum obiectū, hanc autem certitudinem respectu boni habet spes & secundū conuenientiā obiecti, quia de natura boni est (si non sit habitū) vt expectetur, similiter talem certitudinem habet timor respectu mali, & secundū conuenientiam eius, quia de natura mali est, vt fugiatur, & ideo cōsueuit numeros & sufficiētia istarū passionum principaliū sumi secundū differentiā boni & mali, præsentis & futuri, quia delectatio est de bono præsenti in quo finaliter quiescitur. Tristitia verò de malo præsenti cui remurmuratur. Spes verò de bono futuro in quod tenditur. Timor verò de malo futuro à quo fugitur, & quia amor nō dicit de se motū appetitus vel quietem secundū cōplementū & terminū modis prædictis, ideo non ponitur principalis passio vel affectio.

10 AD RATIONES in oppositū dicēdum est ad primā ꝙ magis appetitur bonū quā fugiatur malū illi oppositū, & plus appetit vnusquisq; voluptatē quā fugiat tristitiam illi voluptati oppositā, nullus enim fugit malū vel tristitiā nisi quia appetit bonū & delectationē oppositā, & ita fuga mali & tristitiæ oritur ex amore boni, seu delectationis, nihil tamē prohibet ꝙ aliquis dolor plus fugiatur quā eius delectatio appetatur inquantum dolor ille priuat maius bonū quā sit delectatio, sicut dolor qui cōsistit in diuisione corporis priuat vitā vel tēdit ad priuationē vitæ quæ est maius bonū quā sit delectatio venerea, vel quæcūq; alia delectatio corporalis naturæ superaddita, & sic loquitur Aug. ꝙ nemo est qui nō magis fugiat dolorē corruptiuū quā appetat voluptatē superadditā naturæ, ipsa tamē vita plus diligitur & appetitur quàm dolor corruptiuus eius fugiatur, & hoc est verū vniuersaliter in delectatione & dolore sibi directè oppositis.

11 Ad secundū dicendū ꝙ concupiscētia & ira nō sunt principales passiones, quia cōcupiscentia vel desideriū cùm pertineat ad appetitū concupiscibilem & sic de futuro nō est completa passio, quia motus concupiscibilis terminatur in bono præsenti, ira verò non habet motū in malū secundū conuenientiā mali, quia habet motū in ipsum non quidē vt fugiendū quod est secundum conuenientiā mali, sed in ipsum aggrediēdum, nec obstat quòd appetitus cōcupiscibilis & irascibilis denominātur à concupiscentia & ira, quia denominationes nō semper fiunt à principaliori, sed quandoque ab euidentiori & quia concupiscentia inter omnes passiones appetitus cōcupiscibilis euidentior est & magis sensibilis, quia est de futuro & nō de habito. & secundū Aug. decimo de trinitate, amor magis sentitur tum cū prodit indigentia, ideo ab ipso tanquam ab euidentiori & magis sensibili denominatur potentia cōcupiscibilis, per eandem rationē denominatur irascibilis ab ira, quia est vltimum in passionibus eius & ideo est euidentior maximè quia crebrius prodit in exteriorem actum.

12 Ad tertium dicendū ꝙ amor non vincitur ab ira in virtute propria, sed in virtute alterius boni quod plus amatur, sicut corrumpitur amor quē aliquis habet ad alium ex hoc ꝙ in alio perpē ditur aliquid quod est contrarium bono proprio & amori quem habet aliquis ad seipsum, & quia maior est amor hominis ad seipsum quā ad alium, quia amicabilia quæ sunt ad alterū veniunt ex his quæ sunt hominis ad seipsum, ideo per iram corrumpitur amor ad alterum, quia est cōtrarius amori hominis ad seipsum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum amor dei habeat modum.

Thom. 22. q. 27. ar. 6.

SECVNDO quæritur, de amore prout pertinet ad charitatem, vtrum dilectio, vel amor dei habeat modum. Et arguitur quod sic, primò per Aug. qui dicit de his tribus quæ sunt modus, species & ordo, quia vbi hæc magna sunt, magnum bonū est, vbi parua paruum, vbi nulla nullum, sed constat quòd dilectio est magnum bonū, ergo hæc tria sunt in dilectione dei, ergo habet modum.

2 Item habitus appetitus modificatur in actu suo per habitū intellectus, sicut virtutes morales modificantur per prudentiam, sed fides quæ perficit intellectū in actu suo habet modum secundum illud Roma. 12. non plus sapere quàm oportet sapere, ergo fortiori ratione charitas habet modum in actu suo.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit beatus Ber. in lib. de diligendo deum, causa diligendi deū deus est, modus autē sine modo diligere.

4 RESPONSIO. dicendum, ꝙ in dilectione dei & in actu cuiuscūque virtutis potest accipi triplex modus, scilicet secundū limitationē essentiæ, & secūdum determinationē circunstantiæ, & secundum proportionē medij ad superfluum & diminutum, si primo modo sic dicendum est, quòd dilectio dei habet modum, cuius ratio est, quia omne illud quòd est in certo genere, & in certa specie habet modum secundum limitationē essentiæ, sed dilectio dei est in certo genere & in certa specie, ergo habet modum secundum limitationē essentiæ. Si autē loquamur de modo quo ad determinationem circunstantiæ sic adhuc dilectio dei habet modū. Quod patet, quia sicut se habet malitia ad actū vitiosum sic se habet bonitas ad actum virtuosum, sed malitia consistit in actu vitioso propter defectum debitæ & determinatæ circunstantiæ, ergo similiter bonitas cōsistit in omni actu virtuoso propter præsentiā vel informationē actus secundum debitas circunstantias. Si autem accipiatur modus secūdum proportionē medij ad superfluum & diminutum, sic dilectio dei nō habet modū. Quod patet dupliciter. Primò sic, vbicunque inuenitur talis modus ibi possibile est vitiari actum per excessum: sed dilectio dei non potest viciari per excessum per se loquendo, non enim potest deus nimis amari, ergo dilectio dei nō habet talem modum. Secundo quia actus charitatis sequitur actum fidei, sed in actu fidei quo credimus in deum non est inuenire modum secūdum proportionem medij ad superfluum & diminutum, nullus enim potest nimis credere in deum, vel nimis inniti diuinæ veritati, ergo similiter in actu diligendi deum non est inuenire talem modum.

5 AD PRIMVM argumentum patet responsio, quia procedit de modo qui est secundum limitationem essentiæ qui modus est in dilectione dei, & etiam modus secundum determinationē circunstantiæ quæ est diligere deum ex toto corde &c. quamuis non sit ibi modus tertio modo dictus.

6 Ad secundum dicendū quòd similem modificationem habet actus charitatis sicut actus fidei, quia vterque habet duas primas modificationes & neuter tertiā saltē respectu principalis obiecti quod est deus quamuis fides respectu obiectorum secundario cùm possit habere superfluum & diminutum & medium, potest enim aliquis plus credere quàm oportet, & minus quàm oportet & secundū quòd oportet, & sic est in actu charitatis non quidem respectu dei, sed respectu aliorum potest enim aliquis diligere propter deum minus quàm oportet vt si diligat propter deum tantum amicos, & magis quàm oportet vt si malos in malitiis suis, sic enim diligendi sunt homines vt non diligantur eorum errores secundum August. & quantum oportet vt cùm diligitur deus & omne bonum propter ipsum vt, ad deum ordinatur. Sup. d. 2. quæst. 2.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum modus diligendi deū possit in via impleri.

Thom. 22. q. 27. ar. 4 & 5.

TERTIO quæritur, vtrum modus diligendi deū possit in via impleri. Et arguitur quòd nō, quia modus diligendi deum est vt totaliter diligatur secundum illud, diliges dominū deum tuum ex toto corde tuo &c. Sed non potest in via totaliter diligi, igitur &c. Minor probatur, quia dilectio præsupponit cognitionem, sed non potest in via totaliter cognosci, ergo nec totaliter diligi.

Item

2 Item ille non potest totaliter deum diligere qui non potest totaliter omne peccatum vitare, sed nullus in via potest totaliter omne peccatum vitare secundum illud pri. Ioan. 1. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus, ergo nullus in via potest totaliter deum diligere, sed ille est modus diligendi deum, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia actus charitatis est magis necessarius in via quàm actus aliarum virtutum, secundum illud pri. Corint. 13. si charitatem non habuero nihil mihi prodest, sed actus aliarum virtutum possunt in via impleri, ergo & actus charitatis quo iubemur diligere deum.

4 Itē omnis lex ligat, sed nullus potest ligari ad illud quod est sibi impossibile, ergo nullū præceptū legis potest esse de impossibili, præcipitur autem nobis modus diligendi deum, igitur &c.

5 RESPONSIO. circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est quis sit ille modus quo iubemur diligere deum & qualiter est intelligendus. Secundum erit an possit in via totaliter adimpleri.

6 QVANTVM ad primum est intelligendum quòd in modo quo iubemur deum diligere, quatuor includuntur secundum quòd patet ex variis locis scripturæ, scilicet quòd diligamus deū ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente, & ex tota virtute quæ est idem fortitudini, vnde in alio loco dicitur & ex fortitudine tua, & alibi ex omnibus viribus tuis quod est idem, & hæc quatuor insinuātur Matth. 22. & Luc. 10. quāuis in aliis locis scripturæ aliqua horū omittantur, hoc enim est quia illud omissum ex aliis intelligitur. Ratio autem horum quatuor hinc accipienda est ad præsens, quia dilectio de qua agimus actus est voluntatis, quæ hic significatur per cor. Nam sicut cor vt dicit mēbrum materiale est principium omniū corporalium motuum, ita volūtas quantum ad intentionem finis vltimi qui est obiectum charitatis est principium omnium actuum quarumcūque potentiarū quæ mouentur à voluntate. Hæ autē sunt tres scilicet intellectus quæ significatur per mentē, vis appetitiua inferior quæ significatur per animam, vnde secundum eam dicuntur agere vitam animalē, & vis executiua exterior quæ significatur per fortitudinē seu virtutem, seu vires. Præcipitur ergo nobis vt tota nostra intētio feratur in deum quod est ex toto corde diligere, & quòd intellectus noster totaliter subdatur deo quod est ex tota mēte, & appetitus inferior reguletur secundum deum quod est ex tota anima, & quòd actus noster exterior ordinetur ad deum quod est ex tota fortitudine id est virtute vel viribus deum diligere. Aliæ autem expositiones ponuntur ab aliquibus doctoribus, sed ista videtur magis propria. Et sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum aduertendum est quòd sicut dicitur 3. physicorum, totum & perfectum idem sunt, & ideo totaliter diligere & perfectè diligere, sicut ergo duplex est perfectio, ita duplex totalitas, dicitur enim perfectum aliquid vno modo, quia nihil deest ei eorum quæ natū est habere, alio modo dicitur perfectum cui nihil deest eorum quæ debet habere secundū statū. Prima ergo perfectio naturæ humanæ solùm est in gloria quando natura habebit omnem perfectionem quam nata est habere, sed secunda perfectio fuit in statu Innocentiæ quando natura habuit quicquid habere debuit secundū statum illum, & fortè plus, quia habuit iustitiā originalem gratuitò naturæ superadditam. Ab vtraque autē perfectione deficit perfectio quam potest secundum cursum communē habere natura humana in statu naturæ corruptæ, quia nō potest totaliter vitare quin incidat in aliquem defectum rationis saltem in aliquod peccatum veniale.

8 Secundum hoc ergo in dilectione dei potest attendi duplex perfectio & totalitas. Vna quando nihil deest de his quæ homo potest expendere in amorem dei quin totum semper & in actu in dilectione dei ponat, & hæc perfectio seu totalitas non ponitur nobis sub præcepto pro statu viæ, quia nobis non est possibilis, status enim viæ nō cōpatitur continuationem in actu, sed implebitur in patria quādo semper beati videbunt deum, & diligēt ipsum, & omnia in eius dilectionem referent vt in finem. Alia est totalitas vel perfectio secundum quam homo nihil subtrahit de his quæ debet ponere in dilectione dei, & hæc perfectio seu totalitas nō excludit interruptionem actus, nec amorem cuiuscunque alterius à deo etiam si actu in deum non ordinetur dum non tamen sit contrarium vel repugnans charitati sicut est peccatū veniale, & hæc totalitas præcipitur nobis vt nunc implenda, & constat quòd impleri potest, quia homo diligit deum totaliter ex toto corde &c. quicunque vitat omne peccatum mortale quòd solùm est charitati contrarium, sed quilibet homo hoc potest pro statu viæ facere, ergo &c.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd deus potest in via amari totaliter, nisi quòd distinguēdum est de totalitate dilectionis. hoc enim potest sumi vel ex parte rei dilectæ & sic totaliter diligitur res illa cuius nihil est quod nō diligatur, & sic cùm nihil sit in deo quod nō possit ab homine diligi deus potest hoc modo totaliter amari & in via, & in patria, sed perfectius in patria sicut & perfectius cognoscitur, & sicut dictum est de amore sic intelligēdum est de cognitione. Alio modo potest sumi hic totalitas ex parte diligētis & sic potest deus totaliter diligi & diligitur ab his qui sunt in patria qui nihil de potestate sua subtrahunt quin totum ponant in dilectione dei semper & secundum actum. in via verò nō sic potest diligi, sed solùm secundū habitū modo quo est expositū qui solū cadit pro nūc sub præcepto. Alio modo potest sumi talis totalitas ex relatione dilectionis ad diligibile, & sic totaliter diligitur illud cuius bonitati æquatur quātitas dilectionis, & sic deus nō potest diligi ab alio quàm à seipso.

10 Ad secundum dicendum quòd illud argumētum bene probat quòd deus non potest in via diligi totaliter vel perfectè prout totalitas vel perfectio excludit omnem defectum, sed illud vt dictum est non cadit sub præcepto, potest tamen totaliter diligi totalitate excludente omne repugnans & contrarium, & hoc sufficit ad impletionem præcepti.

Sententia huius distinctionis XXVIII. in generali & speciali.

HIC POTEST quæri. Superius magister determinauit de charitate secūdum se. Hic determinat de numero diligendorum. Et diuiditur in tres. Quia primò ostendit ad quos se extendit præceptum charitatis quo ad homines. Secundum quo ad angelos ibi, oritur autem hic de angelis quæstio. Tertiò ex dictis elicit quandam distinctionē ibi, hic notandum est. Prima in duas. Primò determinat veritatem. Secundò respondet cuidam dubitationi ibi, hic videtur August. Hæc est sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & quærit vtrum alio mandato dilectionis proximi præcipiamur diligere nos totos & totū proximum quātum ad animam & corpus, & dicit quòd sic, nam secūdum Aug. de doctrina Christiana quatuor ex charitate sunt diligēda vnum est supra nos scilicet deus, aliud quod nos sumus. Tertium est quòd est iuxta nos, scilicet proximus. Quartum est quod est infra nos scilicet corpus proprium. De nobis & corpore nostro non oportuit dare mādatum, quia ad hoc naturaliter inclinamur. Tunc super hoc mouet dubitationem, quia secundum prædicta non tenemur ex præcepto diligere nos & corpus nostrū si nullum est præceptum de hoc datum quod bene contradiceret primo dicto scilicet quòd sunt quatuor ex charitate diligenda. Respondet quòd nosipsos & corpus nostrum tenemur ex præcepto diligere, sed non oportuit de hoc speciale præceptū dari, quia sufficienter intelligitur in præcepto de dilectione proximi, cùm dicitur diliges proximū tuum sicut teipsum, & hoc declarat in litera. Postea quærit vtrum mandatum de dilectione proximi se extendat ad angelos, & respondet quòd sic, quod probat per parabolā de sauciato Luc. 10. ubi dicitur quis tibi videtur esse proximus illi qui incidit in latrones. Et subditur qui fecit misericordiam in illum. Cùm enim angeli nobis exhibeant multa beneficia, patet quòd ipsi sub nomine proximi includuntur. Et etiam Christus secundum quod homo est (Quia inquantum deus, est supra nos & proximum) diligendus est. Vltimò ponit quandam distinctionem de proximo vt patet in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum omnia ex charitate sint diligenda.

Thom. 22 q. 25.

CIRCA distinctionem istā primò quæritur vtrū omnia ex charitate sint diligenda. Et videtur quòd sic, quia per charitatē conformamur dilectioni dei. Sed deus diligit omnia quæ sunt, vt habetur sap. 11. ergo nos debemus ex charitate omnia diligere.

2 Item charitas correspondet fidei, sed per fidem cognoscimus omnia, vel cognoscere possumus prout omnia possunt haberi per reuelationem diuinam cui fides innititur, ergo videtur quod per charitatem diligenda sunt omnia.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. in litera quòd illa solum sunt ex charitate diligenda quæ nobis consocietate quadam referuntur in deum, sed non omnia sunt talia, sed solùm creaturæ rationales ergo &c.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quòd nō omnia sunt ex charitate diligenda, sed solùm deus & creaturæ rationales Secundum est quòd non omnes creaturæ rationales sunt ex charitate diligendæ, quia nō dānati, siue angeli siue homines. *Thom. ar. 3. & 5.*

6 QVANTVM ad primum aduertendum est quòd licet proprium sit charitatis ponere in actu amorem ratione meriti nihilominus tamen ipse actus diligendi deum [illegible] respicit amorē amicitiæ quàm amorē cōcupiscentiæ, nec est int[illegible]gendū istos amores esse

esse duos actus, sed vnicū qui dupliciter nominatur secundū duplex obiectū. Cū enim amare sit velle bonū alicui, iste actus respectu illius cui bonum volumus propter se dicitur amor amicitiæ, bonū autem quod ei volumus dicitur amari amore cōcupiscentiæ. Et quia perfectior est amor quo quis amatur propter se quā ille quo quis amatur ꝑpter aliud, ideo charitas quæ summa perfectio est in actu diligēdi magis respicit amorē amicitiæ quā cōcupiscentiæ, imò illum nō respicit nisi quia ad aliū ordinatur.
7 Ex hoc potest dupliciter argui ad probandum propositum. Primò sic, ad illū non habetur propriè charitas ad quem non potest haberi amor amicitiæ, sed ad irrationales creaturas non potest haberi propriè amor amicitiæ, ergo nec charitas. Minor patet, quia propriè nō habetur amor amicitiæ nisi ad illud cui volumus bonū propter se. Creaturis autē irrationalibus nihil tale volumus, sed totum ad nos referimus, nō enim volo bonum esse vinū propter vinū, sed propter me, vel propter amicū. Et sic est de omnibus aliis quia nos sumus quodammodo fines omniū, vt dicitur 2. physi. ergo &c. Secūdò patet idem & ex eadem radice sic. Amor amicitiæ attenditur secundū aliquam communicationē in vita, sed nulla creatura irrationalis habet nobiscū cōmunicare propriè in vita, quia talis cōmunicatio consistit in cōmunicatione operū vitæ. Creaturæ autē irrationales propriè nō agunt, sed magis aguntur, ergo ad ipsas propriè nō est amor amicitiæ, quare nec charitas. Amor tamē taliū includitur in amore charitatis inquātū ex charitate aliquē diligimus cui talia volumus siue sint spiritualia bona vt virtutes, siue corporalia vt res exteriores.
Th. ar. 12. 8 SECVNDVM patet, s. quòd ad damnatos homines vel angelos nō habetur propriè charitas. Primò quia charitas fundatur super communicationē vitæ beatæ habitæ vel possibilis haberi. Sed dānati siue homines, siue angeli nō possunt nobiscū in illa vita cōmunicare, ergo nō sunt ea charitate diligendi. Secundò, quia sicut amor ciuilis fundatur super virtutes acquisitas sic amor charitatis super virtutes infusas vt natæ sunt ad beatitudinem perducere, sed ad illos qui nō habent virtutes ciuiles & iam sunt in malitia obdurati adeo vt sint incurabiles est soluēda amicitia secundū Arist. 9. Ethi. ergo ad damnatos homines, vel angelos qui sunt totaliter obstinati nec reuerti possunt ad statū virtuosæ vitæ & supernaturalis non est habendus amor charitatis.
9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd deus diligit omnia volendo omnibus aliquod bonum, sed non bonum gratiæ vel gloriæ in cuius cōmunicatione fundatur amor charitatis. Et ideo non debemus omnes ex charitate diligere, sed solum illos qui sunt capaces gratiæ & gloriæ, nec in hoc diuertimus à forma dilectionis diuinæ.
10 Ad secundum dicendū quòd non est simile de fide quæ pertinet ad cognitionem & de dilectione charitatis, quia cognitio potest se extendere ad omnia bona & mala, dilectio autem non nisi ad bona. Et dilectio charitatis nō est nisi ad illos quibus bona gratiæ & gloriæ sunt communicabilia. Et hæ sunt inter creaturas, solùm rationales beatæ, vel in via existentes.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum homo ex charitate debeat diligere seipsum.

Thom. 22. q. 25. ar. 4.

SECVNDO quæritur vtrū homo ex charitate debeat diligere seipsum. Et arguitur ꝙ non, quia secundum Greg. in quadam homilia, charitas minus quā inter duos se haberi non potest, sed eiusdem ad seipsum non est realis dualitas, ergo eiusdem ad seipsum non est charitas.
2 Item nihil pertinens ad charitatē est vituperabile, sed amare semetipsum est vituperabile secundū illud 2. Thi. 3. In nouissimis instabunt tēpora periculosa & erunt homines seipsos amantes, ergo nullus potest seipsum ex charitate diligere.
3 Ad idem est quod pri. Corint. 13. ꝙ charitas non quærit quæ sua sunt, sed diligere se est quærere quæ sua sunt. Cùm diligere se sit velle bonum sibi, ergo nullus potest ex charitate diligere se.
4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Leuit. 18. diliges amicum tuum sicut teipsum. Sed amicos diligimus ex charitate, ergo & nos ipsos.
5. RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est an aliquis seipsum possit ex charitate diligere. Secundum est de numero diligendorū ex charitate quæ ponuntur in littera an sufficienter assignetur.
6 QVANTVM AD PRIMVM aduertendum est ꝙ nullus dubitat an homo seipsum diligat. Cùm enim diligere sit velle bonum dilecto, constat ꝙ sicut homo magis vult bonū sibi quam aliis cæteris paribus, sic homo diligit magis seipsum quā alium hominem, imò amicabilia ad alterum venerūt ex his quæ sunt hominis ad seipsum vt dicitur 9. Ethico. Restat ergo solùm inquirendum an talis dilectio sit ex charitate. Et dicendū ad hoc ꝙ sicut prætactū fuit charitas ponit in actu rationē meriti, & cū hoc in ipso actu diligēdi magis respicit amorē amicitiæ, vel beniuolentiæ quā concupiscentiæ. Quantum ad primū omnis dilectio meritoria procedit ex charitate & sic cū homo possit diligere seipsum propter deū meritoriè, patet quòd hoc modo quilibet potest diligere se ex charitate. Sed quantū ad secundū sicut amicitia propriè secūdum cōmunem nominis acceptionē est ad alterum & nō ad seipsum, sed aliquid maius amicitia sicut vnitas est potior vnione, sic hominis ad seipsum nō est charitas vt includit amicitiā, sed prout includit aliquid maius. Et fortè verius habet rationē charitatis quod patet, quia dilectio charitatis suprà communem rationē dilectionis attendit in obiecto preciositatē sicut ipsum nomē sonat. Carum enim dicimus illud quod reputamus preciosum, vnusquisque autē preciosior est sibi quā aliis, propter quod amor hominis ad seipsum quantū ad hoc si sit ordinatus in deū videtur magis esse amor charitatis quā sit amor ad ꝓximū.
7 Quantū ad secundum notādum est ꝙ numerus & sufficiētia diligendorū ex charitate prout enumerantur ab Augu. sumitur hoc modo, quia obiectū charitatis duplex est, quoddam formale quod habet per se rationē obiecti, s. summū bonū beatū in se, & beatificatiuum aliorū quoddā materiale propter participationē summi boni. bonū ergo ex charitate diligēdum vel est primū & principale obiectū ex charitate diligendū, vel est tale per participationē. Si primo modo sic est ipse deus, vel bonū diuinū in se si secūdo modo, s. per participationē, aut per participationē extrinsecam vel intrinsecā, si extrinsecā sic est proximus, si intrinsecam hoc contingit dupliciter, vel quo ad participationē beatitudinis essentialis & sic est anima nostra, vel accidentalis, & sic est corpus nostrū. Et sic secundū hunc modū assignationis quatuor sunt ex charitate diligēda, vnū quod est supra nos, s. deus. Aliud quod nos sumus, s. anima nostra. Quia vnusquisque est illud quod est supremū in eo vt dicitur 9. Ethi. Tertiū est id quod est iuxta nos, s. proximus. Quartū est quod infra nos scilicet corpus nostrum nec ponūtur corpus & anima proximi duo diligenda ex charitate sicut anima nostra & corpus nostrū, quia in cōparatione ad vnumquenq; qui obligat ad dilectionē charitatis corpus & anima proximi cadunt sub eadē ratione participandi beatitudinē scilicet extrinsecè. Et ideo nō distinguūtur vt duo diligibilia, sed anima nostra & corpus nostrū licet cōueniant in participatione intrinseca quo ad nos, tamē differunt in beatitudine participata, quia anima participat beatitudinē essentialē. Corpus verò nostrū nō nisi beatitudinē accidētalē ratiōe cuius ponūtur duo diligibilia. Th. ar. 12.
8 Salua tamen reuerentia cuiuscunque non video quare idem nō posset dici de anima & corpore proximi quo ad participationem extrinsecam sicut de anima & corpore nostro quo ad participationem intrinsecam, quia vtrobique potest æqualiter subdiuidi talis participatio, s. secundū beatitudinē essentialē & accidentalē, propter quod sistēdo in paucioribus nō esset malè dictū quòd essent tria diligibilia ex charitate, scilicet deus vt principale obiectum quod est supra nos, & aliud quod nos sumus per participationem intrinsecam. Et tertium, scilicet proximus per participationem extrinsecè nobis adiunctam. Et istud clarissimè concordat cū forma & modo præceptorum charitatis in quibus sic dicitur, Diliges dominum deū tuum ex toto corde tuo &c. Et proximū tuum sicut teipsum, in quibus non proponuntur nobis nisi tria in generali ex charitate diligenda, s. deus qui est supra nos, & proximus qui est iuxta nos, & ita quòd ex forma dilectionis quam habemus ad nos sumatur forma dilectionis quam nos debemus habere ad proximum.
9 AD PRIMVM argumentum dicendū quòd Greg. loquitur de charitate prout dicit amicitiam secundum communem acceptionem nominis. Sic enim semper est ad alterum. Aliis tamen modis potest esse eiusdem ad seipsum vt dictum est.
10 Ad secundū dicendū, ꝙ amare seipsum secundū exteriorem hominē plusquā secundū interiorē est vituperabile, & hoc reprehenditur ab Apostolo, quia est cōtra ordinē charitatis, sed amare seipsum quātū ad hominē interiorē est laudabile, & est charitas.
11 Ad tertiū dicendum quòd charitas nō quærit quæ sua sunt, quia secundum Augu. communia propriis, non propria communibus anteponit. Per hoc tamen non excluditur cura & dilectio propriorum absque præiudicio communium, & sic quilibet potest ex charitate diligere seipsum.

Sententia huius distinctionis vigesimænonæ in generali & speciali.

POST prædicta. Superius determinat magister de charitate secundum se & de numero diligibilium. Hic determinat de ordine diligendi respectu diligendorū. Et diuiditur in duas. Primò determinat ordinem quantum ad quantitatem dilectionis. Secundò quantum ad quantitatem meriti

meriti diſtinct. 30. Hic quæri ſolet. Primo determinat de ordine diligendi ex parte diligendorum. Secundo mouet quaſdam quæſtiones circa determinata, ibi, Solet etiã quæri. Tertiò ponit ordinem diligẽdi ex parte graduum ipſius dilectionis, ibi, Sciendũ quoque. Prima in duas. Primò oſtẽdit charitatem habere ordinẽ & determinat illum ordinem reſpectu diligendorũ ſimul. Secundò ſpecialiter reſpectu proximorum, ibi, vnde etiam ſuper vitæ. Secunda diuiditur in quatuor. Primò ponit vnam opinionem. Secundò ponit determinationem auctoritatum quæ illi opinioni videntur obuiare. Secunda ibi, quibus obuiat. Tertiò ponit aliã opinionem ibi, quorum etiam nonnulli. Quartò oſtendit quid ſibi videatur verum ibi, quia præmiſſa. Et hæc eſt diuiſio &c.

2 IN SPECIALI ſic procedit, & proponit primò quòd cũ charitas ordinẽ habeat ſicut ſcriptum eſt in canticis ordinauit in me charitatẽ de hoc ordine de quo inquirendum eſt. Nam ſecundum Auguſtinum libro de doctrina Chriſtiana, ille nõ habet ordinatam charitatem qui diligit quod non eſt diligendum, vel nõ diligit quod eſt diligẽdum, aut æqualiter diligit quod eſt minus, vel amplius diligendum. Peccata enim non ſunt diligenda, natura verò diligenda eſt, deus quidem propter ſeipſum & ſuper omnia, proximus verò propter deum, & anima proximi plus eſt diligenda quàm corpus noſtrũ. Quia magis poteſt participare beatitudinem quàm corpus noſtrum. Tūc quærit vtrum omnes homines ſint æqualiter diligendi & tantũ quantum nos, & ponit opinionem quorundam quòd omnes homines ſunt æqualiter diligendi quantum ad affectum dilectionis, ſed quantum ad effectũ exhibitionis beneficij prius ſubueniẽdum eſt illis qui ſunt nobis magis cõiuncti. Quod probat per auctoritatem beati Auguſtini & Hieronymi. Sed contra hoc arguit, primò per auctoritatẽ ſcripturæ quæ dicit, Honora patrem & matrẽ, vbi ſpecialiter amor parentum exprimitur aliis tacitis quod non eſſet niſi parẽtes eſſent amplius aliis diligendi. Secundò arguit per Hiero. qui dicit ſuper Ezech. ꝙ poſt deum pater & mater filius & filia, frater & ſoror ſunt diligendi, & idem dicit Ambroſius ſuper cantica quí etiam addit ꝙ domeſtici ſeu propinqui boni ſunt malis filiis præponendi. Et quòd ſufficit nõ odire inimicos, nec tãtum tenemur eos diligere quantum nos. Sed ad omnia iſta reſpondent illi qui tenent primam opinionẽ quòd omnia iſta intelliguntur de effectu exhibitionis beneficij, & non de affectu quo æqualiter debemus nos & omnes alios diligere, deum tamẽ plus quã nos. Deinde dicit magiſter quòd ſibi magis videtur ſecundum intentionẽ Ambroſij quòd ordo debet eſſe in dilectione non ſolùm quantũ ad effectum, ſed etiam quãtum ad affectum. Omnibus tamẽ ſecundum dictũ Auguſtini vita æterna eſt æqualiter optanda quãtum ad rem optatam & non quantum ad affectũ optantis. Deinde quærit ſi extranei boni ſunt magis diligendi quàm propinqui mali. Et arguit ꝙ ſic per auctoritatẽ Bedæ qui dicit quòd ſanctior eſt copula cordium, quàm corporum, iſtam tamẽ quæſtionẽ non ſoluit, ſed redit ad exponendum dictum Ambroſij qui dicit quòd nullus tenetur diligere inimicum ſicut ſeipſum. Sed ſufficit quòd non habeatur odio, hoc enim eſt intelligendum quòd non tenemur tantum inimicos diligere ſicut nos ipſos, tenemur tamen eos diligere quia ſunt proximi. Deinde dicit quòd in omnibus natura & virtutes ſunt diligenda, vitia verò odienda. Item vltimò ponit quandam diſtinctionem graduum charitatis, ſcilicet quòd eſt charitas incipiens, proficiens, & perfecta, & perfectiſſima, & exponit membra. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in charitate ſit ordo.

Thom. 22. q. 26. ar. 1.


IRCA diſtinctionem iſtam primò quæritur, vtrum in charitate ſit ordo. Et videtur ꝙ non, quia ſicut ſe habet fides ad credenda, ſic charitas ad diligenda. Sed per fidem credimus omnia æqualiter, ergo per charitatem diligimus omnia æqualiter, ergo in ea non eſt gradus.

2 Item beatus Ber. dicit quòd amor gradum neſcit, dignitatem non conſiderat, ſed omnis ordo habet gradus, ergo in charitate non eſt ordo.

3 Item ſi in charitate eſſet ordo, ordo ille attenderetur ſecundum habitum, vel ſecundum actum. Si ſecundum habitum, ergo charitas non eſſet vnus habitus, quia ordo non eſt vnius tantum, hoc autem eſſet inconueniens. Si ſecundum actum ergo charitas dormientis non eſſet ordinata, quod ſimiliter videtur inconueniens, quare &c.

4 IN CONTRARIVM eſt quòd dicitur canti. 2. Ordinauit in me charitatem. Et arguitur per rationem, quia plura ſunt diligẽda ex charitate, aut ergo æqualiter, aut non. Si æqualiter, ergo tantum eſt diligendum bonum minus, ſicut maius, vel ſummum bonum quod eſt inconueniens. Si non æqualiter, ergo eſt gradus & ordo in diligendis & in dilectione.

5 RESPONSIO. Cùm charitas vt prius dictum fuit ſup. d. 28. q. 1. ponat vel includat amorem amicitiæ vel beniuolentiæ, & vltra hoc ponat in actu amoris rationem meriti, ordo charitatis poteſt attendi ſecundum gradus dilectionis, vel ſecundum gradus meriti. De ordine charitatis ſecundum gradum meriti dicetur poſtea. Sed de ordine eius quo ad gradus dilectionis inquirendum eſt nunc. De quo inquirentur duo. Primum eſt an in charitate ſit talis ordo. Secundum eſt an attendatur ſecundum affectum ſolùm, an etiam ſecundum effectum.

6 QVANTVM ad primum aduertendum eſt quòd cùm diligere ſit velle bonum, gradus dilectionis poſſunt attendi ſecundum gradus bonorum volitorum, ita vt illud dicamur magis diligere cui volumus maius bonum, & minus cui minus bonum volumus, vel poſſunt attendi ſecundum intentionem maiorem vel minorem in actu volendi reſpectu eiuſdem boni voliti, ita vt illud dicamur magis diligere cui intenſius volumus bonum aliquod, & illud minus cui minus intensè volumus ſimile bonum. Accipiendo primo modo gradus dilectionis ſecundum gradus bonorum volitorum, adhuc voluntas poteſt ferri dupliciter in bonum, ſcilicet, per velle complacentiæ, & approbationis quando bonum eſt habitum. Et per velle deſiderij, & optationis quando bonum non eſt habitum. Primo modo conſtat quòd gradus & ordo eſt in charitate, quia per charitatem complacet nobis bonum gratiæ & gloriæ in quocunque ſit. Sed conſtat quòd tale bonum eſt in diuerſis ſecundum diuerſos gradus nõ ſolùm comparando creaturas ad deum, ſed etiam cõparando creaturas inter ſe, quia in viatoribus eſt ſolùm bonum gratiæ, in beatis autẽ eſt bonũ gloriæ quod eſt maius, & inter beatos eſt gradus bonorum gloriæ ſecũdum illud Ioan. 14. In domo patris mei manſiones multæ ſunt, & in viatoribus eſt gradus bonorum gratiæ, ergo complacẽtia & approbatio charitatis de bonis habitis habet gradus qui ſunt ſecundum differentiam bonorum habitorum.

7 De velle autem deſiderij & optationis reſpectu boni non habiti aliter eſt dicendum, quia ſi comparentur inter ſe creaturæ rationales ad quas eſt charitas, ſic debemus optare omnibus æquale bonum gratiæ & gloriæ. Cuius ratio eſt, quia per charitatem optamus creaturis bonum diuinum quatenus ſunt eius capaces & per ipſum tendunt in deum. Sed omnes creaturæ intellectuales ſunt capaces æqualis boni gratiæ & gloriæ vt communius tenetur, & indubitanter verum eſt de creaturis eiuſdem ſpeciei, & æqualiter poſſunt tendere in deum, ergo per charitatem æquale bonum eſt omnibus optandum.

8 Et confirmatur per illud quod dicitur 1. Cor. 13. Charitas non æmulatur. Aemulatio autẽ eſſet ſi non optaretur vnicuique tantum bonum quanti eſt capax. Et maximè quando vnum bonum nõ eſt diminutiuum nec impeditiuum alterius, ſicut eſt de bonis gratiæ & gloriæ quæ reſpicit charitas, imò videretur eſſe in præiudicium diuinum, quia cùm charitas ſit primò & ſimpliciter ad deum, nec optet alicui bonum niſi vt tẽdat in deum ſicut in finẽ, in præiudicium diuini amoris eſſet niſi cuilibet optaretur bonũ quo efficacius poteſt tendere in deum. Tale autem eſt ſummum bonum gratiæ & gloriæ quo pura creatura capax eſt, & in iſto non eſt gradus vt dictum eſt, quare &c. Hæc autem optatio eſt conditionata, ſcilicet ſuppoſita ordinatione & voluntate diuina cui primò inhæret charitas & ſecũdum quam optat omnia fieri. Si autem cõparemus creaturas ad deum ſic charitas nullum habet talem actum reſpectu dei quoad bonum intrinſecum nõ habitũ, quia deus nullo bono intrinſeco caret quod charitas optet eum habere. De bonis autẽ extrinſecis quæ ſunt honor, & cultus diuinus, & conſimilia cùm hæc ſint in creaturis, & referantur in deum vt in finem non poteſt eſſe differẽtia actus optandi quo ad bonum optatum ſed quo ad rationem optãdi poteſt eſſe gradus ſecundum rationem finis & eorum quæ ſunt ad finem. Vnde per charitatem iſta nõ optantur magis eſſe in creaturis propter deũ quàm propter creaturas. Et ſic patet qualiter eſt gradus in charitate ex parte boni voliti. Si autem attendatur gradus in charitate ſecundum intentionem & remiſſionẽ actus volendi, ſic dicendum eſt quòd talis ordo eſt in charitate, quia intẽſius tenemur diligere deum quã nos ipſos. Et maius bonum debemus nobis vel proximo magis velle quàm minus bonum, & æquale bonũ magis nobis quàm proximo cæteris paribus. Et de deo quidẽ quòd ſit magis diligendus quàm nos ipſi patebit in ſequẽti quæſtione.

9 De aliis autem duobus probatur hoc ex dictis Ariſt. 8. Ethi. vbi dicit ſic, bonum ſimpliciter eſt amabile ſimpliciter, vnicuique autem bonum proprium. Ex quo poteſt dupliciter argui. Primò ſic, ſicut ſimpliciter ad ſimpliciter, ſic magis ad magis, & maximè ad maximè, ſed bonũ ſimpliciter eſt amabile ſimpliciter, ergo magis bonũ eſt magis amabile, & maximè bonũ eſt maximè amabile. Nunc eſt ita quòd inter bona quæ nobis vel amicis optamus eſt dare minus bonũ & magis bonũ, & maximè bonũ

ergo

ergo vnū est magis alio amandum & magis optandum. Secundò potest sic argui ex altera clausula dicti Arist. Vnicuique est amabile bonum proprium, sed quod est bonum mihi est magis propriū quàm illud quod est proximi, quia licet proximus sit alter ipse, non tamen est ego ipse, sed alter, ergo æquale bonum debeo mihi magis diligere & optare quàm proximo, & ita quòd si ambo non possemus habere, plus debeo eum velle carere quàm me, quod est intelligendum semper cæteris omnibus existentibus paribus, & sic patet primum principale.

10 QVANTVM ad secundum scilicet an iste ordo attendatur secundum solùm affectum, an secundum effectum, dicendum est quòd secundum vtrumque. Cuius ratio est, quia quando duo actus sic se habent, quòd vnus dependet ab alio præcise, & sicut posterius à priore secundū ordinem qui est in primo, oportet ponere ordinem in secundo, sed affectus interior & affectus exterior se habent sicut prius & posterius, quia effectus est posterior affectu, & ab ipso dependet præcise, quia ad completū affectum seu ad completū velle sequitur effectus seu operari respectu eorū quæ sunt nobis possibilia, ergo secundum ordinem qui est in affectu est ordo in effectu. Vnde Greg. in homilia. Probatio dilectionis exhibitio est operis. Vnde ei quem plus teneor diligere in affectu teneor ex debito charitatis plus impendere in effectu si æqualiter indiget ita quòd si oportet alterū exterere eligendum esset illum exterere qui minus ex charitate est diligēdus. Dico autem si æqualiter indiget, quia quandoque qui plus diliguntur nostris auxiliis nō indigent. Est etiam aduertendū quòd cùm dicitur quòd effectus correspondet affectui intelligendū est de effectu qui non est ex alia causa debitus, quia si quis ex debito iustitiæ puta ex mutuo, vel alia causa tenetur in aliquo certo illi quem minus diligit si sit in æquali necessitate, sicut ille qui plus diligitur & vterque petat sibi in tanto subueniri & non possit cuilibet, plus tenetur illud impendere quin potius reddere illi cui ex iustitia est obligatus quàm illi quem plus diligit.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de fide respectu credibilium, & de charitate respectu diligendorū. Quia ratio credendi est veritas diuina vt est nobis per sacram scripturam annunciata. Et quia omnia credibilia sunt per eam nobis æqualiter nunciata, ideo omnia tenentur æquali certitudine. Sed ratio diligendi alia ex charitate est bonitas diuina. Primò quidem vt in se existens, & deinde vt ab aliis participata. Et quia in hoc est multiplex gradus, ideo & in actu dilectionis charitatiuè est dare multos gradus.

12 Ad secundum dicendum quòd in amore potest attendi duplex gradus, vnus diligibilis ad diligibile. Et talis est in charitate vt dictum est, nec de hoc loquitur beatus Bern. Alius est gradus diligentis ad diligibile. Et hunc aliquo modo nescit amor, quia inquantum vnit amantem amato facit eos aliquo modo æquales etiam si prius erant inæquales, vnde per amorem nos habemus ad superiores magis confidenter, & ad inferiores magis socialiter. Et de hoc loquitur beatus Bern.

13 Ad tertium dicendum quòd ordo charitatis attenditur secundū actum prout tendit in obiecta in quibus inuenitur differentia bonitatis & per consequens in ipso actu gradus intensionis & remissionis, nihilominus charitas ipsa ante actum dicitur ordinata inquantum per eam voluntas sic disponitur vt cū opus fuerit exeat in actum secundum ordinem supradictum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum teneamur diligere deum plusquam nos.

Thom. 2.2. q. 26. ar. 3.



Cap. 4. SECVNDO quæritur, vtrū teneamur diligere deū plusquam nos. Et arguitur quòd nō, quia secundū philosophum 9. Ethicorum amicabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quę sunt ad seipsum, sed causa est potior effectu, ergo potior est amicitia hominis ad seipsum, quàm ad quemcunque alium, plus ergo debet homo diligere seipsum quàm deum.

2 Item 8. Ethicorum dicitur quòd amicabile quidem bonum vnicuique est quod est sibi bonum, sed quicquid diligimus quia est nobis bonū propter nos diligimus, ergo quicquid diligimus propter nos diligimus, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quia finis est magis diligēdus quā ea quæ sunt ad finem, sed deus est finis omniū, quare &c.

4 ITEM amore amicitiæ plus amatur amicus quam quodcunque proueniens ex amico, 8. Ethicor. Sed deus amatur amore amicitiæ, ergo plus amatur quàm quodcunque proueniens ex ipso. Sed ex deo prouenit id quod sumus, ergo deum debemus magis diligere quàm nos ipsos.

5 RESPONSIO. Circa quæstionē istam primò resumenda est quædā distinctio de amore prius posita vt sciamus in quo sensu debet procedere hæc quæstio. Et deinde procedetur ad inquisitionem veritatis. d. 28. q. 1.

6 QVANTVM ad primum notandum quòd sicut dictum fuit prius duplex est amor, scilicet amicitiæ & cōcupiscentiæ. Ad hos autem duos amores non similiter imò valde dissimiliter cōparatur deus, quia potest esse immediatum obiectū amoris amicitiæ, sed non amoris concupiscentiæ, & quòd possit esse immediatum obiectum amicitiæ satis de se clarum est, volumus enim deo suā bonitatem, suā potentiam, & huiusmodi. sed quòd deus secundum se nō possit esse immediatum obiectum amoris concupiscentiæ ad nos, sed solum aliquis actus quo à nobis attingitur vt probatū fuit primo lib. dist. 1. Et adhuc potest probari aliter, quia illud quod amatur amore concupiscentiæ amatur finaliter propter illum cui concupiscitur, sicut amamus vinū propter nos. Sed deus secundū se & in se non est amandus propter quodcunque aliud finaliter, ergo deus secundū illud quod est aliquid in se non est amandus amore concupiscentiæ. Amamus tamen amore concupiscentiæ actum quo deum attingimus sicut visionem vel sequentem fruitionem quā diligimus nobis & propter nos. Verùm quia deus est obiectum talium actuū, ideo per cōsequens est obiectum remotum amoris cōcupiscentiæ, quia est obiectum obiecti, & propter hoc quandoque dicunt doctores quòd deus amatur amore concupiscentiæ sicut dicimus nos amare vinum quāuis non immediatè amemus vinum, sed gustare vinum. quæst. 2.

7 Cum ergo quæritur quem plus diligere debemus deum scilicet an nos, potest intelligi dupliciter. Vno modo comparando dilectionem qua homo diligit deum amore concupiscentiæ ad dilectionem qua homo diligit se amore amicitiæ vt sic loquamur, & hic sensus non est proprius, nec ad propositū. Primò quia deus secundum illud quod est in se non est immediatum obiectū amoris concupiscentiæ sicut homo est obiectum immediatum amicitiæ quo diligit se vt visum est, & ideo non proportionabiliter accipitur obiectum amoris hinc & inde. Secundò quia non solum deus diligitur amore cōcupiscentiæ sed plus amore amicitiæ propter quod ex illo amore non potest concludi quantum simpliciter & absolutè debeat amari.

8 Alio modo potest intelligi vt vtraq; dilectio sit amicitiæ. Et quæratur quid secundū eam plus diligatur deus videlicet an nos ipsi, & sic intelligenda est quæstio. Circa quam primò ponentur dicta aliorū. Deinde eligitur illud potius esse tenendum. t. d. 1. q. 2. num. 17.

9 Quantum ad primum aduertendū est quòd quidam dicunt quòd naturali dilectione homo debet diligere seipsum plusquā deum. Sed per charitatem eleuatur ad diligendū deum plusquā seipsum. Et illud probant tripliciter. Primò sic, quicquid amatur, amatur, vt vnum ei amanti, vnde amicus dicitur alter ipse, & naturaliter omne animal diligit sibi simile, quia sic aliquo modo sunt vnum, sed nullus cum altero sic est vnū, sicut cum seipso, ergo nullus potest amare aliud plusquam se (excludendo omne donū superadditum) quinimò naturaliter se amat & necessario plusquàm quemcunque alium etiam quàm deum. Th. 1. 2. q. 109. ar. 3

10 Secundo sic, deus diligitur à nobis tam amore concupiscentiæ quàm amore amicitiæ, sed charitas eleuat voluntatē ad diligendum deum amore cōcupiscentiæ vltra id quod posset ex naturalibus, quia cū ex naturalibus diligamus deum inquantum est vniuersale principium productiuū & conseruatiuum omniū charitas eleuat ad diligendum ipsum vt est bonum beatificans, & ergo similiter charitas eleuat naturam ad diligendum deum amore amicitiæ, vltra illud quod posset ex naturalibus ipsum diligere, hoc autem nō est aliter nisi quantum ad modum & ordinem diligendi quem attendit charitas qui est deus propter se & super omnia diligatur, quare &c. Et confirmatur sic, per gratiam eleuatur homo aliquo modo ad esse diuinū, propter quod sicut dilectio naturalis sequitur esse naturale, sic gratuita gratuitū, quod est diuinū, & ideo sicut dilectio naturalis facit quòd homo magis diligat se quàm quodcunque aliud, sic gratia facit quòd homo magis diligit deū ad cuius esse eleuatur per gratiā quàm seipsum. Et sic est ordo conuersus in dilectione naturali & gratuita, quia sicut in naturali amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum, sic in dilectione gratuita amicabilia ad seipsum & ad proximū veniunt ex amicabilibus ad deum. Quod iterum confirmatur per aliud, quia sicut est de cognitione naturali & supernaturali, sic est de dilectione naturali & supernaturali, sed cognitio naturalis incipit à creaturis & terminatur ad deum, supernaturalis verò econuerso, ergo similiter est de dilectione naturali & supernaturali.

11 Tertiò patet idem per dictum beati Bern. de diligendo deo, distinguit enim ibi quatuor gradus diligēdi. Primus est cū homo nihil diligit nisi se. Secūdus est cū nihil nisi propter se & propter propriam vtilitatem. Tertius est cū diligit deum propter deum. Quartus cū diligit se & omnia alia propter deum, & dicit quòd tertius & quartus gradus sunt gratuiti. Quartus tamē vt dicit, à

paucis

paucis & quasi raptim in hac vita attingitur, & quia diligere se propter deum est diligere deum plusquam se, nõ est attribuendũ hoc dilectioni naturali cùm ad hoc via gratuita in hac vita possit attingere. Sic igitur secundum istos amore naturali quilibet diligit se plusquam deum. Sed per gratiam & charitatem eleuamur ad diligendum deum plusquam nos.

12 Hæc autẽ non videntur bene dicta, quia vel isti intendunt dicere quòd charitas eleuat hominẽ ad diligendum deum plusquã seipsum, sed ad hoc non obligat, aut intendunt dicere quòd ad hoc eleuat & obligat. Si primo modo sic non vadunt ad intellectum quæstionis qua quæritur vtrum teneamur diligere deum plusquã nos, per hoc enim quæritur de tentione seu obligatione de qua nihil dicunt. Aut si dicunt tenẽdo partẽ negatiuã, scilicet, quòd charitas ad hoc nõ obligat cùm natura similiter secundum eos ad hoc non obliget, sed magis ad oppositum sequitur quòd nullo modo teneamur diligere deum plus quàm nos, vel tantum quantum nos, quod est falsum. Si autẽ intendant dicere quòd charitas eleuat & obligat nos ad diligendũ deum plusquã nos. Contra, quia si sola charitas hoc faciat, ergo non habens charitatẽ nõ potest nec tenetur deum diligere plusquã seipsum, cõsequens est falsum, ergo & antecedens. Et si dicatur ꝙ non habens charitatẽ tenetur eã habere, & per cõsequens tenetur ad ea quæ sunt charitatis, scilicet, ad diligendum deum plusquã seipsum, non valet, quia & sic quilibet tenetur habere charitatẽ si vult saluari, quia sine ea nõ est salus, tamẽ ad euitãdum nouum peccatũ circa præcepta moralia nullus tenetur habere charitatẽ sicut probatũ fuit

d.28.q.3. in secundo libro, & ideo ille qui non habet charitatẽ si vult saluari tenetur habere charitatẽ, sed si eã non habeat propter hoc non peccat nouo peccato, nec per consequens tenetur ad ea quæ sola charitas eleuat, & obligat maximè si sint præcepta moralia, sicut sunt dilectio dei & dilectio proximi. Item illud quod nõ facit ꝙ deus ostendatur voluntati sub ratione maioris boni non facit quòd deus debeat plus diligi, sed charitas non facit ꝙ deus proponatur volũtati sub ratione maioris boni quàm sine charitate, ergo non facit ꝙ debeat plus diligi quã si essemus sine charitate. Maior patet, quia bonum est amabile, & maius bonum magis amabile. Minor patet quia omnẽ rationẽ bonitatis quam appræhendit in deo iustus existens in charitate appræhẽdit & peccator fidelis existens sine charitate, & appræhẽdere posset infidelis per doctrinã ex auditu etiã sine fide infusa, quare &c. Et si dicatur in quo, ergo perficit gratia naturã, dicendum est quòd quantum ad rationẽ meriti quod propriè innititur gratiæ & charitati, sic igitur patet ꝙ nõ est verum ꝙ debeamus nos diligere plusquã deũ dilectione naturali, dilectione verò gratuita deum plusquã nos.

13 Restat ergo vt vtraque dilectione debeamus diligere deum plusquam nos, vel nos plusquam deum. Et tenetur communius quòd quilibet debet diligere deum plusquã seipsum. Quod probatur primò sic, bonum vniuscuiusque comparatur ad bonum diuinum sicut bonum partis ad bonũ totius, quia deus est bonũ omnis boni & totale bonum respectu cuiuscunque alterius boni. Sed pars plus amat bonum totius quàm suum bonum propriũ, sicut patet in naturalibus & in politicis, in naturalibus quidem, quia pars vt manus exponit se periculo pro conseruatione boni communis, ergo nõ solùm per gratiam, sed naturaliter quilibet debet diligere deum plusquam seipsum adeo quòd homo debet omnia mala sustinere & se morti exponere pro conseruatione honoris & boni diuini, si posset in seipso pati detrimentum.

14 Ad hoc autem respondetur multipliciter. Primò quod nõ est simile de parte naturali, & ciuili respectu totius naturalis & cõmunitatis, & de bono proprio respectu boni diuini, quia in toto naturali (puta corpore) cõtinetur pars formaliter secundũ illud quod est in propria natura, & in cõmunitate, & bono cõmunitatis cõtinetur ciuis & bonũ eius, nõ sic autẽ cõtinetur bonũ cuiuslibet in bono diuino. Et quia vnicuiq; est amabile bonũ propriũ. vt dicitur 8. Ethico. ideo non est similis comparatio hinc & inde.

15 Secundo, dato quòd esset similis cõparatio hinc & inde adhuc posset dici quòd falsum assumitur, scilicet, ꝙ pars naturalis exponat se pro defensione totius. Diceretur enim quòd pars non exponit se, sed totum exponit partẽ. Et ideo bene sequitur quòd totum diligit se plusquam partem, sed nõ sequitur quòd pars diligat totum plusquã se. Ciuis autẽ exponit se pro defensione boni cõmunis, non quòd diligat bonum cõmune plusquã seipsum, sed quia præponit bonũ virtutis quod acquirit defendendo rempublicã saluti corporali, quod patet, quia ciuis plus deberet velle totã communitatẽ aliã à se fecisse contra virtutẽ quàm se solùm.

16 Tertiò, quia videmus quòd homo exponit se licitè cõtra rapientes iniustè bona sua tẽporalia quæ tamẽ non diligit plusquã se, imò minus, quare etiã quãdo exponit se pro defensione reipublicæ non est argumentũ sufficiens quòd diligat eam plusquã se.

17 Ad primum istorum dicendum est quòd omnino simile est quod inducitur pro simili quantum pertinet ad propositum, quia quamuis in bono diuino non contineatur bonum nostrum proprium formaliter sicut in toto continetur pars, & in communitate continetur ciuis, tamen sicut pars non manet corrupto toto, nec bonũ ciuis destructo bono communi, sic bonum cuiuscũque creaturæ nõ maneret destructo bono diuino, propter quod quãtum pars diligit se in toto & ciuis in cõmunitate tantum debet quilibet se & bonum proprium diligere in bono diuino, & etiam plusquam ciuis diligat bonum proprium in bono cõmuni, quia bonum ciuis posset manere aliquo modo sine bono communi. Sed bonũ creaturæ nullo modo posset manere sine bono diuino.

18 Ad secundum dicendũ quòd non solùm prouenit ex naturali appetitu totius quòd pars exponat se pro toto, sed ex appetitu naturali partis. Nã si pars haberet propriã electionẽ deberet se exponere pro defensione totius cũ in bono totius includatur totum bonum partis & amplius. Quod autẽ additur de ciue quòd nõ exponit se pro communitate quasi diligat eam plusquam seipsum nisi includendo in communitate seipsum, sed quia plus diligit bonum virtutis quàm salutem corporis, puto quòd hæc sit intentio Arist. 9. Ethicorum, sicut patet ex toto processu illius capituli, dubitatur autem vtrum oportet, vbi tractat istã materiã, vnde dicit ibi quòd ciuis exponendo se pro amicis, vel patria optat sibi maxima bona, scilicet bona virtutis. Amicis autẽ & communitati tribuit plus de cæteris bonis, & concludit quòd in omnibus laudabilibus studiosus videtur sibiipsi boni plus attribuens.

19 Vnde non est verum quòd aliqui dicunt quòd quando Arist. dicit quod studiosus exponens se pro amicis, vel patria vult sibi maximum bonum, & ita maximè diligit se, quòd ibi nõ fit comparatio dilectionis qua homo diligit se ad dilectionem qua diligit bonum commune, sed comparatio dilectionis qua homo diligit se vno modo, ad dilectionem qua diligit se alio modo. Et est sensus quòd homo exponendo se morti pro bono communi magis diligit se hęc faciendo, quàm faciendo oppositũ vel quodcunque aliud. Istud enim non est verum, imò fit prima comparatio & non secunda vt patet ex ordine textus. Et probabitur per rationem, quia vt prius dictum fuit plus deberet dolere aliquis si fecisset contra bonum virtutis quàm si tota alia ciuitas fecisset, ergo plus debet quis diligere bonum virtutis sibi quàm communitati. Quod si exponat se pro communitate, hoc est tribuendo communitati minus bonum, scilicet bonum corporale, sibi autem maius bonum, scilicet bonum virtutis.

20 Confirmatio etiam huius dicti quæ tertio adducta est videtur bona, quia constat quòd quilibet debet diligere se, plusquam amicum. Et tamen sicut dicit philosophus 9. Ethicorum oportet pro amicis multa pati & mori si oporteat, ergo ex hoc quòd aliquis exponit se morti pro alio non sufficienter arguitur quòd diligat alium plusquam se, quicquid sit illud siue persona priuata, siue res publica, propter quod ille modus probandi quo ad hoc videtur insufficiens, quia falsum assumit, scilicet quòd ciuis diligat plus bonum commune, quàm se nisi includendo se in bono communi.

21 Item probatur aliter sic conclusio principalis, plura bona secundum rectam rationem sunt magis diligenda quàm quodlibet eorum per se, & carentia alterius solum magis est diligenda & eligenda quàm carentia vtriusque simul, nunc est ita quod bonum diuinum & bonũ cuiuslibet personæ sic se habent quod ad carentiam boni diuini sequitur carentia boni proprij cuiuslibet creaturæ, ad carentiam autem boni proprij non sequitur carentia boni diuini, ergo carentia boni proprij magis est eligenda & diligenda quàm carentia boni diuini, quare & entitas boni diuini magis est eligenda quàm boni proprij entitas.

22 Item sic, & redit in idem, quando duo bona sic se habent quòd vnum continet aliud, & includit & non econuerso, bonum continens est magis diligendum quàm bonum contentum, sed deus & homo sic se habent quòd in bono diuino continetur totum bonum hominis & non econuerso multo amplius quàm in bono communi contineatur bonum ciuis, ergo sicut ciuis plus debet diligere bonum commune prout in ipso includitur bonum proprium quàm solùm bonum proprium, sic quilibet tenetur plus diligere deum quàm seipsum. Et si dicatur quòd hoc nõ probatur nisi quòd homo debet plus diligere deum & se quàm se solùm, quia diligendo deum diligit deum & se, quia in deo continetur bonum proprium vt prius dictum fuit, diligendo autem se diligit alterum solùm, concedatur quia ad præsens non apparet alius modus probans conclusionem prædictam & fortè aliàs occurret.

23 Ad rationes primæ opinionis respondendum est. Ad primam cùm dicitur quod quicquid amatur, amatur vt vnum cum amante, concedatur. Et cùm dicitur quòd nullus potest esse cum alio sic vnum sicut ipse secum. Adhuc verum est, & ideo concluditur quòd nullus potest aliud amare plusquam se vbi in amore illius non includitur amor sui, sed si includatur tunc quilibet magis debet amare alium & seipsum, quàm se solùm, sic est de amore dei respectu nostri, quia amãdo deum amamus nos. quia

bonum

bonum nostrum non potest esse sine bono diuino.

24 Ad secundam dicendum quod deus immediate non amatur amore concupiscentiæ, vt declaratum fuit. Et dato quòd sic ametur adhuc charitas non eleuat naturã ad amandum ipsum secundum specialem rationem, scilicet secũdum rationem beatificantis, sed hoc facit fides quæ ostendit nobis in deo esse rationem beatifici boni, nec iterum ad hoc requiritur necessario fides infusa, cum sine ea possimus de ea concipere rationẽ beatificantis, vt pluries dictum fuit. Dato enĩ quod sic eleuaret naturam ad amandum deum amore cõcupiscentiæ oporteret proportionabiliter ponere quod eleuaret naturã ad amandum deũ amore amicitiæ, quantum ad aliquam specialem rationem quæ esset in deo amato, & non quantũ ad modum amandi ex parte nostra, hunc scilicet quod ametur supra omnia, quia amor amicitiæ cõsurgit ex bono appræhenso in eo qui amatur, sicut amamus virtuosum propter bonũ virtutis in ipso existentis. propter quod si nulla ratio bonitatis absolute cõcipiatur esse in deo per gratiam præter illam quam cõcepimus esse in eo per naturam, nulla ratio est quare natura eleuatur per gratiam ad amandum deum amore amicitiæ quo ad modum diligendi prædictũ. Dicendum est ergo ꝙ charitas eleuat naturam ad amandum deũ meritorie, quia sine charitate nulla dilectio dei esset meritoria, nõ autẽ oportet ꝙ plus vel aliter eleuet. Et quod subditur quòd sicut se habet dilectio naturalis ad esse naturale, ita dilectio gratuita ad esse gratuitũ quod est esse diuinum &c. Dicendum ꝙ esse nostrũ gratuitum non est esse diuinum per essentiam, sed per participationem. Et eodem modo esse nostrum naturale est esse diuinũ per participationẽ. Et vtrunque à deo æqualiter dependet, propter quod vtraq; dilectione naturali, scilicet & gratuita, debemus deũ diligere plusquã nos. Nec est ordo cõuersus inter has duas dilectiones, sed similis. Quod etiã subditur quòd sicut cognitio naturalis incipit à creaturis & terminatur ad deũ ita dilectio, verũ est, sed non propter hoc plus diligitur creatura q̃ deus, sed prius, deus plus diligitur, cum ratione naturali ostendatur ꝙ deus est maius bonum à quo dependet omne aliud bonum. Nos autẽ nõ quærimus quid prius diligatur, sed quid plus.

25 Ad auctoritatem beati Bernar. dicendum est quòd beatus Bernardus pro tanto dicit quòd tertius & quartus gradus dilectionis sunt gratuiti & non duo primi, Quia duo primi sunt naturæ corruptæ, nec stant cum gratia, sed tertius & quartus sunt naturę per rectam rationem regulatæ & stant cum gratia, nec per hoc concluditur quin sint à natura.

26 AD ARGVMENTA principalia respõdendum est. Ad primum dicendum quòd auctoritas Philosophi est intelligenda inter personas inter quas aliquo modo inuenitur æqualitas, vel proportio sicut est hominis ad hominẽ, vnum vel multos, & inter quas bonum vnius non continetur in altero, non autem inter illas inter quas non potest inueniri talis æqualitas, vel proportio, sicut est inter hominem & deum, Cum à deo dependeat totum bonum nostrum.

27 Ad secundum dicendm quòd furte dictum Philosophi est intelligendum de bono quod amamus amore concupiscentiæ. Tale enim amamus propter nos & illud magis quod est nobis maius bonum. Amicum autem quem amamus amore amicitiæ non amamus principaliter, quòd sit nobis bonus. Sed quia est in se bonus, vnde quando philosophus dicit ꝙ amabile est vnicuique bonum proprium non excludit quin aliud bonum sit diligendum, dato quòd non ordinetur ad nos, imò videtur hoc innuere cum præmittat amabile quidem simpliciter bonum, vnicuique autem proprium.

28 RATIONES alterius partis quamuis sint ad cõclusionem veram, tamen nõ probant eam sufficienter, quia quamuis finis diligatur plus quàm ea quæ sunt ad finẽ ab illo qui agit ea propter finem, tamen non oportet quòd illud quod est ad finem plus diligat finem quàm se, maximè si finis sit aliquid adeo separatum ab his quæ sunt ad finem quòd bonum eorũ quæ sunt ad finem non dependeat necessario in esse à tali fine, sicut secũdum naturam elemẽta sunt propter mixta, & mixta inanimata propter animata, & inter animata bruta sunt propter homines, propter quod auctor naturæ plus diligit mixta quàm elementa, & animata plusquam inanimata, & homines plusquã bruta. Sed non oportet quòd amore naturali elementa plus diligant, vel appetant conseruationẽ mixtorũ quàm suam, nec ꝙ mixta inanimata plus appetant cõseruationem hominũ quàm suam, imò si bruta haberent iudicium rationis plus deberent secũdum rectam rationem se diligere quàm diligerent homines, & plus velle vnumquodque conseruationem sui quàm hominis, & ideo si deus esset talis finis à quo non dependeret bonum creaturæ, creatura nõ teneretur plus diligere deum quàm se. Item nota ꝙ finis nõ est semper bonum illius quod ordinatur ad finem, sicut bruta non sunt bonum planetarum. Sed finis semper est bonum verum vel existimatũ agentis propter finem vel ordinantis ad aliquem finem. Et quãdoque est idipsum, supposito ꝙ sit agens vel ordinans, sicut nos sumus fines omnium eorum quæ agimus propter nos, & sic est de deo respectu omnium.

29 Ad secundum dicendum quòd quando dicitur quòd amicus plus diligitur quàm quodcunque ex eo proueniens intelligendum est de bonis superadditis naturæ, sicut sunt vtilitates & delectationes quæ proueniunt vni amicorum ex altero. De bono autem quod sumus non est verum, quod patet, quia à parentibus sumus. habemus enim ab ipsis esse, nutritionẽ, & eruditionẽ, nec possumus eis reddere æquiualens, vt dicitur 8. Ethic, & tamen debemus nos diligere plusquam parentes, quare &c.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in amore dei possit haberi aliquis respectus ad aliquam mercedem.



TERTIO quæritur, vtrum in dilectione dei possit haberi aliquis respectus ad aliquam mercedem. Et arguitur quòd non, quia quod diligitur propter mercedem, diligitur propter aliud, sed deus non est propter aliud diligẽdus, sed propter se, ergo in dilectione dei nõ potest licite haberi respectus ad mercedẽ.

2 Item potior est amicitia charitatis ad deum quàm amicitia ciuilis ad hominem. Sed in amicitia ciuili quamuis habeat multas vtilitates & delectationes annexas, tamen ad eas non habetur respectus secundum philosophum octauo Ethicorum, ergo similiter in amicitia ad deum non potest haberi respectus ad aliam mercedem seu vtilitatem.

3 Ad idem est quod dicit beatus Bernard. de diligendo deo, quòd licet deo seruire sine præmio non possis, non tamen est ei intuitu præmij seruiendum.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur in Psalm. Inclinaui cor meum ad fac. iust. tuas in æternum propter retributionem. Et de sanctis patribus dicitur Heb. 11. quod respiciebant in remunerationem. Et iterum super illud Luc. decimoquinto, quanti mercenarij &c. Dicit glosa quod boni mercenarij sunt qui deo propter mercedem seruiunt.

5 RESPONSIO. Aduertendum est quod merces dicitur illud quod aliquis per actionem meretur tanquam præmiũ suæ actionis. Præmium autem est commodum quod redditur operanti. Et quia omne cõmodum est bonum ordinatum ad illum cuius est commodum, ideo illud quod est propriè & immediatè merces vel præmium, est bonum finaliter ordinatum ad operantem, propter quod non potest esse vltimus finis simpliciter. Est enim bonum amatum amore concupiscentiæ cum ametur vt commodum. Hoc supposito cum quęritur vtrum in dilectione dei possit licite haberi respectus ad mercedem. Dicẽdum est quòd respectus ad mercedem potest haberi dupliciter. Vno modo quod merces sit finis rei amatæ. Alio modo quod sit finis illius amoris. Primo modo non est licitum in dilectione dei habere respectum ad mercedem, ita vt merces sit finis dei amati. Cuius ratio est, quia finis plus diligitur quàm illud quod est ad finem. Sed non est licitum aliquid plus diligere quàm deum, ergo nõ est licitum diligere deum propter mercedem, sic quod merces sit finis ad quem deus dilectus ordinetur.

6 Si autem intelligatur secundo modo scilicet, quòd merces sit finis dilectionis & non dei dilecti, adhuc distinguendum est, quia vel accipitur vt finis propter quẽ totaliter diligitur deus, & sine quo non diligeretur. Et sic non est adhuc licitum habere oculum ad mercedem, quia deum debemus diligere propter se, dato quòd nihil cõmodi ex tali dilectione nobis eueniret multo amplius quàm quicunque virtuosus debeat diligere alium virtuosum. Omnis enim bonus est diligendus circunscripto alio quocunque, cum bonum secundum latitudinem suam sit obiectum amoris. Si autem merces intendatur vt finis dilectionis nõ totaliter quin sine illo deus diligeretur, sed quia per dilectionẽ qua diligitur deus intendimus cõsequi beatitudinem quamuis diligeremus deum dato quòd certi essemus quòd beatitudinem non haberemus, sic licitum est in dilectione dei habere respectum ad mercedem. Cuius ratio est, quia quando duo bona habent rationem commodi & vnum est altero melius, minus bonum potest licite ordinari ad maius bonũ sicut ad finem, nunc est ita quod dilectio dei in via & beatitudo patriæ habent rationem cõmodi, beatitudo tamen est aliquid melius dilectione vię, ergo dilectio dei potest licite ordinari ad beatitudinem vt ad mercedem, & vt ad finem. Si quod autem aliud cõmodum esset minus bonum quàm dilectio dei, vt sunt bona temporalia, ad ista non posset licite haberi respectus vt ad finem, quia contra rationem finis est quòd sit minus bonum his quę sunt ad finem. Et in hoc sensu vituperatur mercenarius. Ioan. 10. qui opus spi-

rituale ordinet ad mercedem temporalem. Posset tamen ad ea haberi respectus vt ad aliqua adminiculatiua inquantum omne bonum addito alio bono redditur eligibilius.

7 AD PRIMVM argumentum patet responsio ex prædictis quia non est licitum in dilectione dei habere respectum ad mercedem quæ sit finis dei dilecti. Quia sic aliquid aliud à deo plus diligeretur, potest tamen haberi respectus ad mercedem quæ sit finis dilectionis.

8 Per idem patet ad secundum. Quia in amicitia ciuili potest haberi respectus ad dilectiones & vtilitates quæ ex amicitia consequuntur dum modo non habeatur ad eas respectus principaliter quia sine eis diligendus est amicus. Et eodem modo est in dilectione dei vt dictum est.

9 Per illud similiter patet ad auctoritatem beati Bern. quia in diligendo deum vel in seruiendo ei non debet principaliter respectus haberi ad mercedem quin sine mercede esset deus diligendus, & ei seruiendũ, hoc tamẽ supposito potest merces licite intendi. Et in hoc sensu procedunt auctoritates in contrarium.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum extranei meliores, sint magis diligendi quàm propinqui mali vel non æquè boni.

Thom. 22. q. 26. ar. 7.



QVARTO quæritur, vtrum extraneos meliores sint magis diligendi quàm propinqui mali vel æquè boni. Et arguitur quòd sic, quia per charitatem cõformamur dilectioni diuinæ. Sed deus magis diligit extraneum meliorem quàm propinquum nobis minus bonum, ergo & nos debemus magis similiter eos diligere.

2 Item illi sunt magis diligendi in quibus perfectius reperitur bonum, super quod amicitia fundatur. Sed bonum gratiæ super quo fundatur amicitia charitatis perfectius inuenitur in extraneis melioribus quàm in propinquis minus bonis, ergo illi sunt magis diligendi ex charitate.

3 IN CONTRARIVM arguitur per dictum apostoli Timot. 5. Si quis suorum & maximè domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infidelis deterior. Sed effectus exterior correspondet interiori affectui, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam primò notandum est qualiter amicitia charitatis se habet ad alias amicitias. Secundò respondebitur ad quæstionem.

5 QVANTVM ad primum notandum quòd cum omnis amicitia fundetur in aliqua communicatione secundum diuersitatẽ communicationum diuersificãtur amicitiæ, inuenitur autem quadruplex cõmunicatio. Prima est omnium hominum, & etiam angelorum inquantum conueniunt in hoc quòd sunt ad imaginẽ dei secũdũ quã sunt capaces beatitudinis. Et super hãc cõmunicationẽ (quãuis latissimã) fundatur charitatis amicitia nõ quidẽ in respiciendo naturã absolutè, sed vt capax beatitudinis. Secũda cõmunicatio est politica secundũ quã cõciues cõmunicant in his quæ ad ciuilẽ vitã pertinẽt, & super hanc fundatur amicitia ciuilis. Tertia est œconomica secũdũ quã homines vni' domus, vel familiæ communicãt in domesticis officiis. Et super hanc fundatur amicitia œconomica. Quarta cõmunicatio est naturalis originis prout aliqui trahunt ab vno originẽ, & super hãc fundatur amicitia naturalis patris ad filiũ & ecõuerso & cõsanguineorum ad inuicem. Ex quo patet ꝙ prima amicitia includitur in omnibus & nõ ecõuerso, in reliquis etiã vt cõmunius prior, includitur in posteriore quãuis quandoq; cõtrariũ contingat. Secundũ quãlibet autem harũ amicitiarũ volumus amicis bona correspõdentia eis in quo fundatur amicitia & cooperamur ad hoc secundũ modum nostrũ. De aliis autẽ bonis impertinentibus ad talem amicitiam non oportet nisi in necessitate.

6 Hoc prænotato dicendum est ad quęstionem, quod cum diligere aliquẽ sit ei velle bonum, gradus dilectionis possunt accipi secundum gradus boni voliti, vel secundum intensionẽ volendi, vt prius dictũ fuit. Si attendatur secundum gradus boni voliti sic cum sit quoddam velle approbationis & cõplacentiæ de bono habito, quoddam verò optationis & desiderij de bono nõ habito, secundum primũ velle plus amamus ex charitate extraneos meliores quã propinquos minus bonos inquantũ complacet nobis maius bonũ in eis, Secundum autem velle desiderij & optationis æqualiter diligimus extraneos & propinquos propter rationem quæ posita fuit supra, prima quæstione huius distinctionis. Si verò accipiantur gradus secundum intensionem actus diligendi, sic debemus magis diligere propinquiores ad illud bonum ad quod eos diligimus quàm extraneos meliores. Quod patet dupliciter. Primò quia illos diligimus, vt dictũ fuit *q. 1. hu. d.* prius inquantũ sunt vnum nobiscũ. Sed propinquiores sunt magis vnum nobiscum quàm remotiores, vel extranei, quia magis sunt nobis vniti. ergo magis sunt à nobis diligendi. Secũdò sic, quia illos intensius diligimus respectu quorum cõcurrunt plures rationes diligendi, sed respectu propinquorũ cõcurrunt plures rationes diligendi quàm respectu extraneorũ, ergo &c. Maior patet, quia multiplicatio causæ rigorat effectum. Minor declaratur, quia ad dilectionem propinquorum cõcurrunt omnes causæ diligendi, scilicet communicatio in naturali origine, & in operibus domesticis, & ciuilibus, & in capacibilitate beatitudinis super quam solam fundatur amor dilectionis ad extraneos & inimicos. Patet igitur quòd propinquiores sunt intensius diligendi quàm extranei nõ solùm dilectione naturali, sed etiam dilectione charitatis, quia cum charitas respiciat vltimũ finem, aliæ autem amicitiæ finem sub fine, amicitia charitatis importat actus omnium aliarum amicitiarum, quibus omnibus concurrentibus intensior actus est amoris qui est nõ solum aliarum amicitiarum, sed etiã charitatis vt imperantis & concurrentis. Ex hoc tamen non sequitur quòd maiora bona velimus magis propinquius, sed solum quòd bona proportionata eis secundum fundamẽtũ dilectionis quã habemus ad eos intensius volumus eis & si facultas adsit eis citius exhiberemus cæteris paribus.

7 AD PRIMVM argumentum dicendũ quod Deus non diligit vnum plusquam alium accipiẽdo gradus dilectionis secundum intensionẽ actus diligendi, sed solùm quãtum ad gradum boni voliti. Et respectu talis boni diligit plus meliorẽ. Sed melior est aliquis quandoq; secundum præsentem iustitiã qui non est melior secundum præscientiã. & secundum hoc melior præsentialiter non diligitur plus simpliciter, quia non est tantũ bonum gratiæ quod quis habet præsentialiter quàm est bonũ gloriæ quod præparatur aliis secundum præsentiam. Et eodem modo quantum ad velle approbationis & cõplacentiæ de bono habito plus diligimus meliores, sed quantũ ad velle desiderij, & operationis de bono habendo plus vel tantum diligimus propinquos licet actualiter minus bonos, & præter hoc est in nobis gradus intensionis in actu diligendi propter maiorem coniunctionem quam habent aliqui ad nos plusquam alij. Aliter respondetur cõmuniter quod in hoc conformamur deo quod plus diligimus eos qui nobiscum magis communicant sicut & ipse eos qui secum magis cõmunicant quãuis nõ sint iidem hi & illi. *Infr. d. 33*

8 Ad secundum dicendũ quòd si ad dilectionem propinquorũ ex charitate non concurreret alia ratio diligendi quã illa quã imperaret charitas, tunc extranei meliores essent magis diligendi quàm propinqui minus boni propter rationem quæ tangitur in argumento. Sed quia in dilectione propinquorum includuntur plures rationes diligendi quàm in dilectione extraneorum vt declaratum fuit. Ideo plus diligendi sunt propinqui quàm extranei.

Sententia huius distinctionis XXX. in generali & speciali.



HIC QVAERI solet. Superius determinauit magister de ordine charitatis secundũ quadruplicem modum dilectionis. Hic determinat de ordine charitatis secundum quantitatem meriti. Et diuiditur in sex. Primò mouet quæstionem. Secundo respondet ibi, sed hæc cõparatio. Tertio obiicit in contrarium ex auctoritatibus Au. ibi, August. tamen. Quarto determinat auctoritatẽ ibi, quòd si quis simpliciter. Quinto mouet ex dictis incidentem quęstionem ibi, Illud verò quod sequitur. Sexto verò determinat eam ibi, quidã quod hic dicitur. Hæc est diuisio &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò quærit quid sit magis meritorium diligere amicos, an diligere inimicos. Respondet quòd dupliciter potest intelligi comparatio ista. Vno modo vt comparetur dilectio amici ex vna parte ad dilectionẽ amici & inimici ex altera, & sic dilectio secunda est magis meritoria quàm prima. Alio modo quòd in eodem homine comparetur dilectio amici ad dilectionẽ inimici & sic siue sit vnus actus dilectionis siue duo quo diligitur amicus & inimicus semper videtur quòd dilectio amici sit potior, quia est feruentior. Arguitur tamen in contrariũ per Aug. qui dicit quod diligere inimicos est perfectior & nõ est tot hominũ quot exaudiũtur in oratione dominica cũ dicitur, Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus &c. Et sic dilectio inimicorũ videtur potior quã dilectio amicorũ. Et respondet ad hoc secundũ distinctionem suprapositam quod Aug. intelligit perfectiorem esse dilectionẽ qua diligitur amicus & inimicus simul quã sit illa qua diligitur solũ amicus. Tũc mouet dubitationẽ ex hoc ꝙ dicit Au. ꝙ dilectio inimicorũ nõ est tot hominũ quot exaudiũtur in oratione

domin

dominica, cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra, quia nulli dimittuntur peccata nisi sit in charitate. Si ergo plures exaudiuntur in prædicta oratione dominica quàm sint illi qui diligunt inimicos, sequitur quòd diligere inimicos non cadit sub præcepto charitatis quod est inconueniēs cū nomine proximi omnis homo intelligatur. Cum dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Et respondetur dupliciter. Vno modo quod diligere inimicos est perfectis in præceptum, sed imperfectis est solum consilium. Alio modo respondet quòd dilectio inimicorum est perfecta per quam exhibentur eis signa dilectionis orando, & eis benefaciendo solùm est perfectorum, nec cadit sub præcepto quantum ad omnes generaliter, & sic intelligit Augustinus. Et in hoc terminatur & cætera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum de necessitate salutis sit diligere inimicos.

Tho. 2. 2. q. 25. ar. 8. & 9.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, Vtrum de necessitate salutis sit diligere inimicos. Et arguitur quod non, quia natura non inclinat in cōtrarium charitatis, sed quælibet res naturaliter odit contrarium, ergo & charitas, sed inimicus est contrarius nobis & charitati, ergo non est diligendus, sed odiendus.

2 Item nō est necessarium illum diligere cui licet malū optare, & de cuius malo licitum est gaudere, sed inimicis licitum est mala optare, & de malis eorum gaudere, igitur & cætera. Maior de se patet, minor probatur ex hoc quòd in sacra scriptura frequenter ponuntur imprecationes malorum contra inimicos & in gaudium, & in consolationem bonorum prædicitur destructio inimicorum, quare & cætera.

3 Et confirmatur hoc per illud quod dicit dominus Matthæi quinto. Audistis quod dictum est antiquis diliges amicum tuū & odio habebis inimicum tuum.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Matthæi quinto. Diligite inimicos vestros. & ibidem, si diligitis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis? q. d. nullam: ergo sine dilectione inimicorum vel non diligentium non est salus.

5 RESPONSIO. Cum charitas attendatur penes affectum, & effectum, vt dictum fuit supra, ideo circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est vtrum teneamur inimicos diligere quo ad affectum. Secūdum est vtrum teneamur eis exhibere signa dilectionis in effectum. *d. 29. q. 1.*

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod inimicus potest capi dupliciter, scilicet formaliter secundum quod inimicus, vel materialiter secundum quod homo ad imaginē Dei existens. Primo modo nō tenemur diligere inimicū scilicet inquātum est inimicus, imò magis odire. Cuius ratio est, quia approbare malum culpæ in alio peruersum, & charitati cōtrariū. Sed diligere inimicū inquantū inimicus est, virtuoso & habenti charitatē est approbare malū culpæ in eo, ergo hoc est peruersum & charitati contrariū. Item æqualis peruersitatis est odire amicum & diligere inimicū accipiendo vtrunq; formaliter. Sed per se malū est odire amicum inquantum amicus est: ergo & diligere inimicū inquātum inimicus est. Si autē accipiatur materialiter, scilicet inquantū homo ad imaginē dei existēs. Sic dicendum est quòd diligere inimicū in generali est de necessitate salutis, vt scilicet diliges Deum & proximū, ab illa generalitate nō excludat inimicū, sed nō de necessitate salutis vt speciali motu dilectionis afficiatur aliquis ad inimicū nisi vbi apparet euidēs necessitas. Primum patet, quia charitas attenditur in eo qui ex charitate diligitur ratione diuinę imaginis secundū quā est capax beatitudinis, sed hæc ratio inuenitur in omni homine tam amico quā inimico, ergo secundū hanc rationē generalē in dilectione charitatis includitur inimicus. Secūdū patet, quia ille motus dilectionis qui nō est de necessitate salutis ad amicū non est de necessitate salutis ad inimicū, sed specialis motus dilectionis ad amicū nō est de necessitate salutis extra casum necessitatis nisi secundū præparationē animi si necessitas adesset ergo multo minus est de necessitate salutis ad inimicū, & sic patet primū.

Tho. ar. 9 7 QVANTVM ad secundum aduertendum est quod cum effectus exterior dilectionis correspondeat interiori affectui sicut tenemur diligere inimicū affectu, ita tenemur exhibere signa dilectionis in effectu. Cū ergo (vt patet ex primo articulo) interior affectus dilectionis ad inimicū sit de necessitate salutis solùm in cōmuni, non autem in speciali nisi secundum præparationē animi (.s. si necessitas adesset) sic dicendū est signa & beneficia dilectionis quę exhibentur generaliter proximis puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, nō sunt negãda, vel subtrahenda inimicis, hoc enim pertinet ad liuorē vindictæ contra illud quod dicitur Leuit. 19. non quæres vltionem, nec memoreris iniuriæ ciuium tuorum. beneficia verò vel dilectionis signa quæ quis exhibet specialiter & particulariter aliquibus personis non est necessarium exhibere inimicis, quia nec est necessarium, sed perfectionis talia exhibere amicis extra casum necessitatis. In casu autē necessitatis est necessariū vtrisq; tam amicis quàm inimicis talia exhibere, secundum illud Prou. 25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitit da potum illi.

8 AD PRIMVM argum. dicendū quod natura sicut inclinat in odium contrarij sic & charitas. Charitas enim inclinat in odium inimici inquantū inimicus est, secundum illud Psal. Perfecto odio oderā illos, sic enim est charitati cōtrarius. Inquantū autem est homo ad imaginē dei existens & capax beatitudinis, sic nō esset cōtrarius charitati, sed potius habet id quod in vnoquoq; attendit charitas. Et hoc modo est ex charitate diligēdus.

9 Ad secundum dicendum quòd non est necessarium diligere ex charitate cui licitum est optare malum oppositū boni quòd per se respicit charitas. Tale enim bonum est gratia & gloria, quorum oppositum non est licitum optare cuicunque inimico. Ad bona autem temporalia non respicit charitas nisi inquantū ordinantur ad bonum gratiæ & gloriæ. Et quia prosperitas in his bonis quandoque est occasio subuersionis bonorū gratiæ secundum illud Deut. 32. Incrassatus est dilectus & recalcitrauit & dereliquit deum factorē suum. Aduersitas verò occasio est reuertendi ad dominū, secūdum illud Ozeæ 6. In tribulatione sua mane consurgent ad me. Ideo licitum est tam amicis quàm inimicis talia mala optare. Et de ipsis si euenerint gaudere nō quia mala sint, sed quia promotiua sunt ad bonū, vel impeditiua maiorum malorū. Rursus quia charitas ordinem habet & plus debet quilibet se diligere quàm alium, & propinquos quàm extraneos, & amicos quàm inimicos, & bonum cōmune quàm priuatum. Ideo potest aliquis salua charitate optare malum temporale alicui non inquantum malum est illius, sed inquantum est impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere.

10 Ad tertium dicendum quòd nunquam scriptum est in lege veteri, odio habebis inimicum tuum. Sed additum fuit ex praua interpretatione Iudæorum, qui ex hoc quod præcipiebatur dilectio amici. Leuit. 19. Concludebant quòd inimici essent odiendi. Dominus autem hanc interpretationem elisit simul cum dilectione inimici addens consilium de ostensione signorum beneuolentiæ ad ipsum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum diligere amicum sit magis meritoriū quàm diligere inimicum, an econuerso.

Thom. 2. 2. q. 27. art. 7.



ECVNDO quæritur vtrum diligere amicū sit magis meritorium quàm diligere inimicū, an econuerso. Et arguitur quod diligere amicum, quia illud quod est melius est magis meritorium, sed diligere amicum est melius quā diligere inimicum, ergo &c. Maior de se patet, sed minor probatur, quia minus bonū dimittendum est pro magis bono si incumbat necessitas alterum dimittendi. Sed dilectio inimicorum quo ad exteriorem effectū qui affectui proportionatur, dimittenda est pro dilectione amicorū, quia quando non possumus vtrisque subuenire tenemur subuenire amicis, dimissis inimicis, quare &c.

2 Item si oppositum in opposito, & propositum in proposito, sed odire amicum est peius quàm odire inimicum, ergo diligere amicum est melius, ergo est magis meritorium.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia secūdum Greg. Seruitia tanto sunt magis accepta, quanto minus debita, sed minus est debitum diligere inimicum quàm amicum, ergo est deo magis acceptum, quare & magis meritorium.

4 RESPONSIO. Dilectio amici & inimici possunt dupliciter accipi. Vno modo sic quòd vna excludit alterā, vt cum aliquis sic diligit amicos quòd nullo modo diligit inimicos, nec actu nec habitu, sed forte odit. Econtrario autem forte non est possibile quod aliquis diligat inimicos & non diligat amicos. Alio modo possunt accipi sic quod neutra excludat alterā. Primo modo quæstio est nulla, quia cōparatio secundum magis & minus tale supponit vtrunque esse tale, ergo cōparatio secundum magis & minus meritorium inter aliqua supponit vtrunque esse meritorium. Sed dilectio amici excludens dilectionem inimici non est meritoria cum ex charitate teneamur inimicos diligere vt prius patuit, ergo nulla potest esse comparatio inter ipsam & dilectionē inimici quæ sit magis meritoria, quia altera nullo modo est meritoria, scilicet dilectio amici excludens dilectionē

inimici, dicente domino Matth. 5. Si diligitis illos tantum qui vos diligunt quam mercedem habebitis? q.d. nullam.

6 Si vero vtraque dilectio sic accipiatur quòd neutra excludat alteram, adhuc hoc posset esse dupliciter, vno modo quia vna non solum non excludit alteram, sed includit & non econuerso, sicut cum aliquis actuali dilectione fertur in amicum, & inimicum, alius vero fertur in amicum tantum non includendo inimicum non tamẽ excludendo, quia de inimico nõ cogitat. Alio modo quia vna non excludit alteram nec includit. Primo modo quæstio non est dubitabilis, quia constat quod diligere amicum & inimicum propter deum perfectius est quàm diligere amicũ, quia omne bonum secum includens aliud, melius est & perfectius quàm bonũ inclusum & nõ includens, sic est in proposito, quare &c. Et iterũ perfectior actus est qui se extendit ad remotiora, sed dilectio qua diligitur amicus & inimicus se extendit ad remotiora quàm dilectio amici, ergo est perfectior, ergo, &c.

7 Si vero vna non excludat alteram, nec includat sicut cum aliquis fertur per actum dilectionis in amicum nihil cogitans de inimico, alius verò fertur per actum dilectionis in inimicũ nihil cogitans de amico, sic videtur quòd cæteris paribus scilicet habitu charitatis in vtroque, & intensione actus hinc inde dilectio inimici est magis meritoria quàm dilectio amici. Quod patet dupliciter. Primo sic, quãdo duo actus boni sic se habent quòd procedunt ex pari habitu & sunt æquè intensi ad vnum tamẽ requiritur maior conatus ex natura operis quàm ad aliũ, ille ad quẽ requiritur maior conatus est magis meritorius. Sed ad dilectionẽ inimici si sit æquè intensa sicut dilectio amici requiritur maior conatus ex natura operis, ergo est magis meritoria. Maior patet. Conatus enim maior quãdo requiritur solũ ex parte operantis qui est male dispositus nõ auget meritum. Alioquin plus mereretur incontinens quàm temperatus faciendo simile opus de genere virtutis, quia oportet incõtinentem plus conari propter malam dispositionẽ quàm temperatum. Hoc autem nõ est verum, quia tunc virtutes magis obessent quàm prodessent. Sed quãdo maior conatus requiritur nõ propter indispositionẽ operantis, sed propter difficultatem operis, tunc maior conatus faciens quod actus difficilior sit æque intensus sicut actus facilior auget meritum. Minor de se patet scilicet quòd ad diligendum inimicum æquè intense sicut aliquis diligit amicum requiritur maior conatus cum sint hic plura repugnantia, & pauciora attrahentia, quare &c. Secundo sic, ille actus cuius tota intẽtio reducitur in charitatẽ est magis meritorius quàm ille cuius similis intẽtio nõ totaliter reducitur in charitatẽ. Et causa huius est quia meritum innititur principaliter charitati. Sed dilectio inimici est talis actus, quia tota ratio diligendi inimicum est charitas ad deum. Tota autẽ ratio diligendi amicũ nõ semper est charitas, sed cõcurrit aliqua alia ratio, scilicet cõmunicatio in aliquo bono consanguinitatis, vel ciuilitatis, vel huiusmodi, quare &c.

8 Sed contra hoc arguitur sic, sicut charitas necessario exigit vt diligatur inimicus, sic ordo charitatis necessario exigit quod amicus plus diligatur quàm inimicus, sed propter primum dilectio amici quæ dilectionem inimici excludit, non est meritoria vt dictum fuit, & ideo inter ipsam & dilectionem inimici non est comparatio quæ earum sit magis meritoria, ergo propter secundum, dilectio inimici cum æquans dilectio amici non est meritoria, quare vt videtur inter ipsam & dilectionem amici nõ est recta comparatio quæ earum sit magis meritoria, ergo quæstio in hoc sensu est nulla. Et dicendum ad hoc quod diligere amicum plusquam inimicum est de ordine charitatis respectu eiusdem diligentis in casu necessitatis quãdo affectus cum effectu nõ potest vtrique exhiberi. Tunc enim idem homo inimicũ æquè diligens, vt amicũ peccat faciẽdo cõtra ordinẽ charitatis. Sed respectu diuersorũ diligentiũ, maximè extra casum necessitatis non est cõtra ordinem charitatis ꝙ vnus propter deum velit inimico tantũ bonum & tanto affectu sicut alius vult amico, imò pertinet ad perfectionẽ charitatis. In eodem etiã homine pro alio tempore & extra casum prædictum non est contra ordinem charitatis quòd velit par bonum, & pari affectu amico & inimico. Et in hoc sensu procedit ratio & non in primo.

9 Si autẽ cætera nõ essent hinc inde paria, vel saltem intensio actus nõ esset æqualis nõ posset vno sermone determinari quæ dilectio sit magis meritoria, quia intantũ potest dilectio inimici esse imperfecta in vno quod erit secundum infimum gradum charitatis, in alio dilectio amici poterit esse valde pfecta. Et tũc dilectio amici erit magis meritoria quã dilectio inimici, & cõuerso in vno poterit dilectio inimici esse valde perfecta, in alio autẽ dilectio amici valde imperfecta, & tunc oportet econuerso dicere ꝙ dilectio inimici sit magis meritoria, & multæ aliæ varietates poterũt incidere, propter quas oportebit variare iudiciũ nisi cætera supponãtur hinc inde paria modo quo dictum est.

10 AD PRIMVM argumentũ dicendum ꝙ magis bonũ est magis meritorium supposita æquali ratione debiti. Sed si est magis debitũ non est verum, sicut reddere mutuum melius est cum sit actus iustitiæ quàm dare suũ qui est actus liberalitatis, & tamen nõ est ita meritoriũ. Plus enim obligatur beneficiatus benefico, qui liberaliter dedit quàm recipiens mutuũ quod tradidit obligetur illi qui mutuũ reddit quod nõ esset nisi dare suũ esset magis meritoriũ quàm reddere alienũ, diligere autẽ amicũ est magis debitum quàm diligere inimicũ, & ideo dato ꝙ esset melius non sequitur quòd sit magis meritorium. Potest dici ad minorem per interemptionẽ. quia dilectio amici nõ est melior quàm dilectio inimici. Quia dilectio inimici includit dilectionẽ amici, vel actu, vt cum aliquis diligit propter deũ amicũ & inimicum, vel habitu & ex natura rei & nõ solum ex suppositione, quicunque enim diligit inimicũ sequitur ex natura actus & obiecti quod diligat amicũ habitu, & diligeret actu, affectu, & effectu, si occurreret & opus esset. Non sic autẽ sequitur econuerso. Bonũ autẽ includens aliud, melius est, quare vt videtur dilectio inimici melior est quàm dilectio amici. Et cum probatur quod nõ, quia illud quod est dimittendũ propter alterũ est minus bonum. Dicendũ quod nõ oportet, sed est bonũ minoris necessitatis. verbi gratia philosophari melius est q̃ ditari, & tamẽ indigẽti dimittendũ est philosophari propter ditari, quia est minoris necessitatis. Similiter dilectio inimici dimittẽda est quo ad effectũ ꝓpter dilectionẽ amici, quãdo nõ potest vtrisque subueniri nõ quia sit minus bona, sed quia est minus necessaria & minus debita.

11 Ad secundum dicendum quòd in illis in quibus vnum se habet per additionem ad alterum tenet consequentia econtrario, & non consequentia in ipso, vt patet in viuere & esse, sicut omne quod viuit est, sic omne quod non est non viuit. Et quia dilectio inimicorum se habet per additionem ad dilectionem amicorum quam aliquo modo includit, ideo sicut melius est diligere inimicum, sic peius est odire amicum.

Sententia huius distinctionis XXXI. in generali & speciali.



ILLVD quoque nõ est prætereundũ. Superius determinauit magister de charitate in se, & de numero diligendorum, & de ordine diligendi. Hic determinat de permanentia charitatis siue de duratione eius. Et diuiditur in duas. Primò determinat de permanentia charitatis in statu etiam viatorum. Et in secundo de statu comprehensorum ibi, aduertendũ etiam est. Prima in duas, quia primò tangit quendã errorem, & eum destruit. Secũdo auctoritates quibus prædictus error innititur, determinat & exponit ibi, quod verò apostolus. Secunda pars principalis quæ incipit ibi, aduertendũ etiam est, diuiditur in duas. Quia primò inquirit an charitas maneat in cõprehensoribus. Secũdo an origo charitatis fuerit in Christo ibi, hic iam superest in charitate inuestigare. Hęc est diuisio &c. dis.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primo dicit quòd quidam asseruerunt charitatem semel habitam nõ posse amitti propter hoc quod ait apostolus 1. ad Corin. 13. Charitas nunquam excidit. & Aug. dicit quod charitas quæ deseri potest nunquam fuit vera, & multæ aliæ auctoritates ponuntur in litera quæ videntur idem sonare, sed in cõtrarium est ratio & auctoritas, ratio quia quidã primò sunt boni qui postea efficiuntur mali. Et sic primò habent charitatẽ, & postea amittunt eam. Christus etiã in euãgelio dicit quorundã nomina scripta esse in libro vitæ quibus postea dicturus erat nescio vos, multi enim scripti sunt in libro vitæ secundũ presentẽ iustitiam qui nõ sunt ibi scripti secundũ præscientiam, quia ad tempus habent charitatem quã postea finaliter deserunt. Tunc respõdet ad auctoritates in contrarium dicens quod illud apostoli charitas nunquam excidit nõ intelligitur quin charitas habita possit amitti. Sed fit ibi cõparatio de charitate ad fidẽ, & spem quæ nõ manebunt in patria sicut charitas. Id etiã quod dicit Aug quòd charitas quæ deseri potest nõ fuit vera, intelligendũ est quod non fuit vera quantum ad vltimum effectũ qui est perducere ad regnum cœlorum quamuis fuerat vera quantũ ad essentiam charitatis. Alio modo respondet quòd charitas perfecta amitti nõ potest. Et sic respondet ad omnes auctoritates in contrarium. Postea quærit cum charitas viatoris sit ex parte, quia ex parte diligimus sicut fides, spes, & scientia sunt ex parte quare charitas non euacuatur sicut fides, spes, & scientia dicũtur euacuari. Et respõdet quòd fides & spes totaliter euacuabũtur in patria. Scientia verò euacuabitur quãtum ad actum & modũ qui nunc est, & non quantum ad essentiam scientię. Charitas vero manebit in patria quantũ ad essentiam & actum & modũ, exclusa tamen imperfectione. Vltimò quærit vtrum in Christo fuerit ordo diligendi. Et arguit quòd nõ, quia si dilexit proximũ sicut seipsum sicut voluit se saluare, ita voluisset de aliis, sed nõ omnes alij sunt saluati, ergo &c. Et respõdet quod charitas & ordo charitatis fuerũt in Christo ad

modum

modum bonorum qui nihil volunt nisi illud quod sciunt deum velle, & sic Christus voluit saluari solum illos quos sciebat deum velle saluari. Et in hoc terminatur sententia &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum charitas semel habita posit amitti.

Thom. 2. 2. q. 24 art. 11. & 12.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur de charitate in viatoribus. Et secundò in beatis. Quantum ad primum primò quæritur, vtrum charitas semel habita possit amitti. Et arguitur quòd non, quia cõtra iustitiam est non reddere ad id quod ex debito quis tenetur. Sed habenti charitatem debetur gloria, ergo omni habenti charitatem reddetur gloria à deo qui non potest contra iustitiam facere, hoc autem non esset si charitas semel habita amitteretur, ergo &c.

2 Item amor charitatis est fortior quam amor naturalis, sed amor naturalis nõ amittit͛ p peccatũ, ergo nec amor charitatis.

3 IN CONTRARIVM est quia quicũque potest mortaliter peccare potest sine charitate esse, quia charitas & peccatum mortale non stant simul. Sed quicunque habet charitatem pro statu viæ potest mortaliter peccare cum non sit confirmatus in bono, ergo potest charitatem amittere.

4 Item omnis habens charitatem scriptus est in libro vitę, nec deletur ex eo nisi amittendo charitatem, sed multi scripti in libro vitæ delentur ex eo secundum illud Psal. Deleantur de libro viuentium, ergo multi habentes charitatem amittunt eam.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an charitas semel habita possit amitti. Secundum est, qualiter ratione talis amissionis dicitur aliquis de libro vitæ deleri.

6 QVANTVM ad primum patet tripliciter quòd charitas semel habita potest amitti. Primò sic, sicut se habẽt actus nostri effectiuè ad habitus acquisitos, sic se habẽt actus nostri meritoriè vel demeritoriè ad habitus infusos, sed habitus acquisiti ex actibus nostris corrumpuntur effectiuè ex actibus contrariis, vt patet ex secundo Ethic. ergo habitus infusi corrumpuntur in nobis demeritorie per actus contrarios his quibus meremur, vt nobis infundantur, sed omne peccatũ mortale est actus contrarius actui per quem meremur de congruo, vt charitas nobis infundatur, ergo per quodlibet peccatũ mortale charitas habita corrumpitur. Secundo sic, omnis forma quæ nõ implet totam capacitatem subiecti potest amitti, vt patet de formis generabilium & corruptibiliũ, quarũ nulla implet totam capacitatẽ materiæ, & è contrario forma cœli quæ adimplet totam capacitatẽ mate- a.d.12. q.1. riæ cœli secundũ ponentes cœlum cõpositum ex materia & forma inamissibilis est, sed charitas viæ non implet totam capacitatem voluntatis, sicut nec fides in via implet totam capacitatẽ intellectus, ergo charitas viæ potest amitti. Tertiò sic, quæcũque habẽt per se ordinẽ secundũ prius & posterius, si prius est amissibile & posterius, sed fides & charitas viæ habẽt per se ordinem talem quòd charitas ex necessitate supponit fidem, secundum illud Heb. 11. sine fide impossibile est placere deo, ergo cũ fides possit amitti à viatoribus consequens est q charitas amitti possit. Item in pueris baptisatis sunt charitas & virtutes infusæ saltem secundum habitũ, sed pueri processu temporis possunt peccare mortaliter, & per cõsequens charitatem amittere. Alioquin omnes baptisati finaliter saluarẽtur quod est cõtra illud euangelij, Multi sunt vocati, pauci verò electi, ergo charitas semel habita potest amitti. Amittitur autem per hoc quòd ea demerito peccati mortalis deus subtrahit influentiam suam per quam charitas in nobis fit & conseruatur. Et sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum aduertendum est quod liber dicitur notitia diuina propter similitudinem ad librũ materialem, de cuius ratione est q repræsentet aliqua per figuras quasi per quasdam similitudines. Et quia notitia dei ab æterno est de omnibus cogitatis dictis, & factis, ideo ipsa dicitur liber, sed magis propriè respectu bonorum quàm respectu malorum, quia in diuina notitia bona repræsentãtur per ideas proprias, quasi per suas similitudines, mala autẽ non, sed per modum priuationis. Et quia boni ordinantur ad vitã gloriæ quæ propriè & simpliciter erit vita quæ non cõpatietur secum mortem aliquam, cuius vitæ sola rationalis creatura est capax, & ad quam peruenit per opera bona, ideo notitia diuina de creaturis intellectualibus, vel rationalibus, quantũ ad bona meritoria per quæ ordinantur ad gloriã dicitur liber vitæ, qui secundum rationem nostrã distinguitur, quasi in duas paginas, quarũ vna dicitur pagina præsentis iustitiæ, alia verò dicitur pagina prædestinationis æternæ, secundum q in creatura rationali potest inueniri duplex meritũ, vnum finale, & secundum tale meritum dicitur aliquis scribi in libro vitæ, quo ad paginam prædestinationis æternæ, & qui sic est scriptus in libro vitæ, nunquam dicitur ab eo deleri. Aliud est meritum quod quis habet in præsenti, sed non perseuerat, & talis dicitur scriptus in libro vitæ, quantum ad paginam præsentis iustitiæ, qui sic scriptus est dicitur deleri, quando per peccatum mortale cadit à merito quo sibi vita gloriæ debebatur.

8 AD PRIMVM argum. dicendum, quod contra iustitiã est non reddere debitũ, nisi legitima exceptio habeatur contra petẽtem, si autẽ habeatur legitima exceptio quandiu illa durat potest iuste denegari debitũ. Contra illum autẽ qui in charitate fuit, sed à charitate decidit est legitima exceptio quod gloria ei nõ reddatur, quia scilicet est in peccato mortali quod auertit à bono incõmutabili, in cuius visione cõsistit gloria. Et ideo quãdiu durabit ista exceptio iuste potest ei negari beatitudo, exceptio autẽ durabit semp, & ideo iuste semp ei negabitur gloria.

9 Ad secundum dicendum quod non est simile de amore naturali, & de amore charitatis, quia amor naturalis fundatur in communicatione quæ stat vel stare potest cum culpa, sed charitas oppositionẽ habet ad omnem culpam mortalem, quia charitas per se & directe conuertit hominem ad deum, peccatum autem mortale auertit hominem à deo.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum resurgens à peccato resurgat ad charitatem maiorem, an minorem, an æqualem illi à qua cecidit.

Thom. 3. q. 89. art. 2.



SECVNDO quæritur, vtrum cadens à gratia vel charitate per peccatũ mortale & resurgens per pœnitentiã resurgat ad charitatẽ æqualem, an maiorem, an minorẽ. Et arguitur quod nunquam resurgat ad æqualem, sed solum ad minorem, quia charitas incipiens minor est quàm proficiens vel perfecta, sed cadens à charitate cadit à charitate proficiente, resurgens autem resurgit ad charitatem incipientem, ergo resurgit ad minorem charitatem.

2 Item videtur quod semper resurgat ad charitatem æqualem, quia secundum Ambrosium, Pœnitentia omnia ablata restituit. Sed hoc non esset nisi pœnitens ad æqualem charitatem resurgeret, ergo &c.

3 Item pœnitentia viuificat priora merita per peccatum mortificata, sed hoc nõ esset nisi resurgat ad eandem charitatẽ, cum merita pensentur ex charitate, ergo &c.

4 Item videtur quòd semper resurgat ad maiorem charitatem, quia ad Rom. 5. dicit Apostolus, quod vbi abundauit delictum, superabundat & gratia. Sed gratia non dicitur superbundans nisi excedens pœnitentiam, ergo &c.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia per contritionem restituitur gratia, sed contritio peccatoris potest esse minor, vel æqualis, vel maior, vel maxima, charitas ergo per eam, vel gratia meritorie restituta potest esse minor, vel æqualis, vel maior quàm charitas amissa.

6 RESPONSIO. Quædam sunt quæ de natura sua includunt continuationem, sicut innocentia & virginitas, innocentia In 2.d. 20.q.2. enim est nunquam peccasse, & virginitas est semper abstinuisse à delectationibus venereis, & talia cum amittuntur non possunt recuperari, quia caderet in eis interruptio, quod est cõtra rationem suæ cõtinuationis. Et ideo innocentia perdita non recuperatur, nec virginitas, & in his nõ habet locũ quæstio. Gratia autẽ seu charitas de sua ratione nõ includunt continuationẽ, & ideo cum amittuntur per peccatum mortale, recuperari possunt per pœnitentiã in æquali gradu, vel maiori, vel minori. Cuius ratio est, quia per bona opera ex genere præcedentia charitatẽ meremur de cõgruo charitatẽ nobis dari secundũ modũ conatus voluntatis. Nunc est ita q nõ habens charitatẽ potest secũdum libertatẽ arbitrij & diuini adiutorij habere conatum de congruo respondentem charitati minori, vel æquali vel maiori ei quem prius habuit, ergo potest resurgere ad charitatẽ maiorẽ, minorem, vel æqualẽ, secundũ modũ conatus sui, vel diuini adiutorij.

7 AD PRIMVM argumentũ dicendum q charitas incipiens semper minor est, quàm sit ipsamet dum est perficiens vel perfecta. Sed charitas incipiens in vno potest esse perfectior quàm charitas proficiens in altero, & eodem modo in eodẽ homine charitas proficiens in resurgente potest esse æquè pefecta vel perfectior quàm charitas à qua prius cecidit per peccatum.

8 Ad secundum dicendum q pœnitentia restituit omnia quæ sunt de necessitate salutis, non tamen oportet quòd æqualia.

9 Ad aliud dicendum quòd dato q pœnitentia viuificat priora merita per peccatum mortificata, non oportet tamen quòd restituat æqualem charitatẽ, quia valor meritorũ præcedentiũ pensabitur secundum charitatem in qua facta fuerunt, & non

secundum charitatem in qua pœnitens resurgit.

10 AD ALIVD dicendum quòd apostolus loquitur de gratia redemptionis factæ per Christum, quæ superabundauit respectu peccati primi hominis, & non loquitur vniuersaliter.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum habitus fidei remaneat vel posſit remanere in patria.

Tho. 2. 2. q. 67. ar. 3. & 5.

EINDE quæritur de euacuatione charitatis per gloriam in beatis. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primum est verũ fides euacuetur per gloriam. Secundum est vtrum spes euacuetur. Tertium est vtrum charitas remaneat in beatis. Quartum vtrum scientia euacuetur in patria. Circa primum quæruntur duo. Primum vel vtrum habitus fidei remaneat vel posſit remanere in patria. Secundum est vtrũ actus fidei posſit in patria remanere. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd habitus fidei non posſit in patria remanere quia perfectum & imperfectum nõ stant simul respectu eiusdẽ. vnde primæ Cor. 13. dicitur quòd cum venerit quod perfectũ est euacuabitur quod ex parte est. Sed fides est habitus imperfectus, gloria verò perfectus habitus, ergo nõ possunt stare simul.

2 Item dispositio noctuæ & aquilæ sunt incomposſibiles in eodem oculo, ergo dispositio per habitum fidei & per lumen gloriæ sunt incomposſibiles in eodem intellectu.

3 Item quòd non maneat habitus nisi posſit remanere actus probatur, quia quando ad antecedens sequitur consequens, si consequens est imposſibile & antecedens. Sed ad habitum sequitur actus, vel posſibilitas actus, quia habitus habentem perficit & illius opus bonum reddit, ergo si actus fidei non est posſibilis in patria, nec habitus.

4 Item potentia quæritur propter actum, & habitus est quo quis vtitur cum voluerit, ergo in quocunque sunt potentia & habitus, ibi potest esse actus. Alioquin essent frustra. Et maximè hoc est verum de potentia propinqua.

5 Item in cognitionem actus venimus per obiectum, & in cognitionem habitus per actum, ergo vbi non est posſibile obiectum nec actus, nec habitus, sed in patria non est posſibile obiectum fidei scilicet non visum, quare &c.

6 Confirmatur hoc per beatum Iacobum in canonica sua. Et ostende mihi fidem tuam sine operibus, & ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.

7 Ad idem sunt multæ auctoritates Aug. de doctrina Christiana, & de tri. & in Ethicis & in multis aliis locis.

8 IN CONTRARIVM est, quia fundamentum non tollitur per ædificij consummationẽ, sed fides est fundamentum totius spiritualis ædificij secundum illud primæ Corint. tertio. Fundamentum aliud &c. & Hebr. 11. Fides est substantia id est fundamentum, quare &c.

9 Item lumẽ minus nõ destruitur adueniente maiore, sed lumẽ fidei & gloriæ lumen se habent sicut magis & minus, ergo &c.

10 RESPONSIO. Quia aliqui temerè sentientes, & ad sobrietatem scire nescientes voluerunt quandoque dicere quòd hæreticum est ponere, quod habitus fidei posſit remanere, vel remaneat in patria, ideo circa quæstionem istam procedetur sic, quia primò inquiretur, an ponere quòd habitus fidei posſit remanere, vel remaneat in patria sit hæreticum. Et secundò inquiretur saltem an sit falsum. (Multa enim sunt falsa, quæ sunt hæretica, sicut triangulum non habere tres angulos æquales duobus rectis est falsum, non tamen hæreticum).

11 QVANTVM ad primũ sciendum quòd ponere aliquid de facto quandoque est hæreticum, & non est hæreticum illud ponere de posſibili, quia scriptura cui fides innititur, quatenus habetur, vt à deo inspirata, dicit illud quod est facti, & non dicit illud quod est posſibilitatis. Verbi gratia, dicere aliquid creatũ fuisse ab æterno est hæreticum, quia scriptura planè dicit oppositum Gen. 1. sed dicere quòd aliquid creatum potuit fieri ab æterno non est hæreticũ, nec fortè falsum, vt patuit lib. 2. dist. 1. de hæresi constat quòd ibi nulla est, quia scriptura non dicit oppositum. Similiter si scriptura diceret quòd habitus fidei euacuaretur in patria de facto, & non diceret aliquid contra posſibilitatem remanendi, dicere quòd posset remanere non esset hæreticum, quia nõ esset contra scripturam. Restat ergo videre vtrum scriptura dicat aliquid contra posſibilitatẽ, ac deinde vtrũ dicat aliquid contra actualem remanentiam habitus fidei in patria. quæst. 2.

12 Quòd scriptura nihil dicat cõtra posſibilitatem remanendi, patet discurrendo per totum decimum tertium capitulum primæ epistolæ ad Corinth. vbi hæc materia specialius tangitur & expresſius quàm in aliis locis. Et per omnia alia loca scripturæ, quia nunquam inuenietur vnum verbũ quod dicat expressè, vel ex quo posſit efficaciter deduci ꝙ habitus fidei non posſit in patria remanere. Et si aliquis dicat quod imò, adducat ergo illã auctoritatẽ, quia nondum est per aliquẽ adducta, ergo dicere ꝙ habitus fidei in patria posſit remanere nullo modo est hæreticum, quia nullo modo scriptura dicit contrariũ. Scriptura etiam rectè intellecta nihil dicit contra factũ quin habitus fidei remaneat. In eodem enim cap. vbi de hoc agitur dicitur sic, Siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabũt, siue scientia destruetur, & subdit similem causam sicut de fide, dicit enim de scientia & prophetia ꝙ ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, cum autẽ venerit quod perfectũ est euacuabitur quod ex parte est, sicut de fide subdit, videmus nunc per speculum in ænigmate tunc autẽ facie ad faciem. Ex quo arguitur tripliciter. Primò sic, sicut scriptura dicit fidem euacuari in patria, sic eadem scriptura & in eodẽ capite dicit donũ prophetiæ & donum linguarum & scientiarũ cessare & destrui. sed secundum doctores scientia non destruetur secundum habitum, donum etiam linguarũ in se nõ cessabit quin sciant loqui variis linguis quicquid sit de actu de quo in sequenti quæstione dicetur, donũ etiam prophetię fuit in Christo secundũ doctorẽ, & ipse vocat se prophetam Matth. 13. vbi dicit nõ est propheta sine honore nisi in patria, Christus autem secundum mentẽ fuit beatus, ergo cum hæc non euacuentur secundum habitũ, videtur ꝙ nec fides, saltem ex scriptura nõ potest conuinci, quia de pari loquitur de omnibus illis & de fide per totum capitulum. Secũdò sic, apostolus euacuationem fidei, doni linguarum, & scientię comparat perfectioni ætatis dicens. Cum essem paruulus, loquebar vt paruulus, & sapiebã vt paruulus &c. Cum autẽ factus sum vir & euacuaui quæ erant paruuli. Sed quando ex paruulo factus est vir, nec potentia per quam loquebatur, sapiebat, vel cogitabat, nec habitus bonus si quem habebat ad hos actus, euacuatur, ergo nec habitus prædicti euacuabuntur in patria.

12 Si dicatur ꝙ non est simile de fide & de habitibus aliis, quia de essentia aliorum habituum non est imperfectio. Sed de essentia fidei est imperfectio. Et ideo adueniente perfectione aliis nõ euacuantur, quia non habent ad eam oppositionem, sed solum fides, quæ ei opponitur. Dico quòd non valet ad propositũ, quia ex scriptura non habetur illa differentia, sed si sit, erit ex natura talium habituũ quod adhuc non credo verum, & patebit infra. Cum igitur ex scriptura nullo modo habeatur illa differentia, dicere quòd non euacuetur plus habitus fidei quàm alij de quibus de pari fit ibi mentio non est contra scripturam. Et ideo nõ est hæreticũ, quod solum quærimus in hoc articulo, quia in alio inquiretur an sit falsum. Item scriptura loquens de euacuatione istorum exponit seipsam ostendens quòd hoc intelligatur quo ad actus, dicens loquebar vt paruulus, sapie. vt paruulus &c. Et postea, videmus nunc per speculum & cætera, ergo ex scriptura non potest haberi quòd euacuentur habitus, sed actus, quod & recipit expositionem vt patebit in sequenti quæstione. sic igitur patet quòd nullo modo est contra scripturam rectè intellectam prout circunstantia scripturæ exponit seipsam (quæ est optima expositio secundum Aug. 83. quæstionũ) dicere quod habitus fidei posſit manere, vel quod maneat in patria, & hoc est primũ. quæst. 5.

13 QVANTVM ad secundũ scilicet an sit verũ an falsum ꝙ posſit remanere, vel remaneat, dicendũ est ꝙ quicquid sit de facto an remaneat, an nõ de quo nõ potest plena certitudo haberi tamen de posſibilitate teneo ꝙ potest remanere etiã sine actu. Quod posſit remanere tripliciter probatur, primò sic, quia Paulus in raptu vidit deum, & tamẽ in eo mãsit habitus fidei secundum doctores, ergo habitus fidei potest stare cum visione. Respondetur ad hoc quòd nescitur an Paulus in raptu fuerit in corpore, an extra corpus, quia ipsemet nesciuit (vt dicitur 2. Cor. 12). Si autem anima eius fuit extra corpus tunc nõ habuit fidẽ, sed solam visionem, sed restituta corpori rehabuit fidem sine visione, & ita nunquam fuerunt simul fides & visio. Sed illud non valet quia si nescitur an fuerit in corpore, an extra corpus, quare magis ponitur ꝙ fuerit extra corpus quàm in corpore, & quare non respondetur quòd si fuit in corpore stetit fides cum visione sicut si fuit extra corpus nõ fuit fides cum visione. Nisi enim raptus esset posſibilis anima existente in corpore Paulus sciens se raptum non dubitaret an esset in corpore, an extra corpus. Sed absolutè dixisset quòd extra corpus, & si raptus est posſibilis anima existente in corpore, quare propter raptum oportet ponere Paulum mortuum. Et si de facto ponatur mortuus fuisse, tamen potuit rapi viuus. Nam & Moyses fuit raptus, vel saltem vidit diuinam essentiam sicut Paulus (vt dicit Augustinus super Genesim ad literam) qui tamen non fuit mortuus. Doctores etiã tenent quòd Paulus in raptu non fuit mortuus, sed solum abstractus ab vsu sensuum, & sic stat argumentum.

14 Item fides quæ est habitus acquisitus, stat cum visione corporali & cum assensu intellectus, ex visione causato, ergo fides quæ est habitus infusus potest stare cum visione spirituali,

sen

seu beata. Consequentia patet, quia omnino videtur esse simile hinc & inde, antecedens probatur, quia si quis habeat habitum fidei acquisitæ, videlicet per quem credat dictis alicuius astrologi de eclypsibus solis & lunæ, si actualiter videat lunã eclypsari, prout prædixit astrologus nõ propter hoc prior habitus fidei destruitur, imò potius confirmatur, quia aliàs facilius & firmius crederet dictis talis astrologi ex hoc quod vidit euenisse illud quod prædixerat astrologus. Et si dicatur quod ad visionem eclypsis, nihil facit habitus fidei, nec cum ea potest cõcurrere actus eius, non valet, quia hic non quæritur an actus fidei possit stare cum visione, sed solùm de habitu. Vnde dato quod ille habitus ad illam visionẽ nihil faceret, nec actus fidei cum visione stare posset, non sequitur tamen quin habitus cum ea stare posset.

15 Item habitus opinionis stare potest cum actu scientiæ, ergo potest similiter stare cum visionis actu. Et idẽ est de fide acquisita cum sit habitus opinatiuus. Antecedens patet: quia vnus & idem homo potest habere de eadem conclusione media demõstratiua quæ causant habitum scientiæ & media topica seu probabilia quæ causant habitũ opinatiuum. Et cum exit in actum considerandi conclusionẽ secundum media demonstratiua quæ faciunt eum scire, nõ oportet quòd oblitus fuerit mediorũ probabilium seu topicorum, quorum habitus est opinio, & sic simul scit actu, & habet opinionem secundum habitum. Et sic patet antecedens. Consequentia autem probatur, quia sicut credere & opinari opponuntur secundum euidens & non euidens ei quod est videre, sic opponuntur ei quod est scire secundũ certũ & dubium, & ideo si non obstante certi & dubij oppositione, opinio vel fides secundum habitum possunt stare cum actu scientiæ eodem modo non obstante oppositione euidentis, & ineuidentis opinio & fides secundum habitum possunt stare cum actu visionis, & sicut est de fide acquisita respectu visionis corporalis, sic est de fide infusa respectu visionis beatæ.

16 Et si dicatur quòd fides non potest stare cum visione beata, non propter oppositionẽ quam habebat ad visionem secundum se, sed propter oppositionem quam habet ad habitum gloriæ, sicut habitus vitiosus stat cum actu virtuoso. Et tamen habitus virtuosus nõ potest stare cum habitu vitioso, quia habitus non opponitur actui, sed habitui, non valet, quia aut visio beata potest esse sine habitu gloriæ aut non. Si potest esse sine habitu gloriæ, tunc potest habitus fidei esse cum visione, cum ei non opponatur. Si autem visio beata non potest esse sine habitu gloriæ, cum Paulus in raptu habuerit visionem beatam, & per consequens habitum gloriæ, & cum hoc fidem secundum habitum, sequitur quòd tunc fuerunt simul fides & habitus gloriæ, ergo non opponuntur, quia opposita non possunt simul esse. Nec valet si diceretur quod fuerunt simul per modum transitus cuiusdam & non per modum habitus permanentis, quia quæ possunt simul esse per vnũ instans possunt semper simul esse, quia simultatem non impedit longitudo vel breuitas temporis, sed natura oppositionis, vnde si pro illo instanti fuerint simul in Paulo, & fides & habitus gloriæ necesse est quod possint semper simul esse.

Supr. d. 3. quæst. 2.

17 AD RATIONES in oppositũ. Ad primam cum dicitur perfectũ & imperfectum respectu eiusdem non stant simul. Dicendum quod verum est sic quòd idem per essentiã sit simul perfectũ, & imperfectũ, puta quod idem habitus sit simul perfectus & imperfectus, nec sic quod idem secũdum speciem, quamuis aliud numero sit simul perfectũ, & imperfectum in eodem subiecto, vt quod in eodem subiecto sit simul albedo perfecta & imperfecta, quia quæ sunt in eodem subiecto, differunt specie, vt dicitur quinto metaphysicæ, sed quod diuersa specie, aut genere, quorum vnum est perfectum & reliquum imperfectũ non possunt simul esse in eodem subiecto, etiam respectu eiusdem obiecti non est verum. Cõstat enim quod habitus scientiæ hic acquisitæ, per quem scimus deum esse vnum, remanebit in patria. Tamen est imperfectior quàm sit lumen gloriæ per quod videmus deũ esse vnũ. Similiter fides cum sit alterius rationis à gloria potest stare cum ea, quamuis differant sicut perfectum & imperfectum.

18 Ad secundum dicendum quod non est simile de dispositione oculi noctuæ & aquilæ. Et de fide & habitu gloriæ, quia dispositiones illæ sunt differentes secundum perfectum & imperfectũ. Et in eadem specie, quamuis enim noctua & aquila differãt specie, non oportet tamen quod dispositiones corporales quæ consurgunt ex commixtione primarum qualitatum sint in eis differentes secundum speciem, imo sunt eiusdem rationis specificæ, propter quod non possunt esse plures simul in eodẽ subiecto, sed fides & gloria sunt dispositiones nõ solũ specie, sed genere proximo differentes. Et ideo non sequitur quin possint esse simul.

19 Ad aliud per quod probatur quod habitus non potest manere sine actu, dicẽdum quod aliquid est possibile absolute quod tamen non potest poni in esse stante aliqua suppositione, sicut Sortes sedens potest currere loquendo absolute de potentia quæ est in Sorte, tamen cum hac suppositione quod sedeat non potest poni in esse quod currat. Et si in æternum staret suppositio, in æternũ nõ posset poni in esse, sic dicẽdum in proposito quod licet ad habitum sequatur possibilitas actus absolute, tamen si in eadem potentia ponatur de nouo actus in æternum permanens qui sit incompossibilis actui primi habitus nunquã poterit poni in esse quamuis maneat habitus, & hoc modo si actus visionis est incõpossibilis actui fidei quod tamen adhuc nõ assero nunquã actus fidei posset poni in esse, & tamen absolute esset possibilis.

20 Per idem patet ad aliud, quia eadem est virtus, sed solùm verba multiplicata, nisi quod additur quod habitus esset frustra in quo est duplex defectus. Vnus quia per hoc nõ probatur quin habitus possit esse sine actu, sed solùm quod non conueniens esset. Posset enim esse serra quæ nõ posset secare, puta si esset de butyro, & licet frustra esset nihilominus tamen esset. Similiter in proposito. Alius defectus est, quia nec frustra esset habitus fidei dato quod non posset exire in actum, quia pertinet ad perfectionem hominis, vt plenius & perfectius esset deo subditus inquantũ sic esset dispositus quod nõ solum assentiret deo ex euidentia rei, sed etiã dicto dei esto quod res dicta non videretur.

21 Ad aliud cum dicitur, vbi non est possibile obiectum non est possibilis actus, nec habitus, dicendum est quod verum est de actu, non de habitu, quia actus necessario requirit præsentiam obiecti, non autem habitus qui non requirit necessario actum. Minor etiam vel est falsa simpliciter, vel nõ probatur, quia cum dicitur quod obiectum fidei est non visum, dicendum quod formalis ratio obiecti fidei non est esse non visum, vt probatũ fuit prius, nec est conditio necessario concomitans nisi pro statu viæ & si esset excluderet actum, nõ habitum. Et mirum est si aliquis sit habituatus in credendo alicui quem credit veracem si videat euenire aliquid eorum quæ ille dicit quod propter hoc desinat esse sic dispositus, hoc enim non videtur, imò potius debet firmari in illa dispositione, quia experimentum sermonum verorum est, vt concordet rebus sensatis, propter quod cum experimur quod aliquid eorum quæ dicuntur ab aliquo euenit, amplius disponimur, vt dictis eius accommodemus fidem. *d. 34. q. 2.*

22 Ad illud quod dicitur de beato Iacobo quod fides ostenditur per opera, friuolum est, loquitur enim de operibus exterioribus, sicut apparet ex serie capituli, Subditur enim statim Abraham enim pater vester, nõnne ex operibus iustificatus est, offerens Isaac filiũ suũ super altare, & rursus Raab meretrix nõnne ex operibus iustificata est suscipiens nuncios, & per aliam viam eos eiiciens? nunquid intendit beatus Iacobus dicere quod sine ipsis operibus non est fides? certe ridiculũ esset hoc credere, quia tunc in peccatoribus non esset fides, in quibus non sunt ista opera, sed potius cõtraria, solùm ergo intendit quod fides sine operibus, vbi adest facultas operandi nõ sufficit ad salutem, & propter hoc dicitur ociosa, & mortua, quia non perducit ad finẽ qui est vita æterna. Ex eadem ratione commendatur fides ex operibus vbicunque de hoc fit mentio. Et in hoc sensu, & non quia nõ possit esse sine operibus tam exterioribus quàm interioribus. Quod autẽ dicitur de auctoritatibus sanctorum, Dicendum quod omnes sunt intelligendæ de euacuatione fidei non quantum ad habitũ, sed quãtum ad actum, qualiter autem intelligatur fidei euacuatio quantũ ad actum. vtrum secundum substantiã actus an solum secundũ enigmata eius patebit in sequenti quæstione.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum fides quantum ad actum possit remanere in patria.

Thom. vbi supra.



SECVNDO quæritur vtrum fides quantum ad actum possit remanere in patria. Et videtur quòd non, quia impossibile est quod idem obiectum formale sit simul euidens & non euidens, sed si actus fidei posset simul stare cum actu visionis idem obiectum esset simul euidens & non euidens, ergo &c. Maior patet propter oppositionem euidentis & ineuidentis. Minor patet quia assentire rei visæ in se est assentire euidens vt de se patet. Assentire verò per fidem est assentire ineuidens, quia assentire per medium ineuidens est assentire ineuidens. Sed assentire propter auctoritatem dicentis quale est assentire fidei est assentire per medium ineuidens, quia per propositionem non per se notam, ergo assentire per fidem est assentire ineuidens & sic assentire rei visæ in se, & assentire per fidem est assentire euidens & assentire ineuidens.

2 Item impossibile est aliquem sic esse dispositum quòd sit simul determinatus & indeterminatus infallibiliter ad veritatẽ, sed sic esset si cum fide staret visio, vel scientia quantum ad actũ, igitur &c. Probatio minoris, quia per medium certum est ali-

quia determinatus infallibiliter ad veritatem, per medium verò incertum eſt indeterminatus, videre autem & ſcire eſt per medium certum, credere verò per medium incertum ſaltem ipſi credenti, quare &c.

3 Item impoſsibile eſt ſcientiam ſtare cum opinione quantum ad actum, ergo impoſsibile eſt ſtare fidem cum viſione vel ſcientia quantum ad actum. Conſequentia patet, quia ſimilis eſt oppoſitio euidentis & ineuidentis ſicut formidantis & non formidantis. Et ideo ſicut opinari & ſcire nō poſſunt ſimul ſtare, quia nullus poteſt ſimul formidare & non formidare, ſic videre & ſcire non poſſunt ſimul ſtare cum eo quod eſt credere propter oppoſitionem euidentis & non euidentis. Antecedens patet de ſe, quia opinans formidat, ſciens verò non.

4 Item ſi fides remaneret quantum ad habitum & actum. Et ſolum euacuaretur quantum ad enigma, ſequeretur quòd non plus euacuaretur fides quàm charitas, quia charitas euacuatur quantum ad modum imperfectum dilectionis viæ. Conſequens eſt falſum vt patet per apoſtolum 1. Corinth. 13. ergo &c.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia quorum rationes præciſæ & formales ſunt compoſsibiles ipſa ſunt compoſsibilia, ſed formales rationes & præciſæ actus credendi & videndi ſeu ſciēdi ſunt compoſsibiles, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia videre eſt aſſentire rei præſenti in ſe. Scire verò eſt aſſentire alicui propter cauſam vel propter notitiam cauſę, credere autem eſt aſſentire alicui propter auctoritatē dicentis. Et in his conſiſtit præciſa & formalis ratio eorum. Conſtat autē quod aliquis poteſt aſſentire alicui concluſioni. Et quia videt eam in ſe puta videt lunam eclypſari, & quia ſcit cauſam, puta quòd ex tali motu interponitur terra inter ſolem & lunam. Et quia audiuit à perito aſtrologo cui credere conſueuit, quare &c.

6 RESPONSIO. videnda ſunt duo. Primum eſt an ponere quòd actus fidei poſsit manere cum actu viſionis in patria ſit erroneum, ſecundum eſt verum ſit verum an falſum vt ſit ſimilis proceſſus in hac quæſtione & in præcedente.

7 QVANTVM ad primum videnda ſunt duo Primum eſt an ponere poſsibilitatem ſit contra ſcripturam, ſecundum erit an ponere hoc de facto ſit contra eam. Quantum ad primum dico breuiter quòd ponere poſsibilitatem actus fidei cum actu viſionis in nullo eſt contra ſcripturam, quia in nullo loco ſacræ ſcripturæ negatur poſsibilitas vel impoſsibilitas dictorū actuū, licet in aliquibus locis quantum eſt de ſuperficie textus videatur negari ſimultas eorum de facto, & qui dicunt oppoſitum ſcilicet quod per ſcripturam negetur compoſsibilitas adducant auctoritatem ad hoc ſicut adducuntur auctoritates commentatoris & philoſophorum quæ cōmunius & crebrius allegātur, quia nōdū adducta eſt talis auctoritas, nec puto quòd poſsit adduci.

8 QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an ponere de facto quod ſtent ſimiles ſit contra ſcripturam. Ad hoc dico quòd non, quia ſicut in præcedenti quæſtione dictum fuit, ſicut ſcriptura dicit euacuari fidem ita & ſcientiam & donum linguarum, nec in his ponit differentiam aliquam, nec quo ad actum, nec quo ad habitum. Et eandem rationem aſsignant, ſcilicet quòd cum venerit quod perfectum eſt euacuabitur quod ex parte eſt, & iterum videmus nunc per ſpeculum & in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed ſecundum omnes doctores, ſcientia non euacuabitur quo ad actum, ſed ſolum quo ad modum imperfectionis, donum etiā linguarū neſcio ſi euacuabitur etiā quo ad actū nec quo ad modum, ſi tamē laus vocalis ſit in patria, quia probabile eſt ſi deus laudatur ibi vocaliter quòd beatus habēs donum linguarum quādoque laudabit eum in vna lingua, quandoq; in alia, vt ſic nihil vacet in eo & à laude diuina, euacuabitur tamen quo ad neceſsitatem ſicut gloſa exponit, quia non erit neceſſe loqui linguis vbi quilibet in deo cognoſcet quicquid ad ipſum pertinet. Et hoc modo quantum eſt in textu ſcripturæ actus fidei euacuatur in patria, aut quia imperfectio actus tollitur, & actus ipſe, ſicut dictum eſt de actu ſcientiæ, aut quia non eſt neceſſarius, ſicut nec actus linguarū, viſio enim bene excludit neceſsitatem fidei & actus eius. Sed quantū eſt ex dicto ſcripturæ, non excludit, nec poſsibilitatem, nec actualem ſimultatem.

9 Et ſi dicatur q̄ imò, quia imperfectio neceſſario euacuatur adueniēte perfectione, imperfectio autē actus eſt de eſſentia fidei, & ideo vno euacuato euacuatur alterum, non ſic autem eſt de actu ſcientię, de cuius eſſentia nō eſt imperfectio, quamuis ſit ei adiuncta pro ſtatu viæ. Dicendum eſt quod hoc non valet, quia iſta differentia inter actum fidei & actum ſcientiæ in nullo habetur in ſcriptura, quæ de pari omnino loquitur de vtroque, ſicut patet ex ſerie textus illius cap. 1. Corinth. 13. & ideo dicere contrarium non eſt contra ſcripturam. verum autem ſit contra veritatem rei patebit in proceſſu, patet ergo primū principale, ſcilicet quòd in nullo eſt contra ſcripturam dicere quòd actus fidei & viſionis poſſunt ſimul ſtare, vel actu ſtent,

10 QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an ponere q̄ ſtent, vel poſſunt ſtare ſimul ſit verū. dicendū eſt q̄ ſi quęratur de facto ſic non videtur q̄ ſtent ſimul, quia vel eſſent duo actus diſtincti, vel vnus, nō duo, quia beati clare vident in patria illud quod credunt viatores, ꝓpter quod ſicut modo credimus ſcripturā à deo eſſe inſpiratam, ſic beati vident deū inſpiraſſe ſanctis dicta ſcripturæ. Et ideo de hoc nō habent actum fidei, ſed ſcientiæ, vel viſionis, nec per cōſequēs de veritate dictorū ſcripturæ, vnde apud eos eſt quaſi tale argumentū ex per ſe notis, quicquid deus dicit, vel dicētibus inſpirauit eſt verū, & hæc etiā eſt per ſe nota in lumine naturali, ſed deus dixit vel inſpirauit ſanctis prophetis & apoſtolis dicta ſcripturæ, & hæc etiā eſt per ſe nota beatis, ergo dicta ſcripturæ ſunt vera, ita q̄ hæc cōcluſio eſt ſcita à beatis & cognitio eius eſt actus ſcientiæ & nō fidei, quæ innititur auctoritati, de qua nō eſt euidens q̄ ſit à deo dicta, & ſic actus fidei, vt diſtinctus ſecundum ſe ab omni alio non eſt in beatis. Item nec vt cōcurrens in vnum cum alio, quia duo habitus nō concurrunt ad vnum actum, niſi per cōcurſum mediorum propriorū illis habitibus, ſicut dictū fuit lib. 1. quæſt. 1. Sed mediū propriū fidei infuſæ non poteſt concurrere cum medio cauſante viſionē beatā, ergo &c. Minor probatur dupliciter. Primò, quia medium propriū fidei infuſæ eſt auctoritas ſcripturæ, de qua non eſt euidens q̄ ſit à deo dicta. Si enim eſſet euidens ipſam eſſe dictam à deo magis eſſet medium ſcientiæ quàm fidei. Beatis autē non eſt ineuidens, imò eſt euidens ſcripturam eſſe à deo dictam, vel inſpiratam, vt dictū eſt prius, ergo medium propriū fidei habitus deficit in patria. Secundò, quia dato q̄ eſſet ibi tale mediū, tamen non concurreret cum medio cauſante beatam viſionem, quia viſio beata cū ſit actus præciſe ſupernaturalis cōſurgit totaliter & præciſe ex cauſa ſupernaturali. Et ideo totaliter & præciſe eſt ab eſſentia diuina effectiuè & obiectiuè, nullo alio concurrente. *Sup. d. 23. q. 3. ... In prolo.*

11 Si autem quæratur de poſsibilitate ſimultatis. Dicendum eſt quòd ſi beati non viderent, nec ſcirent ſcripturam à deo eſſe inſpiratam, ita quòd maneret in medium proprium habitus fidei, ſic credere & videre ſi ponerentur eſſe duo actus ſecundum rem ſic poſſent eſſe ſimul. Quod patet, quia actus viſionis & ſcientiæ acquiſitæ & actus fidei non habent oppoſitionem niſi ſecundum magis euidens & minus euidens, actus enim viſionis eſt ſimpliciter & ſummè euidens, actus verò ſcientiæ mediocriter euidens, actus verò fidei eſt ſecundum infimum gradū euidens, & tamen aliquo modo euidens. Cum enim ſit actus intellectus poſitiuus eſt quædā viſio quamuis obſcura, cui concordat dictum apoſtoli primę ad Corin. 13. vbi dicit videmus nunc per ſpeculum & in enigmate, tunc facie ad faciem, Ecce quòd vtrūque actum dicit eſſe viſionem, ſed vnam dicit eſſe clarā, quia fa. ad fa. Aliā vero dicit obſcurā, quia per ſpeculū & in enigmate. Tunc arguitur ſic, actus fidei & ſcientiæ videntur opponi actui viſionis ſecundum magis euidens, & minus euidens, licet in hac apparēti oppoſitione maior videatur eſſe oppoſitio actus fidei ad viſionē quàm actus ſcientiæ. Sed actus ſcientiæ ſtat in patria cum actu viſionis ſecundum doctores, ergo ſimiliter actus fidei poterit ſtare in patria cū viſione, quamuis enim ſit minus euidens quàm actus ſcientiæ, tamen ex quo actus ſcientiæ, eſt cōpoſsibilis cū viſione actus fidei poteſt eſſe cōpoſsibilis cum eadem, viſio enim vel vtrique opponitur vel neutri. Si vtrique cū neutro poteſt ſtare, quia omnis oppoſitio magna vel parua impedit ſimultatem. Si neutri qua ratione poteſt ſtare cū vno poteſt etiā ſtare cum altero. Puto autem quòd neutri eorū opponitur, quia oppoſitio formalis ſolū eſt ſpecierum quæ ſunt ſub eodem genere proximo, ſicut albedo, & cæteri colores ſunt ſub colore, ſicut ſub genere proximo. Vnde opponuntur & ſunt inuicem incompoſsibiles in eodem ſubiecto, ſed colores & ſapores quia non ſunt in eodē genere proximo non opponuntur ad inuicem nec ſunt in eodem ſubiecto incompoſsibiles, viſio autē beata non videtur eſſe eiuſdem generis proximi cum quocunque alio actu intelligendi, quem habemus in via ſiue ſit actus ſcientiæ vel fidei, quia viſio beata eſt actus ſupernaturalis non ſolum quantum ad cauſam ſuā, ſicut fuit viſus datus cæco nato. Sed eſt actus ſupernaturalis per eſſentiā, vnde nullus actus intelligendi quem poſſumus habere ex puris naturalibus, ſiue ſit ſcire, ſiue opinari, ſiue etiā credere, ad quem, vt prius probatum fuit non requiritur neceſſario fides infuſa, poteſt eſſe eiuſdē generis proximi cū viſione beata. Vnde nullam oppoſitionem habent ad illam ſecundum ſe, nec ſecundum conditiones ſuas intrinſecas quæcunque ſint illæ. Et ideo poſſunt ſimul ſtare, & ſic patet quod actus ſcientiæ & fidei poſſunt ſimul ſtare cum viſione beata dato quòd ſint diuerſi actus, ſi autem intelligeretur quòd vnus eſſet actus beatus conſurgens ex præſentia eſſentiæ diuinæ & ex auctoritate ſcripturæ quæ eſt fundamentum fidei, ſic dicendum eſt quod nō poteſt eſſe vnus actus beatus conſurgens ex prædictis duobus, quia vt dictum fuit prius viſio beata cum ſit actus præciſe ſupernaturalis cōſurgit totaliter ex cauſa ſupernaturali & ideo totaliter & præciſe eſt ab eſſentia diuina *q. 1. prolo.*

effect

effectiuè & obiectiuè nullo alio concurrente & sic econtrario est de fide acquisita, & scientia & fide & visione beata, quo in primis actus fidei & scientiæ non possunt stare simul si sint diuersi actus, tamen auctoritas faciens credere, & medium demonstratiuum faciens scire, possunt concurrere ad vnum actum assentiendi eidem conclusioni vt probatum fuit in principio primi libri, sed in proposito actus fidei potest concurrere cum visione beata si sint diuersi actus stante suppositione prius facta, sed ad causandum visionem beatam nihil concurrit nisi essentia diuina effectiuè & obiectiuè.

12 AD PRIMVM argumentum in oppositum cum dicitur quòd impossibile est quod idem formale obiectum sit simul euidens & ineuidens. Dicendum est quod non est verum si hoc referatur ad diuersos actus, proximo genere differentes, quia sicut tales actus non sunt oppositi, sic nec conditiones eorũ sunt oppositæ qualescunque sint illæ. Item actus fidei & visionis non se habent sicut euidens & ineuidens, sed sicut magis euidens & minus euidens cum quælibet sit quædam visio intellectualis, licet vna sit clarior & alia obscurior, quæ claritas & obscuritas sunt alterius generis proximi, & ideo non opponuntur, nec sunt in diuersis actibus incompossibiles.

13 Ad secundum cum dicitur quòd incompossibile est aliquẽ esse sic dispositum quòd sit simul determinatus & indeterminatus ad infallibilem veritatem. Dicendum quòd si intelligitur de dispositione quæ est per habitum falsum est, quia ostensum fuit in præcedenti quæstione quòd habitus fidei & gloriæ, opinionis & scientiæ possunt simul esse, per vnum tamen intellectus est determinatus & non per alterũ, & iterum in eodem ferro simul stant grauitas & virtus per quã mouetur ad magnetem, & tamen per grauitatem ferrũ determinatur ad motum deorsum, per aliam autem virtutem non est determinatum ad motum deorsum, sed indifferenter potest moueri ad quacũque partem sicut magnes, igitur de dispositione quæ est secundum habitus, propositio nõ habet veritatem, si autem intelligitur de actibus sic impossibile est quod secundũ eundem actum respectu eiusdem obiecti aliquis sit simul determinatus & indeterminatus, sed nihil prohibet quod hoc sit secundum plures actus proximo genere differentes, quia tales non habent oppositum, nec per consequens cõditiones eorum sunt incompossibiles, & sic esset de actu fidei & visionis si auctoritas scripturæ non esset à beatis scita vel visa, veruntamen de facto non stat actus fidei cum visione patriæ propter causam prius dictam.

14 Ad tertium dicendum quòd actus scientiæ & opinionis nõ possunt stare simul si sint actus distincti, quia sunt sub eodẽ genere proximo & tales actus sunt incompossibiles, medium tamen demonstratiuum & probabile possunt concurrere ad causandũ vnum actum vt dictũ fuit in primo libro, sed actus fidei & visionis differunt genere proximo, & ideo nõ sunt incompossibiles ex illa causa ex qua scire & opinari sunt incompossibiles, sed ex hoc solum nõ stant simul, quia medium causans actũ fidei non erit in patria vt dictum fuit, & si esset, non concurreret cum essentia diuina ad causandũ visionem beatam quæ est præcise & totaliter à causa supernaturali. Ad quartum dicendum quòd actus fidei euacuabitur totaliter in patria quantum ad essentiã actus & eius imperfectionem, quia totaliter deficit mediũ causans actũ fidei, non sic autem erit de actu charitatis, nec de actu scientiæ, & non propter hoc quod imperfectio sit de essentia actus fidei & non de essentia scientiæ vel charitatis.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum imperfectio sit de essentia actus fidei.



OCCASIONE eius quod statim supradictũ est, quæritur vtrum imperfectio sit de essentia actus fidei. Et arguitur quod sic, quia enigma in cognitione videtur importare imperfectionẽ cognitionis, sed enigma est de ratione actus fidei secundum illud. 1. ad Cor. 13. videmus nũc per speculũ & in enigmate, ergo imperfectio est de ratione eius.

2 Item motus est actus imperfectus & imperfecti, sed credere comparatur motui ab apostolo dicente per fidem ambulamus, ergo est essentialiter actus imperfectus.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia sicut enigma quod attribuitur fidei, sonat imperfectionem, sic esse ex parte quod attribuitur scientiæ ab apostolo. 1. ad Cor. 13. sonat imperfectionem, sed imperfectio non est de ratione actus scientiæ secundum doctores ergo similiter non est de ratione actus fidei.

4 RESPONSIO. Nõmen imperfectionis importat defectum perfectionis vel gradum minoris perfectionis, & magis proprie importat defectum perfectionis, quia sicut perfectũ est cui nihil deest, sic imperfectum dicitur cui aliquid deest. Et sic imperfectio dicit formaliter defectum, vel priuationem perfectionis vel simpliciter, vel secundũ aliquem gradum, sed siue sic siue alio modo accipiatur imperfectio, dicendũ est quod si accipiatur pro defectu vel priuatione perfectionis simpliciter vel secundum gradum, sic imperfectio nõ est de essentia credendi, nec alicuius alterius actus. Cuius ratio est, quia nulla priuatio potest esse de essentia alicuius positiui, quia omne positiuum constituitur intrinsece & essentialiter ex solis positiuis, quũ igitur actus credendi, & omnis alius actus sit aliquid positiuũ, impossibile est quòd imperfectio prout dicit priuationẽ sit intrinsece de essentia actus fidei, vel cuiuscũque alterius: potest tamen esse conditio cõcomitans, quia minor perfectio deficit à maiori perfectione: & sic imperfectio cõcomitatur semper & inseparabiliter actũ fidei, qui est præcise & totaliter à fide. Deficit enim à perfectione actus scientiæ & visionis, quia actus visionis tendit in rem sibi actualiter secundũ se præsentem, actus verò scientiæ tendit in obiectum præsentatum per mediũ certum & euidens, de cuius certitudine constat ipsi scienti: ab vtroque autem istorum deficit actus fidei, cui non est præsens obiectum, nisi per auctoritatem dicentis, de cuius veritate non constat euidenter credenti, & sic talis imperfectio semper cõcomitatur actum qui est solius fidei, dico autem solius fidei, quia mediũ cui fides innititur potest concurrere cum medio faciente scire, vel cum præsentia obiecti, & tunc causatur vnus actus ex tribus mediis simul concurrentibus, qui actus non habet illam imperfectionẽ quam habet actus, qui est a sola fide: & hoc sufficienter declaratum fuit in principio primi libri.

5 Si autem imperfectio dicat gradum minoris perfectionis, q. 1. prol.
sic imperfectio est de essentia omnis illius actus in quo reperitur, quia magis & minus perfectum attenduntur secundum ipsam essentiam formę, siue in eadem specie siue in diuersis speciebus, vt probatum fuit in primo libro, dist. 17. & ideo tam in quæst. 7.
actu fidei qui est imperfectus respectu actus scientiæ, quàm in actu scientiæ, qui est imperfectus respectu visionis beatæ, imperfectio est de essentia vtriusq;, nec potest tolli talis imperfectio, quin tollatur essentia actus, sed differenter, quia si perfectio & imperfectio sunt in eadem specie, sicut magis, & minus album, si aliquid fiat de minus albo magis album, non dicitur tolli albedo, sed perfici, quia species albedinis manet, & eadem albedo sed perfici, quia species albedinis manet, & eadem albedo secũdum numerum non identitate indiuisibilitatis, sed continuitatis si motus intensionis albedinis fuit cõtinuus, & tamen secundum veritatẽ illa pars albedinis, quæ fuit imperfecta desiit esse, sicut eius imperfectio, quũ sint penitus idem, vt probatum fuit libro primo, dist. 17. Et hoc modo charitas & actus eius dicitur quæst. 7.
perfici in patria, & non euacuari, quia manebit eadem specie, & actus eius similiter, sed perfectior, non tamẽ erit idem actus numero in patria, qui fuit in via, nec idẽ habitus numero, qui fuit in via si efficiatur intensior in patria: idem dico de identitate indiuisibilitatis: & quod dictũ est de charitate, intelligendũ est de scientia hic acquisita & actu eius quantum ad essentiam habitus & actus, sed quantum ad modum extrinsecum euacuabitur quod anima saltem separata non intelliget per conuersionem ad fantasmata sicut modo, & ideo dicitur destrui quantum ad talem modum, & nõ quantum ad habitum vel actum, sicut exponunt doctores.

6 Quando autem perfectio & imperfectio sunt diuersarum specierum, nec stant simul, tunc adueniente perfectione cessat imperfectio, & euacuatur totaliter, & sic erit de actu fidei & visionis, quia non sunt eiusdem rationis, nec actus fidei stabit in patria cum visione, non propter oppositionem quam habeant ad inuicem, sed quia medium fidei non stabit in patria sub ratione medii propter causam superius assignatam: patet ergo quòd imperfectio qualitercunque accipiatur, siue priuatiuè siue affirmatiuè æqualiter est vel non est de essentia actus fidei, & cuiuscunque alterius actus.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd enigma potest importare imperfectionem cognitionis priuatiuæ, & sic non est de intrinseca ratione actus fidei, sed est concomitans cõditio. Alio modo potest importare gradũ minoris perfectionis, & sic est de essentia actus fidei. Per idem patet ad secundum, solum enim probat quòd imperfectio prout dicit gradum minoris perfectionis, est de essentia actus fidei, sicut de essentia motus, & nõ prout dicit priuationem: quædam etiã imperfectio est de essentia motus, quæ nõ est de essentia actus fidei quia motus est actus successiuus, & semper restat de eo aliqua pars acquirẽda. Actus fidei est totius simul, & tamen cõparatur ambulationi, quia solum competit viatoribus, & non comprehensoribus.

8 Ad argumentum alterius partis dicendum quòd perfectio & imperfectio consimiliter se habent ad actum scientiæ, sicut ad actum fidei, quantum ad hoc quòd sint intrinsecè de essentia

tia actuum, vel non, quamuis imperfectio seu minor perfectio sit in actu fidei quàm scientiæ; de spe autem an remaneat in pa-
quæst.3. tria quantum ad habitum vel actum dictum fuit suprà di.26. & ideo non oportet hic replicare.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum charitas euacuetur in patria.

Thom.1.2.q.67.ar.6.



DEINDE quæritur, vtrum charitas euacuetur in patria. Et arguitur quòd sic, quia charitas principaliter datur propter meritum, sed in patria non erit tempus merendi, sed solum recipiendi præmium pro præcedentibus meritis, ergo ibi non erit charitas.

2 Item per charitatem tenemur inimicos diligere vt patet ex præcedentibus, sed beati non diligunt inimicos, igitur &c. Minor probatur, quia inimici beatorum non sunt nisi dæmones vel homines damnati, sed ad istos non est charitas, igitur &c.

3 Item per charitatē plus diligimus bonos propinquos quàm extraneos meliores, sed beati plus diligunt extraneos meliores quàm propinquos bonos, ergo in eis non est charitas. Minor probatur, quia voluntas beatorum conformatur voluntati diuinæ, sed deus plus diligit meliores, ergo beati similiter.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur primæ Corin. 13. charitas nunquam excidit. Et exponitur quod fides & spes euacuabuntur in patria, non autem charitas.

5 RESPONSIO. dicendum est simpliciter quòd charitas manet in beatis quantum ad habitum, & quantum ad actum. Quod patet quia per habitum charitatis est homo deo formaliter charus, sed cōstat quod beati sunt deo chariores quàm via-
3. d.26. tores, ergo in eis est charitas quantum ad habitum. Item chari-
quæst.1. tas & gratia sunt idem aut semuicem inseparabiliter concomitātur, sed in beatis remanet gratia, ergo & charitas. Minor probatur, quia in Christo qui secundū superiorem partem animæ
d.13.q.2. fuit beatus, fuit gratia vt patuit supra, & Io.1. dicitur vidimus eum plenum gratiæ & veritatis, ergo ita est in aliis. Quod etiā charitas sit in beatis quātum ad actum patet, ipsa enim perficit ad diligendū deum & proximū, sed talis dilectio perfectius est in beatis quàm in viatoribus. nam modus diligendi deū ex toto corde &c. non impletur simpliciter & perfectè nisi in patria, vt dictum fuit supra. Dilectio etiam proximi charitatiua oritur ex dilectione dei, quare &c. Ratio autem prædictorum est, quia cū secundū Boetium beatitudo sit status omnium bonorū aggregatione perfectus quicquid perfectionis est in viatoribus totū remanet in beatis nisi succedat maior perfectio incompossibilis. Charitas autem & actus eius maxime pertinēt ad perfectionem viatorum: imò secundum apostolum charitas est medium perfectionis, ergo ipsa & actus eius manet in beatis, cum eis nō succedat aliqua perfectio incompossibilis, status enim beatitudinis præcipue consistit in visione dei immediate & per essentiam præsentis ipsi videnti, præsentia autem rei amatæ amorem non minuit, sed potius auget, & ideo charitas & amor charitatis qui principaliter est ad deum, non euacuantur in patria, nec minuuntur, sed potius augentur & perficiuntur.

6 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd charitas datur principaliter ad hoc vt opera nostra sint deo grata & accepta, sed in viatoribus cum sint in statu merēdi acceptantur, vt quædam dei munera preciosa, beati etiam licet non sint in statu merendi sibi præmiū essentiale quod iam obtinent, merentur tamen nobis, angeli quidam orando & ministrando, sancti verò orando & hoc faciēdo accrescit eis aliquod gaudium quasi quoddam præmium accidentale.

7 Ad secundum argumentum dicendum quod beati diligunt inimicos sicut nos, nam damnatos tam homines quàm angelos non diligunt ex charitate, quia non sunt capaces beatitudinis super cuius participatione fundatur dilectio charitatis, præter hos sunt tamē aliqui viatores qui sanctos oderunt viuos & oderunt defunctos quāuis realiter sint beati & istos inimicos beati ex charitate diligunt optando eis conuersionem ad deum salua dei iustitia cui principaliter inhærent.

8 Ad tertium dicendum quòd in patria remanebit ordo dilectionis charitatis quæ est via, qualis autem sit ille dictum fuit supra in fine dist.29. nec in hoc erit voluntas beatorum difformis à voluntate diuina, imò conformis, quia plus diligunt beati eos qui magis secum communicant vel communicare possunt quàm eos qui minus, sicut & ipse deus magis diligit eos qui secum magis communicant, gradus etiam dilectionis hic varie attenditur secundum bona volita & secundum intensionem actus volendi.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum scientia euacuetur in patria.

Thom.1.2.q.67.ar.2.



POSTEA quæritur, vtrum scientia euacuetur in patria. Et videtur quòd sic, quia 1. Corinth.13. dicitur, siue scientia destruetur, sed destructio scientiæ est eius euacuatio, igitur &c.

2 Item in patria nihil erit superfluum, sed cognitio rerum in verbo erit in beatis sufficientissima, ergo omnia alia superfluerent, quod est inconueniens.

3 IN CONTRARIVM est, quia in Christo præter scientiam beatam fuit alia scientia: ergo similiter in beatis præter cognitionem rerum in verbo potest esse scientia, quam hic de rebus acquisierunt.

4 Et iterum, in beatis angelis ponitur cognitio duplex, scilicet matutina & vespertina, hoc est rerum in verbo & in proprio genere: ergo similiter ponenda est duplex scientia in hominibus beatis. Hoc autem non esset, nisi scientia hic acquisita maneret, ergo &c.

5 RESPONSIO. Quamuis sit valde difficile videre quomodo duo actus intelligendi simul possint esse in eodem intellectu, & maximè respectu eiusdem obiecti, tamen doctores tenent communiter quòd scientia hic acquisita manebit in beatis, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum: exclusa tamen imperfectione quæ pro statu viæ inuenitur in actu scientiæ acquisitæ, & persuadent hoc tali ratione, gloria non tollit perfectionem naturæ, sed scientia non solum quo ad habitum, sed etiam quantum ad actum pertinet ad perfectionem naturæ, imò summa perfectio naturæ humanæ, quam ex naturalibus potest acquirere ponitur in actu sciendi, ergo gloria non tollit scientiam quantum ad habitum, neque quantum ad actum, sed solum quantum ad modum imperfectionis quam habet in statu præsenti, & quamuis ad hanc rationem posset dici quòd gloria non tollit perfectionem naturæ, nisi dando maiorem perfectionem primam eminentius continentem, qualiter cognitio beata continet omnem cognitionem naturalem, tamen in supradicta ratione sistunt doctores, quæ non potest valere nisi ponendo quòd visio beata sit alterius generis proximi, quàm quæcunque alia cognitio ipsi compossibilis: hoc enim modo potest cum visione beata stare alia cognitio, nec apparet ad præsens alius modus.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illud 1. Corinth.13. scientia destruetur, est intelligendum quo ad necessitatem, vel quo ad modum imperfectum, qui nunc est in actu scientiæ, nō autem quantum ad substantiam habitus vel actus.

7 Ad secundum dicendum quòd scientia hic acquisita non superfluit in patria, quum sit perfectio naturæ, & pertinet ad aliū modum cognoscendi.

Sententia huius distinctionis XXXII. in generali & speciali.

47.q.1



PRAEDICTIS adiiciendum. Superius magister egit de dilectione increata qua deum diligimus. Hic agit de dilectione increata qua deus diligit nos. Et diuiditur in tres. Quia primò agit de dilectione dei respectu omnium creaturarum generaliter. Secundò respectu omnium specialiter ibi, consideratur. Tertiò specialius respectu reproborum ibi de reprobis. Prima in duas. Primò ostendit diuinæ dilectionis ad diuersos inæqualitatem. Secundò assignat inæqualitatis rationem ibi, quum autem. Secunda principalis diuiditur, quia primò ostendit qualiter deus incipit aliquem hominem de nouo diligere. Secundò inquirit an eundem hominem diligat eodem tempore plus quàm alio ibi, si verò quæritur. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et dicit quòd eadem est dilectio, qua deus diligit nos, & qua nos diligimus deū: de qua aduertendum est quod magister in hoc non tenetur, sicut patuit primo libro, distinctione 17. Tunc dicit quòd licet dilectio dei sit immutabilis, tamen deus dicitur diligere vnum plusquam aliū, quod probat per Augustinum super Ioan. qui dicit quòd deus diligit omnia quæ fecit, & sic diligit omnē creaturā, sed magis mēbra Christi vnigeniti sui, sed amplius ipsum Christum. Tūc dicit quòd dilectio dei licet sit immutabilis & æterna, tamē deus vnū plus diligit quàm alium, sine mutatione suę dilectionis quātum ad eius essentiam, per quam diligit omnia etiam ab æterno, sed mutatio est ex parte effectuū, vel donorū quæ tribuit vel præoperat illis quos diligit. Vnde dicitur illos magis diligere quibus tribuit

tribuit, vel præparat maiora bona, quàm illos quibus tribuit vel præparat minora bona: dilectio ergo dei cōsiderata secundum essentiam non dicitur secundum magis & minus, sed solum secundum efficientiam. Similiter deus dicitur diligere vnum & eundem hominem vno tempore plusquā alio, inquantum confert illi maiora bona vno tempore quàm in alio. Vltimo quærit vtrum deus diligat reprobos, quos præsciuit damnandos. Et respondet quòd simpliciter & absolutè dicitur deus diligere electos, nō autem reprobos nisi cum determinatione, inquantum confert eis aliqua bona temporalia vel gratuita ad tempus. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus æqualiter omnia diligat.

Thom. 2. 2. q. 62. ar. 12. ad. 3. & q. 30. ar. 2. ad. 1.



IRCA distinctionem istam quæritur primò vnum tantum, vtrum scilicet deus æqualiter omnia diligat. Et videtur quod sic, quia ille diligit æqualiter omnia illa de quibus est sibi æqualiter cura, sed deo est æqualiter cura de omnibus, Sapientiæ quinto, ergo deus æqualiter omnia diligit.

2 Item dilectio sequitur cognitionem, sed deus æqualiter omnia cognoscit, ergo æqualiter omnia diligit.

3 IN CONTRARIVM est, quia maius bonum est magis diligendum, sed in rebus est dare magis & minus bonum, ergo in rebus creatis est dare aliqua quæ deus magis diligit, & aliqua quæ minus.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an deus diligat creaturam. Secundum est, an diligat omnem. Tertium est, an æqualiter.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd deus creaturam diligit. Cuius ratio est, quia vbicunque est bonitas bene ordinata ad apprehensionem boni sequitur eius dilectio, sed in deo est bonitas optimè ordinata, ergo quum deus apprehendat non solum bonum increatum, sed etiam creatum, patet quod deus diligit non solum se, sed & alia à se, scilicet creaturas.

6 QVANTVM ad secundum aduertendum est quòd duplex est dilectio, vna qua quis diligit alium volendo ei bonum æquale sibiipsi: & hæc est dilectio amicitiæ. Alia est dilectio, qua quis vult bonum alteri, qualecunque bonū illud sit. Et hæc duplex dilectio non est distincta à deo secundum rem, sed secundum rationem. Prima ergo dilectione deus non diligit omnem creaturā, sed tantum intellectualem. Cuius ratio est, quia deus non vult creaturæ aliquod bonum, nisi illud tantum, cuius ipsa est capax, sed sola creatura intellectualis est capax boni diuini, scilicet beatitudinis: ergo deus non diligit omnem creaturam dilectione amicitiæ, sed solū intellectualem, nec omnem talem sic diligit, nisi dilectione pertinente ad voluntatem antecedentē qua vult omnes homines saluos fieri, vt expositū fuit in primo
d. 47. q. 3 libro: dilectione autem pertinente ad voluntatē consequentem diligit solū prædestinatos & electos. Si verò loquamur de dilectione qua quis vult alteri bonū quodcunque sit illud, sic deus diligit omnem creaturā, quia deus est causa omnis bonitatis in creaturis: nō est autē causa per necessitatem, sed per voluntatē, ergo omne bonū quod est in creaturis est à deo volitū, sed velle alicui bonum, nō est aliud quàm diligere ipsum, igitur, &c.

7 QVANTVM ad tertium aduertendum est quòd quum diligere non sit aliud quàm alicui velle bonum, æqualitas, vel gradus in dilectione potest attendi, vel ex parte actus volendi, vel ex parte boni voliti, si ex parte actus volendi, sic deus diligit æqualiter se, & omnem creaturam, nec plus vel intensius diligit se, quàm creaturam, nec vnam creaturam quàm aliam. Cuius ratio est, quia idem actus simplex nō potest esse simul magis & minus intensus: si enim in eodem actu possit esse intensio & remissio, oportet quod hoc sit vel secundum diuersas partes illius actus (sicut vna albedo continua potest in vna parte esse intensior, & in alia parte remissior) & tunc talis actus nō est simplex, sed habet partem & partem, vel oportet quod sit intensio & remissio secundum idem simplex, quod hoc non sit simul, sed successiuè, sicut à quibusdā ponitur quòd vna & eadē forma numero nullo addito vel remoto est quandoque intensior & quādoque remissior, sed nunquā simul. His ergo duobus exclusis, scilicet quod actus nō habeat partem & partem, sed sit simplex, & quòd in plura simul feratur impossibile est quod respectu illorum pluriū sit in tali actu intensio & remissio. Sed dilectio qua deus diligit se & omnem creaturā est actus simplex, & ab æterno fertur in bonum increatum & creatum, ergo impossibile est ex parte talis actus inuenire inæqualitatem seu intensionem & remissionem. Si verò inæqualitas vel gradus attēdatur ex parte boni voliti, sic deus nō æqualiter diligit se & creaturas, sed plus se quàm creaturas, nec creaturas omnes æqualiter. Sed plus diligit rationalē quàm irrationalem. Cuius ratio est, quia secundū hunc modū illud diligit plus deus cui vult maius bonū, sed deus vult sibi ipsi maius bonū quàm creaturis, quia nullū bonū creatum potest æquari bono diuino quod deus vult sibi soli: maius etiā bonum vult deus creaturis rationalibus, quàm irrationalibus, & quantū ad bonum naturæ, quia sunt superioris gradus, & quantum ad bonū gratiæ, cuius sunt capaces, nō autē creaturæ irrationales, ergo deus diligit se plusquā creaturas, & inter creaturas plus rationales quàm irrationales: secundū hunc modum deus plus diligit peccatorem prædestinatum quàm iustū præscitum, quia maius bonū est finalis gratia, & gloria quā vult & præparat peccatori prædestinato, quā sit præsens gratia quā vult præsentialiter iusto, quem scit casurum à gratia, & finaliter damnandum: simili modo considerandum est in omnibus, de quibus quæritur, an à deo plus diligantur, quia secundū gradum boni voliti attendenda est tota inæqualitas dilectionis.

8 AD PRIMVM argumentum dicendū quòd deo æqualiter cura est de omnibus, quantum ad æqualitatem solicitudinis ex parte sui, sed non quantum ad gradus bonorū, de quibus prouidet diuersis creaturis.

9 Ad secundum dicendum quòd non est simile de cognitione & de dilectione, quia cognitio vt sic nihil ponit in re cognita: dilectio autem ponit aliquid, aut præparat: & ideo in dilectione potest attendi gradus, nō solum ex parte diligentis, sed ex parte rei quā alteri diligimus, sed in cognitione nō potest poni gradus nisi ex parte ipsius cognoscentis, qui gradus nō possunt reperiri in deo, nec quo ad cognitionem nec quo ad dilectionem, quāuis posset dici si esset cōsuetum proportionabiliter de cognitione, & de dilectione, scilicet quòd sicut deus æqualiter omnia diligit ex parte sui, & inæqualiter ex parte boni voliti propter diuersos gradus bonitatis, sic æqualiter cognoscit omnia ex parte sui, sed inæqualiter ex parte veri cogniti propter diuersos gradus veritatis. Non enim omnia vera sunt æqualiter vera.

10 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendū quòd maius bonum est magis diligendum intensiuè à voluntate quæ mouetur ab obiecto, sed voluntas diuina quæ ab obiecto non mouetur, sed bonitatem rerum causat, hanc impressionem non recipit ab obiectis, sed vno actu inuariabili vult vni bonū quod alteri non vult, & quibus vult bona, siue æqualia, siue inæqualia vult æquali voluntate.

Sententia huius distinctionis XXXIII. in generali & speciali.



OST prædicta de quatuor virtutibus. Superius magister egit de habitibus triū virtutū theologicarū. Hic agit de habitibus quatuor virtutū cardinaliū, de quibus quatuor determinat primò quæ sint. Secundò quare dicuntur cardinales ibi, hæ virtutes. Tertiò an fuerint in Christo ibi, quæ in Christo. Quartò vtrum erunt in patria, ibi, veruntamen. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & dicit quòd post tractatum de virtutibus theologicis dicendum est de virtutibus cardinalibus, & enumerat eas quot sunt, quia quatuor videlicet tēperantia, prudentia, fortitudo, & iustitia, quas describit secundū Aug. in litera. Secundò dicit quòd ideo dicūtur cardinales, quia per eas hic bene viuimus, & per eas ad vitam æternā ducimur. Tertiò dicit quòd istæ virtutes plenissimè fuerunt in Christo, de cuius plenitudine omnes accepimus. Quartò & vltimò quærit vtrum istæ virtutes remaneant in sanctis in patria, & respondet secundum quosdam quòd tres earum non remanebunt. s. prudentia, temperantia, & fortitudo, sed iustitia quæ est perpetua & immortalis secūdum scripturam perficietur in patria: subdit etiam quòd secundum alios tres aliæ virtutes remanebunt, sed habebunt alios vsus, quàm in via: & hoc confirmat per auctoritatem Bedæ, vt patet in litera. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum virtutes insint nobis à natura.

Tho. 1. 2. q. 63. art. 1.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum virtutes insint nobis à natura. Et videtur quòd sic, quia quòd inest à natiuitate videtur inesse à natura. Nam natura vno modo dicitur natiuitas viuentiū, vt dicitur quinto Metaphysicæ, sed virtutes insunt à natiuitate secundum illud Iob 31. Ab infantia mea creuit mecum miseratio, & idem

iudic

iudiciom videtur esse de aliis virtutibus, ergo &c.

2 Item idem iudicium videtur esse de omnibus virtutibus, sed intellectus, qui habitus principalior enumeramt inter virtutes intellectuales inest nobis à natura, ergo & cæteræ virtutes.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia nullus assuescit in contrariom illius quod iu est ei à natura, sicut lapis quátumcun que proiiciatur sursum non assuescit ascendere, quia oppositum inest ei à natura, sed nos assuescimus iu contrarium virtutum per actus vitiosos, ergo virtutes non insunt nobis à natura.

4 RESPONSIO. Dicendum est quód quæstio potest iutelligi dupliciter. Vno modo vtrum virtutes insins nobis à oatura, id est, secundum cõuenienriam naturæ. Alio modo vtrum insint à oatura, hoc est à principin naturali. Primo modo ly natura dicit rationem principij subiectiui vel materialis. Secundo modo dicit rationem principij effectiui: loquimur etiam nunc de virtutibus nõ theologicis, sed moralibus & intellectualibus, de quibus loquuntur Philosophi. Quæstio ergo si intelligatur primo modo, scilicet an virtutes insins nobis à natura, id est, secundum conuenientiam oaturæ. Dicendum est quód sic, quód probatur sic, illud ad quod natura hominis inclinatur, & per quod perficitur, inest homini à natura, id est, secundum conuenientiam naturæ, sed virtus intellectualis & moralis est huiusmodi, igitur, &c. Maior patet, quia perfectio includit conuenientiam: vnicuique enim rei conueniens est sua perfectio: & ideo illud per quod natura hominis perficitor, inest ei secundum conuenientiam naturæ. Minor patet, homo enim per naturam inclinatur ad cognitionem veri, secundum illud primi Metaphys. Omnes homines natura scire desiderant. Item inclinatur ad appetitum boni, omnia enim bonum appetunt primo Eth. & per ista perficiuntur quantum ad iotellectum, & quantum ad appetitum: per virtutes enim tam intellectuales quàm morales peruenit homo ad cognitionẽ veri & appetitum boni, ergo omnes virtutes insunt homini à natura, hoc est, secundum conuenientiã naturæ: & in hoc differunt virtutes à formis, quæ adueniunt rebus naturalibus per artẽ, quia ad tales formas nec natura inclinatur, nec per eas perficitur, vnde lapis non est perfectior, si figuretur figura Herculis, quàm si figuretur figura canis, vel si omnino careret hac figura & illa. Si autem quæstio intelligitur secundo modo, scilicet an virtutes insint homini à natura, id est, à principio naturali, distinguendum est, quia principium naturale dupliciter accipitur. Vno modo prout distinguitur contra supernaturale, prout dicimus quód quædam sunt per creationẽ & à principio supernaturali, quædam verò per generationem & alios modos qui subsunt principiis creatis, & naturalibus. Alio modo accipitor naturale, prout distingoitur contra liberũ, prout dicimus quod aliqua fiunt à natura vel naturaliter, quædam verò non naturaliter, sed liberé. Si loquamur de principio naturali primo modo, scilicet prout distinguitur contra supernaturale, sic dicendum est quod prædictæ virtutes insunt nobis à natura vel à principio oaturali, id est creato. Quod patet, quia illud quod causatur ex actibus nostris, vel ex principiis actuum nostrorum causatur à principio creato, sed prędictæ virtutes iotellectuales vel morales causantur ex actibus nostris, vel ex principiis actuum nostrorum, vt patet ex secundo Ethicorum, & amplius patebit ex sequenti quæstione, ergo insunt nobis à principio naturali, id est creato. Nec oportet quód concurrat aliquis specialis influxus dei ad generationem talium virtutum.

2.d.28 q. 2. & d. 37.q.1.

5 Si autem accipitur naturale prout distinguitur contra liberum sic dicendum est, quód prædictæ virtutes insunt nobis à natura inchoatiuè, non autem completiuè, vocatur autem virtus esse in aliquo inchoatiuè, non quód aliqua pars eius præexistat, & alia postmodum acquiratur, sed vocatur illa inchoatio aliqua inclinatio, per quam homo inclinatur ad virtutes, & ad assequendum eas perfecté. Sic ergo accipiẽdo inchoationem, probatur quód virtutes insunt nobis inchoatiuè à principio naturali, hoc est agente naturaliter, sic intellectus naturaliter assentit primis principiis, tã speculabilibus quàm practicis sibi propositis. Et voluntas ex necessitate vult bonum in communi sibi propositum. Nunc est ita quód ex his iotellectus est natus inclinari ad cognitionem cuiuscunque veri particularis, & voluntas ad appetitum cuiuslibet boni in particulari, ex qua inclinatione actuali & eius frequentatione causantur virtutes tã intellectuales quàm morales: ergo huiusmodi virtutes insunt nobis inchoatiuè à natura, hoc est à principio naturali. Quòd autem non insunt cõpletiuè à natura, hoc est à principio naturali, id est, naturaliter agente patet, accipiendo differentiã inter naturale & liberum. Illud enim principiũ dicitur naturale, in cuius potestate non est agere & non agere, sed agit ex necessitate, & est determinatum ad vnum, sic quod non potest agere oppositum. Agẽs autem liberè potest agere & nõ agere, nec est determinatum ad vnum, quin possit agere oppositum. Hoc supposito arguitur sic, illud quod inest à principio naturali prout distinguitur cõtra liberum consimiliter est in omnibus habentibus naturam: & hoc patet ea eo quod statim dictum est, quód principium naturale agit de necessitate, & vno modo, sed virtutes tam intellectuales quàm morales non sunt consimiliter in omnibus hominibus, imò qoidam habent eas, & quidam non, & qui habent eas, non consimiliter eas habent: ergo huiusmodi virtutes non insunt nobis à principio naturali, vt distinguitur contra liberum. Item ex actibus præcedentibus generationem huiusmodi virtutum laudamur, sed nullus laudatur nisi ea actu libero, ergo actus quibus generentur virtutes sunt à principio liberé, & non naturaliter agente, hæc autem sunt ratio deliberans & voluntas eligens. Item illa quæ sunt à principio naturali sunt de consideratione naturalis, sed virtutes non sunt de consideratione naturalis, sed potius de consideratione philosophi moralis, ergo, &c.

2.d.39. q.3.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quód non omne illud quod inest à natiuitate inest à natura, id est à principio naturali, nisi cõsequatur ex necessitate ipsam naturam, alioquin gratia & gloria quæ Christus habuit ab instanti suæ conceptionis fuissent in eo à natura, & gloria fuisset angelis & primis parentibus naturalis, supposito quód fuissent creati in gratia, quorum neutrum est verum. Ad minorem dici potest, quód virtutes oon insunt ex natiuitate nisi inchoatiuè, non quidem secundum actus intellectus & voluntatis, respectu speculabilium & agendorum, sed secundum ipsas potentias, quæ aptitudinem habent naturalem ad huiusmodi actus. Completiuè autem non insunt nobis à natiuitate, sed complentur & perficiuntur per assuefactionem operum, secundum quod dicitur lib. 2. Ethicorum. Innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuefactionem.

7 Ad secundum dicendum quód intellectus qui dicitur habitus principiorum, potest accipi dupliciter. Vno modo pro aptitudine quæ est in intellectu respectu primorum principiorum simpliciter: & quum hæc aptitudo sit naturaliter in intellectu, ita quód eis propositis, puta de quolibet esse vel non esse, vel omne totum est maius sua parte, intellectus non potest non assentire scito quid per terminos significetur, intellectus sic acceptus non est propriè virtus prout nunc de virtute loquimur, sed est sola aptitudo naturalis potentiæ intellectiuæ ad huiusmodi obiecta. Alio modo potest accipi pro habitu principiorum, non quidem primorum simpliciter, sed aliquorum deductorum ex eis, quæ & si sint conclusiones respectu principiorum simpliciter primorum, sunt tamẽ principia respectu aliorum omnium, & intellectus sic acceptus est virtus intellectualis, sicut aliæ, nec inest nobis à principio naturaliter agente, nisi inchoatiuè. Completiuè autem inest à principio libero, quia iu potestate nostra est ex principiis simpliciter primis deducere aliquid vel non deducere.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum virtutes causentur in nobis ex actibus.

Th.1.2.q.63.ar.2.

SECVNDO quæritur, vtrum virtutes causentur in oobis ex actibus. Et videtur quód non quia continentia est aliquid minus virtute, vt patet septimo Ethicorum, sed nullus potest esse continens nisi ex dono dei, secundum illud Sapientiæ octauo, Non possum esse continens, nisi deus det, ergo multominus potest aliquis esse virtuosus, nisi ex dono dei: hoc autem non esset si virtutes causarentur ex nostris actibus, ergo &c.

2 Item perfectius non sumit originem à minus perfecto, sed virtutes sunt perfectiores actibus præcedentibus ipsas, ergo nõ causantur ex eis. Maior patet ex nono Metaphy. Minor probatur, quia quod est causa magis perfecta est perfectius illo, sed virtutes sunt causa actuum sequentium, qui sunt magis perfectĩ quàm actus præcedentes virtutem, ergo virtutes sunt perfectiores actibus sequentibus, & fortiori ratione actibus præcedentibus, quia quod est perfectius perfectiore, est perfectius minus perfecto.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia secundum beatum Dionysium, bonum est potentius quàm malum, sed ex malis actibus generantur habitus vitiosi, ergo à fortiori ratione ex actibus virtuosis generabũtur habitus virtuosi. Ad idẽ est quod dicit Philosophus secundo Ethicorum.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an virtutes morales & intellectuales, ad quas homo potest attingere ex puris naturalibus causentur ex actibus nostris. Secundum est, per quem modum causentur ea eis.

5 QVANTVM ad primũ patet dupliciter quód tales virtutes causentur ex actibus nostris. Primò sic, principia operatiua, quæ nõ insunt nobis ex natura, sed ex acquisitione causantur

ex actĩ

ex actibus nostris, sed virtutes tam morales quàm intellectuales sunt quædam principia operatiua quæ non insunt nobis ex
præce.q. natura, sed ex acquisitione vt probatum fuit prius, ergo causantur ex actibus nostris. Maior patet ex secūdo ethicorū, hæc enim est differētia inter principia innata & acquisita, quia principia innata præcedūt actus, nec ex ipsis acquirūtur, visus enim præcedit videre: nec per videre acquiritur visus, sed principia acquisita sequuntur actus & ex eis acquirūtur, fabricando enim fabri simus, & sic de similibus vt ibidem dicitur, & sic patet maior, sequitur ergo cōclusio. Item consuetudo habet vim naturæ sicut dicitur libro de memoria & reminiscentia, ergo secundū quandam proportionē, pronitatem & facilitatem quā habent naturalia secundū se ad suas operationes naturales talem quantum possunt acquirunt potentiæ rationales per consuetudinem, sed ista pronitas vel facilitas ad operandū non est aliud quàm virtus intellectualis vel moralis per quā de facili potest quis exire in actū conuenientem, ergo per cōsuetudinem actuū talis pronitas & facilitas quæ realiter est virtus acquiritur in nobis.

6 Ex hoc concludunt quidam duas conclusiones. Prima est quòd per non operari nō potest causari in nobis habitus vitiosus. Secūda est quòd omne peccatum acquiritur per actum aliquē.
Sup. 2.d. 35.q.2. Ratio primi est, quia effectus positiuus requirit causam positiuā, sed omnis habitus non solū virtuosus, sed etiā vitiosus est aliquid positiuū, ergo requirit causam positiuā: sed non operari nō est aliquid positiuū, ergo &c. Rationē secundi assignāt, quia simile videtur esse de vitio & habitu vitioso, & ideo sicut habitus vitiosus est aliquid positiuū, ita vitium vel peccatū (vt dicūt) Et iterū quia de ratione peccati est voluntariū, sed nihil est voluntariū nisi ratione actus volendi, ergo in omni peccato requiritur aliquis actus saltē interior. Quod etiam verum est secundū istos in peccato omissionis, quia in illo semper est actus volendi siue explicite, siue implicite, explicite quidē quando actus volendi directe fertur super negationem actus debiti, vt cū aliquis actu considerans quod tenetur ire ad ecclesiā vult non ire plus diligens aliquā aliam occupationem. Implicite autē quando aliquis non considerans quòd tenetur ire ad ecclesiā siue per obliuionē siue per aliam causam occupat se in talibus, vnde cōtingit eum non ire, talis enim dicitur implicite velle non ire inquantum vult illud ad quod sequitur non ire ad ecclesiam.

7 Prima istarum conclusionum vt credo est vera & ratio quæ ad eam adducitur est bona, sed secunda conclusio non videtur vera, & quia in secundo libro fuit dictū de hoc, ideo nō sufficiat respondere ad rationes eorum. Cum enim dicitur simile est de vitio & habitu vitioso. Dicendum quòd nō est verū, quia omnis habitus vitiosus est aliquid positiuum ex hoc quòd habitus est, vitium autem consistit in carentia alicuius boni debiti, & quia bonum debitum est tam actus quàm rectitudo eius, ideo peccatū consistere potest nō solum in carentia rectitudinis in actu, sed etiam in carentia ipsius actus. Primum est in peccato commissionis. Secundum est in peccato omissionis. Quod dicitur postea quòd nihil est voluntarium nisi ratione actus volendi cadentis super ipsum. Dicendū est quòd si voluntarium accipiamus pro eo quod est in potestate voluntatis quod sufficit ad rationē peccati, sic aliquid est voluntariū (hoc est in potestate voluntatis absque hoc quòd actus volēdi cadat super ipsum. Quod patet, quia nihil magis est in potestate voluntatis quàm suū velle liberum, & tamen non oportet hoc esse per actum alium voluntatis cadentem super ipsum, alioquin nunquam in acto voluntas esset peccatum nisi ibi esset actus reflexus quo volumus nos velle quod est falsum, est ergo in potestate voluntatis omnis actus & priuatio eius respectu quorum voluntas non habet necessariam determinationem, & hoc sufficit ad hoc quòd talis actus vel priuatio eius sit peccatum, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum scilicet quomodo virtutes prædictæ causentur ex actibus nostris, præuidenda sunt duo. Primū est quòd actus ex quibus dicuntur causari habitus, possunt cōsiderari dupliciter. Vno modo secundum suum esse reale naturale. Alio modo secundū esse morale. Primo modo quidam actus boni & mali tam interiores quàm exteriores sunt eiusdē speciei sicut cōcupiscere vxorem suam & alienam, vel accedere
Sup. 2.d. 18.q.1. ad suam & ad alienā vnius speciei est in esse naturæ. Quod patet ex parte principiorū & effectuum, quia principia realia huiusmodi actuū & effectus reales & exteriores puta proles generata ex matrimonio & ex adulterio sunt eiusdem speciei in esse naturæ. Secundo autē modo scilicet in esse morali differunt secundū rationem boni & mali specifice, quia vnus dicitur bonus actus temperatus, & alius malus & intēperatus, causalitas etiā realis nō potest attribui alicui nisi secundum suum esse reale, & ideo si aliquid reale causatur ex talibus actibus qui sunt eiusdē speciei in esse reali quamuis differat secundū rationem boni & mali in esse morali illud causatū est realiter vnius speciei quātis moraliter differant secundū rationem boni & mali, propter quod habitus temperantiæ & intemperantiæ ex talibus actibus causati sunt eiusdem speciei in esse naturæ seu reali differentes solū moraliter secundum rationem boni & mali: & sic est de cōsimilibus: nō autem de omnibus, quia quidam habitus sunt qui causantur ex actibus differentibus specie, non solum secundum esse morale, sed etiam reale, sicut temperantia & insensibilitas, liberalitas, & auaritia, differunt enim specie persecutio & fuga, ex quorum primo causatur temperantia, & ex secundo insensibilitas: similiter datio, & acceptio, seu retentio differunt specie, ex quorum primo causatur liberalitas, & ex secundo auaritia.

9 Secundo sciendum est quod aliquid dicitur fieri per aliquid dupliciter. Vno modo sicut per principiū actiuum, vt aqua dicitur calefieri per calorem ignis. Secundo modo sicut per principium passiuum vt cera dicitur figurari per quantitatem vel per mollitiem. Dicendum ergo quod virtutes intellectuales & morales acquisitæ non generantur per actus, sicut per principium actiuū quia aut habitus causantur immediatè per actus, vel mediatè: nō immediatè, quia tunc aliqua actio immediatè terminaretur ad habitum: & cum illa actio esset alteratio, sequeretur quòd ad dispositiones & ad habitus esset alteratio immediatè, cuius oppositū probat Philosophus per inductionem 7. Phys. nec mediatè, quia ad illud quo mediante actus causant habitus, nec poteris, nec enim facile est illud fingere, ergo actus non se habent ad habitus, vt principium actiuum.

10 Restat ergo quòd actus se habeant ad generationē habituū, vt principiū passiuū, de quo distinguendū est, quia principium passiuum vocatur illud propriè quod recipit, sicut cera est principiū passiuum respectu figuræ quā recipit: quādoque verò dispositio secundum quā recipit sicut mollicies in cera est principium passiuum recipiendi figuram. Primo modo actus non sunt principiū receptiuū habituū, sed potentiæ, alioquin abeuntibus actibus nō remanerent habitus. Sed secundo modo actus sunt principium passiuū respectu habituū, sicut dispositio præuia non quidem necessaria in esse, sicut quantitas est necessaria in cera ad receptionem figuræ, quia adhuc sequeretur quòd habitus non possent esse in potentia, nisi præsentibus actibus, sed sicut dispositio necessario præuia ad fieri habituum vt mollicies in cera ad receptionem figuræ, nisi quòd illud quod causat molliciem ceræ, nō oportet quòd causet figurā, sed illud idem quod causat actus ex consequenti causat habitum ordine quodam, sicut illud quod causat in aqua calorem causat in ea raritatem ordine quodā. Quanto enim aliqua potentia reducitur frequē- *Tho. 1.2.*
tius in actum tanto redditur magis disposita & pronior ad re- *q.51. ar.2*
cipiendū consimilem actum, hæc autem dispositio vel pronitas, *& 3.*
seu facilitas, est habitus, propter quod illud idem quod causat actus & frequentiam eorum causat per consequens habitum.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd deus dat non solum continentiam, sed omnes virtutes, nō tamen immediate, sed mediantibus actibus nostris & principiis actuum, loquendo de virtutibus acquisitis. Illud autem quod dicitur Sapientiæ octauo, non possum esse continens, nisi deus det intelligendum est non possum, id est, vix possum: frequenter enim dicitur impossibile illud quod est vix, & cum magna difficultate possibile, vt patet ex quinto metaphysicæ.

12 Ad aliud dicendum quòd perfectius nō sumit originem ab imperfecto, tanquam à principali principio effectiuo: sic autem actus non est principium habitus, nec econuerso, sed in genere principij passiui per modum dispositionis in fieri potest perfectum sumere originem ab imperfecto, & econuerso, sicut quædam dispositiones accidentales præcedunt formam substantialem in materia: & quædam sequuntur, & sic forma substantialis sumit originem à dispositionibus præcedentibus quæ sunt imperfectiores, & sic dispositiones sequentes sumunt originem à forma substantiali, quæ est perfectior: similiter habitus sumūt originem ab actibus præcedentibus, & ab habitibus sequentibus actus, & totum hoc est in ratione dispositionis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum virtus consistat in medio.

Thom. 1.2. q.64. ar.1. & 3.



TERTIO quæritur vtrum virtus consistat in medio. Et arguitur quòd nō, quia illud de cuius ratione est quòd sit vltimum non consistit in medio, sed de ratione virtutis est quòd sit vltimum de potentia, vt dicitur primo cæli & mundi, ergo non consistit in medio.

2 Item si de ratione virtutis moralis esset consistere in medio ipsa non perficeretur, sed potius corrumperetur per illud quod tendit ad extremū: sed quædam virtutes perficiuntur tendendo ad

ad extremum, ſicut magnanimitas, quæ eſt circa magnos honores, & magnificentia circa maximos ſumptus, & virginitas quæ abſtinet ab omnibus venereis delectationibus, ergo ſaltem tales virtutes non conſiſtunt in medio.

3 IN CONTRARIVM eſt quòd dicitur ſecundo Ethicorum, quòd virtus eſt habitus electiuus in medio conſiſtens.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd quum medium dicatur per comparationem ad aliqua extrema poſſumus loqui de medio dupliciter ſecundum quòd extrema in moribus poſſunt dupliciter accipi. Vno modo poſſunt accipi extrema in moribus, ſecundum oppoſitionẽ boni & mali. Alio modo ſecundum oppoſitionẽ ſuperflui & diminuti. Si loquamur de medio, reſpectu extremorum quæ ſunt bonum & malum, ſic dicendum eſt quòd nulla virtus conſiſtit in medio, ſed tenet extremum, quia virtus eſt determinatè bonus habitus, & non aliquid medium inter bonum & malum. Quòd patet ſic, inter bonum & malum nõ poteſt accipi medium, niſi per negationẽ, vel participationẽ, ſed virtus neutro modo poteſt eſſe medium inter bonum & malum, ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia ſi virtus eſſet medium per abnegationẽ inter bonum & malum, tunc ipſa nõ haberet nec rationẽ boni, nec rationẽ mali, quod falſum eſt, quũ in diffinitione virtutis ponatur bonum, vt ſatis patet per Aug. qui dicit quòd virtus eſt bona qualitas mentis, & per rationem, quia ſimile eſt iudicium de habitibus & actibus eis correſpondentibus, ſed actus procedẽtes ab habitibus nõ poſſunt eſſe indifferentes ad bonum & malum, ſed ſunt determinatè vel boni vel mali, cùm ſint electiui, hoc eſt, ab electione procedẽtes: ergo habitus eis correſpondentes nõ poſſunt eſſe indifferentes ad bonum & malum, ſed neceſſario ſunt determinate boni vel mali. Item bonum & malum ſe habẽt vt priuatio & habitus circa ſuſceptiuum, ſed inter priuationẽ & habitum nõ eſt dare medium circa ſubiectum aptum natum, quum habeãt contradictionem circa ipſum, ergo bonum & malum circa habitus ſuſceptiuos non habent aliquod medium, & iſta ratio concludit de boni medio tam per abnegationem, quàm per participationẽ, quia inter affirmationem & negationem (quorum vim habent priuatio & habitus) non eſt dare negationem mediam cùm ipſa ſit extremum, nec affirmationem per eandem rationem.

5 Si autem loquamur de medio inter extrema quæ ſunt ſuperfluum & diminutum, exceſſus & defectus, ſic dicendum eſt quòd omnis virtus moralis conſiſtit in medio, & nõ ſolum illa, ſed omnis virtus intellectualis acquiſita. Et de virtute quidem morali patet hoc ſic, Omnis virtus moralis inclinat ad actum bonum, vt patet ex eius diffinitione, quæ eſt quod virtus habentem perficit, & eius opus bonum reddit, ſed actus appetitus, ad quem perficit & inclinat virtus moralis non eſſet verè bonus, niſi conſiſteret in medio, ergo virtus perficit ad actum qui conſiſtit in medio: ſi autem actus conſiſtit in medio, & habitus ſuo modo cùm habitus cauſentur ex actibus. Quod autem actus appetitus non eſſet bonus, niſi conſiſteret in medio, probatur, quia bonitas cuiuſlibet regulati & menſurati conſiſtit in adæquatione ad ſuam regulam & menſuram: nunc eſt ita quod actus appetitus natus eſt regulari & menſurari per actum rationis: ergo bonitas eius conſiſtit in hoc quòd adæquatur rectæ rationi, malitia autem in hoc quòd deficit à ratione ſicut à ſua regula & menſura, quod quidem cõtingit dupliciter, vel per hoc quod excedit menſuram, vel per hoc quod deficit ab ea, ſicut in aliis regulatis & menſuratis: æqualitas autem eſt medium inter exceſſum & defectum, ergo actus appetitus non eſſet bonus, niſi conſiſteret in medio, ſcilicet in adæquatione eius ad ſuam regulam, quæ eſt medium inter exceſſum & defectum. *Tho. ar. 3.*

6 De intellectualibus autem patet modo conſimili, quia ſicut ratio eſt regula & menſura appetitus, ſic res eſt menſura actus intelligẽdi: & ideo ſicut bonitas actus appetitus conſiſtit in adæquatione ad rationem, ſic veritas intellectus conſiſtit in conformitate ad rem: ex eo enim quòd res eſt vel non eſt, eſt veritas in propoſitione & in ratione dicente rem eſſe quæ eſt, vel non eſſe quæ non eſt. Falſitas autem eſt in exceſſu vel defectu: eſt autem exceſſus ſecundum affirmationem, per quam dicitur eſſe quod non eſt: defectus autẽ ſecundum negationẽ, per quam dicitur non eſſe quod eſt: ergo veritas quæ eſt bonitas intellectus, cõſiſtit in adæquatione ad rem, quæ adæquatio eſt medium inter exceſſum falſæ affirmationis & defectum falſæ negationis. Non ſolum igitur virtutes morales conſiſtunt in medio, imò & virtutes intellectuales & per prius. Vnde Philoſophus in ſecundo Ethicorum probat medium virtutis moralis per medium artis. Ars autem eſt virtus intellectualis, vt patet ex 6. Ethicorum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd virtus eſt extremum ſecundum oppoſitionem boni & mali, & ſic non tenet medium, ſed ſolum tenet medium ſecundum oppoſitionem exceſſus & defectus, ſeu ſuperflui, & diminuti quæ accipiuntur in comparatione ad regulam & menſuram, quamuis dictum philoſophi primo cæli & mundi, intelligatur de virtute naturali, quæ attenditur ſecundum ſummum & vltimum in quod poteſt potentia. De virtutibus autem acquiſitis moralibus vel intellectualibus ibi non loquitur.

8 Ad ſecundum dicendum quod medium in quo conſiſtit bonum virtutis moralis non ſemper attenditur ſecundum illud in quod tendit virtus, ſed ſecundum circunſtãtias, ſecundum quas poteſt eſſe exceſſus & defectus reſpectu rectæ rationis: & ſic in magnanimitate, & magnificentia, & virginitate eſt dare medium, non ſecundum illud in quod tendunt, ſed ſecundum circunſtantias, vt tendatur in illud vt oportet, & quando oportet, & propter quod oportet. Exceſſus autem ſi tendatur in illud quando non oportet, vel vbi non oportet, vel propter quod non oportet: defectus autem ſi non tendatur in illud quando oportet, & vbi oportet, & propter quod oportet. Vnde Philoſophus quarto Ethicorum dicit quòd magnanimus eſt quidem magnitudine extremus, eo autem quòd vt oportet medius, & idem intelligendum eſt in magnificentia & virginitate.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum virtutes morales remaneant in patria.

Thom. 1. 2. q. 67. ar. 1. & 2.



QVARTO quæritur, vtrum virtutes morales remaneant in patria. Et videtur quòd ſic, quia Sapientiæ primo dicitur quod iuſtitia perpetua eſt & immortalis, ſed iuſtitia eſt virtus moralis: ergo ipſa manet, & per eandem rationem cæteræ virtutes.

2 Item Chriſtus fuit beatus, & tamen in ipſo fuerunt virtutes morales, ergo erunt ſimiliter in beatis. *ad 4. ar. 4.*

3 IN CONTRARIVM eſt, quia in patria homines erũt ſimiles angelis Matthæi vigeſimoſecundo. Sed ridiculum eſt ponere virtutes morales in angelis, vt habetur decimo Ethicorum, ergo non ſunt in beatis.

4 Item virtutes morales perficiunt in vita actiua, ſed illa ceſſabit in patria, nam beati vacabunt ſoli contemplationi, ergo non erunt ibi virtutes morales.

5 RESPONSIO. De virtutibus moralibus poſſumus loqui dupliciter, ſcilicet quantum ad actum, & quantum ad habitum. Si quantum ad actum ſic non remanebunt in patria. Cuius ratio eſt, quia nulla potentia quantumcunque perfecta per habitum poteſt exire in actum, niſi habeat præſens obiectum, ſed obiecta virtutum moralium non erunt in patria, ergo nõ erunt ibi actus virtutum moralium. Maior patet, quia ſiue obiectum ſit cauſa per ſe ipſius actus, ſiue cauſa ſine qua non: tamẽ ſemper requiritur obiectum. Minor patet, quia obiecta virtutum moralium ſunt concupiſcibilia & delectabilia ciborum & venereorum, quantum ad temperantiã, terribilia & triſtitia periculorũ quantum ad fortitudinẽ, res cõmutabiles & diſtribuibiles quãtum ad iuſtitiã quæ veniunt in vſum præſentis vitæ. Hæc autẽ nõ erũt in patria, quare, &c. Si autẽ loquamur de huiuſmodi virtutibus quantum ad habitum, adhuc hoc poteſt eſſe dupliciter. Quia virtutũ moralium largè accipiẽdo morales virtutes prout inter eas numeratur prudẽtia, quædã prout cõmuniter dicitur, perficiũt appetitũ ſenſitiuũ, vt fortitudo & tẽperantia, quædã verò perficiunt intellectũ & voluntatẽ, vt prudẽtia & iuſtitia.

6 De illis autẽ quæ perficiunt appetitum ſenſitiuum ſi quæ tales ſint, Dicẽdum eſt quod nõ remanebunt in patria etiã quo ad habitum. Cuius ratio eſt, quia deſtructo ſubiecto deſtruitur accidẽs, ſed ſubiectum talium virtutum, ſcilicet appetitus ſenſitiuus deſtruitur in morte, cum ſit corporalis virtus, ergo & ipſi habitus. Quòd ſi in reſurrectione reparatur appetitus ſenſitiuus, aut nõ erit idẽ numero: & per conſequens nec tales habitus ſi miraculosè reparentur, eſſent iidẽ numero, aut ſi eſſent iidẽ numero *Inf. 4. d.* tam appetitus quàm tales habitus, hoc nõ eſſet actione noſtra, *43. q. 3.* nec propter hæc poſſet dici ꝙ præcedentes habitus remanerent.

7 De habitibus autem perficientibus intellectum & voluntatem, vt ſunt prudentia & iuſtitia, Dicendum quod remanebunt quantum ad habitum: quia ſi corrumperentur, aut hoc eſſet corruptione ſubiecti, aut actione contrarij, non corruptione ſubiecti, quia intellectus & voluntas ſunt potentiæ incorruptibiles, ſicut eſſentia animæ, nec actione contrarij, quia gloria non contrariatur perfectioni naturæ: huiuſmodi autem virtutes ad perfectionem naturæ pertinent, quare &c.

8 PER HOC patet ſolutio ad primum argumentum, quia non eſt ſimile de iuſtitia, quæ perficit voluntatem incorruptibilem & de aliis virtutibus moralibus, quæ perficiunt appetitum ſenſitiuum qui corrumpitur.

9 Ad ſecundum dicendum quod nõ eſt ſimile de Chriſto & de beatis

beatis, quia Christus secundū corpus (cuius perfectio est appetitus sensitiuus) fuit viator, & ideo non decuit quòd careret perfectionibus quod habent cæteri viatores propter quod debuit habere virtutes morales perficientes appetitum sensitiuum vel aliquid maius talibus virtutibus mediante quo posset in actus talium virtutum. Beati autem ante resurrectionem sicut carent corpore, ita carent huiusmodi virtutibus, post resurrectionem autem aut non habebunt, quia tunc erunt beati secundum corpus, aut si habeant, hoc non erit, quia præcedentes habitus de se remanserunt.

10 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum est quod homines erunt similes angelis quo ad gloriam & non quo ad naturam, & ideo illud quod habent angeli per naturam & modo eminentiori, homines non habent nisi per aliquid sibi additum scilicet per habitus & modo minus eminenti & maxime quantum ad potentias immutabiles quæ sunt intellectus & voluntas.

11 Alia ratio probat quòd huiusmodi virtutes non remanebunt in patria quo ad actus, quod concessum est.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales.

Thom. 1.2.q.61.ar.1.2. & 3.

QVINTO quæritur, vtrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales scilicet prudētia, iustitia, fortitudo & temperantia. Et videtur quòd non, quia illæ virtutes magis debent dici cardinales vel principales quę sunt in principaliori subiecto, & habēt principalius obiectum, sed virtutes intellectuales sunt in principaliori subiecto quàm morales, quia intellectus principalior & nobilior est quàm appetitus: virtutes etiam theologicę habent principalius obiectū, quia habent finem vltimū pro obiecto scilicet deum, ergo tam virtutes intellectuales quā theologicæ magis debent dici principales vel cardinales quàm prædictæ virtutes.

4.d.49. quæst.4.

2 Item virtutes & vitium opponuntur, sed non dicuntur esse aliqua vitia cardinalia, ergo nec aliquę virtutes debent dici cardinales.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Ambros. super Lucam exponens illud Beati pauperes spiritu, scimus virtutes esse cardinales quatuor prudentiam, iustitiam, temperantiam & fortitudinem.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam dicenda sunt duo. Primum est quòd solæ virtutes morales debent dici cardinales. Secundum est quòd inter morales illæ solæ quatuor quæ sunt numeratæ debent dici cardinales.

5 QVANTVM ad primum aduertendum est quòd virtus dicitur cardinalis per similitudinem ad cardinem in corporalibus, sicut enim in cardine fundatur motus ostij mediante quo fit ingressus in interiora domus, sic illæ virtutes circa quarum actus humana vita versatur crebrius & principalius, dicuntur cardinales, nunc est ita quòd actus humani crebrius versantur circa materiam virtutum moralium quàm aliarum quarumcunque, & ideo solæ virtutes morales dicuntur cardinales propriè. Quod autem circa materiam & actus virtutum moralium humana vita crebrius versetur, patet sic in homine est quasi triplex vita, sensitiua scilicet in qua participat cū brutis, & ista non dicitur propriè vita humana, sed potius bestialis, vnde primo ethicorum dicitur de sectantibus talem vitam, quòd sunt vitam pecudum eligentes. Alia est vita cōtemplatiua qua homo vacat soli cognitioni veritatis & ista adhuc propriè non est humana sed quasi diuina, quia est secundum solum intellectum qui est in nobis quid diuinum, vt dicitur 10. Ethicorū. Tertia est vita actiua quæ dirigit in operationibus hominis ad alium in moderando passiones ad seipsum & ista propriè dicitur humana, quia est totius coniuncti inquantum illud quod est principalius in homine, ratio. s. dominatur & illud quod est inferius scilicet appetitus sensitiuus subiicitur & regulatur. Dicitur etiā humana, quia est hominis ad hominem communicatione actionum pertinentiū ad hanc vitam. Ad hoc autem perficiunt solæ virtutes morales quæ dirigunt in actionibus ad alterū & in moderationibus passionum propter quod istæ solæ dicūtur cardinales.

6 QVANTVM ad secundum scilicet quòd inter morales solæ quatuor scilicet prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia debeāt dici cardinales patet, quia inter virtutes morales illæ quæ sunt principales debent dici cardinales, nunc est ita q̄ prædictæ quatuor inter cæteras sunt magis principales, ergo debēt dici cardinales. Minor declaratur, quia illud quod est principalissimum in virtutibus moralibus est bonū rationis, quod quidem potest dupliciter considerari. Vno modo secundum quod consistit in ipsa consideratione rationis. Alio modo secundum quòd ordo rationis esse ponitur circa aliquid aliud. Primū pertinet ad prudentiā quæ est recta ratio agibiliū: & ideo prudētia est principalissima virtus cardinalis. Secundū autem potest fieri dupliciter. Quia vel ordo rationis ponitur circa operationes vnius ad alterum: & hoc pertinet ad iustitiam, quæ est post prudentiā principalior, vel ponitur talis ordo circa passiones, quarum quædā impellunt ad id quod est contrarium rationi, sicut delectationes, & maximè quę sunt circa tactum vt ciborū & venereorū, quas oportet reprimere, & hoc pertinet ad temperantiam quæ est circa delectationes sensibiles. Aliæ verò passiones retrahunt ab eo quod est secundū rationem, vt timor periculorum & laborum, respectu quorū indiget homo, vt firmetur in bono rationis, ne ab eo recedat, & quia inter pericula principalissima sunt illa quæ mortem inferunt, ideo fortitudo quæ huiusmodi pericula respicit inter cæteras virtutes quæ timorē periculorū & laborum respiciunt, principalior est & cardinalis: & sic patet minor, scilicet quòd inter virtutes morales illę quatuor sunt principaliores. Et ex eodem patet numerus & sufficientia earundem, qui tamen aliter sumi potest, scilicet ex parte subiectorum quæ perficiunt, quadruplex enim inuenitur subiectum virtutis moralis, scilicet rationale per essentiam quod perficit prudentia, & rationale per participationem, quod diuiditur in voluntatem quam perficit iustitia, & in appetitum sensitiuum qui diuiditur in irascibilem, quam perficit fortitudo, & in concupiscibilem, quem perficit temperantia: hoc autem quod dictum est de subiectis virtutum, accipiatur vt communiter dictum, & non præcise diffinitum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd virtutes theologicę & intellectuales, licet sint nobiliores virtutibus moralibus, ratione tam subiecti quàm obiecti, quantum ad aliquas earum, tamen non dicuntur propriè cardinales, quia non perficiunt hominem in vita, quæ propriè dicitur humana, sed virtutes morales, vt declaratum est in corpore solutionis.

8 Ad secundum dicendū quòd non est simile de vitiis & virtutibus, quia vitiū est per auersionem à fine debito, propter quod motus vitiorum non assimilatur ostio per quod intratur in domum: per peccatum enim magis receditur ab eo quod est hominis: quàm accedatur quū homo sit homo per rationem, à qua omne peccatum deuiat, & ideo vitia propriè non dicuntur cardinalia, sed actus virtutum sunt per accessum ad rationē, quasi per id quod est intimum in homine: & ideo inter virtutes morales principaliores dicuntur cardinales.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrum præter virtutes morales acquisitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infusas.

Tho. 1.2.q.63.art.3.

SEXTO quæritur vtrum præter virtutes morales acquisitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infusas. Et arguitur quod sic, quia diuersorū finium diuersi sunt habitus, quia habitus diuersificantur ex finibus ad quos ordinantur, vt patet ex primo Ethicorū, sed alius est finis virtutis moralis acquisitæ (scilicet bene cōuersari in vita ciuili.) Alius autem est finis hominis fidelis scilicet bene cōuersari in vita spirituali, ergo in homine fideli præter virtutes morales acquisitas, quibus bene potest cōuersari in vita ciuili oportet ponere virtutes morales infusas, quibus bene cōuersetur in vita spirituali.

2 Item diuersitas mediationis facit diuersitatem in virtutibus moralibus, sed fidelis aliter mediat circa obiecta virtutum moralium quàm faciat infidelis habens virtutes acquisitas: ergo in homine fideli sunt aliæ virtutes morales, quàm acquisitæ, & nō nisi infusæ, igitur &c. Minor probatur, nam infidelis habēs virtutes morales acquisitas iudicat non sumendum plus de cibo, quàm sufficit ad bonum regimen corporis. Et per temperantiā acquisitam facit hoc faciliter: fidelis verò facit hoc ad subiiciendum corpus spiritui, & ad reprimendum rebellionem carnis ad spiritum subtrahendo corpori illud quod expediret ad bonum regimen corporis, ergo aliter mediat hic & ille, ergo sunt aliæ virtutes morales in homine fideli quàm acquisitæ.

3 Item in pueris baptizatis sunt virtutes saltem secundū habitum, sed illæ non sunt acquisitæ, quum nulli actus præcesserint in pueris, ergo sunt infusæ.

4 Item in illos qui de nouo cōuertuntur de peccatis præcedentibus

tibus infunduntur virtutes cum gratia & charitate, sed illæ non possunt dici acquisitæ, quia vnus actus contritionis non sufficit ad acquirendum omnes virtutes, ergo, &c.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia virtutes morales dicuntur ex eo quod ex more (id est quod ex consuetudine) acquiruntur, vt patet ex secundo Ethicorũ: sed illud quod infunditur nõ acquiritur ex cõsuetudine, ergo nõ est aliquid morale.

6 Item virtutes infusæ perficiunt mentem quantum ad intellectum & voluntatem, & non appetitum sensitiuum, dicente Augustino, quòd virtus est bona qualitas mentis quam deus in nobis sine nobis operatur, sed virtutes morales perficiunt appetitum sensitiuum irascibilem vel concupiscibilem, ergo virtutes, si quæ sint infusæ non sunt morales.

7 RESPONSIO. Quòd sint aliquæ virtutes theologicæ
d.23.q.5. nobis à deo infusæ dictum fuit in præcedentibus: verum autem in nobis sint aliqui habitus qui dicantur dona, patebit in sequen-
quæst.1. ti distinctione: de solis autem virtutibus moralibus quæritur nunc verum aliquæ tales sint à deo nobis infusæ, & si quæstio ista intelligeretur de possibili, ipsa non esset dubia: certum est enim quòd homini nõ habenti virtutes morales per propriam acquisitioné deus potest eas gratis infundere, vt quod vnus habet per propriam acquisitionem, exercendo se in actibus bonis, alias habeat ex solo dono dei. Si autem intelligatur quòd huiusmodi virtutes semper infundantur cum gratia & charitate, tam habentibus eas prius per acquisitionem (sicut si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus de nouo conuertatur ad fidem) quàm non habentibus eas prius, puta pueris in baptismo vel victiosis pœnitentibus: ita quòd huiusmodi virtutes cum charitate semper infundantur, & ea desinente desinant: sic non videtur quod oporteat ponere huiusmodi virtutes sic infundi.

8 Quod patet primò de pueris baptizatis, quia sufficit quòd in baptismo infundantur pueris ea quæ eis sufficiunt ad salutem, sed gratia seu charitas sufficit ad salutẽ: igitur sufficit quod gratia seu charitas infundatur pueris in baptismo. Verum quia
d.23.q.5. charitas necessario supponit fidẽ & spem (vt dictum fuit prius) necessarium est quod fides & spes infundantur cum charitate. Item si aliquæ virtutes morales infunderentur cum charitate, illæ (vt videtur) essent æquè perfectæ vel perfectiores, sicut virtutes morales acquisitæ, sicut vinum ex aqua factum per Christum in nuptiis (vt dicitur Ioannis secundo) fuit æque bonum, vel melius quàm vinum per naturã productum: & sanitas data per Christum infirmis, fuit æquè perfecta, vel perfectior quàm sanitas beneficio naturæ vel per operationem medicinæ acquisita: quum igitur perfectior virtus inclinet perfectius ad operationem virtuosam, si virtutes morales infunderentur pueris in baptismo, sequeretur quod quum venirẽt ad ætatem adultam ipsi æquè perfectè vel perfectius inclinarẽtur ad actus virtuosos morales, sicut illi qui habẽt virtutes morales acquisitas sine infusis, sicut est gentilis, qui per virtutes morales acquisitas bene & ciuiliter conuersatur. Hoc autem est falsum, quia experimur quòd pueri baptizati quum venerint ad ætatẽ adultam indigent tantis persuasionibus & instructionibus, vt assuescant virtuosè viuere, sicut si nunquã fuissent baptizati, ergo non videtur quod infundãtur aliquæ virtutes morales in baptismo: vnde illud quod dicit Clemens quòd pueris in baptismo infunduntur gratia & virtutes secundum habitum, intelligendum est de virtutibus theologicis, & non de moralibus quibuscunque.

9 Per idem patet quòd peccatoribus, qui consueuerunt exerceri in operibus vitiosis quando conteruntur & consequuntur remissionem peccatorum per gratiam, non infunduntur illis virtutes morales, quia si infunderentur, possent statim per eas operari promptè & faciliter opera virtuosa, sicut illi qui habent virtutes morales acquisitas: quod non est verum, imò tales de nouo cõuersi operantur opera virtuosa cum magna difficultate & renisu appetitus sensitiui. Item in talibus de nouo conuersis remanent habitus morales vitiosi, sed cum talibus (vt videtur) nõ possunt stare habitus morales virtuosi, nec acquisiti, neq; infusi, ergo &c. Et sic patet quòd carentibus virtutibus moralibus acquisitis non infunduntur virtutes morales, neque per baptismũ pueris, neque per contritionem adultis.

10 Quòd etiam virtutes huiusmodi non infundantur habentibus virtutes morales acquisitas, puta si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus conuertatur ad fidem, vel si fidelis virtuosus peccet mortaliter, & postea conteratur, patet faciliter, quia aut tales virtutes infusæ essent eiusdẽ speciei cum acquisitis, aut alterius. Non eiusdẽ, quia diuersa eiusdẽ speciei non possunt simul esse in eodem subiecto (vt patet quinto Metaphysicæ). Nec alterius, quia tunc virtutes infusæ dicerentur æquiuocè virtutes morales, sicut hoc nomen canis dicitur æquiuocè de animali latrabili, & de sydere cælesti, quod est inconueniens, quia nihil dicimus, nec scimus de virtutibus moralibus infusis, nisi per manuductionem acquisitarum, quod non esset si infusæ dicerentur purè æquiuocè morales cum acquisitis, facile etiam hoc modo esset vocare virtutes morales quicquid homo vellet: possum enim illud quod est album, æquiuocè vocare nigrum. Item prædictæ virtutes morales infusæ ad nihil omnino essent necessariæ, vel etiam vtiles, quia non ad eliciendum substantiam actus boni moralis. Ad hoc enim sufficit sola potẽtia sine quacunque virtute morali acquisita vel infusa, nã actus boni possunt præcedere & præcedunt quamcunque talem virtutem cum ex eis generẽtur virtutes acquisitæ, nec sunt necessariæ vel vtiles propter modum operandi faciliter & promptè, quia totum hoc faciunt virtutes acquisitæ sine infusis, & infusæ nihil faciunt ad hoc sine acquisitis: nec iterum sunt necessariæ, quia dirigant actus ad vlteriorem finem quàm morales acquisitæ, quia illud sufficienter fit per fidem ostendentem vltimum finem, & per charitatem inclinantem in eundem: vnde nõ propter hoc oportet ponere aliquas virtutes morales infusas.

11 AD PRIMUM argumentum dicendum quòd sicut bene conuersamur in vita ciuili per virtutes morales acquisitas, sic bene conuersamur in vita spirituali per virtutes theologicas nobis infusas, nec oportet ponere propter hoc virtutes morales infusas.

12 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia per virtutes morales eodem modo mediant circa passiones fideles & infideles virtuosi, quilibet enim eorum iudicat per temperantiam tantum esse sumendum de cibo quantum expedit ad bonum regimen corporis, non solum quo ad salutem corporis conseruandam, sed ne lasciuia corporis impellat ad actum contrarium virtuti, vel ponat difficultatem in opere virtutis. & si fidelis in aliquo casu plus faciat, non facit hoc per aliquam virtutem moralem, sed per theologicas, vel speciali motione spiritus sancti.

13 Ad tertium dicendum quòd pueris baptizatis infunduntur gratia & virtutes theologicæ, non autem morales: & omnino idem sentiendum est de infidelibus, quando conuertuntur ad fidem, & de peccatoribus, quando conteruntur, quia gratia & charitas eis restituuntur, sed virtutes morales non infunduntur.

DISTINCTIO XXXIIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.


NUNC de septem donis. Prius egit magister de virtutibus theologicis & cardinalibus. Hîc agit de donis. Et primo absolutè distinctione hac. Et secundò comparatiuè distinctione sequente. Post præmissa. Prima in duas, quia primò agit de donis in communi. Et secundo de dono timoris in speciali propter speciale difficultatem, & eius multiplicem acceptionem, ibi, & quia de timore. Prima in duas, quia primò proponit triplicem quæstionem, & subdit solutionem. Secundo opponit contrarium & soluit ibi. His autem. Illa pars, & quia de timore diuiditur in tres, quia primò agit de multiplici specie timoris. Secundò de ipsarum perfectione & imperfectione ibi, de his eisdem timoribus. Tertiò specialiter agit de timore Christi, ibi, quum autem fuerit in Christo timor. Prima adhuc diuiditur, quia primò distinguit quatuor species timoris. Secundo determinat quandam auctoritatem quæ videtur contraria præmissis ibi, & attende. Illa pars quæ incipit de his eisdem, diuiditur in quatuor, quia primò ostẽdit imperfectionem timoris seruilis, & secundò perfectionem timoris filialis ibi, est autem. Tertio explicando declarat differentiam vtriusque ibi, non potest melius. Quartò ostendit vtriusque efficaciam ibi, sciendum tamen est. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primò proponit quòd post tractatum de virtutibus agendum est de donis, & circa hoc tria quærit. Primò an sint virtutes, Secundo an cessent in patria. Tertiò an fuerint in Christo. Et respondet ad primum & ad secundum simul per auctoritatem Ambrosij dicentis quòd sunt virtutes, nec cessabunt in patria: sunt enim in angelis beatis abũdantius quàm in nobis. Ad tertium respondet quòd septẽ dona fuerunt in Christo, quod probat auctoritate Isidori super illud Esaiæ vndecimo, Requiescit super eum spiritus domini, spiritus sapientiæ & intellectus, &c. Postea obiicit contra illud quod dictum est, dona spiritus sancti remanere in patria. Primo per auctoritatẽ Bedæ qui distinguit duplicem timorem, scilicet seruilem & filialem: & dicit quòd vterque in futuro cessabit. Secundò per auctoritatem Augustini, qui dicit quòd in perueniendibus timor foras mittitur, sed perficientibus auxilium præstat ad salutem, & ita timor non manet in patria, ergo nec cætera dona. Et respondet quod dona remanebunt in patria, sed habebunt alios

vsus

vsus. Quod declarat specialiter in timore: timor enim filialis tria facit. Primò facit timere deum, ne offendamus, quẽ diligimus. Secundò ne ab eo separemur. Tertiò facit nos ipsum reuereri quantũ ad duo prima, timor non remanebit in patria. Sed quantũ ad tertium actum, qui est reuereri qui nõ est aliud quàm dilectio cum subiectione, & hic vsus timoris fuit in Christo. Et subdit quòd quidam dixerunt ꝙ timor non fuit in Christo, nec est in angelis nisi secundum effectũ, quia faciunt nos timere, & non secundum habitũ. Deinde distinguit quatuor timores, scilicet mundanum siue humanum, seruilem, initialem, & castum, mundanus siue humanus timor est quo timemus in tantum damnum corporis, vel amissionem bonorũ mundanorũ, ꝙ propter hoc peccamus: & hic timor est malus, & prohibetur in euãgelio. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c. Secundus est timor seruilis, quo cessamus à peccatis timore gehennæ, & hic est bonus, sed nõ sufficit ad salutem. Tertius est timor initialis, quo timemus peccare partim timore gehennæ, partim amore patriæ, & hic stat cũ charitate. Quartus est castus seu filialis, quo timemus peccare, ne à deo quẽ diligimus separemur: & hic permanet in seculum seculi. Beda verò qui non posuit nisi duos timores prætermisit mundanũ & sub seruili cõprehendit initialem, & sic nõ posuit nisi seruilem & castum. Postea ostendit imperfectionẽ timoris seruilis, quia talis nõ est in charitate, timor verò initialis introducit charitatẽ sicut ceta filum, sed perfecta charitas foras mittit hunc timorem. Deinde determinat quandam apparentẽ contrarietatem, quæ videtur esse inter beatum Ioannem, qui dicit in canonica sua ꝙ timor nõ est in charitate. Et Dauid qui dicit quòd timor domini sanctus permanet in seculum seculi. Et dicit ꝙ isti, qui eodem spiritu fuerunt inspirati, non dicunt cõtraria, quia Ioannes loquitur de timore seruili, & Dauid de timore casto. Primus nõ est cum charitate, sed secundus. Et ponit exemplum de duabus vxoribus, quarum vna timet adulterari ne puniatur, alia timet adulterari ne amittat consortium mariti quẽ diligit, & patet in litera. Postea cõparat timorem seruilem & initialem, & dicit ꝙ vterque est initium sapientiæ, sed differẽter, quia seruilis præparat locum sapientiæ, sed nõ stat cum charitate. Initialis verò introducit eam, & manet cum charitate imperfecta, sed perfecta charitas foras mittit hunc timorem, quia habet annexam anxietatem pœnæ. Deinde dicit ꝙ ex quo timor castus permanet in seculum seculi, certũ est ꝙ erit in patria secundum actum, qui est subiici deo cum reuerẽtia secundum quẽ modum fuit in Christo. Vltimò quærit qualis fuit timor quo Christus timuit in sua passione, & dicit quod nõ fuit aliquis de prædictis, sed fuit timor humanus, seu naturalis, quo quilibet homo timet mortem naturaliter: & hoc inest omni homini à natura, non prout fuit à deo instituta, sed prout est per peccatũ corrupta: hic tamen timor non fuit per Christum contractus, sed voluntariè assumptus. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis.

Thom. 1. 2. q. 68. art. 1.



CIRCA distinctionem istam quæritur primò, vtrum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis. Et arguitur quòd sint idem cum virtutibus, quia illa sunt idem, quorum vna est diffinitio, sed virtutum & donorum est eadem diffinitio, ergo ipsa sunt idem. Minor probatur, quia diffinitio quam dat August. de virtute competit donis, scilicet quòd virtus est bona qualitas mentis qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, qua deus nobis & sine nobis operatur.

2 Item inter dona nominatur sapientia, intellectus, scientia, fortitudo, consilium & prudentia: constat autem quod hæc sunt virtutes, vt patet 6. & 3. Ethicorum, ergo videtur quod dona nõ distinguantur à virtutibus.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit beatus Gregorius primo moralium, quod dona data sunt in adiutorium virtutum, sed nihil in adiutorium suiipsius, ergo &c.

4 Item timor numeratur inter dona, qui tamen non est virtus, sed passio, quare &c.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt quatuor modi dicendi, quorum duo primi parum habent de probabilitate. Alij verò duo sunt probabiliores. Primus modus est quòd virtutes & dona realiter distinguũtur, quia virtutes dantur ad bene operandum, sed dona ad resistendum tentationibus. Sed istud satis conuenienter reprobatur, quia per idem datur alicui facultas ad bene operandum, & ad resistendum malo contrario, sicut enim per temperantiam aliquis habet temperate viuere, ita per eandem habet resistere oppositis temperantiæ, & sic de aliis virtutibus, vnde de charitate quæ importat actus omnium virtutum dicitur, Cant. 8. quòd aquæ multæ, id est, tentationes qualescunque non potuerũt extinguere charitatem: si ergo virtutes perficiunt ad bene operandum, non oportet præter eas ponere aliquos alios habitus, qui perficiant nos ad resistendum contrariis tentationibus.

6 Secundus modus est quòd dona differunt à virtutibus, quia per virtutes euitantur peccata, per dona purgãtur sequelæ peccatorum, & istud confirmatur per verbum Greg. qui dicit quod sapientia datur contra stultitiam, intellectus contra hebetudinem, & sic de aliis, quæ non sunt peccata, sed sequelæ peccatorum. Sed nec istud valet, quia omnes huiusmodi defectus tolluntur per virtutes, sicut per dona, sapientia enim & intellectus siue accipiantur vt dona, siue vt virtutes æqualiter tollunt stultitiam & hebetudinem. Item pronitas ad peccandum est sequela peccati: ista autem pronitas tollitur per assuefactionem actibus virtuosis, quare &c.

7 Tertius modus est quod dona & virtutes sunt idẽ, sed differunt sicut superius & inferius, ita ꝙ omnis virtus est donum, sed non omne donum est virtus. Differentia autem nominum est, ꝙ id idem quod dicitur virtus, prout perficit nos ad bene operandum dicitur donum, prout datur à deo, virtus enim sortitur rationem doni nõ qualitercunque habita, sed prout per infusionẽ habetur, & nõ ex mera acquisitione. Et videtur hæc differentia nominũ haberi ea ipsa scriptura, sapientia enim quæ secundum se est virtus quædam, vocatur donum, prout alicui diuinitus infunditur: & sic loquitur beatus Ioannes in sua cano. cap. 1. dicẽs, Omne datum optimũ, & omne donum perfectũ de sursum est. & statim subiungit de sapientia, si quis indiget sapientia postulet à deo qui dat omnibus, &c. Simili modo loquitur Apostol. de fide, vocans eam donum hac ratione. Ephe. 2. Gratia saluati estis per fidem, & non ex vobis, dei enim donum est.

8 Obiicitur autem contra hunc modum sic, si donum & virtutes sint idem re, solum differentia secundum rationẽ, tunc quot essent virtutes, tot erunt dona: & sic temperantia, quæ est virtus, erit etiã donum, & similiter iustitia, necnon fides & spes, & charitas: hoc autẽ non dicitur cõmuniter, quare &c. Ad hoc respondẽt tenẽtes hunc modũ, cõcedendo ꝙ tot sunt dona quot virtutes infusæ, quia ex infusione sortiuntur rationẽ doni, & quando dicitur, quod fides, iustitia, temperantia, & huiusmodi nõ nomerantur inter dona. Esaiæ 11. dicũt quod imò si videatur nõ solum principiũ illius capituli, sed processus, dicitur enim cõsequenter, erit iustitia cingulum lumborum eius, & fides cinctorium renũ eius, & sic habemus iustitiam & fidem: sub fide autem cõprehenduntur spes & charitas, de temperantia autem dicitur quòd intelligitur in dono timoris, quia per timorem potissimè retrahimur à delectationibus carnis, secundum illud Psal. Confige timore tuo carnes meas. prudentia autem nomine consilij. & secundum istum modum omnes virtutes intellectuales, vt sunt sapientia, scientia, & intellectus, & omnes morales, prudentia, fortitudo, temperantia & iustitia, vt à deo dantur, dona dicuntur, necnõ & virtutes theologicę. Et si arguitur quia tunc erunt plura dona quàm septem. Respondent isti ꝙ non est inconueniens, quia in bonis quanto plura sunt, tanto melius est. Modus autem cõmunis loquendi, quo dicuntur esse septem dona, & nõ plura, ortum habuit ab illis qui considerauerunt principium 11. capituli Esaiæ, & non processum, sed quia quædam sunt quę inclinãt hominem ad bene operandum, & à cõtrariis retrahunt: quamuis non sint virtutes, tamen talia quando à deo infunduntur, sunt quædam dei dona, vt timor, siue accipiatur pro passione, siue pro affectione voluntatis actuali vel habituali, & secũdum hoc donum est in plus quàm virtus, quia non omne donum est virtus, sed omnis virtus est donum quando à deo infunditur.

9 Quartus modus est, ꝙ dona & virtutes differunt, quia dona perficiunt ad operandum altiori modo quàm virtutes. Ad quod sciendum est aduertendum ꝙ habitus non requiruntur ad eliciendum substantiã operationis, sed propter modum operandi. Modus autẽ operandi ad præsens est duplex humanus, & superhumanus, & primũ quidem experimur in nobis. De secũdo autem videtur loqui Philosophus 7. Ethic. diuidens contra virtutẽ absolutè, & simpliciter acceptam virtutem heroicam, quã vocat diuinã, eo quod secundum eam homo quasi diuino modo operatur. Ex quo potest sic argui, vbi est alius & alius modus operandi, ibi est alius & alius habitus, sed secũdum virtutes & dona est alius & alius modus operandi, quia secundum virtutes operamur modo humano, secundum dona autẽ modo superhumano, siue diuino, ergo virtutes & dona sunt differentes habitus, & confirmatur hoc, quia cùm homo sit quid medium inter bruta & substantias separatas, quæ diuinæ dicuntur, sicut in malitiis est inuenire modum humanum & modum superhumanum vel bestialem (sicut sunt peccata cõtra naturam quæ excedunt mo-

dum maliciæ humanæ) sic in bonis est inuenire humanum modum ad quem perficiunt virtutes & superhumanum siue diuinum ad quem perficiunt dona. Vter istorum duorum modorum scilicet tertij & quarti sit verior, nescio an est alicui notum per certitudinem.

10 AD PRIMVM arg. dicendum secundum quartum modum quòd illa diffinitio sic intelligēda est quòd virtus est bona qualitas mentis qua rectè viuit homo humano modo, & sic non conuenit donis quibus viuitur modo diuino vel superhumano, secundum autem tertium modum concederetur quod omnis virtus sit donum quamuis non econuerso, propter timorem qui secundum aliam sui acceptionem est donum & non virtus, sed tunc iam nō est habitus, sed passio vel affectio, vel si sit habitus non tamen æquè perfectus vt virtus cum consistat in fuga mali.

11 Ad secundum dicendum est secundum quartum modum quòd quia ea quæ sunt super nos non cognoscimus nisi ex his quæ sunt secundum nos, ideo nomina donorum sumuntur secundum nomina aliquarum virtutum quamuis illa nomina nō vniuoce virtutibus & donis conueniant, secundum autem tertium modum conceditur totum argumentum.

12 ARGVMENTVM in oppositum bene procedit secundum quartum modum, sed secundum tertium dicendum quòd pro tanto dona dicuntur dari in adiutorium virtutum, quia habentes virtutes ex infusione diuina (quæ vt sic dicuntur dona) habent eas perfectius quàm illi qui habent eas ex sola acquisitione, & si prius habeantur per acquisitionem & deinde augeantur per infusionem & tunc dona dicuntur in adiutorium virtutum, quia quod prius poterant facere minus perfectè, postea possunt perfectius.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum sint præcise septem dona.

Thom 1.2.q.68.ar.4.



SECVNDO quæritur, vtrum sint præcisè septem dona. Et videtur quòd nō, quia dona vel sunt virtutes, vel sunt in adiutorium virtutum, sed quicquid istorum dicetur, semper sequetur quòd sint plura dona quàm septem, quare &c. Maior patet ex præcedenti quæstione. Minor declaratur, quia, si dona sint idem quod virtutes, quot sunt virtutes tot erunt dona, sunt autem plures virtutes quàm septem, quare &c. Si verò sint adiutorium virtutum idem sequitur scilicet quòd cuilibet virtuti debet correspondere aliquod donum datum in eius adiutorium.

2 Item videtur quod non sint septem, quia donum est aliquid altius virtute, sed timor non est aliquid altius quàm sit virtus, ergo non est donum, & sic de septem substractum est vnum.

3 IN CONTRARIVM est magister in litera.

4 RESPONSIO. si dona & virtutes sint idem, vel donum sit in plus quàm virtus, vt dicit tertius modus in præcedēti quæstione tactus, sic non est dubium quin sint plura dona quàm septem cum virtutes intellectuales, theologicæ, & morales, hunc numerum excedant, sed quia hic modus quanquam sit probabilis tamen non tenetur communiter, ideo loquendo vt plures. Dicendum est quòd solum sunt septem dona & non plura, vel pauciora. Quorum numerus & sufficientia potest haberi hoc modo, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitiuas ad obediendum rationi, sic dona perficiunt hominem ad hoc vt promptè sequatur instinctum spiritus sancti, & ideo in omnibus viribus hominis quę possunt esse plura principia malorum actuum ponuntur dona, scilicet in ratione & in vi appetitiua, ratio autem diuiditur in speculatiuam & practicam non sicut in duas potentias sed in vnam distinctam solum per diuersa officia, & in vtraque est cōsiderare apprehensionem veritatis & iudicium de veritate apprehensa. ad apprehensionem ergo veritatis modo superhumano vel diuino perficitur speculatiua ratio per donum intellectus. Practica verò per donum consilij, ad rectè autem iudicandum perficitur speculatiua ratio per sapientiam, practica verò per scientiam, virtus autem appetitiua in his quæ sunt ad alterum, perficitur per donū pietatis. In his autem quæ sunt hominis ad seipsum quantum ad passiones appetitus indigemus duplici perfectione, quia quædam passiones appetitus retrahunt à bono vt timor periculorū & respectu harū perficimur modo superhumano per donum fortitudinis. Alię verò passiones inclinant ad malum vt delectationes & concupiscentiæ carnales. Et contra istas perficimur per donum timoris. in timore enim domini declinat omnis à malo Prouerbiorum 16.

5 Aliter verò à quibusdam accipitur distinctio prædictorum sic. Dona perficiunt hominē in vita tam speculatiua quàm actiua. In speculatiua quidem per modum visus inspicientis perficit donum intellectus: per modum verò gustus experientis perficit sapientia. In actiua verò vita quantum ad recessum à malo perficit donum timoris. Quātum autem ad operationem boni perficiunt quatuor alia dona, sed differenter, quia quoddam est bonum necessarium & respectu istius perficit scientia vt dirigens, pietas verò vt exequens. Aliud est bonum supererogationis, ad quod non omnes tenentur, & respectu talis boni perficit donum consilij per modum dirigentis, donum verò fortitudinis per modum exequentis.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd si dona sint idem quod virtutes, argumentum bene procederet, sed si dona sint quidam habitus dati in adiutorium virtutum perficientia ad altiorem modum operandi, non oportet quod sint tot dona quot virtutes, quia vnum donum sufficeret ad dirigendum, respectu plurium virtutum habentium ordinem inter se, sicut fides, spes, & charitas adinuicem ordinantur, & ad aliquid vnum tendunt: & ideo charitati & spei non oportet quòd correspondeat aliquod aliud donum, quàm illud quod correspondet fidei: & sic potest esse circa alias virtutes habentes inter se ordinem, propter hoc non oportet hoc modo multiplicari dona iuxta numerum virtutum.

7 Ad secundum dicendum quòd timor est aliquid perfectius virtute, accipiendo timorem pro dono: sic enim timor facit hominem subiectum deo per reuerentiam, vt resiliat ab omni eo quod deo displicet, & hoc fit perfectius per donum timoris, quàm per quamcunque virtutem acquisitam.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum dona maneant in patria.

Thom. 1.2.q.68.ar.6.



TERTIO quæritur, vtrū dona maneant in patria. Et videtur quod sic, quia Christus fuit cōprehensor verus, sed in Christo fuerunt dona: de ipso enim specialiter exponitur illud Esaiæ 11. Requiescet super eum spiritus domini, &c. ergo similiter dona possunt esse in beatis.

2 Item dona sunt perfectiora virtutibus, sed aliquæ virtutes remanebunt in patria, ergo fortiori ratione & dona.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia donum pietatis est ad compatiendum proximo, donum autē timoris ad retrahendum à malo. Donum consilij ad consulendum in dubiis, sed in patria nō erit compassio de miseria cuiuscunque, nec aliquis indigebit retractione à malo, nec erit aliqua dubitatio de aliquo agendo, ergo prædicta dona non erunt in patria.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd de donis possumus loqui dupliciter, scilicet quantū ad habitum, & quantum ad actū, si quantum ad habitum, sic omnia dona remanebunt in patria. Cuius ratio est, quia dona, vt prædictum est, sunt quædā dispositiones secundum quas sumus bene mobiles ad instinctum spiritus sancti, sed istud maximè erit in patria, ergo &c. Quòd autem dispositiones tales sint in beatis patet, quia tanto mobile dicitur esse magis subiectum motori, quanto est magis dispositum ad sequendū impressionem eius, sed in patria beati erunt maxime subiecti deo secundum illud quod habetur. 1. Cor. 15. Cùm subiecta fuerint ei omnia, tunc ipse filius erit subiectus ei qui sibi subiecit omnia, vt sit deus omnia in omnibus, ergo beati erunt maximè dispositi ad sequendū instinctū spiritus sancti.

5 Si autem loquamur de donis quantū ad actum, sic dicendū quod consilium, fortitudo, pietas & timor non remanebunt in patria. Cuius ratio est duplex, prima quia nulla potentia potest in aliquē actum, nisi ad præsentiā obiecti. sed obiecta istorū donorū non erunt in patria sicut in arguēdo tactum fuit, ergo nec actus istorum donorum. Secunda ratio est, quia prædicta dona perficiunt hominē in vita actiua, sed illa euacuabitur in patria, ergo & hæc dona quantum ad actus. Alia verò dona quæ perficiunt hominem in vita contemplatiua remanebunt non solum quantū ad habitum, sed etiā ad actum: cuius ratio est, quia illud donum quod dicit perfectionē, & non repugnat gloriæ, & cuius obiectum manebit in patria, tale manebit in patria non solum quantum ad habitum, sed quo ad actum. Sed dona perficientia hominem in vita contemplatiua sunt huiusmodi, ergo &c.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de Christo & de beatis, quia Christus non solum fuit cōprehensor, sed viator: & ideo in ipso potuerunt esse dona perficientia ipsum, non solum quantum ad vitam contemplatiuam, quę ad beatitudinem pertinet sed quo ad vitam actiuam in qua degunt viatores. Beati autem simpliciter erunt cōprehensores, & nullo modo viatores: & ideo in ipsis non erunt dona perficientia in vita actiua, nisi quantum ad habitum, sed solum illa quæ perficiunt in vita contemplatiua.

7 Ad secundum patet ratio, solum enim probat quòd omnia dona remanebunt quantum ad habitum, sicut & virtutes, non autem quantum ad actum, nisi illa tantum quæ pertinent ad vitam contemplatiuam.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum timor seruilis sit bonus.

Thom. 2. 2. q. 19. art. 4.



QVARTO quæritur de timore seruili, vtrum sit bonus. Et arguitur quòd non, quia sicut deus est propter seipsum amandus, ita est propter seipsum timendus: sed amor mercenarius quo quis amat deum propter bona temporalia non est bonus, ergo timor seruilis quo deus propter pœnam timetur, non est bonus.

2 Item cuius vsus malus est, ipsum quoque malum est, sed vsus timoris malus est, igitur, &c. Minor probatur per glos. super illud Roman. 8. Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, quæ dicit quòd qui in timore facit aliquid & si bonum sit quod facit, non tamen bene facit.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia quod est à spiritu sancto est bonum, sed timor seruilis est à spiritu sancto, ergo est bonus. Minor probatur per glos. super illud idem, non accepistis, &c. quæ dicit quòd vnus est spiritus, qui facit duos timores, scilicet seruilem & castum.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam dicenda sunt duo. Primũ est, qualiter timor diuiditur in castum, seu filialem & initialẽ, & seruilem. Secundũ erit, an timor seruilis sit bonus.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quod diuisio timoris in castum, initialem & seruilem non accipitur omnino, secundum rationes formales obiectorum, sed accipitur secundum quòd per ipsam aliquo modo ad deum conuertimur, vel à deo auertimur. Accipitur etiam hic timor non propriè solum & strictè, prout respicit malum difficile & arduum, sed largè, prout respicit quodcunque malum, dato quòd non sit difficile, nec arduum ad vincendum, & istud propriè loquendo pertinet ad odium magis quàm ad timorem. Omne malum odibile est, sed non omne malum est timendum, sed solum illud quod cum difficultate vincitur: & sic malum culpæ secundum se propriè nõ est timendum, quia est in potestate nostra, non est enim peccatũ nisi sit voluntarium. timeri potest tamen non secundum se, sed propter occasiones adiunctas, quas quandoque difficile est euitare, & quibus cõcurrentibus difficile est culpã euadere: sic ergo accipiẽdo timorem largè timor diuiditur hoc modo. Cùm enim timor consistat in fuga mali, & malum sit duplex, culpæ, scilicet & pœnæ, quidam timor consistit in fuga mali culpę, & per hunc timorem ad deum conuertimur, & hic timor dicitur castus vel filialis, filialis quidem prout cõparamur ad deum, vt ad patrem, secũdum illud Rom. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater, castus vero secundum quòd deus comparatur ad animas nostras tanquam sponsus, secundum illud 2. Corinth. 11. Despondi enim vos vni viro, &c.

6 Alius autem timor cõsistit in fuga mali pœnæ. Pœna autem est duplex, vna pro cuius vitatione peccatũ quandoque cõmittitur, sicut sunt pœnæ temporales, & per hunc timorem homo à deo auertitur peccando, & dicitur mundanus & humanus, quo quis timet amittere bona exteriora, vel pati proprij corporis detrimentũ, & ob hoc quandoque peccat: & licet alterius rationis sint bona exteriora, & bona temporalia, tamen quia eadem ratione homo à deo auertitur propter vtrumque timorem: ideo cadunt sub vno & eodem membro timoris qui distinguitur, vt dictũ est, secundum quòd à deo per ipsum auertimur, vel ad deum cõuertimur. Alia autem est pœna, pro cuius vitatione nunquam sit peccatũ, sed magis vitatur, sicut est pœna gehennæ quæ erit post hanc vitam, & per hunc timorem ad deum cõuertimur resiliendo à peccato: & hanc pœnã respicit timor seruilis, qui pro tanto seruilis dicitur, quia sicut aliquis dicitur liberè facere illud quod facit spontanea voluntate, ita dicitur facere aliquid seruiliter quãdo facit illud coactus violentia vel metu: propter quod vbi aliquis refugit culpam metu pœnæ dicitur hoc facere seruiliter. Ex quo patet quòd iste timor dicitur seruilis ab effectu, inquãtum scilicet inclinet aliquem ad aliquid faciẽdum, vel dimittendum: vnde seruilitas nõ intrat eius essentiam, sed est denominatio ab effectu: si autẽ aliquis conuertatur ad deũ propter vtrumque, scilicet timore culpæ & pœnæ, sic dicitur timor initialis.

7 Sed istud non videtur bene dictum quantum ad hoc quòd immediatum obiectũ timoris, prout hic diuiditur sit malum culpę, quia timor diuiditur hic prout per ipsum cõuertimur ad deum, relinquendo seu fugiendo peccatũ, vel ab ipso auertimur cõmittendo peccatum: & ideo peccare vel peccatũ fugere est actus timoris imperatus, & nõ ab ipso immediatè elicitur, propter quod peccatum non est immediatum obiectũ actus eliciti à timore.

8 Vnde potest aliter dici & melius, quòd obiectum timoris est malum pœnæ. Pœna autem est duplex, sicut dictũ fuit. vna pro cuius vitatione peccatum committitur, de qua dicit sufficienter præcedens opinio. Alia est pœna, pro cuius vitatione peccatum etiam vitatur: & hæc est duplex, vna est pœna damni pro futuro seculo, quæ consistit in separatione à deo à visione & fruitione: & hãc respicit timor castus seu filialis. Alia est pœna seruilis seu gehennæ, quam respicit timor seruilis, prout bene dicit præcedens opinio. Si autem aliquis fugiat peccatum propter vtramque dictarum pœnarum, scilicet separationis à deo & gehennæ, sic est timor initialis: & sic non oportet ponere quod malum culpæ sit immediatum obiectum eliciuus timoris.

9 HOC supposito dicendum est de secundo quòd timor seruilis quantum ad habitum, & quantum ad actum est bonus, licet sit imperfectus. Quod patet sic, omnis actus qui cadit super debitam materiã est bonus, nisi vitietur per malam circunstantiam ipsum informantem, sed actus timoris seruilis cadit super debitam materiam, nec habet necessario malam circũstantiam ipsum informantem: ergo talis timor est bonus. Maior patet, quia bonitas actus est ex solo obiecto & circunstantiis non quibuscunque, sed ex informantibus actum. Mala enim circunstantia cõcomitans actum, & ipsum non informans non vitiat actũ, vt si quis extra charitatem existens det eleemosynam propter deum, actus iste nõ est malus, quãuis habeat malam circunstantiam concomitantẽ, scilicet carentiam charitatis. Minor probatur, quia per timorẽ seruilem timetur pœna gehennæ, quæ verè est timẽda, nec est necesse quòd hunc timorẽ informet aliqua mala circũstantia, puta defectus charitatis, quia habens charitatẽ potest timere hanc pœnam, & propter hoc vitare culpam, quamuis non solum: si autẽ solum vitetur culpa propter timorem huius pœnæ, hoc est, ex conditione timentis, & non ex natura timoris, cum talis timor quantũ respicit suum obiectũ proprium possit esse cum charitate, & ad idem inclinare, scilicet ad vitationem culpæ: non est ergo necesse quòd illa mala circunstantia informet actum huius timoris: & hæc est minor: sequitur ergo conclusio, Secundò patet idem sic, sicut se habet informitas ad fidem, sic seruilitas ad timorẽ, quia sicut informitas non est de essentia fidei, sed est circunstantia cõcomitans. (Ex hoc enim dicitur fides informis, quia est in non habente charitatẽ) sic seruilitas non est de essentia timoris gehennæ, sed est denominatio ab effectu (vt dictum est) inquantũ sic timens metu pœnæ resilit à culpa: quæ circunstantia non est mala, quamuis quandoque habeat malam circunstantiam adiunctam, scilicet carẽtiam charitatis, & in eo qui solo metu pœnæ refugit culpam, sed fides informis & actus eius non est malus, imo bonus, ergo similiter timor seruilis & actus eius est bonus, contingit tamen talem timorem esse malum, quando timens vitat culpam solum metu pœnæ, aliàs paratus culpam cõmittere: tunc enim defectus charitatis est circunstantia nõ solum cõcomitans actum, sed ipsum informans, ideo vitiat actum. Quantumcunque autem seruilis timor sit bonus, nunquam tamen est perfectus, vt possit habere rationem virtutis vel doni, quia proprium virtutis est agere propter amorem boni, vel vitationem turpis, & nõ solum propter vitationem tristis, sed timor seruilis solum inclinat ad fugiendum culpam, vel ad bene operandum propter vitationem pœnæ, quæ tristis est, & non propter amorem boni, vel vitationem turpis, quãuis ista necessario non excludat: quare talis timor nõ potest esse virtus vel donum, prout donum est aliquid eminentius virtute. d. 29. q. 3. banu.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd obiectum timoris est malum quod fugitur: obiectum verò amoris est bonum. Et quia in deo est inuenire summam bonitatẽ, quæ non est ad aliud ordinabilis, vt ad finem, ideo deus est propter seipsum diligendus, & diligere ipsum propter aliud tanquam propter finem est peruersum, sed in deo nõ est aliquod malum, ab ipso tamen est malum pœnæ, & ideo propter se nõ est timendus, sed propter aliud, scilicet propter pœnam. Propter quod nõ est simile de amore mercenario, & de timore seruili.

11 Ad secundum dicendum quòd illa glosa intelligenda est de eo qui facit aliquid timore seruili, sic vt non amet iustitiam, sed solum timeat pœnam: tunc enim timor seruilis habet adiunctũ defectum charitatis, tanquam circunstantiam non solum concomitantem, sed informantem etiam. Propter quod tunc est malus: aliàs autem non oportet, vt visum est.

QVAESTIO QVINTA.

Quomodo differunt timor seruilis, initialis, & castus inter se.

Thom. 2. 2. q. 19. art. 8.



VINTO quæritur de differētia prædictorum timorum adinuicem. Et videtur quòd timor seruilis non differt à timore casto secundum essentiam, quia sicut se habet fides informis ad fidē formatam, sic se habet (vt videtur) timor seruilis, qui est informis ad timorem castum, qui est per charitatem formatus, sed fides informis & formata est eadem fides per essentiam, ergo similiter timor seruilis & castus est idem timor per essentiam.

2 Item videtur quòd timor initialis & castus non differant per essentiam, quia perfectum & imperfectum non variant essentiam, sed timor castus & initialis differunt sicut perfectum & imperfectum seu sicut remissum & intensum, ergo non differunt per essentiam.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia idem non distinguitur contra seipsum, sed isti timores distinguuntur abinuicem per magistrum in litera, ergo nō sunt idem, sed differūt.

4 RESPONSIO. circa quæstionē aliquid est satis clarum, aliquid verò dubium, satis clarum est quòd timor castus seu filialis differat per essentiam à timore seruili, quia illi actus realiter differunt qui tēdunt in obiecta principalia realiter distincta, sed timor castus & seruilis sunt huiusmodi, ergo realiter differunt. Maior patet: quia differētia actuum est secundum differētiam obiectorum. Minor probatur, quia obiectum timoris casti vel est malum culpæ vel malum separationis à deo quē ex charitate diligimus. Obiectum verò timoris seruilis est pœna gehennæ & hæc sunt diuersa, ergo &c. Radix etiā casti timoris per quē odimus culpam & timemus separationem à deo est charitas per quā diligimus deum & odimus peccatū per quod meremur separari à deo. Radix autē timoris seruilis nō est charitas, ideo &c.

5 Dubium autē est vtrum timor castus & initialis differāt per essentiā. Et dicunt quidā quod nō: quia in quolibet dictorum timorum est cōsiderare duos actus, vnū principalē quē timor elicit scilicet refugere hoc malum vel illud. Alius est secundarius quem timor importat, scilicet facere, aut dimittere hoc vel illud propter fugam mali illius cuius est timor. Timor igitur initialis quātum ad primum actum nō differt à timore casto, quia timere pœnas æternas nō est actus timoris initialis, sed cōpatitur secum actum istum sicut etiā timor castus, sed actus timoris initialis est timere separationē sicut & casti, quāuis nō ita perfectè, sed in secundo actu differt timor castus ab initiali, quia initialis non solum importat actum vel dimissionē propter separationē, sed etiā propter pœnā. Quod nō cōtingit in timore casto qui ad solā separationē oculum dirigit, actus autē imperati per accidēs comparantur ad habitus imperātes, & ideo timor initialis & castus sunt idē in substātia habitus, differunt autē accidētaliter vt ex dictis patet. Sed istud nō videtur bene dictū propter duo. Primum est, quia dicunt quòd timere pœnas æternas nō est actus timoris initialis, sed cōpatitur secum istum actum, sicut etiā timor castus, quia sicut duo actus cognoscendi non possunt simul

d. 38 q. 2. primo.

esse in eadem potētia cognitiua sicut alibi probatum est, sic duo actus appetēdi nō possunt simul esse in eadē potētia appetitiua, impossibile est ergo quòd actus timoris initialis vel casti cōpatiatur secum actum timoris seruilis qui est timere pœnas æternas, si sint duo actus, si verò sit vnicus actus quo timetur separari à deo & pœna æterna cum talis actus nō sit præcisè à timore casto nec à timore seruili, restat quòd sit à timore initiali, ergo timor initialis respicit vtrūque, scilicet separationē à deo & pœnā gehennæ tanquā sua propria obiecta. Secundo quia in eorū dictis videtur esse repugnātia, dicunt enim quòd timor initialis nō solum imperat actum vel dimissionem propter separationē, sed etiā propter pœnā quod non contingit in timore casto. Potentia enim nullum actum imperat nisi mediante actu elicito, si ergo timor initialis imperat dimissionē culpæ nō solum propter separationem à deo, sed etiam propter pœnā æternā, ergo per actum elicitum à timore initiali non solum timetur separatio à deo, sed etiā pœna æterna. Quod est contrariū priori dicto.

6 Et ideo dicendum est aliter quòd quamuis secundum vim vocabuli timor initialis possit vocari timor castus, prout de nouo incepit esse in aliquo, & simili modo posset dici timor seruilis esse timor initialis, prout de nouo incepit esse in aliquo. Hoc enim vtrobique importat nomen initij, tamen timor initialis prout cadit in distinctione timorū posita per magistrū in litera, differt realiter à timore seruili & à timore casto, secundum differentiam obiectorū, quia sicut timor castus habet præcisè pro obiecto malum culpæ vel separationē à deo, timor autē seruilis habet præcisè pro obiecto pœnā gehennæ, sic timor initialis habet pro obiecto vtrumque & nō alterū solum, & tamē est vnus timor per essentiā simplicē nō cōpositus ex timore casto & seruili, quia sicut potētia cognitiua vno actu simplici potest ex duplici motiuo indicare aliquid esse fugiendum, sic appetitus vno actu simplici potest illud fugere ex duplici motiuo, & isto modo timor initialis importat fugā peccati timore separationis & gehēnæ.

7 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd non est simile de fide formata & informata, & de timore casto & seruili, quia fidei informis & formatæ est idem obiectū formale, & ideo est idem habitus, sed timoris casti & seruilis timoris non est idem obiectum formale, vt dictum fuit prius: & ideo non est idem habitus, nec idem actus.

8 Ad secundum dicēdum est quòd perfectum & imperfectum secundum solam intentionem non variant speciem, sicut minus album, & magis album, sed perfectum & imperfectum in habitibus & actibus quæ habent obiecta diuersa formalia variant essentiam habituū & actuum, sic est de timore initiali & casto.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum crescente charitate decrescat timor.

Thom. 2. 2. q. 19. art. 10.



EXTO quæritur vtrum crescente charitate decrescat timor. Et videtur quòd non: quia crescente causa crescit effectus, sed timor saltem castus causatur ex amore, non enim timemus separari nisi à bono quod diligimus, ergo crescēte charitatē seu amore crescit timor castus.

2 Item illa dona dei quæ non dantur cum charitate non videntur minui aucta charitate, sed potius augeri, sed timor castus & initialis sunt dona dei, & dantur cum charitate, ergo non minuuntur, sed potius augentur aucta charitate.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod existens perfectum tollit totaliter timorem quanto plus tendit ad perfectionem, tanto plus minuit ipsam, sed perfecta charitas totaliter mittit timorem foras, vt dicitur. 1. Ioan. 4. ergo charitas quāto plus tendit ad perfectionem, tanto plus minuit timorem.

4 RESPONSIO. De diminutione timoris possumus loqui dupliciter, scilicet quantū ad habitum & quantum ad actū, si quantum ad habitum, sic timor prout est donum à deo infusum non augetur, nec minuitur nisi à deo, à quo infunditur, qui potest ipsum augere vel minuere prout vult. Si quantum ad actum sic dicendū est quòd duplex est actus timoris casti, & initialis, & seruilis, scilicet vnus elicitus, & alius imperatus, elicitus est timere separationem à deo, vel pœnā gehennæ, vel vtrumque: actus imperatus est vitare culpam propter prædictū timorem: si ergo loquamur de actu elicito à timore casto, qui est timere separationem à deo, & pro parte includitur in timore initiali: sic dicendum est quod crescente charitate decrescit actus talis timoris: cuius ratio est, quia quanto aliquis potest difficilius separari à deo, tanto minuitur in eo timor separationis, sed quanto charitas plus crescit in aliquo, tanto difficilius potest separari à deo, quia perfectior charitas perfectius vnit cum deo, ergo crescente charitate minuitur in eo timor separationis, & charitas perfecta & inamissibilis (sicut est in patria) tollit totaliter hunc timorem. De actu autē timoris gehennæ idem dicendū est, quia principaliter habet oculum ad deum quē amat & ideo diminuit aspectum ad pœnā quamcunque, & quāto plus crescit, tanto plus diminuit, & perfecta charitas totaliter eum mittit foras. Si autem loquamur de actu imperato, qui est vitare culpā, sic crescente charitate talis actus non minuitur, sed potius augetur, quia sicut perfectior charitas facit deū perfectius diligere, sic facit peccatū perfectius odire, & perfectius vitare.

5 AD PRIMVM argumentum dicendū quod licet timor castus causetur ex amore, requirit tamen necessario tanquā obiectum possibilem separationem à deo, quia timor non est, nec potest esse de impossibili, & quia crescente charitate, talis separatio est minus possibilis, ideo timetur, & facilius vitatur.

6 Ad secundum dicendum quod illud argumentum solū procedit de habitu timoris, & non de actu.

Sententia huius distinctionis XXXV. in generali & speciali.



OST præmissa diligenter considerandū. Superius magister determinauit de donis. Hic intēdit ostendere quorundā donorum differentiā, quæ maximè cōueniunt adinuicem, scilicet sapientiæ, scientiæ & intellectus. Et diuiditur in duas. In prima assignat differentiam, in secunda respondet ad quædam dubitabilia ibi, Et notandū est quòd intellectus. Prima in duas. Primò assignat differentiā inter sapientiam & scientiam Secundo inter sapientiam & intellectum ostensa differētia, tunc sequitur illa pars in qua determinat dubia. Et primò circa scientiam. Secundo circa sapientiam ibi, illud quoque sciendum, Hæc est diuisio &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primò ostendit differentiam inter sapientiam & scientiam, quia sapientia est rerum diuinarum & humanarum cognitio, scientia verò cognitio humanarum rerum, & secundum Aug. sapientia de diuinis & humanis est: scientia autem de humanis tantũ loquendo de sapientia nõ secundum philosophos, sed secundum Apost. 1. Cor. 12. vbi dicit ꝙ alij datur sapientiæ sermo, alij sermo scientiæ, &c. Nec scientia est de omnibus rebus humanis, sed de humanis per quæ fides adiuuatur aliquo modo. Item secunda differentia est secũdum Aug. ꝙ sapientia est de his quæ ad diuinũ cultum & dilectionem pertinent, scientia vero de his quæ pertinẽt ad auersionem quæ est in medio nationis prauæ & peruersæ. Item alia ponitur differentia secundum Aug. Sapientia pertinet ad dei contemplationẽ, scientia verò ad actionem, sapientia est de diuinis, scientia de humanis, & ideo de Christo habemus scientiam & sapientiã, quia deus est & homo. Consequẽter ponit differentiã inter sapientiam & intellectũ, dicens ꝙ sapientia est propriè de æternis, intellectus de deo & rebus inuisibilibus creatis indifferenter. Item intellectus consistit in sola creatoris & creaturarũ inuisibilium cognitione, sapientia verò in creatoris cognitione & delectatione. Ex his patet differẽtia inter illa tria, quia scientia valet ad bonam conuersationem & temporalium rerum administrationem, intellectus valet ad creatoris & creaturarũ inuisibilium cognitionem: sapientia verò ad dei cognitionẽ & dei dilectionem. Demum quia aliquis posset credere ꝙ intellectus & scientia de quibus hic cõmunicarentur homini, & ꝙ naturalia essent dicit quòd non, sed à deo infunduntur animabus sanctis, per quæ etiam in illis intellectus & mens reformantur. Vltimò dicit ꝙ sapientia ista non est deus, sed donum eius, quia à deo infunditur homini, vt sit particeps summæ sapientiæ. Vnde sicut dicitur Iustitia quæ deus est, vel quæ deus dat homini, cùm ipsum iustificat, sic & sapientia dei dicitur, vel quia deus est, vel quam dat deus homini, vt sit sapiens. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum diuisio vitæ per actiuam & contemplatiuam sit sufficiens.

Thom. 2. 2. q. 179.



QVIA donorum de quibus in hac dist. agitur, quædam perficiunt hominem in vita actiua, quædam vero in vita contemplatiua, ideo consueuit hic quæri de vtraque vita. Primò quæritur de diuisione vitæ in actiuam & contemplatiuam, vtrum sit bona. Et secundo quæritur de cõparatione vnius ad alteram. Ad primum sic proceditur. Et primò videtur ꝙ illa diuisio nõ sit bona, quia prius non cõuenienter diuiditur per differentias posterioris, nec magis cõmune per differentias minus cõmunis, sed actiuum & cõtemplatiuum seu speculatiuum & practicum sunt differentiæ pertinentes ad intellectum & intelligere, vt patet ex tertio de anima: viuere autẽ est prius & cõmunius quàm intelligere, ergo vita seu viuere nõ conuenienter diuiditur in actiuam & contemplatiuam.

2 Item Philosophus 1. Ethic. dicit quòd tres sunt vitæ maximè excellentes, scilicet voluptuosa, ciuilis, quæ videtur esse eadem cum actiua & contemplatiua: inconueniens est ergo diuisio illa, quæ omittit primum membrum.

3 Item August. de ciuit. dei 19. ponit tertium membrum quod est compositum ex ambobus, & sic est idem quod prius.

4 IN CONTRARIVM arguitur, per illud quod dicit Greg. super Ezech. qui dicit, duæ sunt vitæ in quibus nos omnipotens deus per sanctum eloquium erudit, actiua, scilicet & cõtemplatiua, & Beda dicit in Homel. de assumptione beatæ virginis, quòd duæ sorores, scilicet Martha & Maria, significant duas vitas quibus in præsenti exercetur sancta ecclesia. Martha quidem actiuam, Maria verò contemplatiuam significat.

5 RESPONSIO. Circa quæst. istam videnda sunt duo. Primum est qualiter & qua ratione vita diuiditur in actiuã & contemplatiuam. Secundum est an illa diuisio sit sufficiens.

6 QVANTVM ad primum sciendum est ꝙ vita absolutè sumpta non diuiditur per actiuam & contemplatiuã, sed solum vita humana, nec omnis illa, sed solum virtuosa. Ad cuius euidentiã sciendum est ꝙ licet nõ viuentia distinguantur à viuentibus motu & cognitione: perfectius tamen & magis propriè distinguuntur ab eis per cognitionẽ quàm per motum. Cognitio autẽ est duplex in genere, scilicet sensitiua & intellectiua, & secundũ vtramq; dicuntur aliqua viuere, vnũquodque tamen magis propriè secũdũ cognitionẽ quę est in eo suprema. Bruta quidẽ secũdum cognitionẽ sensitiuã: homines verò secundũ intellectiuam: vita enim voluptuosa, quæ est secundum partem sensitiuã, quæ nõ est propria homini, sed cõmunis pecoribus, nõ est propriè vita humana, sed bestialis, vnde dicitur vita pecudum 1. Ethic. Sola ergo vita, quæ est secundũ partem intellectiuã, quę est suprema in homine dicitur vita humana. Et quia intellectus diuiditur in speculatiuũ & practicũ nõ sicut in distinctas potentias, sed sicut in distincta officia per distinctos actus & distincta obiecta: ideo vita humana distinguitur in speculatiuã & practicam seu actiuã per hunc modũ. Vita enim vniuscuiusq; hominis dicitur cõsistere in eo, in quo maximè delectatur, & cui maximè intendit, & in illo maximè vult cõuiuere quisq; amico, vt dicitur 9. Ethic. Et quia quidam maximè intendunt cõtemplationi veritatis, quæ propriè pertinet ad intellectũ speculatiuum, & in hoc maximè delectantur. Alij verò maximè intendunt passionibus moderãdis, & actionibus regulandis: ideo primi dicũtur viuere secundum vitã contemplatiuã, alij verò secundum actiuam: vita ergo cõtemplatiua consistit essentialiter in contemplatione veritatis, quæ pertinet ad intellectum, sed accidentaliter, & consequenter includit actũ voluntatis. *Tho. 2. 2. q. 180. art. 1.* Intentio enim voluntatis mouet ad exercẽdam talem operationẽ, scilicet cõtemplationem, & hoc multipliciter: quãdoq; quidem propter amorẽ solius cognitionis: hæc fuit vita cõtemplatiua philosophorũ, quãdoque verò propter amorẽ non solum cognitionis, sed magis rei cognitæ: & hæc est vel esse debet vita cõtemplatiua theologorum, ad quam mouet charitas dei, inquantũ aliquis ex dilectiõe dei inardescit in eius pulchritudinẽ cõtemplandam. Et quia vnusquisq; delectatur, quãdo adeptus est illud quod amat: ideo talis cõtemplatio terminatur ad delectationem, & sic contemplatio ex amore incipit & ad delectationem terminatur: & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est ꝙ viuere siue accipiatur pro esse viuentiũ, siue pro operatione vitæ semper est in viuente: propter quod vita tam contemplatiua quàm actiua attenditur secundũ ea quæ bene disponunt hominẽ in seipso, & hoc satis notũ est de vita cõtemplatiua. De actiua etiã quatenus intendit passionibus moderãdis idem est: quatenus autẽ intendit actionibus regulandis nõ est ita manifestum, quia quædam actiones sunt ad alterũ, vt actiones iustitię quæ est ad alterũ. Sed istud non obstat, quia licet iustitia particulariter bene disponat hominẽ de his quæ sunt ad alterũ, non tamen bene disponit alterum, nec ad hoc ordinatur. Sed solũ ordinatur ad bene disponendum illum in quo est: iustus enim bene viuit, & iustè in operationibus quæ sunt ad alterũ, etiã malè & iniustè viuentem. Patet ergo ꝙ vita tam actiua quàm cõtemplatiua attenditur secũdum ea quæ bene disponunt hominẽ in seipso, nec ordinãtur ad bene disponendum alterum: & hæc fuit cõtemplatiua Mariæ, & actiua Marthæ. Si ergo aliquis intendat bene disponere alterũ, seu alios in passionibus moderandis, & operationibus regulandis, vel contemplatione in animo alterius ædificandi, hoc non pertinet ad vitam contemplatiuã, vel actiuam, prout sunt superius distinctæ, quia per hoc nõ viuit in seipso, sed intendit alios viuificare seu facere viuentes secũdum vitam virtuosam actiuã vel contemplatiuã. Si tamen vocetur vita, vel status, vel modus viuendi, sicut & verè vocatur pro eo ꝙ ordinãtur ad regendum vel docendum alios virtuosos viuere, sic facit tertiũ membrum cum supradictis. Et si vocetur aliquo prædictorũ nominum magis debet dici actiua quàm contemplatiua, sed hoc est æquiuocè cum vita actiua prius exposita, quia illa ordinatur, vt homo in seipso bonus fiat, hæc autẽ ordinatur ad hoc vt homo in seipso factus bonus bonitatẽ in alios diffundat verbo pariter & exẽplo.

8 AD PRIMVM arg. patet responsio quòd per actiuum & contemplatiuum non diuiditur vita absolutè, sed solum vita humana virtuosa, per quam aliquis in seipso bene disponitur.

9 Per idem patet ad secundum, quia vita voluptuosa non est etiam virtuosa, & ideo non cadit sub prædicta diuisione.

10 Ad tertiũ dicendũ ꝙ beatus Aug. fortè intendit ponere tertium modũ viuendi, prout exposuimus, qui pertinet ad rectores & pastores aliorũ qui debent nõ solum in seipsis esse perfecti in vita actiua & contemplatiua, sed debent etiam alios perficere.

11 AVCTORITATES autem Bedæ & Greg. loquuntur de vita actiua & contemplatiua, per quas homo perficitur in seipso solum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum actiua vita sit contemplatiua melior, an contra.

Thom. 2. 2. q. 182.



DEINDE quæritur de cõparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuã, circa quod duo quæruntur. Primũ est, quæ sit nobilior, seu melior. Secundum est, quę sit maioris meriti, videlicet an actiua an cõtemplatiua. Ad primũ sic proceditur, & arguitur ꝙ actiua sit nobilior & perfectior quàm contemplatiua, quia bonũ gentis diuinius est quàm

bonum vnius hominis, sed vita contemplatiua est bonum vnius hominis, vita autem actiua est bonum gentis: ergo vita actiua est melior quàm contemplatiua.

2 Item nihil est diuinius quàm dei cooperatorem fieri (vt dicit Diony. 3. ca. cælestis Hierarchiæ). Sed homo efficitur cooperator dei per exercitium vitæ actiuæ, per quod studet homines in deum reducere, ergo illud est diuinissimum & nobilissimum.

3 Item maius bonum nõ est dimittendum propter minus, sed ecõuerso. Sed vita contẽplatiua dimittitur propter actiuã, vt patet de religiosis, quum transferuntur ad statum prælationis, ergo vita contemplatiua non est melior actiua, sed econuerso.

¶ IN CONTRARIVM est, quod dicitur Lucæ decimo, Maria optimã partem elegit. Elegit autem contemplatiuam sicut Martha actiuã, ergo cõtemplatiua est melior quàm actiua.

5 RESPONSIO. Vita actiua potest dupliciter accipi (vt patet ex dictis in præcedente quæstione). Vno modo dicitur vita actiua per quam homo intendit passionibus moderandis in seipso, & actibus regulandis. Alio modo dicitur vita illa per quam homo existens in seipso bonus nititur diffundere bonitatem in alios. Si ergo comparetur vita actiua primo modo dicta ad vitam contemplatiuam, aut comparantur secundum suum totum ambitum, aut solum prout homini conueniunt. Si comparantur secundum suum totum ambitum, sic clarum est quod vita contemplatiua est perfectior & nobilior quàm actiua vita. Quia vita secundum quam deus & angeli beati viuunt est cõtemplatiua, & constat quòd illa est nobilior & perfectior quàm quæcunque vita actiua, per quam homo studet esse bonus in seipso moderando passiones, & regulando actiones, ergo &c. Si autem hæ duæ vitæ cõparentur inter se prout soli homini conueniunt, adhuc potest esse dupliciter. Vno modo accipiendo hominem prout est, secundum quemlibet statum, videlicet viæ & patriæ: & sic adhuc clarum est quòd vita contemplatiua nobilior est & perfectior quàm vita actiua. Quia vita patriæ est solum contemplatiua secundum illud quod dicit beatus August. de ciuitate dei, aduocabimus & videbimus, videbimus & amabimus, amabimus & laudabimus, ecce quid erit in fine sine fine: vita autem actiua non est nisi in præsenti: & constat quòd vita patriæ beata perfectior est & nobilior quàm vita præsens quum ista ordinetur ad illam sicut ad finem. In illa etiam ponitur summa beatitudo nostra consistere, quare &c.

6 Si autem comparentur solum secundum quòd conueniunt homini in statu præsentis vitæ mortalis, adhuc potest hoc esse dupliciter, quia vel potest attendi talis cõparatio secundum philosophos qui ignorauerunt futuram vitã, aut secundum fideles theologos, si primo modo sic dicendum est quòd vita contẽplatiua est nobilior & perfectior quàm vita actiua. Vita tamẽ actiua est magis necessaria. Quod patet, quia illa operatio est nobilior & perfectior, quæ est circa nobilius obiectũ, & certiori modo, vt patet ex principio libri de anima. Sed operatio intellectus speculatiui, in qua consistit vita cõtemplatiua, est circa nobilius obiectum, & nobiliori modo quàm operatio intellectus practici, in qua consistit vita actiua. Nam obiecta operationis speculatiui intellectus sunt deus & substantiæ separatæ, & res aliæ naturales, obiecta verò intellectus practici sunt passiones & operationes humanæ, quæ non sunt tantæ nobilitatis, nec tantam habent certitudinem, imò maximam varietatem & incertitudinem: vnde in eis fatuum est ponere certitudinem demonstratiuam, sed sufficiunt persuasiones probabiles, vt patet ex 1. Ethic. & aliis pluribus locis: ergo vita contemplatiua est nobilior & & perfectior quàm vita actiua. Veruntamẽ actiua est magis necessaria & magis debita, quia homo naturaliter est animal ciuile, vt dicitur 1. Polit. Et ideo magis est necessarium & debitum quòd homo bene se habeat secundum vitã ciuilem seu actiuam quàm secundum vitam cõtemplatiuam, propter quod peior est vitiosus in moribus existens magnus philosophus, quàm virtuosus in moribus ignarus, vel errãs in contẽplatione philosophiæ.

7 Loquendo autẽ secundum theologos adhuc vita cõtemplatiua est nobilior quã actiua, nõ solum propter rationẽ quæ prius est adducta, sed etiã quia vita contemplatiua est quædam prælibatio seu prægustatio vitæ futuræ beatæ: vita tamen actiua est magis necessaria, supposita tamen fide, quia agibilia passim occurrunt homini, in quibus oportet eum virtuose agere, & mandata diuina seruare. Alioquin deuiat à statu salutis æternæ, ad quã tota vita præsens siue practica, siue speculatiua ordinatur: sine cõtemplatione autẽ, aut cũ modica cõtemplatione acquiritur salus, sufficit enim Christiano ad salutẽ obseruatio mandatorum cum credulitate eorũ quæ per fidem nobis tradita sunt.

8 Si autem loquamur de vita actiua, quę nõ consistit solum in moderãdo proprias passiones, & regulando actiones proprias. Sed consistit in hoc, quod homo bonus in seipso existens secundum vtramque vitam iam dictam nititur bonitatem in alios diffundere, sicut exigit status prælatorum & rectorũ. Sic dicendum est quòd talis vita actiua est nobilior & perfectior quàm quæcũque contemplatiua huius vitæ. Quod patet tripliciter. Primò, quia illa vita est perfectior & nobilior quæ nobilius ordinatur ad perfectionẽ. Sed vita actiua prædicto modo accepta nobilius ordinatur ad perfectionẽ quàm vita cõtemplatiua, ergo est nobilior & perfectior. Minor probatur, quia ad effectũ nobilius ordinatur agens quàm patiens, tam secundum philosophos quàm secundũ sanctos, sed ad perfectionem ordinatur talis vita actiua per modum agẽtis & influentis, omnis autẽ alia vita ordinatur ad perfectionẽ per modum patientis & in se recipiẽtis, ergo talis vita actiua est simpliciter perfectior & nobilior quàm quæcunque alia. Secũdo sic, illa vita est perfectior quæ supponit personam magis perfectã. Sed vita actiua prædicto modo accepta supponit personã magis perfectam quàm quæcunque alia vita, ergo est perfectior & nobilior. Minor probatur, quia talis vita actiua præsupponit quantũ est ex cõditione sua personã perfectam in vita contemplatiua & actiua singulari, vt dicit Greg. in pastorali, quod rector debet esse actione præcipuus & præ cunctis cõtemplatione suspensus. Nulla autẽ alia vita supponit sic perfectam personã, ergo talis vita actiua est perfectior & nobilior quàm vita cõtemplatiua. Tertio sic, status doctorũ est perfectior & nobilior quàm status discipulorũ, secundum illud Luc. 6. Non est discipulus supra magistrũ: vbi minus dicit & plus significat, quasi diceret discipulus debet esse sub magistro, sicut imperfectus sub perfecto. Sed vita actiua qualis dicta est, est vita docentium & regentiũ alios, vita autẽ aliorum est vita discipulorum, siue sint cõtemplatiui siue actiui, ergo talis vita actiua est nobilior & perfectior quàm vita cõtemplatiua, vel actiua singularis.

9 AD PRIMVM arg. patet responsio ex iam dictis, procedit enim de vita actiua quæ ordinat ad diffundendũ bonitatem in alios. Talis enim est bonũ gentis, non autem vita actiua singularis per quã homo solum bene disponitur in seipso moderando proprias passiones, & regulando proprias actiones.

10 Ad secundum argumentum patet per idem.

11 Ad tertium argumentum dicendum est quod vita contemplatiua non dimittitur propter actiuã singularem quando religiosus efficitur prælatus, sed propter actiuam quæ est aliorum regitiua & instructiua sicut est de vita quã requirit status prælatorum, & ideo talis actiua est melior quàm simplex contemplatiua, nec tamen propter talem vitam actiuam dimittitur cõtemplatiua, imò viuens secundum hanc vitam debet esse perfectus in seipso quantum ad vitam contemplatiuam & actiuam singularem, licet oporteat eum quandoque intermittere actum contemplationis propter necessitates regiminis aliorum.

12 ARGVMENTVM etiam illud non bene procedit quia magis bonum minus necessarium est dimittendũ propter minus bonum magis necessarium sicut philosophari cum sit melius quàm ditari, tamen à paupere & egente victu dimittendum est philosophari propter ditari. Et per hunc modum vita contemplatiua quamuis nobilior debet omitti propter necessitatem vitæ actiuæ etiam singularis. d. 30. q. 2. huius.

13 AVCTORITAS domini Luc. 10. vbi præfertur vita contemplatiua Mariæ vitæ actiuæ ipsius Marth. loquitur de vita actiua & contemplatiua singulari.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum vita actiua sit maioris meriti quam contemplatiua.

Tho. 2. 2. q. 182. ar. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Et videtur quod vita actiua sit maioris meriti quàm cõtemplatiua, quia secundũ Greg. super Ezech. Nullum sacrificium est magis deo acceptum quã zelus animarum. Sed operatio vitæ actiuæ per quã aliquis studet saluti proximorũ magis pertinet ad zelum animarũ quàm opera vitæ contemplatiuæ, ergo ipsa sunt deo magis accepta quare & magis meritoria.

2 Item illud est magis meritorium cui maior debetur merces, quia meritũ correspondet præmio & ecõuerso. Sed vitæ actiuæ debetur maior merces quàm cõtemplatiuæ, ergo &c. Probatio minoris, quia labori cõmensuratur merces secundum illud pri. ad Cor. 3. Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundũ suum laborẽ. Sed in operibus vitæ actiuę est maior labor quàm in operibus contemplatiuæ vitæ, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Greg. sexto moraliũ magna sunt vitæ actiuæ merita, sed contẽplatiuæ potiora. d. 27. q. 2 de merito.

4 RESPONSIO. Sicut dictum fuit in secundo libro meritum propriè dictum non est inter hominẽ & deum sicut nec iustum propriè acceptũ, deus tamẽ ex liberalitate sua remunerat nostra bona opera, tam interiora quàm exteriora. Ad rationem Et 3. d. 20. q. 2.

tamen

tamen meriti magis accedit opus per quod aliquid videtur redundare ab homine in deũ quàm aliud opus quárumcunque sit 2.d.42.q. bonum in se vt ibidem declaratũ fuit, distinc. 42. Hoc supposito 2. de remuneratione. dicendum est ꝙ vita actiua per quã homo bonus in se existens nititur bonitatẽ in alios diffundere est maioris meriti, quàm vita cõtemplatiua vel actiua singularis. Quod patet, quia illa opera apud deũ sunt magis meritoria, per quę plus redundat ab homine in deũ, quod cedit aliquo modo in bonum diuinũ. Et hæc supponuntur ex dictis in secundo libro. Sed per opera vitæ actiuæ, per quã homo in se bonus existens nititur bonitatẽ in alios diffundere, qualis est vita prælatorũ plus redundat in deũ, quod cedit aliquo modo in bonum diuinũ, quàm per quæcunque alia opera, ergo opera talis vitæ actiuæ sunt maximè meritoria. Minor probatur, quia ad talem vitã actiuã pertinet docere fidem, & eam cùm opus fuerit defendere non solum verbo, sed facto, subeundo martyriũ pro defensione fidei & gregis: pertinet etiã ad eam instruere populum de mandatis diuinis, & obseruantia eorũ, & hæc aliquo modo cedunt in bonũ diuinum non quo ad In 2.d. 42.q.2. deum in seipso, qui bonorũ nostrorũ non indiget, sed secundum illam interpretationẽ, qua dicitur ꝙ defensio causæ alicuius, cedit in bonum illius cuius est causa, sic enim fides Christi defenditur per prædicationẽ, & per martyrium quæ pertinent ad talem vitam actiuam: per nulla autem opera vitæ contemplatiuæ vel actiuæ singularis cedit aliquid sic in bonũ diuinũ, quare &c.

5 Si autem cõparetur vita contemplatiua ad vitam actiuam singularem. Sic dicendum est ꝙ duplex meritũ est, quoddam respectu dimissionis pœnæ. Aliud respectu consecutionis gloriæ. Primo modo actiua est maioris meriti, quàm contemplatiua. Cuius ratio est, quia pœna per pœnam recompensatur. Sed vita actiua est pœnalior quàm contẽplatiua: ergo per opera eius plus recõpensatur de pœna nobis debita, quàm per opera cõtemplatiuæ. Minor probatur, quia opera actiuæ consistunt in moderatione passionum per ieiunia & abstinentias, & similia quæque, pœnosa sunt. Item in operibus misericordiæ, vestiendo nudos, visitando infirmos, pascendo famelicos, & consimilibus quæ requirunt sumptus & pœnã, à quibus omnibus vita cõtemplatiua libera est, & nihilominus habet dulcedinẽ adiunctã, quare &c.

6 Respectu autem consecutionis gloriæ vita contemplatiua est maioris meriti quàm actiua, quantũ est ex genere sui actus. Cuius ratio est, quia meritũ ex charitate pensatur: sed diligere deum secũdum se ex charitate est magis meritorium, quàm diligere proximum propter deum: ergo illud quod directius pertinet ad dilectionem dei, magis est meritorium ex suo genere quàm illud quod pertinet ad dilectionem proximi etiã propter deum. Vita autem contemplatiua directè & immediatè pertinet ad dilectionem dei, vita autem actiua ad dilectionem proximi, ergo ex suo genere vita contemplatiua est maioris meriti quàm actiua. Potest tamen contingere ex parte hominis quòd aliquis in operibus vitæ actiuæ plus meretur quàm alius in operibus vitæ contemplatiuæ, puta si aliquis tepidè insistat operibus cõtemplatiuæ. Alius autem feruenter insistat operibus actiuę, propter deum, ita quòd propter abundantiã diuini amoris, vt eius voluntas impleatur propter gloriã dei interdum sustinet à dulcedine diuinæ contemplationis ad tempus separari.

7 AD PRIMVM argumẽtum dicendum quòd zelus animarum pertinet ex officio ad vitam actiuam prælatorum, quæ est perfectior quàm vita contemplatiua, & maioris meriti. Ad vitam autem actiuam singularem si pertineat ex zelo charitatis, per quem vnicuique mandauit deus de proximo suo nõ præfertur propter hoc meritum vitæ actiuæ merito vitæ contemplatiuæ. Sed præfertur quo ad meritum zelus animarum omni sacrificio, & omni dono exteriorum rerum, cùm enim ex charitate quilibet plus teneatur se diligere quàm alium, magis acceptum est deo quòd aliquis primò ipsi deo animã suam offerat, per opera cõtemplatiuæ quàm animam alterius per opera vitæ actiuæ, sed vtrumque simul est deo acceptabilius.

8 Ad aliud patet responsio ex iam dictis. Maior enim merces debetur operibus vitæ actiuæ quàm cõtemplatiuæ, quantum ad dimissionem pœnæ, sed non quantum ad consecutionẽ gloriæ, quantũ est de genere actus vtriusq; vitæ. Eodẽ modo est intelligenda auctoritas beati Gre. 6. moraliũ in oppositum allegata.

Sententia huius distinctionis XXXVI. in generali & speciali.

SOLET etiam quæri, vtrũ virtutes. Prius egit magister de habitibus virtutũ & donorũ. Hic agit de connexione eorum. Et diuiditur in tres, quia primò ostendit virtutum cõnexionem. Et secũdo earum æqualitatem, ibi, vtrum pariter. Tertiò ostendit charitatis excellentiam specialem ibi, quum duo sint præcepta. Secunda diuiditur in duas partes. Primò ponit opinionẽ vnam. Et secundo ponit aliam, quam reputat magis veram, & respondet ad rationem primæ opinionis. Secunda ibi, alij verius dicunt. Hæc est diuisio & sententia generaliter.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primò quærit vtrum virtutes sint adeo connexæ, quòd separari nõ possint, sed qui habeat vnam, habeat omnes. Et respõdet secundum Hieron. ꝙ sic, quia charitas est mater omniũ virtutum. Et ideo in quocunque est charitas, in eo sunt omnes virtutes, & vbi nõ est charitas, nulla virtus est, quod iterũ confirmat per August. vt patet in litera. Secundò quærit, vtrũ omnes virtutes sint æquales. Et ponit opinionem quorundam dicentium quòd non, quia quidam sancti cõmendantur excellenter ab vna virtute, & nõ ab alia, sicut Iob commendatur à patientia, Dauid ab humilitate, Moyses à mansuetudine, quod non esset si ille qui excellit in vna virtute, excelleret in omnibus. Vnde dicũt quòd vna virtus habetur excellentius, quàm alia, nulla tamen æquè sicut charitas, quæ est mater omniũ. Tunc ponit aliam opinionem quã dicit veriorem, quòd omnes virtutes sunt pares, sic tamen intelligendo, quòd ille qui excellit alium in vna virtute vel est ei par, simili modo se habet ad deum in cæteris virtutibus, vt si aliquis sit æqualis alij in fortitudine, oportet ꝙ sit æqualis in prudentia, alioquin fortitudo vnius esset minus prudens quàm fortitudo alterius: & sic nõ esset æqualis fortitudo, & idem potest deduci in aliis virtutibus. Et respondet ad rationes primæ opinionis, quia cùm dicitur aliquis præeminere in aliqua virtute, vt Abraham in fide, hoc intelligitur nõ quantũ ad habitum virtutis, sed quantum ad vsum eius, vel in comparatione ad alios homines qui nõ æquantur ei in aliqua virtute, & secundum hunc modum dicuntur esse intelligenda quædam verba August. quæ ponuntur in litera, per quæ videtur insinuare ꝙ vna virtus perfectius habeatur quàm alia. Vltimò quærit cùm in duobus præceptis charitatis tota lex pendeat, & prophetæ secundum dictum saluatoris in euãgelio, qualiter præcepta cerimonialia quæ cessauerũt cõtinentur sub præceptis charitatis quæ semper durant. Et respondet quòd præcepta cerimonialia inquantum fuerunt figuratiua, cessauerũt, sed secundum spiritualem intellectum remanent: omnia enim pręcepta reducuntur ad decem, & illa decẽ reducuntur ad duo præcepta, quæ sunt dilectio dei & proximi. In his enim continetur plenitudo legis. Et in hoc terminatur distinctio, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum virtutes morales sint connexæ cum theologicis.

Thom. 1. 2. q. 65.



CIRCA distinctionem istam quæritur de tribus in generali. Primò de connexione virtutum, & secundò de earum æqualitate. Circa primũ primò quæritur de connexione virtutum, & secundo de connexione vitiorum. Adhuc circa primũ istorum quæruntur tria. Primum est, vtrum virtutes morales acquisitæ sint connexæ cum theologicis. Secundum est, vtrum virtutes morales sint connexæ intellectualibus. Tertium est, vtrum virtutes morales sint connexæ sibi inuicem. Ad primũ sic proceditur. Et videtur ꝙ virtutes morales acquisitæ sint cõnexæ cum theologicis. Quia virtutes illæ sunt cõnexæ, quarũ vna nõ potest esse sine alia. Sed virtutes morales acquisitæ non possunt esse sine theologicis, nec theologicæ sine illis: ergo omnes istæ sunt ad inuicem connexæ. Maior de se patet, sed minor probatur, quo ad duas eius partes. Et primò ꝙ theologicæ (& maximè charitas) non possint haberi sine moralibus, quia tota lex per charitatem impletur, secundum illud Romano. 13. Plenitudo legis est dilectio, sed lex non potest impleri sine actibus virtutum moralium. De illis enim dantur præcepta legis, actus autem præsupponunt habitus, ergo necesse est quòd charitas coexigat habitus virtutum moralium.

2 Item patet quo ad secundum, scilicet quòd virtutes morales coexigant charitatem, quia ea quæ sunt ad finem habent connexionem cum fine, cùm ex eo sumant rationem. Sed virtutes morales, & actus, & obiecta, & fines earum ordinãtur ad finem charitatis, ergo coexigunt charitatem.

3 IN CONTRARIVM arguitur, primò quòd charitas possit haberi sine virtutibus moralibus. Et hoc sic, habens habitum virtutis moralis acquisitæ operatur promptè, & faciliter secundum illum habitum, præsentato sibi obiecto. Sed habens charitatem præsentato sibi obiecto virtutum moralium non operatur promptè & faciliter, vt patet in illis qui ex consuetudine malorum actuum de nouo conuertuntur ad deum, & tamen tales habent charitatem, quare &c.

4 Item probatur quòd aliæ virtutes possint esse sine charitate, quia virtutes morales acquisitæ non amittuntur per vnicum actum, sicut per vnicum actum non acquiruntur, sed habens cha-

ritatem, amittit eam per vnum actum vitiosum: ergo ea amissa remanent virtutes morales. Et sic necessario non coexigunt charitatem.

5 RESPONSIO. Ad euidentiam huius quæstionis & sequentium, videndum est primò quot modis virtutes sint ad inuicem connexæ. Postea deducendum est in singulis modis quomodo se habent virtutes theologicæ ad morales, & econuerso.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd duplex est modus cōnexionis in generali, scilicet essentialis, & dispositiuus. essentialis adhuc duplex est. Primus est, secundum quem vna virtus dependet ex alia, quantum ad id quod est in sua quidditate & essentia, sicut omnis virtus moralis acquisita dependet à prudentia, & econuerso. Secundus est, quum aliqua connectuntur inter se, & non immediatè, sed mediante tertio, quod est connexum cum vtroque, & sic virtutes morales connectuntur inter se mediante tertio, scilicet prudentia, vt patebit inferius. Alio modo aliqua connectuntur dispositiuè, quæ quidem dispositio attenditur inquantum subiectum per vnum eorum disponitur ad melius se habēdum in altero, vel in actu alterius. Et istud quantum ad virtutes contingit dupliciter. Vno modo, quia subiectum dispositum per vnam virtutem potest magis perfectè & magis purè elicere actum alterius, quàm posset facere sine ea. Et sic virtutes morales disponūt ad virtutes intellectuales, quia homo bene dispositus per virtutes morales quæ sedant motus passionum purius, & perfectius possunt in actum virtutum intellectualium. Alio modo attenditur ista dispositio, secundum quòd vna virtus magis firmatur, & magis resistit actui sibi contrario per hoc quod coniungitur alij virtuti, sicut temperantia cum fortitudine magis firmatur ad resistendum actui intemperato quàm sine fortitudine. Temperatus enim & fortis magis disponitur vt per timorem terribilium non committat dictum turpem intemperatum, quàm si non haberet fortitudinem: & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd virtutes morales non dependent à theologicis primo modo, scilicet, quantum ad essentiam suam & quidditatem, quia sine eis verè possunt haberi. Et hoc patet dupliciter. Primò sicut se habent status ad inuicem, ita & perfectiones illis statibus conuenientes. Sed status naturæ potest esse sine statu gratiæ, & status gratiæ sine statu gloriæ, ergo perfectiones istis statibus conuenientes possunt esse sine inuicem, sed perfectio naturalis ad quā potest homo attingere ex naturalibus est virtus moralis acquisita, ergo homo potest habere virtutes morales acquisitas sine theologicis pertinētibus ad statum vitæ, viæ seu patriæ. Et cōfirmatur, quia secundum doctores primus homo potuit creari sine gratia in puris naturalibus, in quo statu potuit habere virtutes morales per eas, quamuis non posset in actum meritorium vitæ æternæ. Secundò patet idem sic ratione, homo qui potest promptè & faciliter tendere in obiectum conueniens potentiæ tam intellectiuæ quàm appetitiuæ est verè virtuosus secūdum virtutes, tam intellectuales quàm morales. Sed sine charitate ex puris naturalibus potest hic homo tendere perfectè & promptè in obiectum conueniens potentiæ intellectiuæ & appetitiuæ, ergo talis est verè virtuosus quantum ad virtutes acquisitas. Maior patet ex secundo Ethic. vbi dicitur quòd virtus habentem perficit, & quòd signum habitus generati est fieri in opere delectationem, per quā homo promptè & faciliter operatur. Minor probatur, quia obiectū conueniens intellectui humano secundum præsentem statum est veritas rerum sensibilium, & quæ ex sensibilibus potest concludi. In hanc autem vel in eius cognitionem potest homo sine charitate, vt de se patet, quia habens talem cognitionem non amittit eam per culpam per quam tantū amittit charitatem. Obiectum verò virtutis moralis est bonum ex genere, & circunstantiis ordinatum ad debitum finem, & constat quòd in tale bonum potest appetitus tendere sine charitate, vt si aliquis det sustentationem alicui indigenti studenti inquisitioni veritatis, ergo sine virtutibus theologicis, & maximè sine charitate potest homo tendere promptè & perfectè in obiectum cōueniens virtuti intellectiuæ & appetitiuæ, hoc autem non esset nisi virtutes acquisitę, tam intellectuales quàm morales possent esse sine theologicis, & maximè sine charitate, quare &c.

8 Sed dicet aliquis quòd nullus actus appetitiuæ partis est bonus & virtuosus nisi ordinetur in finem vltimum quem respicit charitas, & sic nullus poterit tendere virtuosè in bonū morale, sine charitate Sed istud non valet, quia si istud totum scilicet bonum opus ex genere cum fine proximo non esset opus virtuosum, nisi includendo charitatis finem, puta quòd hoc totum facias propter vitam ęternam. Tunc sic se haberet actus ex genere cum suo fine proximo ad finem quē principaliter intendit charitas, sicut bonū opus ex genere, puta dare pauperi se habet ad finem proximum. Sed ita est quòd bonum opus ex genere non habet aliquam specialem virtutem à qua eliciatur præter illam quæ respicit finem proximū, ergo similiter totū opus ex genere cum fine suo proximo non haberet aliquam aliam virtutem à charitate à qua eliceretur, quod falsum, quia tunc sequeretur quòd non esset aliqua virtus alia quàm charitas, ergo opus bonum ex genere includens finem conuenientem proximū ex hoc est virtuosum. Et hoc vt dictū est potest esse sine charitate, quare &c. Item virtuosum est attingere ad bonum sibi conueniens secundum suam naturam. Sed bonum conueniens homini secundum quod est homo, est operari secundum rectam rationem, cuius rectitudo potest esse sine charitate, quantū ad cognoscibilia & agibilia naturaliter, ergo vera virtus acquisita potest esse in homine sine charitate. Sic ergo patet quòd virtutes acquisitæ non sunt connexę cum theologicis primo modo sic, scilicet quòd essentia vnius dependeat necessario ex essentia alterius.

9 Item nec secundo modo, scilicet per connexionē earū in vno tertio, quia præter virtutes acquisitas & theologicas nō sunt alij habitus nisi dona. Sed ratione donorū non potest esse connexio virtutū acquisitarum cum theologicis, nec econuerso, ergo virtutes acquisitę nō connectuntur cum theologicis mediante tertio. Quòd autem per dona non possint connecti virtutes acquisitæ cū theologicis patet, quia per easdem rationes, per quas probatum est quòd virtutes acquisitæ nō necessario dependent à theologicis potest probari quòd non dependent à donis, ergo ratione donorum non habent cum aliquo connexionem. d. 33. q. 1.

10 Quantum verò ad tertium modum principalem, scilicet quo virtutes aliquæ cōnectuntur seu exigunt se dispositiuè. Dicendum est quòd virtutes morales acquisitæ & virtutes theologicæ sunt ad inuicem connexæ, sed differenter, quia virtutes theologicæ exigunt morales acquisitas vt purius & feruentius eliciant actum suū, quia illi in quibus non sunt sedatæ passiones appetitus sensitiui (quod fit per virtutes morales) nō possunt ita purè tendere in cognitionē diuinæ veritatis, nec ita feruenter tendere in dilectionē diuinæ bonitatis sicut si in eis essent passiones sedatæ, quia quanto vna potētia est intensius intenta circa operationem suā, tanto magis alia potentia retrahitur à sua operatione nisi vna operatio tēdat in idē cū alia, vel iuuet dispositiuè ad aliam, sed quantū ad firmitatem in operādo & ad perfectius resistendū omni actui vitioso virtutes morales exigunt charitatem. Charitas enim quamdiu manet, excludit omne peccatū mortale & per consequens omnem actū vitiosum in quo posset tale peccatū contingere. De ratione autem virtutis acquisitæ nō est excludere omnem actum vitiosum etiam manente virtute. Sed solum facere quòd homo regulariter & cōmuniter resistat actui vitioso. Et ideo aliquis qui per grauem motum timoris, vel alterius passionis caderet in peccatum intemperantiæ vel alterius generis nō obstante virtute morali, per charitatem firmiter stat & repellit omne peccatū. Et sic patet quomodo virtutes morales acquisitæ, & theologicæ coexigunt se dispositiuè.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quamuis charitas imperet actus omnium virtutum moralium, nō oportet tamen quòd illi actus procedant ab habitibus acquisitis, & nihilominus per actus tales lex impletur quæ solum præcepit actus quo ad essentiam actus & non quo ad modum qui est faciliter & delectabiliter operari quemadmodū ponunt habitus acquisiti. Quod dicitur postea quod ea quæ sunt ad finem dependent à fine verum est, sed obiectum charitatis non est finis proximus virtutum moralium, sed solū remotus, & ideo actus virtutum moralium potest esse bonus bonitate morali ex ordine ad finem proximum dato quòd actu nō ordinetur ad finem vltimum quamuis non possit habere bonitatem meritoriam ad quam requiritur ordinatio eius in finem charitatis.

12 Aliud argumentum probat quòd virtutes morales non dependent quo ad essentiam suam à theologicis, nec econuerso, quod est concessum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum virtutes morales habeant connexionem cum intellectualibus.



SECVNDO quæritur vtrum virtutes morales habeant cōnexionem cum intellectualibus & econuerso. Et arguitur quòd sic, quia sicut se habet appetere & cognoscere, sic se habet virtus perficiens appetitum ad virtutem perficientem intellectū. Sed appetere ex necessitate præsupponit intelligere, ergo virtutes morales quæ perficiunt appetitum supponunt ex necessitate virtutes intellectuales quæ perficiunt intellectum.

2 Itē probatur quòd virtutes intellectuales coexigant morales quia sine illo non potest haberi virtus intellectualis quòd sedat passio

passiones in viribus sensitiuis, sed virtutes morales sunt huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia sedendo & quiescendo fit anima prudens & sapiens vt dicitur 7. Physic.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illi habitus non sunt cônexi quorum vnius actus potest stare cum actu opposito alterius. Sed actus prudentiæ quæ inter virtutes intellectuales magis est connexa cum moralibus potest stare cum electione mala quæ est actus oppositus actui virtutis moralis &c. Maior patet, minor probatur per articulum qui dicit quòd stante ratione recta in vniuersali & particulari quòd voluntas non possit in oppositum error est non posset autem in oppositum nisi praue eliciendo, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd virtutes intellectuales tam scientiæ speculatiuæ quàm artes non habent essentialem connexionem cũ virtutibus moralibus primo modo connexionis, prudentia tamen cũ eis habet talem connexionem & econuerso. Patet primũ sic illa, quę sic se habent quòd facta mutatione in essentia vnius nulla fit mutatio in essentia alterius nõ dependent ex se inuicẽ essentialiter, nec per cõsequens sunt essentialiter connexa, sed ita est de virtutibus moralibus & intellectualibus quæ sunt scientiæ speculatiuæ, vel artes, ergo illæ virtutes nõ dependent ea se inuicẽ nec sunt essentialiter connexæ. Maior patet, minor probatur, quia mutato aliquo secundũ iram vel concupiscentiam (quæ mutatio pertinet ad virtutem moralem) nõ oportet quòd mutetur in iudicando quo modo domus debet fieri vel aliquod artificium, nec iudicando an triangulus habeat tres angulos æquales duobus rectis quę iudicia pertinẽt ad artes & scientias speculatiuas, ergo facta mutatione in eo quod pertinet essentialiter ad virtutem moralem non oportet fieri mutationem in eo quod essentialiter pertinet ad virtutem intellectiuam quæ est ars vel scientia speculatiua. Causa autem huius est quia iudiciũ artis & scientiæ speculatiuæ in rebus factibilibus vel speculabilibus non est secundum conformitatem earum ad appetitum, sed secundũ se, & prout considerantur io natura sua, mutatio autem alicuius secundũ appetitum puta secundum iram, & concupiscentiam nõ facit aliquam mutationẽ io rebus secundũ se, & secundum naturas suas, & ideo non mutat iudicium artis vel scientiæ speculatiuæ de talibus. Et sic patet quod artes & scientiæ speculatiuæ non habent essentialem connexionem cum virtutibus moralibus nec econuerso.

Tho. 1. 2. q. 65. ar. 1 & q. 66. art. 3. 2. 2. q. 47. artic. 6.

5 Prudentia tamẽ hoc modo dependet à virtute morali, & virtus moralis ab ipsa. De dependentia autem prudentiæ à virtute morali patet sic, quia ab illo depẽdet virtus prudentiæ essentialiter à quo dependet recta existimatio suorũ principiorum. Sed à virtute morali, vel ab aliquo ad genus virtutis moralis pertinente dependet recta existimatio de principiis prudentiæ, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia principiũ ea quo syllogisat, prudentia est recta æstimatio finis, habita enim recta æstimatione de fine puta quòd bonũ est temperate cõcupiscere incipit prudẽtia sillogisare ea isto principio per quæ media possit in hunc finẽ attingere, recta autẽ æstimatio de fine accipitur secundũ conformitatem ad appetitũ seu inclinationem appetitus in finem quam conformitatem seu inclinationem facit virtus moralis, siue aliquid ad genus eius pertinens, quia qualis est vnusquisq; secundũ appetitum talis finis sibi videtur vt dicitur in Ethi. libro, ergo recta æstimatio prudentiæ de suis principiis quæ sunt ipsi fines depẽdet à virtute morali & hæc fuit minor, sequitur ergo cõclusio. s. quod prudẽtia essentialiter dependet à virtute morali. Similiter virtus moralis dependet essentialiter à prudẽtia, quod patet sic, electio eorũ quæ sunt ad finẽ dependet ea consilio, quia electio est acceptatio alicuius præconsiliati, sed electio pertinet ad virtutẽ moralem, cõsiliũ autẽ est opus prudẽtiæ inquirẽtis de his quæ sunt ad finẽ & syllogisantis de his quę sibi cõgruunt, ergo virtus moralis quantũ ad electionem eorũ quę sunt ad finem dependet ex prudentia, & sic patet quomodo prudentia & moralis virtus sunt ad inuicẽ essentialiter cõnexæ.

6 Si autem loquamur de secundo modo connexionis sic dicendum est quod virtutes intellectuales non sunt connexæ cũ moralibus, nec econuerso mediante tertia virtute, quæ præter virtutes acquisitas intellectuales & morales non sunt alij habitus nisi virtutes theologicæ & dona, sed in illis vel ratione eorum prædictæ virtutes non possunt habere connexionem, quia cum illis necessariam habent connexionem, ergo &c.

7 De tertio verò modo connexionis scilicet quo virtus coexigit aliam dispositiuè tenendum est quod virtutes morales connexæ sunt cũ intellectualibus, sed differenter, quia intellectuales dependent à moralibus ad hoc vt purius & perfectius exerceant actum suũ. Cuius ratio est, quia omnis virtus intellectualis dependet quantum ad puritatem sui actus ex bona dispositione fantasiæ, & ex eius sedatione. Hoc autem faciunt virtutes morales quæ moderantur passiones quarum excessus impedit bonam dispositionem, & sedationem fantasiæ, ergo virtutes intellectuales dependent hoc modo à moralibus, sed quantum ad maiorem firmitatem, & perfectionem morales dependent ab intellectualibus. Cuius ratio est, quia qui melius nouit naturas rerũ melius scit vtilitatem rerũ & maximè vitiorum carnaliũ, melius etiam scit excellentiam & eminentiam boni honesti, sed bonũ perfectius & certius cognitum natũ est perfectius & certius mouere appetitum ad prosecutionẽ, malum autem ad fugam & detestationẽ, ergo cũ per virtutes intellectuales melius & certius sciantur naturæ rerũ & per cõsequens eminentia boni honesti & vilitas vitiorũ, patet quia ipsæ disponunt ad hoc vt per virtutes morales firmius & perfectius prosequamur bonum virtutis quod est bonũ honestum, & fugiatur vilitas vitiorum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd appetere bonũ dependet essentialiter ex cognitione intellectus practici quæ pertinet ad prudentiã. Et ideo virtutes morales dependent essentialiter à prudentia. Sed appetitus boni non dependent à cognitione speculatiua, nisi à remotis & dispositiuè. Et hoc modo dependent virtutes à scientiis speculatiuis.

9 Secundum argumentum solum probat quòd virtutes intellectuales nõ dependeant à moralibus nisi solum dispositiuè inquantum bona dispositio fantasmatis fit per sedationem excessus passionum.

10 AD ARGVMENTVM autem alterius partis quod videtur probare quòd virtutes morales non dependeant à prudentia potest dici sine præiudicio articuli quod stante iudicio rationis in vniuersali & particulari de aliquo eligendo nõ quidem secundũ actum, sed secundum habitum voluntas potest in oppositum secundum actum, vel stante iudicio rationis secundũ actum voluntatis potest in oppositum secũdum habitum, quòd autem stante iudicio rationis secundũ actum vniuersali & particulari voluntas secundum actum pro tunc possit ferri in oppositum non video bene.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum virtutes morales sint inter se connexæ.

Thom. 1. 2. q. 65. ar. 1.



TERTIO quæritur vtrũ virtutes morales sint inter se connexę. Et videtur quòd nõ, quia sicut se habent ad inuicẽ virtutes intellectuales, ita & morales. Sed virtutes intellectuales nõ sunt ad inuicem connexæ, non enim qui habet vnã scientiam, habet omnes, ergo videtur similiter quod virtutes morales non sunt connexæ ad inuicem.

2 Item virtutes morales causantur ex exercitio actuũ vt probatur 2. Ethic. Sed aliquis potest exercitari in actibus vnius virtutis & nõ in actibus alterius, ergo aliquis potest habere vnam virtutem moralem sine alia.

3 IN CONTRARIVM est Arist. 5. Ethicorum & Aug. qui dicit quòd virtutes in anima non possint separari ab inuicem, quare &c.

4 RESPONSIO. Supposita distinctione de connexione virtutum prius posita dicendum est, quòd virtutes morales nullam habent essentialem connexionem seu dependentiã quo ad primum modũ qui superius ponebatur, quia accipiendo virtutem moralem siue secundũ esse perfectũ siue imperfectũ, vna nõ dependet ab alia immediatè & essentialiter. Cuius ratio est quia illæ virtutes quæ habent obiecta diuersa in nullo à se dependẽtia, & diuersos fines particulares & proprios qui dant speciẽ virtuti, & actui eius nõ videntur esse cõnexæ essentialiter & immediate. Sed virtutes morales sicut liberalitas, tẽperantia, & fortitudo, & aliæ sunt huiusmodi, habent enim diuersa obiecta non connexa directè & essentialiter. Et diuersos fines proprios, ergo tales virtutes nõ sunt ad inuicẽ cõnexæ essentialiter & directè.

5 Loquendo autem de secundo modo connexionis quæ est aliquorum plurium in tertiò, Dicendum est quòd virtutes connectuntur in se ratione prudentiæ cui omnes virtutes morales sunt essentialiter connexæ, nisi quòd distinguendum est de virtute morali. Et similiter de prudentia secundum esse perfectum & imperfectum. Virtus enim moralis secundum esse perfectum non potest esse sine alia virtute morali, ratione prudentiæ perfectæ quæ coexigit omnem virtutem moralem, & sine qua nulla virtus moralis est perfecta, vnde potest sic argui, Omnis virtus sic perfecta requirit prudentiam perfectam, sed prudentia perfecta requirit omnem virtutem moralem perfectam, ergo vna virtus moralis perfecta coexigit aliam. Maior patet ex dictis in præcedenti quæstione, quia si virtus moralis coexigit prudentiam, & econuerso & perfecta virtus moralis coexigit prudentiam perfectam & econuerso. Minor probatur per

idem, quia ſi prudentia coexigit virtutẽ mortalem, perfecta prudentia coexigit omnem virtutem moralem perfectã. Hæc autẽ ratio ſatis concludit, niſi diceretur quòd non eſſet vna prudẽtia ſed diuerſæ quæ correſpondent diuerſis virtutibus, moralibus, quia ſic vna virtus poſſet eſſe perfecta cum prudentia ſibi correſpondẽte abſque hoc quod alia virtus moralis eſſet perfecta vel prudentia ſibi correſpondeas. Sed probatio quòd ſit vna prudentia tantum correſpondens omnibus virtutibus. Et hoc ſic, ille habitus cui correſpondet obiectum vnum ſub vna formali ratione eſt vnus ſpecie, ſed prudentia cuicunque virtuti correſpondens habet vnum obiectũ ſub vna formali ratione, ergo eſt vnus habitus. Maior patet. Minor probatur, quia per ſe obiectũ prudentiæ eſt bonum humanum ſecundum quòd humanum, illud autẽ eſt vnius rationis in generali circa quamcunq; materiam iræ, timoris, vel concupiſcentiæ, ſeu cuiuſcunq; alterius, quare &c. Secundò ſic, ſicut eſt de ſanitate corporali ita eſt de ſpirituali quæ eſt per virtutes. Sed vna eſt medicina de ſanitate corporis hominis ſecundũ quòd homo eſt quãtum ad omnes partes, & omnes infirmitates in ſingulis partibus cõtingentes, vel poſſibilibus cõtingere, ergo à ſimili eſt vna prudentia quæ eſt directiua, reſpectu ſanitatis ſpiritualis quæ ſit per virtutes morales ſecũdũ quãlibet paſsionẽ irę, & cõcupiſcẽtię, timoris, & huiuſmodi, ergo &c.

6 Loquendo autem de tertio modo connexionis ſecundum quem vna virtus adminiculatiuè & diſpoſitiuè facit ad alteram. Sic adhuc virtutes morales ſecundum ſuum eſſe perfectum mutuo ſe exigunt, & maximè illæ quarum frequenter materia occurrit vt tẽperãtia, fortitudo, iuſtitia, liberalitas de quibus fortè ſpecialius intelligit philoſophus illud quod dicit de connexione virtutum. Cuius ratio eſt, quia habitus qui non poteſt æquè firmiter reſiſtere contrario actui ſine actu alterius dependet quantum ad ſuum perfectum eſſe & ſuum perfectum operari ſaltem adminiculatiuè & diſpoſitiuè ab illa alia virtute. Sed qualibet virtus moralis & maximè illæ quarum materia ſepius occurrit ſunt huiuſmodi, ergo depẽdent ad ſe inuicem ſecundum ſuum perfectũ eſſe adminiculatiuè ſeu diſpoſitiuè. Maior de ſe patet, minor probatur, quia ſi aliquis eſſet liberalis & nõ temperatus facilius ageret cõtra liberalitatem quàm ſi eſſet tẽperatus, quia intẽperatus volẽs exercere actum intẽperantiæ neceſſe eſt quod quandoq; det cui nõ oportet, puta meretrici. Et quia tales velociter deſerit ſubſtãtia huius mũdi neceſſe eſt ad explẽdum actus intẽperantiæ quòd quandoque accipiant vnde non oportet per furtum, rapinam, vel alio modo illicito. Si autem ſit liberalis ſimul & tẽperatus propter actum intemperantiæ exercendum nõ aget aliquid cõtra liberalitatẽ, ſed vtrumque vitabit, igitur &c.

7 Quod ſi aliquis dicat quod vnus habitus ſufficit, quia ille idẽ habitus qui poteſt per ſe in operationem ſibi conuenientem poteſt etiam ex imperio omnia impediẽtia operationem ſuam refrenare, nec ad hoc indiget aliquo habitu adminiculante. Contrà. Quia omni virtuti non conuenit per ſe actum alterius virtutis imperare niſi quãdo obiectum vnius ordinatur ad obiectum alterius vt ad finem, ſicut obiectum liberalitatis ordinatur, vel ordinabile eſt ad obiectũ charitatis, ſcilicet in deum ſicut ad finẽ. Sed obiectum vnius virtutis particularis reſpicientis aliquod bonum particulare hominis ſicut eſt obiectum temperãtiæ vel liberalitatis, non eſt finis obiecti alterius virtutis particularis reſpicientis aliquod bonum particulare hominis, ſicut obiectũ tẽperãtiæ vel liberalitatis nõ eſt finis obiecti alterius virtutis particularis, ergo vna virtus particularis nõ habet imperare per ſe actum alterius virtutis. Quod ſi verum eſt, nõ poteſt æquè efficaciter imperare actum cõtrarium ſicut faceret cum adminiculo illius virtutis, patet ergo quòd virtutes morales quantum ad ſuum eſſe perfectũ coexigunt ſe adminiculatiuè, ſeu diſpoſitiuè, & maximè illę quarum materia freqnẽter occurrit. Quãtum verò ad eſſe eorum imperfectũ vna poteſt eſſe & acquiri ſine alia.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de virtutibus intellectualibus inter ſe & de moralibus, quia virtutes morales habẽt per ſe connexionem cum prudẽtia quæ ſi ſit perfecta requirit omnẽ virtutem moralem perfectum & per conſequens vna virtus moralis exigit aliam. Scientiæ autem ſpeculatiuæ & quæcunque virtutes intellectuales non habent aliquod tertium in quo connectantur. Quia quamuis ſit vna ſuperior ſcientia puta Metaphyſica à qua omnes aliæ ſcientiæ dependent tamen illa non dependet ab aliis. Et ideo ratione illius aliæ non ſe exigunt mutuo neceſſario.

9 Ad ſecundum dicendum quòd virtutum moralium quædã perficiunt hominẽ reſpectu eorum quæ paſsim & communiter agẽda occurrunt ſicut fortitudo, tẽperantia, iuſtitia, liberalitas, & huiuſmodi vnde oportet quod homo ſimul exercitetur circa materias talium virtutum. Et ſi quidẽ exercitetur circa eas bene operãdo acquiret habitus virtuoſos reſpectu omnium. Si autem bene operetur circa vnã materiã, non autẽ circa aliã non acquiret habitum perfectum virtutum circa illud circa quod bene operatur, propter defectum perfectæ prudentiæ quæ non dirigit ſolùm circa materiã virtutis vnius, ſed circa materiã cuiuſlibet. Et hoc modo, ſcilicet, quantum ad eſſe perfectum & imperfectum non eſt inconueniens, vnam virtutem eſſe ſine alia. Aliæ verò ſunt virtutes morales quæ perficiunt hominem ſecundum quendã eminentẽ ſtatum, vt magnificentia, vt magnanimitas. Et quia exercitium circa materiã iſtarum virtutum nõ occurrit cuilibet communiter. Ideo aliquis poteſt habere alias virtutes morales, etiã perfectè, dato quòd nõ habeat has virtutes quantũ ad exercitium actuum propter defectum materiæ, habet tamen eas in habitu, vel de propinqua diſpoſitione cum ſecundum aliquid hæ virtutes nõ differãt ab aliis niſi ſecundũ magnũ & paruum, illud autẽ dicimus habere quod in promptu eſt vt habeamus ſecundũ illud 2. Phyſi. quod parũ deeſt nihil vel parũ deeſſe videtur. Et ideo habitis aliis virtutibus iſtę dicũtur in eis haberi.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum vitia ſint connexa.

Thom. 1. 2. q. 73. ar. 1.

QVARTO quæritur vtrum vitia ſint connexa. Et arguitur quòd ſic, quia pronior eſt homo pro ſtatu naturæ corruptæ ad vitium quàm ad virtutem ſecundum illud Gen. 10. Senſus & cogitatio hominis prona ſunt ad malum ab adoleſcentia ſua. Sed virtutes ſunt ad inuicem connexæ vt viſum eſt, ergo fortiori ratione & vitia.

2 Item Iacobi 2. dicitur qui offenderit in vno factus eſt omniũ reus. Sed nullus efficitur reus omnium mandatorum niſi per omnia peccata, quia non eſt reatus niſi ex peccato, ergo qui habet vnum peccatum habet omnia.

3 IN CONTRARIVM eſt. quia vnum vitium eſt alteri contrarium ſicut prodigalitas illiberalitati, ſed contraria non poſſunt eſſe ſimul, ergo fortiori ratione nec talia vitia. Et iterũ 4. Ethic. dicitur malum ſi integrũ ſit, importabile ſit & ſeipſum corrumpit. Sed ſi omnia peccata eſſent connexa in quocunque eſſet malitia mortalis peccati, eſſet integra, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum eſt ſimpliciter quòd peccata ad inuicem non habent connexionem. Quod patet ſic, in peccato ſunt duo, ſcilicet auerſio à bono rationis, & conuerſio ad aliquod bonum apparens. Sed ratione nullius iſtorum poſſunt habere peccata cõnexionẽ, ergo nullo modo. Probatio minoris, & primò quòd ratione auerſionis peccata nõ habent connexionẽ, quia ex hoc quòd aliqua recedunt ab vno non connectuntur, vt patet de lineis recedentibus & procedẽtibus ab eodem puncto, quamuis propter acceſſum ad vnum aliqua connectantur ſicut connectuntur lineæ quando concurrunt ad vnum punctum. Sed auerſio quæ eſt in peccatis eſt per receſſum ab vno, ſcilicet à rectitudine rationis, ergo per hoc peccata non cõnectuntur. Item nec ratione conuerſionis, quia cõuerſio ad diſtincta & ſeparata non eſt ratio connexionis, ſed bona apparentia ad quæ eſt conuerſio in peccatis ſunt diſtincta & ſeparata vt immoderata ira, concupiſcentia, & ſic de aliis, ergo ratione conuerſionis peccata non habent connexionẽ. Contingit tamen inter aliqua peccata connexionẽ inueniri ex curſu obiectorum ita vt manens actualiter in vno neceſſario habeat incidere in aliud, vel reſilire à primo ſicut dicit beatus Aug. quòd ſuperbus neceſſe habet aliĩ inuidere iuxta modum qui fuit declaratus in ſecundo libro.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd magis eſt ad propoſitum noſtrum quàm ad oppoſitum, quia eo ipſo quod homo pronior eſt ad peccandum non requiruntur tot ad vnum peccatum ſicut ad vnam virtutem. Et ideo non eſt neceſſe quòd habens peccatum vnum habeat omnia, ſicut habens vnam virtutem habeat omnes. d. 28. q. 5.

6 Ad ſecundum dicendum quòd illud dictum beati Iacobi eſt ſolùm intelligendum de pœna damni & non de ipſis peccatis in ſe, vel de pœna ſenſus debita pro peccatis, quia per vnum peccatum mortale priuatur quis viſione dei ſicut per omnia, quãuis non mereatur tantam pœnam ſenſus.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter.

Thom. 1. 2. q. 66. ar. 2.

QVINTO quæritur vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter. Et arguitur quòd non, quia ſi omnes virtutes haberentur æqualiter tunc quicunque excederet aliquẽ in vna virtute excederet ipſum in omnibus. Conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Conſequẽtia per ſe patet, falſitas conſequentis probatur, quia diuerſi ſancti laudantur

de virtutibus diuersis tanquã in illis præeminẽtes & nõ ĩn alijs, sicut Abrahã cõmendatur de fide, Iob de patientia. & sic de alijs.

2 Item ex actibus deuenimus io cognitionem habituum sed experimento patet quòd vnus homo perfectius operatur actũ vnius virtutis quàm actum alterius, ergo virtutes talibus actibus correspondentes non sunt in illo coæquales.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. 6. de trinitate, & habetur in litera, quod quicunque sunt æquales io fortitudine sunt æquales in prudentia, & temperantia & sic de alijs.

4 RESPONSIO. Quæstio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo comparando vnã virtutem ad aliam in eodem homine vt fortitudinem ad temperantiam, vtrum. s. tales virtutes sint inter se æquales & sic quæritur de æqualitate quaotitatis perfectionis virtutũ. Alio modo comparando diuersas virtutes inter se numero differentes (sicut duas temperantias in duobus hominibus) ad alias duas cõsimiliter inter se differẽtes, sed specie differẽtes à primis, sicut ad duas fortitudines in eisdẽ hominibus vt sit sensus quęstionis vtrum illi qui sunt æquales in voa virtute secuodum speciem puta in temperantia, sint æquales io omnibus virtutibus alijs puta in fortitudine, & prudentia, & sic de alijs, & hoc modo quæritur de æqualitate proportionis, vtrũ s. qualem proportionem habent aliquæ virtutes vnius speciei in diuersis hominibus talem habeant omnes aliæ in eisdẽ. Si ergo quæstio intelligatur de æqualitate perfectionis quantitatis sic dicendũ est quod nõ est æqualitas inter virtutes imo theologicę sunt perfectiores virtutibus acquisitis omnibus, & inter acquisitas, intellectuales sunt perfectiores moralibus, & ioter morales vna est perfectior altera, quod theologicæ sunt perfectiores virtutes acquisitis patet sic, illæ virtutes quæ suot circa nobilius obiectũ & immediatius ordinãtur ad nobiliorem finẽ sunt nobiliores, sed virtutes theologicæ respectu acquisitarũ sunt huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia nobilitas virtutũ est ex oobilitate obiecti & finis. Mioor declaratur, quia obiectũ & finis virtutum theologicarũ est deus, obiectum autẽ virtutũ acquisitarum est aliquod ens creatum, vt patet de virtutibus moralibus quarum obiectũ est aliquid agibile à nobis. Et idem est de obiecto virtutũ intellectualium seu scientiarum excepta metaphysica quæ & si sit de deo, deficit tamen à virtutibus theologicis ratione latitudinis. Quia aliqua tenemus fide de deo ad quę non potest attingere aliqua metaphysica ratio, quare maoifestum est quòd virtutes theologicæ excellunt omnes acquisitas.

5 Quòd autem inter virtutes acquisitas intellectuales nobiliores sint moralibus. Probatur sic, perfectio virtutis consistit in bono rationis. Tunc sic, illa virtus est nobilior quæ est circa bonum virtutis rationis nobiliori & perfectiori modo. Sed virtutes intellectuales sunt circa bonum rationis oobiliori & perfectiori modo quàm morales, quia virtutes iotellectuales perficiunt id quod est rationale per essentiam. s. ipsum intellectũ, & actus earũ consistit essentialiter in actu rationis. Morales autẽ perficiunt id quod est solùm rationale per participationẽ. s. appetitum, ergo intellectuales sunt perfectiores moralibus.

6 Quod autem ioter morales vna sit perfectior altera patet sic, illa virtus moralis est perfectior in qua magis relucet bonũ rationis. Sed inter virtores morales iustitia est huiusmodi, ergo ipsa est inter virtutes morales perfectior. Maior patet ex dictis Minor declaratur, quia illud quod perficit hominem nõ solum in seipso, sed in comparatiooe ad alterum perfectius continet bonũ rationis quàm illud quod perficit ad seipsum tantum. Sed inter virtutes morales iustitia maxime perficit hominem non solũ ad seipsum, sed etiam ad alterũ, quare &c. Vnde dicit philosophus. 5. Ethic. quòd ipsa est præclarissima virtutũ, & sic patet quòd virtutes cõparatæ ad inuicem non sunt æquales æqualitate perfectionis. Quod de omnibus vnico modo probari potest sic, impossibile est diuersas species habere eundem gradum perfectionis. Sed virtutes hoc modo acceptæ differunt inter se specie, ergo non possunt esse æquales in perfectione.

7 Si autem quæstio intelligatur secundo modo. s. de æqualitate proportionis modo quo fuit expositũ adhuc distinguendũ est quia virtutes duplicem habent perfectionẽ scilicet essentialem & adiunctã. Essentialem habent ex naturali habitudine inchoatiuè, & ex exercitio actuũ completiuè. Adiunctam autẽ habent ex dispositione vel adminiculo quã vna virtus sortitur ex altera sibi adiuncta. Si ergo proportio aliquarũ virtutum attẽdatur secundũ perfectionem essentialem, sic nõ omnes qui sunt æquales io vna virtute sunt æquales in alia. Quia sicut statim dictũ est essentialis perfectio virtutis est initiatiuè à dispositione naturali. Cõpletiuè autẽ per assuefactionem operũ, si aliqui duo homines possunt æqualiter esse à natura dispositi ad vnam virtutem puta temperantiã, & æqualiter assuefacti in operibus temperantiæ, qui nõ sunt à natura æqualiter dispositi ad fortitudinẽ nec æqualiter assuefacti ad opera fortitudinis, ergo non oportet quòd tales sint æquales in fortitudine, quamuis sint æquales in temperaotia. Si autem proportio virtutũ attendatur secundũ perfectionem adiunctã, vt quia fortitudo adiuncta est temperantiæ propter hoc tẽperatus potest magis resistere actibus contrarijs (vt dictũ fuit prius) sic dicendũ est quod qui sunt ęquales in vna virtute sunt ęquales in omnibus. Cuius ratio est, quia illæ virtutes sunt æquales quo ad perfectionem adiunctã quę sunt æquales secundũ virtutes sibi adiunctas. Si ergo virtutes adiunctæ nõ sunt æquales, nec primæ erunt æquales quo ad perfectionẽ adiunctã & in hoc sensu loquitur Aug. vt habetur in litera dicens. Si dixeris istos esse æquales in fortitudine, sed illũ præstare in prudẽtia, sequitur quòd huiusmodi fortitudo minus prudens sit ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quoniã fortitudo illius est prudentior atque ita de cæteris virtutibus inuenies, si omoes eadem consideratione percurras.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nihil prohibet virtutem vnã perfectius perfectione essentiali esse in vno quàm in alio & oon aliam virtutem. Et secundũ hoc vnus sanctus laudatur super sanctos alios de vna virtute & non de alia. Sed quantum ad perfectionem adiunctã seu adminiculatiuam quicunque sunt æquales in vna sunt æquales in alia.

9 Per idem patet ad secundũ, quia perfectio actus potest contingere ex sola perfectione essentiali secundum quam non est æqualitas proportionis in omnibus.

Sententia huius distinctionis XXXVII. in generali & speciali.



SED IAM distributio decalogi. Prius determinauit magister de habitibus virtutum & donorũ, nunc agit de operibus mandatorum, per quæ in actibus virtutũ dirigimur. Et diuiditur in tres. Quia primo agit de septẽ mandatis quę partim consistunt in animo, partim in verbo, partim in facto. Et secundò prosequitur diffusius quædã pertinentia ad octanum mandatum quod consistit in verbo dist. 38. Sciendum tameo tria esse genera mandatorum. Et tertiò addit de duobus vltimis maodatis quæ consistunt in animo dist. 40. sancta synoda decernit. Prima diuiditur in duas. Quia primò agit de præceptis primæ tabulæ. Et secundò de præceptis secundæ ibi, In secũda verò tabula. Prima diuiditur io quatuor. Quia primò assignat generaliter numerum præceptorum. Et secũdò exemplificat primum. Tertiò secundũ. Qoartò tertium. Secunda ibi, Primum io prima tabula. Tertia ibi. Secuodum præceptũ est. Quarta ibi tertiũ verò est. Secunda istarũ diuiditur io duas. Quia primò ponit præcepti explicationem. Et secundò mouet & soluit dubitationem incidentem. Sed quæritur hic. Secundæ pars quæ incipit ibi, In secunda verò, diuiditur in quinque partes secundum quinque partes quæ ibi explicantur & patet in litera. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primò dicit quòd sunt decẽ præcepta quorũ tria primæ tabulæ ordinant nos ad deum. Alia autem quæ sunt in secunda tabula ordinant nos ad proximum. Et statim ponit primum præceptum. Non adorabis deos alienos. Non facies tibi sculptile, vbi dicit Origenes quòd sunt duo mãdata. Sed Aug. dicit tantum esse vnũ. Et secundũ dictum est expositio primi. Et ponit differentiã inter similitudinem & idolum, quia similitudo habet aliquid simile in rerũ natura, idolum verò nihil, vt si aliquis caput hominis fingat in corpore canis. Et ideo dicitur primò Cor. 8. quòd idolum nihil est, quia nihil est in rerum natura sibi correspondens, vel secundum Aug. Idolum nihil est, quia licet materiã idoli natura ministret, formam tamẽ fecit stultitia hominũ. Et ideo oihil est sicut & peccatum nihil est. Tunc obijcit cõtra hoc, quia secundum eundem Augustinũ omnis forma facta est per verbum, ergo vt videtur forma idoli bona est & perfecta per verbum. Et respõdet quòd forma idoli inquantum est, à deo est. Sed non inquaotum est forma idoli, id est, posita ad adorandum, sic enim est peccatum. Secuodum præceptum est noo assumes nomen dei tui in vanũ, & est sensus literalis non iurabis pro nihilo & subdit allegoriã. Tertium mandatum est memento vt diem sabbati sanctifices, & ad literam præcipitur obseruatio sabbati, & subditur allegoria. Hæc sunt tria præcepta primæ tabulæ. Primũ autem præceptũ secundæ tabulæ est honora patrem & matrẽ, per quod præcipitur nobis reuereri parẽtes: & eis necessaria ministrare. Aliud est non occides. Aliud est non mechaberis, vbi nomine Mechiæ intelligitur omnis illicitus cõcubitus. Aliud est non furtũ facies in quo prohibetur sacrilegiũ rapina, & vsura sicut declaratur in litera. Tunc quęritur, vtrũ filij Isrł qui acceperũt ab Aegyptijs vasa aurea, & argẽtea, & vestes, & illa asportauerunt commiserint furtum, & respondet quòd illi qui hoc fecerunt obediendo iussioni diuinæ, nõ peccauerunt, quia deus est dominus omniũ.

est illicitum. Sed hoc fit in vsura, ergo &c. Maior patet, quia cum iustitia cõsistat in quadã æqualitate (vt patet ex. 5. Ethi.) vendere ea quæ sunt vnum tanquam duo & recipere pro eis precium quasi pro duobus distinctis est contra æqualitatẽ, & per consequens contra iustitiã propter quod est illicitum. Minor enim sic declaratur. Quædã enim res sunt quarum vsus est ipsarum cõsumptio, sicut vinum cõsumitur bibendo, & cibus comedendo. Et in talibus res vel vsus quo ad translationẽ in alterũ non possunt seorsum computari, quia vnũ non potest sine altero transferri. Si ergo quis velit seorsum talem rem vendere & seorsum vsum rei, vendit eandẽ rem bis: vel vẽdit eidem id quod est iam suum quod idem est. Quia per vnã venditionem totum trãsfertur. Et ideo talis manifeste peccat contra iustitiam. Hoc autem fit in vsura in qua aliquis vltra pecuniã mutuatam, vel vinum seu bladum, petit sibi duas recompensationes, vnã quidem recompensationẽ æqualem. Aliam verò quasi precium vsus quod vsura dicitur. Alia verò sunt quorum vsus nõ est ipsius rei consumptio sicut in domo, equo, & huiusmodi. Et in talibus seorsum potest vtrumque cõcedi pro determinato precio, vt cum aliquis donat alicui domũ reseruatu sibi vsu, vel econuerso quando cõcedit vsum rei reseruato sibi dominio, & in talibus recipere aliquid vltra rem traditã propter vsum rei nõ est illicitum nec in talibus est vsura Et sic patet primum scilicet quòd vsura est illicita de se, etiã secundum philosophos morales. Prohibetur etiã iure diuino in veteri, & nouo testamento, propter quod Clemẽs quintus in concilio Vieñ. decreuit omnes dicentes vsuras esse licitas, tanquam hæreticos puniendos. Cap. ex graui.

6 QVANTVM ad secundum aduertendum est quòd accipere aliquid in mutuis vltra sortem potest esse dupliciter. Vno modo tanquã precium mutui, vel rei mutuatæ & sic nunquã est licitum, sed est vsura vt patet ex his quæ dicta sunt statim. Alio modo tanquã stipendiũ laboris seu seruitij ipsius mutuantis, & sic istud posset esse in casu licitũ. Verbi gratia si aliquis auctoritate illius qui præest rei publicæ ordinaretur seu statueretur ad tradendũ mutuum indigẽtibus, & de hoc seruiret rei publicę in qua sunt quàm plures qui mutuis indigẽt & nisi inuenirent qui eis mutuũ traderent notabiliter damnificarentur, & per consequens res publica in eis, si talis inquã tradens gratis mutuũ reciperet pro seruitio quod cõmunitati exhibet aliquod certũ salariũ annuatim taxandũ auctoritate illius qui præest rei publicæ nõ videretur esse illicitũ, quia quilibet seruiens rei publicę de seruitio licito & rei publicæ necessario meretur mercedem seu remunerationẽ. Sed talis de quo statim dictũ est seruiret rei publicæ de seruitio licito ex quo gratis mutuũ traderet nec vltra sortẽ aliquid peteret, seruitium etiã tale est rei publicæ necessarium, quia sine mutuis multum deperiret de bono regimine & vtilitate ciuitatis, quia nõ solũ singulares personæ notabiles, sed etiã ipsa communitas in quàm plurimis partibus indigent mutuis pro certis & arduis, ac necessariis negociis expediẽdis, ergo seruientes & se ac sua exponentes pro tali seruitio exhibẽdo rei publicæ à singularibus personis merẽtur mercedẽ ex tali labore & seruitio. Et si eis taxetur merces huiusmodi auctoritate rei publicæ non videtur illicitum: quin potius iustum & debitũ, sed istum modũ non legi nec audiui alicubi statutum vel ordinatũ.

7 AD PRIMVM argumentum dicendũ quod ille qui dat mutuũ potest absque peccato in pactum deducere recompensationẽ damni per quod sibi substrahitur aliquid quod debet habere, hoc enim non est vendere vsum pecuniæ, sed damnum vitare, vt si aliquis mutuans pecuniã diceret se teneri alteri infra certum tempus ad illam summã pecuniæ quam si non solueret perderet pignua maioris valoris, talis posset sine peccato ducere in pactũ quòd recipiens ab ipso mutuo talem pecuniã teneretur ei de dãno nisi solueret intra determinatum tẽpus, sed recõpensationẽ damni quod posset prouenire ex eo quòd de pecunia sua mercaretur nõ potest licite in pactum deduci, quia nõ debet vẽdere id quod nõ habet & quod potest multipliciter impediri.

8 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, ille enim qui tradit alteri mutuum sub vsura non facit ei gratiam, nec ex effectu beneficentiæ hoc procedit, sed ex affectu priuato quo quis quærit lucrum suũ cum damno alterius propter quod recipiens non tenetur ad aliquam recompensationem.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum vsurario non repetenti aliquid vltra sortem, vel si receperit, postea restituit, teneatur qui mutuum ab eo accepit, facere aliquã recompensationem.

Thom. 2. 2. q. 78. ar. 2.



ECVNDO quæritur vtrũ vsurario non repetenti aliquid vltra sortẽ, vel si recepit, postea restituit, teneatur ille qui mutuũ ab eo recepit, facere aliquã recompensationẽ. Et arguitur quod sic, quia idẽ videtur esse iudiciũ de illo qui gratis dedit mutuũ & de vsurario qui vsuras nõ recepit, aut si recepit restituit. Sed danti gratis mutuum recipiens tenetur ad antidora, hoc est ad aliquã recompensationem, ergo similiter recipiens mutuũ ab vsurario (qui nec vsuras recepit, & si recepit eas restituit) tenetur ei ad aliquã recompensationem.

2 Item naturali æquitate recipiens beneficium obligatur ei qui dedit. Sed recipiẽs mutuum à tali vsurario recipit ab eo beneficium cum in aliquo iuuetur & in nullo lędatur, ergo tenetur ei ad aliquam recompensationem.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia reddenti debitũ recipiens non tenetur ad aliquã recompensationem. Sed si vsurarius nõ repetat vsuras, aut si eas receperit, tamen eas restituit nihil facit nisi abstinere ab indebito, vel reddere quod est alteri debitum, ergo nulla recompensatio debet ei fieri.

4 RESPONSIO. Dicendum est simpliciter quòd vsurario tradenti mutuum vsuris non tamen vsuras repetenti aut nõ recipienti, aut si receperit restituit, recipiens mutuum à tali vsurario nõ tenetur facere aliquam recompensationem. Quod patet sic, quia aliquis potest teneri ad recõpensationẽ alicui alteri dupliciter. Vno modo ex debito iustitiæ. Alio modo ex debito æquitatis naturalis amicitiæ quo homo tenetur ad aliũ & maxime ob beneficiũ amicabiliter conferendũ. Recõpensatio quæ fit ex debito iustitiæ attenditur secundum quantitatẽ beneficij quod quis accepit. Et ad hanc potest quis certo pacto obligari, nec ad plus tenetur quã mutuo accepit de pecunia, vel quacunque alia re cuius vsus est cõsumptio. Et si ad plus obligatur, fit cõtra iustitiã cõmutatiuã quę cõsistit in æqualitate. Recõpensatio verò quæ est ex debito amicitiæ præter quantitatẽ rei quã in mutuis respicit iustitia cõsiderat affectũ ex quo mutuum procedit, puta quia spõte tradidit, vt amicus, & ad vtilitatẽ recipientis. Et ideo proportionabiliter recompensatio ad quam tenetur, debet esse spontanea. Nec potest cadere sub aliqua ciuili obligatione, per quã inducitur quædã necessitas. Ex his dicẽdum est ad propositũ. Si vsurario restituenti tenetur aliquis quoquomodo hoc esset vel ratione primi cõtractus vsurarij, vel ratione actus restituendi. Non ratione cõtractus vsurarij, quia illa tentio seu obligatio vel esset ex debito iustitię vel amicitiæ, nõ ex debito iustitiæ, quia hoc debito nullus tenetur in mutuis nisi ad illud quod accepit, nec ex debito amicitiæ, quia affectus vsurarij mutuãtis sub vsura non est affectus amicitiæ quærentis bonũ alterius, sed est affectus quærentis bonum proprium cum damno alterius, quare &c. Nullo ergo modo ratione primi contractus vsurarij tenetur aliquis ad recõpensandũ aliquid vsurario vltra sortem.

5 Item nec ratione sequentis restitutionis, quia vt prius hæc tentio seu obligatio, vel esset ex debito iustitię, vel amicitiæ. Nõ ex debito iustitiæ propter eandem rationẽ quæ prius facta est. Et iterũ si esset ex debito iustitiæ posset poni sub pacto, & obligatione ciuili quod nõ est verum, imò tales restitutiones factas ex pacto damnant iura, quare &c.

6 Item nec ex debito amicitiæ propter tria. Primò, quia hæc obligatio est ad beneficium cui debet beneficiatus non esse ingratus. Vnde & inter amicos duos ille qui recipit mutuum sibi gratis traditum tenetur ad recõpensationem, non solùm mutui ex debito iustitiæ, sed ad gratiarum actionẽ, vel ad aliquid aliud ex debito amicitiæ. Ille autem qui tradidit alteri mutuum non tenetur ad aliquã recompensationem ei qui mutuũ sibi reddit, quia talis nõ confert beneficium, sed reddit debitum. Sic autem est in proposito, quia vsurarius restituens quod iniuste accepit nõ confert beneficium, sed reddit debitum. Et ideo in hac restitutione recipiens nõ tenetur in aliquo, nec etiam ad gratiarum actionẽ. Secundo, quia sicut recõpensatio quę est ex debito amicitiæ est gratuita, sic causa ex qua oritur debet esse gratuita nec potest cadere sub ciuili obligatione. Sed restitutio vsurarũ non est gratuita illo modo quo loquimur de gratuito. s. quod est mere liberale, potest etiã cadere sub ciuili obligatione, quia dãti vsuras cõuenit restitutio in foro contentioso, ergo &c. Tertiò quia debitũ amicitię in recompensante respõdet actui amicitiæ in eo cui fit recõpensatio. Sed restitutio nõ est actus amicitiæ, sed iustitiæ quæ debet æqualiter seruari ad inimicũ sicut ad amicum propter quod recipiẽs restitutionẽ vsurarũ sibi debitã nullo modo obligatur vsurario restituẽti ad quãcũque curialitatẽ modicã in verbo, vel facto, imo vsurarius qui iniustè pecuniã alterius detinuit tenetur ei ad interesse secundum arbitrium boni viri.

7 AD PRIMVM argumentum dicendũ quòd maior est falsa, quia dare mutuũ gratis procedit ex affectu beneuolentiæ. Et ideo recipiens mutuũ tenetur ei ad aliquã recompensationẽ quæcunque sit illa. Sed tradere mutuũ sub vsura nõ procedit ex

affectu

affectu beniuolentiæ, sed auaritiæ per quam tradens quærit lucrum proprium cum dãno recipiẽtis. Et dato quòd tales vsuras non recipiat aut receptas restituat hoc nõ procedit ex affectu beniuolẽtiæ, sed ex debito iustitiæ. Et ideo ex nulla parte debetur ei recompensatio, quamuis possit cõmendari vt pœnitens, vel vt iustus. Cum etiam dicitur in minore quòd recipiẽs mutuum gratis traditũ tenetur ad antidora. Verũ est, quia si tradẽs alias indigeat mutuo ille qui recipit ab eo mutuũ, tenetur ei gratis dare mutuũ si potest, sicut gratis ab eo recepit, tenetur etiã ei ad gratiarũ actionẽ, sed nõ tenetur ad aliquã recõpẽsationẽ pecuniariã.
8 Ad secundum patet responsio ex prædictis, quia affectus vsurarij tradentis mutuum non est affectus benefacientis, sed potius intendentis lædere. Et quamuis postea pœniteat non recipiendo vsuras vel restituendo receptas, ex hoc tamen alius non obligatur ei vt declaratum fuit.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum liceat accipere pecuniam mutuo sub vsuris.

Thom. 2. 2. q. 78. ar. 4.

TERTIO quæritur, vtrum liceat accipere pecuniam mutuo sub vsuris. Et videtur quod nõ, quia nullus potest licitè petere quod alius non potest licitè dare, sed vsurarius non potest dare mutuum ad vsuram, ergo nulli licet ab eo pecuniam accipere sub vsura.
2 Et confirmatur per illud quod dicitur Ro. 1. Digni sunt morte non solum qui faciunt ea, sed qui consentiunt facientibus. Sed accipiens mutuum sub vsuris consentit vsurario tradenti mutuum ad vsuram, ergo sicut tradens peccat, ita & recipiens.
3 IN CONTRARIVM est, quia dicere quod recipere mutuum sub vsura sit peccatum mortale est damnare totum mundum vel maiorem partem, quod est inconueniens.
4 RESPONSIO. Intelligendũ est quod in accipiẽte mutuũ sub vsura est duo cõsiderare, scilicet, causam & modũ. Causam si hoc faciat motus iusta necessitate, vel motus sola cupiditate augendi pecunias sicut faciũt aliqui mercatores sperãtes maius lucrũ ex pecunia sub vsuris accepta quàm sequatur damnũ de vsura, & loquor de mercatoribus qui absq; mercatione habẽt vnde decenter viuãt, sed mercãtur solũ ex cupiditate lucri. Secus enim esset de mercatoribus illis qui nõ habẽt vnde decẽter viuant nisi ex mercatione, quia tunc quod fit propter mercationẽ fit per iustã necessitatẽ. Ex parte verò modi accipiendi similiter est distinguendũ, quia aut talis petit mutuũ absolutè, puta centũ tradi sibi mutuo, aut petit cũ determinatione vsurę superexcrescẽtis puta, scilicet, sibi tradi pro 120. Hoc supposito dicẽdũ est quòd accipiẽs mutuũ sub vsura absq; iusta necessitate peccat, quia nõ solũ peccat qui dat alij directè occasionẽ peccãdi, sed etiã qui sciẽter & absq; iusta necessitate proponit alicui materiã vnde sumit occasionẽ peccãdi maximè quãdo credit eũ esse dispositum ad tale peccatũ. Verbi gratia si mulier credat aliquẽ virũ dispositũ ad cõcupiscẽdu eã si sciẽter & absq; necessitate iusta vel debita vtilitate præsentet se ei peccat, vnicuiq; enim mãdauit de' de proximo suo: nõ satis autẽ displicet alicui dãnatio proximi q sciẽter proponit ei materiã vnde proximus sumit occasionẽ peccãdi, talis enim est qui absque iusta necessitate petit mutuũ sub vsuris, ergo, &c.
5 Si autem hoc faciat motus iusta necessitate, aut petit mutuum cum determinatione vsuræ excrescentis, puta centum pro centum & viginti. Et sic credo quod peccat, quia nullus potest absque peccat aliquid ab alio petere, quem scit absque peccato non posse illuddare. Et dico non posse, ad remouendum multas instantias quæ possent fieri, sed vsurarius non potest dare mutuum cum pacto superexcrescentiæ absque peccato, ergo nec alius potest absque peccato aliquid petere sic, forte tamẽ excusantur illi qui sic petunt ex ignorantia, vel inaduertentia, vel quia firmiter tenent quod alij absque pacto superexcrescentiæ mutuum non traderent. Si autem petat mutuum absolute, sed vsurarius non vult tradere nisi sub pacto superexcrescentiæ, puto quòd tunc non peccat accipiens mutuum sub vsura. Cuius ratio est, quia qui patitur iniustum non peccat vt dicitur 5. Ethic. quod est verũ nisi consentiat iniustum facienti. Tunc enim non solum patitur, sed coagit. Sed accipiens mutuum sub vsuris prędicto modo patitur iniustum, nec consentit facienti, ergo non peccat. Maior iam patet. Minor etiam manifesta est quantum ad alteram partem, scilicet, quod talis patiatur iniustum. Obligatur enim ad plus quàm receperit, quod est contra iustitiam. Sed quantum ad alteram, scilicet, quod non consentiat iniustum facienti non est manifesta, sed valde dubia, quia vsurarius nõ obligat recipientẽ mutuum aliquid vltra sortẽ nisi de consensu eius, nõ enim vsurarius accipit vltra sortẽ ab eo cui mutuũ dedit per furtum vel rapinam in quibus ille cuius res accipitur nullo modo cõsentit, Sed quicquid accipit, accipit de voluntate mutuũ recipientis, & ideo videtur talis consentire vsurario iniustũ faciẽti.
6 Et si dicatur quòd talis non consentit simpliciter, sed coactus, ad euitandum maius damnũ, hoc nõ videtur valere, quia in tali cõsensu est voluntarium mixtum, sicut cum aliquis proijcit merces in mare ne submergatur tẽpore tẽpestatis, voluntarium autẽ mixtum & si excuset à tanto, nõ tamen à toto, consentiens enim timore mortis in fornicationẽ sui vel alterius, quæ nõ potest fieri sine eius cõsensu peccat mortaliter, nec excusatur, quia cõsentit coactus metu mortis. Et multo minus videtur excusari in proposito qui metu maioris damni consentit vsurario peccãti. Et dicendũ quod in damnis & pœnis incurrẽdis sufficit ad excusandum culpã metus maioris damni, vel pœnæ, quia secundũ rectã rationẽ minus damnum, vel minor pœna sunt eligẽda ne incurrantur maiora quãdo necesse est, vel probabiliter timetur quòd necesse sit alterã incurrere. Si igitur aliquis indigẽs mutuo ex iusta causa recipit mutuum sciẽs vel probabiliter timẽs quòd incurreret maius damnum quàm sit quantitas vsurarũ, nisi sub vsuris recipiat mutuum quod alias inuenire nõ potest. Certe talis patitur iniustum nõ volẽs tali voluntate quæ in prædictis excusat eum quod nõ est cõsentiens vsurario iniustũ faciẽti. Quod patet in simili. Si enim aliquis inuenitur à latronibus, qui velint eum spoliare certa quãtitate bonorum suorum. Et nisi cõsentiat spoliaretur maiori parte nunquid licitum est isti cõsentire quod spolietur paucioribus vt plura cõseruet? vtiq; nec dicetur cõsentire rapinæ aliorũ, sed cõsulere sibiipsi ne maius dãnũ incurrat. Et multa alia similia possent inueniri, & simile est in proposito.
7 Nec obstat illud quod additur quòd consentiens in fornicationem sui vel alterius timore mortis peccat mortaliter, nec excusatur, quia consentit metu mortis qui est maximus metus, quia quædam sunt mala de se ex suo genere sicut adulterari vel fornicari. Et in talibus nullus potest consentire quocunque metu sine peccato. Alia verò sunt mala ex causa propter quam fiũt, & in talibus non est peccatũ nisi consensus sit non solum in factum, sed in causam faciendi propter quam in facto est peccatum, & sic est in proposito, quod enim tradens alicui mutuo pecuniam, bladum, vel vinum plus recipiat ab eodem quàm tradiderit, non est de se malum, imo potest bene fieri, quia recipiens mutuum potest plus reddere sicut ante mutuum poterat gratis dare. Sed peccatum est quando plus exigitur & accipitur tanquam precium rei mutuatæ, tunc enim est vsura. Si ergo accipiens mutuum cõsentiat quòd tradens ipsum plus habeat quàm tradidit non quidẽ vt precium mutui traditi, sed vt euitet damnum quod credit se non posse euitare nisi accipiendo mutuum quod habere non potest sine pluri, talis consentit in factum, sed non in causam, propter quam est ibi peccatum, & sic nõ consentit in peccatum formaliter, nec peccat per consequens, sed peccato alterius vtitur ad id quod credit sibi vtile & sic in vnum factũ quod de se non est malum consentiunt duo, scilicet vsurarius, & ille qui accipit mutuum sub vsura. Sed ex causa consensus quæ in vsurario est illicita & in alio licita vsurarius peccat & alius nõ peccat, propter quod posset dici quod vsurarius peccat mutuans ad vsuram propter causam vsuræ quæ est in vno & non in alio.
8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod bene probat quod nullus potest licitè petere mutuũ sub vsuris intentione dandi aliquid vltra sortem tanquã recompensationẽ mutui, quã intentionem habet vsurarius in accipiendo vsuras. Sed accipiẽs mutuum potest licitè consentire quòd aliquid de suo vltra sortẽ transeat in potestatem seu in possessionẽ vsurarij propter euitationẽ maioris mali, & cum iure repetẽdi ab eo cum opus fuerit.
9 Ad secundum patet responsio per idem quia accipiens mutuum nõ consentit vsurario in eo propter quod est in mutuo ratio peccati, sed consentit in genus facti propter vitationem maioris mali & cum intentione repetendi, & ideo non peccat.

Sententia huius distinctionis XXXVIII. in generali & speciali.

SCIENDVM tamẽ tria esse genera mandatorum. Prius determinauit magister de præceptis quę cõsistunt partim in animo, partim in verbo, & partim in facto. Hic prosequitur quædã pertinentia ad octauũ præceptũ quod cõsistit in verbo. Et primo determinat de mandato, & secũdò de periurio di. 39. ibi. Nunc de periorio videamus. Prima diuiditur in tres, quia primo distinguit plura genera mandatorũ. Secũdò ostẽdit quid sit mẽdaciũ, ibi. Hic vidẽdũ est. Tertiò probat quod omne mendacium est peccatũ, ibi, quid verò omne. Prima diuiditur in duas, quia primò distinguit tria genera mãdatorum ad sciendũ quòd mendaciũ sit mortale an veniale peccatũ. Et secũdò distinguit octo genera mẽdaciorũ ad sciẽdũ quod sit maius, vel minus peccatũ ibi, Sciendum est etiam. Secunda pars principalis quæ incipit ibi, Hic videndũ est. Diuiditur in tres. Quia primò ostendit quid sit mendaciũ. Secundo quid sit mẽtiri ibi, Mentiri verò est. Tertiò mouet & soluit dubitationẽ incidentem ibi,

Hic

Hic quæritur. Tertia pars principalis quæ incipit ibi, Quædam verò esse. Diuiditur in tres. Quia primò ostendit quòd mendacium semper est peccatum. Secundò quòd falli vel errare non semper est malum ibi, Illud etiam sciendum est. Tertiò inquirit an Iacob dicendo se esse Esau mentitus fuerit ibi, Solet quæri de Iacob. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò ponit tria esse genera mendaciorū. Primum est quādo homo mentitur pro salute, vel commodo alterius. Secundum est quod fit ioco. Tertium est quod fit ex malignitate ad nocendū alteri. Et est peccatū mortale. Prima autē duo sunt venialia nisi in viris perfectis in quibus magister innuit ex dicto beati Aug. quòd omne mendaciū in viris perfectis est peccatū mortale. Primū istorum mendaciorū vocatur officiosum. Secundū iocosum. Tertiū perniciosum. De mendacio autem obstetricū dicit quòd fuit veniale, nec fuerunt remuneratæ pro mendacio, sed pro pietate. Postea distinguit octo genera mendaciorū secundum Aug. quæ plane patēt in litera. Postea diffinit mendaciū dicens quod mendaciū secūdum Aug. est falsa vocis significatio cū intentione fallēdi, id est, falsum dicēdi. Mentiri verò est loqui cōtra illud quod homo in animo asserit. Et ideo omnis qui loquitur mendacium mentitur, quia loquitur contra mentem: sed non omnis qui mentitur dicit mendaciū. Ille enim qui dicit verū quod credit esse falsum mentitur, quia dicit contra mentem, sed nō dicit mendacium, quia secundū magistrū & Aug. in litera, Mendacium nō est, nisi dicatur falsum, & per hoc respondet ad illam quæstionem qua consueuit quæri vtrum Iudæus dicens Christū esse deum dicat mendacium. Et dicit quòd non, quia non dicit falsum. Mentitur tamen, quia dicit cōtra id quod credit. Tunc probat per August. quod omne mendaciū est peccatum, quia hoc debet homo loqui quod animo gerit, verba enim instituta sunt non ad fallendum, sed vt homines cōceptus suos pandant, licet autem omne mendacium sit peccatum nō est tamen mortale nisi illud quod fit ex malignitate quod est perniciosum de quo intelligitur illud Psal. Perdes omnes qui loquūtur mendacium. Vltimò dicit quòd falli vel errare nō semper est peccatum, quia errare in his quæ nihil faciunt ad salutē siue sciantur, siue ignorentur nō est peccatum, imò errare quandoque profuit in via pedum non in via morū. Tunc quærit de Iacob qui dicit se esse Esau verū mentitus fuerit. Et respondet per Aug. quòd illud dictum Iacob non fuit mendacium, sed mysteriū, intendebat enim matri obedire quæ per spiritum nouerat mysteriū. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum omne mendacium sit peccatum.

Tho. 2. 2. q. 110.



CIRCA distinctionem istam quæritur primò vtrum omne mendaciū sit peccatum. Et videtur quod nō, quia homicidium videtur esse grauius quàm mendacium, sed non omne homicidium est peccatum, ergo nec omne mendacium.

2 Itē omne peccatū est irremuneràbile, sed aliquod mendaciū legitur remuneratū à deo, sicut fuit mendaciū obstetricum de quo habetur Exo. 1. ergo illud non fuit peccatū.

3 Item plus est significare aliquid facto quàm verbo, sed falsa significatio per actum non semper est peccatū vt patet de Christo qui finxit se longius ire vt dicitur Luc. 24. ergo multo fortius nec falsa significatio per verbum. Et tamen istud communiter vocatur mendacium, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est, quia omne illud quod opponitur virtuti est vitium, sed mēdacium opponitur virtuti veritatis de qua agitur. 4. Ethicorum, ergo &c. Ad idem est quod dicit Aug. siquis aliquod genus mendacij peccatum nō esse putauerit seipsum decipit.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem videnda sunt tria. Primum est quid sit mendacium. Secundum est qualiter diuidatur. Et tertium erit vtrum omne mendacium sit peccatum.

Tho. ar. 1. 6 QVANTVM ad primum sciendū est quòd mendacium sic describitur. Mendaciū est falsa vocis significatio cum intentione fallendi, id est, falsum dicendi. Ad mendaciū enim secundū completam rationē eius duo cōcurrunt, vnū formale. s. intentio falsum dicēdi. Vnde mentiri secūdum suū nomen est cōtra mētem ire, quod fit dū aliquis asserit esse quod credit non esse, vel negat esse quod credit esse, sed quia voces sunt signa intellectuū & ad hoc institutæ sunt vt exprimāt cōceptus rerum, ideo falsa vocis significatio cōcurrens cū intentione falsum dicendi materialiter facit ad rationē mendacij, dicens ergo verū quod credit falsum mētitur formaliter, dicens autē falsum quod credit verū mentitur materialiter, & hoc est minimū in ratione mendacij propter defectū formalis rationis, dicēs verò falsum quod credit falsum mētitur materialiter & formaliter de quo propriè verificatur dicta descriptio scilicet quod est falsa vocis significatio &c.

7 QVANTVM ad secundum notandum est quod menda- *Tho. ar. 2.* cium dupliciter potest diuidi. Vno modo secundū propriam rationem ipsius & sic cū mendacium opponatur veritati mendacium diuiditur sicut &c. vitia quæ opponuntur virtutibus scilicet in mēdacium quod transcendit veritatē in maius, quod circa determinatam materiā pertinet ad iactantiam, & in mendacium quod deficit à veritate in minus quod pertinet ad ironiā vt patet ex quarto Ethic. Alio modo potest diuidi mendaciū inquantum habet rationē culpæ grauioris vel minus grauis, & sic diuiditur mendacium perniciosum, officiosum, & iocosum, hoc modo ex parte finis intenti. Si enim per mendaciū intendatur alterius nocumentum sic est perniciosum. Si autem intendatur aliquod bonū aut illud est delectabile, & tunc est mendaciū iocosum quod fit causa placendi, vel est bonū vniuersale & sic est mendacium per quod intenditur iuuamentum alterius vel remotio nocumēti. Et hæc distinctio habetur in glosa super illud Psal. Perdes omnes qui loquuntur mendaciū. Vbi dicitur quòd sunt tria genera mendaciorum, quoddam enim fit pro salute & commodo alterius. Aliud mendaciū quod fit ioco. Tertiū verò quod fit ex malignitate. Primū horum est officiosum. Secundū iocosum. Tertiū perniciosum. Sub hac autem trimembri diuisione continentur alia diuisio octo membrorū, quæ ponitur in litera, quia sub mendacio pernicioso cōtinentur tria genera mēdaciorū. Finis enim damnosus aut est vt noceatur in spiritualibus, & sic est primū genus mendacij quod fit in doctrina fidei, aut vt noceatur in temporalibus, aut ergo ita vt alicui noceat & nulli prosit & sic est secundū genus vt mendacium falsi testis in causa criminali, aut ita vt alicui noceat & alicui prosit vt mendacium falsi testis in causa ciuili vel pecuniaria, & sic est tertiū genus Sub mendacio verò iocoso continentur duo, quia finis illius est delectatio vana, aut ergo delectatio propria in ipso loquente, & sic est quartum genus quod fit ex sola libidine mentiendi, aut delectatio aliena scilicet in audiente & sic est quintū genus mendacij quod fit intentione placendi alteri. Sub mēdacio verò officioso cōtinentur tria, quia aut quis mētitur pro cōseruatione possessionis exterioris & sic est sextū genus, aut pro cōseruatione vitæ corporalis, & sic est septimū, aut pro conseruatione animæ vel salutis & sic est octauū & sic patet secundū.

8 QVANTVM ad tertium dicendū est quòd omne men- *Thom.* dacium est peccatum. Et probatur communiter sic, omnis actus voluntarius cadens super indebitam materiā est malus ex suo genere, sed omne mendaciū est huiusmodi, ergo &c. Maior de se patet, minor probatur. Cū enim voces sint signa intellectuū hoc est rerum, prout intellectæ sunt vt dicitur. 1. perihermenias & secūdum Aug. in Ench. verba instituta sunt nō vt per eas homines se fallant, sed vt cognitiones suas notificent, indebitū est & abusus quod aliquis voce vtatur ad significandū id quod non tenet mente. Et ideo philosophus dicit. 4. Ethicorū quòd omne mendacium est prauum & fugiendum.

9 Ad idem adducunt quidam nouam rationem talem, omne mendacium opponitur veritati, sed deus est veritas, ergo omne mendacium opponitur primæ veritati quæ est deus, hoc autem non potest esse sine peccato, quare &c. Sed istud nihil est, quia deus non est omnis veritas formaliter sicut nec omnis bonitas. Et ideo non oportet quòd omnis veritas cui opponitur mendacium sit veritas diuina. Et iterū sicut veritas interimitur per mendacium dicto, sic bonitas interimitur facto per corruptionem cuiuslibet rei, cum quælibet res habeat aliquid bonitatis, si ergo esset peccatum in mendacio per quod interimitur veritas, quia est contra diuinam veritatem, ita de destructione, vel corruptione cuiuslibet rei per quam destruitur bonitas esset peccatum, quia contrariaretur diuinæ bonitati quod est friuolum. Sistendum est ergo in prima ratione quæ est cōmunior & melior.

10 AD PRIMVM argumentum dicendū quòd homicidiū in casu in quo est peccatū est grauius quàm mendaciū, sed quia homicidium ex suo genere non est peccatum cum aliquod homicidium possit esse iustum secundū illud Exodi. 22. Maleficos non patieris viuere. & ideo non omne homicidium est peccatū. Mendacium autem ex suo genere est peccatum vt visum est. Et ideo nullum mendacium potest excusari à peccato.

11 Ad secundum dicendum quòd obstetrices non fuerunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore dei & beniuolentia ex qua processit illud mendacium, vnde signanter dicitur Exod. 1. Et quia timuerunt obstetrices deum, ædificauit eis domos, non dicit quia mentitæ sunt, sed quia timuerunt.

12 Ad tertium dicendum quòd non est simile de verbo & de facto, quia verbū de se institutum est ad signandum conceptum mentis, & ideo qui verbis vtitur ad oppositum cōceptus, abutitur, sed facta non sunt instituta ad significandū nisi figuratiue. Et ideo sicut locutio figuratiua non est vera vel falsa pro sensu quem facit, sed in sensu pro quo fit, sic illud quod fit in figura

non

non eſt falſum dummodo ſit in re, illud pro quo ſit. Et ſic fuit de Chriſto qui finxit ſe longius ire per hoc volens diſcipulos inſtruere quòd ipſi adhuc longè erant à veritate.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum omne mendacium ſit peccatum mortale.

Thom. 2, 2. q. 110. ar. 4.

SECVNDO quæritur, vtrum omne mendacium ſit peccatum mortale. Et arguitur quòd ſic, quia illud quod excludit à regno cœlorum & ducit in perditionem eſt peccatum mortale, ſed omne mendacium eſt huiuſmodi, igitur &c. Minor probatur per illud quod habetur Apoc. vltimo. Fornicatores & venefici & omnis qui amat & facit mendacium. Et Sap. 1. os quod mentitur occidit animam. & in Pſalm. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Item Aug. dicit in libro contra mendacium, quòd perfectis præceptum eſt omnino non mentiri & non ſolum non mentiri, ſed nec mentiri velle. Sed facere contra præceptum eſt peccatum mortale, ergo omne mendacium in viris perfectis eſt peccatum mortale.

2 Item facere contra fidem ſeu fidelitatē videtur eſſe peccatū mortale. Sed omnis mentiens eſt huiuſmodi dicente Aug. de doctrina Chriſtiana quòd nemo mentiens in eo quod mētitur ſeruat fidem, ergo omnis mentiens videtur peccare mortaliter.

3 IN CONTRARIVM eſt quòd dicit Auguſt. ſuper 5. Pſal. quod duo ſunt genera mendaciorum in quibus nō eſt magna culpa, ſed omnis culpa mortalis eſt magna, ergo non omne mendacium eſt peccatum mortale.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd non omne mendacium
Inf. 2. d. 42. ar. 6. eſt peccatum mortale quantum eſt de ſuo genere, ſed ſolum mēdacium perniciosum, quod probatur ſic, communiter illud ſolum eſt peccatum mortale quod contrariatur dilectioni dei, vel proximi, ſed ſolum mendacium perniciosum ex ſuo genere eſt huiuſmodi, non autem iocoſum, vel officioſum, igitur &c. Maior patet, quia ſicut vita ſpiritualis eſt per ſolam charitatem qua diligitur deus & proximus, ita nihil eſt peccatum mortale niſi contrarietur dilectioni dei vel proximi. Minor ſimiliter patet. Mendacium enim perniciosum quod ſit in doctrina fidei directe contrariatur dilectioni dei. Illud verò quod dicitur in nocumentum alterius ſpirituale, corporale, vel temporale contrariatur dilectioni proximi. Mendacium autem quod ordinatur ad bonum vtile ſicut eſt officioſum, vel ad bonum delectabile, ſicut eſt iocoſum non opponitur directè & ex ſuo genere, neque dilectioni dei, neque proximi. Et ideo non ſunt peccata mortalia, & hoc eſt quod dicit magiſter & quod dicit. Auguſt. ſuper Pſal. quod ſunt duo genera mendaciorum in quibus non eſt magna culpa & loquitur de mendacio officioſo & iocoſo. Grego. etiam dicit quod mendacium officioſum facile credimus relaxari. Patet igitur quòd quantum eſt ex genere facti non omne mendacium eſt mortale peccatum, & hoc communiter conceditur.

5 Quidam tamen dicunt quod licet non omne mendacium ex ſuo genere ſit mortale peccatum, tamen in viris perfectis ſiue perfectione perſonali, ſiue perfectione ſtatus eſt mortale peccatum. Quod probant ex perfectione perſonali ſic, perfecti perfectione perſonali perfectè deo adhærent, ergo non poſſunt ab eo recedere niſi per contemptum, ſed contemptus eſt peccatum mortale, ergo &c. Confirmatur hoc, quia Adam in ſtatu innocētiæ ratione perfectionis perſonalis quam habuit non potuit primo peccare venialiter, ergo nec iſti. De perfectione ſtatus probatur idē ſic, perfectis perfectione ſtatus vt ſunt religioſi & prælati creditur tanquam conſeruatoribus veritatis, & ſi mentiēdo à veritate deuient, de cætero eis non creditur, quod non eſt ſine magno præiudicio eccleſiæ & ſui ſtatus, ergo omne mendacium eſt eis graue ſeu mortale peccatum. Confirmatur hoc per Auguſtinum 10 libro de mendacio, qui dicit quòd perfectis præceptū eſt omnino, non ſolum non mentiri, ſed nec velle mentiri. Sed facere contra præceptum eſt peccatum mortale, ergo &c.

6 Sed iſtud non valet, quia facere illud quod non eſt contra præceptum, nec contra votum proprium non videtur eſſe mortale peccatum. Omnis enim obligatio ad peccatum mortale, vel eſt ex præcepto ſuperioris, vel ex obligatione proprij voti. Sed mentiri officioſè vel iocoſè non eſt contra præceptum generaliter factum omnibus, quia tunc ſic omnes mentientes peccarēt mortaliter quod ipſimet non concedunt, nec eſt contra præceptum factum perfectis ſpecialiter, quia illud præceptum nunquam legitur, nec eſt contra votum perfectorum, quia nullus perfectus perfectione perſonali vel ſtatus vouet non mentiri. Et ſi qui vouent caueant ſibi, ergo mentiri officioſè vel iocoſè non eſt viris perfectis peccatum mortale niſi fortè per accidens ratione ſcandali annexi. Ad hoc poteſt referri quod Auguſtinus dicit perfectis præceptum eſſe non ſolum mentiri, ſed nec velle mentiri, quamuis Auguſt. illud non dicat ſub aſſertione, ſed cum dubitatione, præmittit enim niſi fortè. &c.

7 Nec rationes aliorum cogunt. Prima enim ratio æquè concludit de quolibet veniali peccato quòd non poſſit eſſe in perfectis viris, Sicut de mendacio, & conſtat quòd illud eſt falſum, cum beatus Ioānes de ſe & aliis dicat, Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, &c. Sancti enim viatores non ſic addicti ſunt veritati diuinæ, nec eius bonitati ſicut beati qui ab ea non poſſunt recedere, nec ſic quòd ſemper de ea actu cogitent, vel actualiter omnia dicta & facta ſua in eum ordinent, ſed poſſunt ex conſideratione vel ex alia cauſa ab ea diſcedere dicendo vel faciendo contra eam per peccatum mortale & præter eam *Inf. 2. d.* per peccatum veniale. Nec eſt ſimile de Adam in ſtatu innocen- *21. q. 4.* tiæ qui non potuit primò peccare venialiter, quia illud fuit ex dono originalis iuſtitiæ per quam omnia inferiora ſubdebātur ſuis ſuperioribus vt non poſſet in eis aliqua deordinatio contingere, niſi prius deordinata volūtate à deo per peccatū mortale.

8 Ad aliud dicendum quòd perfectis perfectione ſtatus non creditur tanquam conſeruatoribus veritatis in omnibus dictis vel factis eorum. Sed in illis tantum quæ ad officium conſeruandæ veritatis ſpectant ſicut eſt doctrina & iudicium in quibus ſi à veritate deuiarent nō eſt dubium quin peccarent mortaliter.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum per interēptionem minoris. Ad auctoritates quæ videntur eā probare dicendū eſt quòd omnes intelliguntur de mēdacio pernicioſo, ſicut gloſa exponit ſuper illud, Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

10 Ad ſecundum argumentum patet reſponſio ex dictis in corpore ſolutionis.

11 Ad tertium dicendum ꝙ fides ſeu fidelitas nō cōſueuit adhiberi niſi in his in quibus debet peccator procurare magnū emolumētū alterius, vel damnū notabile euitare. Et in his mētiri eſt pernicioſum, & peccatū mortale, nō autē in omnibus generaliter.

Sententia huius deſtinctionis. XXXIX. in generali & ſpeciali.

NVNC de periurio videamus. Prius egit magiſter de mendacio. Hic agit de periurio. Et diuiditur in duas, quia primo agit de periurio. Et ſecundò agit de iuramēto quod eſt genus periurij ibi, Si autē quæritur, vtrum iurare ſit malum. Prima diuiditur in quatuor, quia primò ponit opinionem aliorum, & ſecundo ſuam ibi, Sed melius. Tertiò mouet & voluit dubitationem incidentē ibi, Cūm vero quis iurat. Quartò opponit contra deſcriptionem ibi, hic opponitur. Secunda pars principalis quæ incipit ibi, Si autem quæritur, diuiditur in quatuor Quia primò quærit vtrum liceat iurare. Secundò per quid ſit iurandum ibi, Quæritur etiā. Tertiò de obligatione iuramēti ibi, Nunc ſupereſt. Quartò de peccato exigentis iuramentum ibi, Quæritur etiā ſi peccat &c. Secunda iſtarū diuiditur in quatuor. Quia primò quærit an licitū ſit iurare per creaturā. Et ſecundò quis plus obligatur, vtrū ille qui iurat creaturam, an ille qui iurat per deum ibi, Si autem quæritur. Tertiò quid ſit iurare per deum & quid per creaturā ibi, Hic quæritur. Et quartò vtrum recipiendum ſit iuramentum factum per idolum ibi, Poſt hæc quæritur. Illa pars quæ incipit ibi, Nunc ſupereſt, diuiditur in tres, quia primo oſtēdit quod iuramētum illicitū non eſt implendum. Et ſecundo inquirit an ſit periurus qui mutat huiuſmodi iuramentū ibi, Qui vero mutat. Et tertio inquirit ſecundum cuius intentionē iuramētum ſit interpretandum ibi, Hoc etiā ſciēdum eſt. Vltima pars quę incipit ibi, Quæritur etiā, diuiditur in duas. Quia primò oſtendit quando peccat vel non peccat, qui exigit iuramētum. Et ſecundo quando ſit iurandum vel nō ibi, Sancta ſynodus decreuit. Hæc eſt ſentētia in generali.

2 IN SPECIALI ſic procedit dicens, quod periurium eſt mendacium iuramento firmatum. Et ſuper hoc quærit vtrum periurium poſſit eſſe ſine mēdacio. Et probat quod ſic auctoritate Hier. qui dicit quod vbi deeſt iudicium, iuſtitia, vel veritas ibi eſt periurium. Sed veritas poteſt deeſſe vbi nō eſt mendacium vt cū aliquis iurat illud quod credit eſſe, & tamē non eſt, ergo periurium poteſt eſſe ſine mendacio. Et ponit opinionē quorundā dicentium nō eſſe periurium vbi non eſt mendacium, quia ſicut poteſt dici falſum ſine mēdacio ita poteſt dici falſum ſine periurio, quod declarat in litera. Tunc ponit aliā opinionē quòd periurium eſt ſiue quis iuret falſum intētione fallendi, ſiue quis iuret verū quod putat eſſe falſum, ſiue quis iuret falſum, quod putat eſſe verum, quod cōfirmat per Aug. de verbis apoſtoli. Talis enim reus eſt, quia præſumit iurare quod ſibi perſpicuū non eſt. Tūc quærit cum aliquis iurat quod verū eſt æſtimās eſſe falſum quid facit ibi, rationē periurij. Et dicit quòd nō facit hęc falſa vocis ſignificatio quæ nō eſt ibi, ſed intētio falſum dicēdi. Quærit iterū vtrū omnis qui falſum iurat, peieret. Cōtingit enim quod aliquis iurat ſe facturū aliquid quod poſtea non facit, eſt ne talis periurus

periurus statim quando iurat? Et respondet quòd nō, sed ex quo mutat propositum faciendi illud quod iurat. Postea quęrit vtrū iurare sit malum. Et respondet quòd non, quando iuratur pro vtilitate debita vel iusta necessitate. Aliàs malum est iurare propter timorem periurij, in quo faciliter lingua labitur. Et ideo dominus in euangelio prohibet iurare non tanquam simpliciter malum, sed tanquam periculosum. Tunc quærit vtrum licitum sit iurare per creaturam: & dicit quòd non, venerādo creaturam in seipsa. Et sic dicit Christus in euangelio. Nolite iurare neque per cælum, neque per terram: venerando autem creatorem in creatura licitum est iurare per creaturam. Et sic iurauit Ioseph per salutem Pharaonis. Postea quærit quis plus tenetur ille qui iurat Deum, an ille qui iurat per euangelium, vel per creaturam. Et dicit quòd ille qui iurat per Deum, ob cuius reuerētiam debet fieri omne iuramentum. Quærit etiam quid est iurare. Et dicit quòd est Deum in testem vocare. Est etiam quoddā genus iuramenti quod vocatur execratio, vt cùm aliquis iurat, si ego feci, hoc vel illud malum tale mihi contingat. Deinde quærit vtrum vtendum sit iuramento illius qui iurat per falsos deos. Et dicit quòd licet talis iurando peccet, licitum est tamen vti iuramento suo ad bonum. Postea quærit vtrum omne iuramentū sit implendum. Et dicit quòd iuramētum quod est contra fidem & charitatem, vel quod obseruatum veniret in deteriorem exitum non est obseruandum: quod declarat per auctoritates & exēpla. Et addit quòd ille qui tale iuramentum non implet, ex hoc non est periurus, sed quia temerè iurauit: tunc dicit ex auctoritate Isi. quòd quacunque arte verborum iuretur Deus sic iuramentum accipit, sicut ille cui iuratur intelligit. Vltimò quærit, si ille peccat qui cogit alium iurare. Et dicit quòd si nescit eum iuraturum falsum non peccat. si autem scit eum iuraturum falsum, homicida est. De modo autem iurandi subdit quod debet fieri à ieiunis. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum iuramentum sit licitum.

Tho.2.2.q.89.

Circa distinctionem istam quęritur primò de iuramento. Et secundò de periurio quamuis ordo magistri in litera sit alius. Circa iuramentum primo quæritur, vtrum iuramentum sit licitum. Et arguitur quòd non: quia illud quod procedit ex mala radice est malū secundùm illud Matthęi 7. Non potest arbor mala fructus bonos facere, sed iuramentum procedit ex mala radice secundùm illud Matth 5. Sit autē sermo vester est, est, non, non. Quod autem his abundantius est, à malo est, ergo iuramentum est malum.

2 Item nullius rei voluntas prohibetur nisi mali, sed voluntas iurandi prohibetur Ia.5. Ante omnia fratres mei nolite iurare, ergo iuramentum est malum & illicitum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Deut.6. Dominum Deum tuum timebis, & per nomen eius iurabis.

4 Item dominus legitur iurasse Gen.22. Per memetipsum iuraui, &c. Et apostolus Roma.1. Testis est mihi Deus, &c. & in pluribus locis alijs, ergo iuramentum non est illicitum.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videndum est quid sit iuramentum, & deinde an sit licitum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod iurare est Deum in testem vocare ad confirmationem veritatis, de qua audiens non est certus, & cui non assentit simplici assertione: vnde de his quæ sunt omnino necessaria & certa siue sint præterita (vt quòd dies hesterna transiit) siue pręsentia (vt quòd sol lucet) siue futura (vt quòd sol cras orietur) nullus debet iurare, & si iurat frustra iurat, quia cuilibet talia certa sunt, nec indigent cōfirmatione, sed facta particularia, pręterita, pręsentia, vel futura cōtingentia cum sint multis dubia, nec de se habeant certitudinem indigent confirmatione & attestatione. Sufficiens autem confirmatio talium nō potest esse per hominem purum, tum propter defectum cognitionis, tum propter malitiam voluntatis ratione cuius frequenter mentitur homo etiam de cognitis, sed quia Deus omnium rerum habet cognitionē infallibilem, nec aliquem fallere potest eius bonitas & veritas: ideo conuenientissimus testis est prędictorum. Adducitur autem in eorum testimonium per iuramentum non quod ipse per se testificetur talia esse vera, sed quatenus creditur nō solū habere notitiam de rebus, sed prouidentiam vt sit vltor quorumcunque malorum, & maximè delinquentium directè contra eum, vt sunt peierantes, Deum inuocantes in testimonium falsitatis, nec potest per Deum de prædictis amplior certitudo haberi regulariter, & ideo hæc recipitur tanquam vltima.

7 HOC SVPPOSITO dicendum est quòd iuramētum de se non est illicitum, imò licitum est iurare, nihilominus tamē iuramentum non est de se appetēdum. Primum patet: quia actus qui potest cadere super debitam materiam, & procedit ex debito motiuo, & ordinatur in debitum finem est bonus & licitus, sed iurare adhibitis debitis circūstantijs cadit super debita materia, scilicet cùm iuratur verum quod est alteri dubiū, procedit etiam ex bono motiuo & ordinatur ad bonum finem, ergo est bonum & licitum. Maior videtur manifesta. Minor probatur: quia iuramentum originaliter introductum est ea fide qua homines credūt Deum habere infallibilem cognitionem de omnibus, & prouidentiam tam de bonis quàm de malis ad vlciscendum vel pręmiandum. finaliter autem inducitur iuramentum ad finiendum cōtrouersias, vt dicit Apostolus Hebrę. sexto, & hęc sunt in iuramento non quolibet, sed bene circunstantionato per illas tres circunstātias quę ponūtur Hiere. quarto. Iurabis, dicit dominus, in veritate, in iudicio & iustitia. Requiritur enim ad bonum vsum iuramenti, primò quòd aliquis non leuiter iuret, sed ex causa necessaria & quantum ad hoc requiritur iudicium discretionis ex parte iurantis. Secundò, quòd illud quod iuratur non sit falsum, & quantum ad hoc requiritur veritas. Tertiò, quod non sit illicitum, & quantum ad hoc requiritur iustitia: iudicio autem caret iuramentum incautum, veritate autem iuramentum mendax, iustitia autem iuramentum iniquum siue illicitum, quibus exclusis licitum est iurare. & sic patet primum. *Tho.ar.3* *Tho.ar.5*

8 Quantum ad secundum dicendum est quòd iuramentum de se non est appetendum, sed solùm in casu vel ex debita necessitate. Quod patet sic: illud quod non quæritur nisi ad subueniendū alicui defectui non est propter se appetendum, sicut patet de medicina quæ non quæritur nisi ad subueniendum contra infirmitatem, sed non quæritur iuramentum nisi ad subueniendum alicui defectui, scilicet incredulitati audientis propter fallibilem veritatem dicentis, ergo iuramentum non est propter se appetendum. Vnde Augustinus in libro de sermone domini in mōte: qui intelligit non in bonis per se appetendis, sed in necessarijs iurationem habendam, refrenet se quantum potest vt non vtatur nisi necessitas cogat. Cùm enim iuramentum sit illicitum nisi concurrentibus prædictis conditionibus scilicet iustitia, iudicio & veritate, quæ propter defectum nostræ cognitionis & lubricitatem linguæ, & pręcipitationē indeliberationis facillimè omittū tur, ideo regulariter iuramentum est magis fugiendum quàm appetendum secundùm illud Eccle. decimotertio. Iurationi non assuescat os tuum, multi sunt enim casus in illa.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd auctoritas illa intelligitur de actu exteriore qui procedit à malo actu interiore tanquam à mala radice, vnde vterque actus tam exterior quam interior est malus malitia culpæ, sed actus exterior vel interior qui procedit ex malo pœnę vel cuiuscunque alterius defectus vt ei subueniatur non oportet quòd sit malus sed bonus adhibitis circunstantijs: tale autem est ab incredulitate audientis cui per iuramentum subuenitur.

10 Ad secundum dicendum quòd voluntas iurandi non prohibetur simpliciter & in omni casu, sed libido iurandi indifferenter & absque necessitate: hoc enim prohibetur propter multa pericula quæ possunt circa eam contingere.

QVAESTIO II.

Vtrum iuramentum coactum sit obligatorium.

Tho.2.2.q.89.ar.7.ad 3.

Secundo quęritur, vtrum iuramentum coactum sit obligatorium. Et arguitur quòd nō: quia maior est obligatio matrimonij quàm iuramenti, sed matrimonium coactum non obligat, ergo nec iuramentum. Maior patet scilicet, quòd obligatio matrimonij sit maior quam iuramenti: quia matrimonium contractum post iuramentum de non contrahendo tenet. Minor supponitur, quia declarabitur quarto libro, quare &c.

2 Ad idem est quod dicitur extra de iureiurando, capitulo verum, in ea quæstione. & ff. quod metus causa. vbi dicit iurisconsultus, quod metus causa actum est, ratum non habeo.

3 CONTRA. IVRAMENTVM licitè factum est obseruandum, sed iuramentum coactum potest esse licitè factum, ergo est obseruandum. Maior patet. Minor probatur: quia iuramētum rectè fit quando habet tres comites iudicium, iustitiam, & veritatem, sed ista possunt esse in iuramento coacto, quare &c. Ad idem est August. vt habetur 22. q. vnde inter cætera ex consilio beati Ambrosij.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam præmittendę sunt tres distinctiones, & deinde respōdendū est ad quęstionem.

5 PRIMA distinctio est de iuramento, quod duplex est: iura

mentum scilicet assertorium et promissorium. Assertorium fit merè ad confirmationẽ veritatis præsentia vel præteritæ. Promissorium verò est quo quis se obligat ad aliquid in posterum faciendum vel non faciendum. Secunda distinctio est de obligatione, & est minus propria quàm prima, scilicet quòd quædam est obligatio ad culpam, & hoc est in iuramento assertorio, si ei non subesset veritas. Alia est obligatio ad aliquid faciẽdum vel non faciendum, & hoc solùm respicit iuramẽtum promissoriũ. Tertia distinctio est de coactione, quia quædam est coactio simpliciter, & non cadit in actum voluntatis elicitum, neque imperatum vt fiat à voluntate, quamuis possit cadere in actum imperatum vt non fiat etiam voluntate ad illud mouente: sicut aliquis potest simpliciter cogi quòd non iuret, quia potest ei lingua præscindi, sed non potest cogi vt iuret vel etiam vt ambulet voluntate imperante. Alia est coactio secundùm quid, quæ est per metum quæ potest cadere in voluntatem quo ad actus tam elicitos quàm imperatos, tam in dictis quàm in factis: sicut metu alicuius mali fit vel dicitur aliquid quod aliàs non fieret nec diceretur.

6 HIS præmissis cũ quæritur vtrum iuramentum coactum obliget, non potest intelligi de coactione simpliciter, quia per talem nullus potest cogi ad iurandum: nec propriè potest intelligi de iuramento assertorio, quia obligatio propriè respicit futurum, iuramentum autem assertorium simul dum est, vel est licitum, sic q̃ postea non potest esse illicitum, vel simul habet culpam annexam: tota ergo dubitatio est de iuramẽto promissorio per quod homo dicitur obligari ad aliquid in posterũ. De quo dicendum est q̃ tale iuramentum, aut est coactum per metũ qui cadit in constantem virum, aut est per metum qui non cadit in constantem virum: si primo modo sic non est obligatorium in foro contentioso, quia cogenti non competit actio contra coactum vt obseruet iuramentum. Cuius ratio est, quia plus nõ debet patrocinari alicui violentia quàm facit fraus & dolus per quæ decipit, sed fraus & dolus nemini patrocinatur contra deceptum, quia deceptis & non decipientibus iura subueniunt, ergo nec violentia patrocinatur alicui contra coactum.

7 Quantum autem ad forum conscientiæ tale iuramẽtum est obligatorium, si illud quod promittitur est licitum, & si ipse cõsensit in promissum quantumcũque fuerit per metum coactus, quia pro nullo temporali debet aliquis facere in irreuerentiam Dei, sed hoc fieret nisi impleretur promissum, imò iurans consensit & iurando Deum testem inuocauit, igitur tale iuramentũ quantum ad forum conscientiæ est implendum: nihilominus talis habet remedium, quia potest repetere in iudicio id quod coactus promisit & soluit, quòd si iurauit non repetere, potest iudici denũciare, & ille ex officio alium compellere ad restituendũ, si verò iurauit non denunciare, tale iuramentum est illicitũ, nec est obseruãdum cũ vertat in deteriorem exitum, vtpote existẽs contra iustitiam publicam & communem vtilitatem. Si autem iuramentum sit coactum per metum qui non cadit in constantẽ virum, tunc tale iuramentum est obligatorium in foro consciẽtiæ. fortiori ratione quàm sit iuramẽtum coactum per metum cadẽtem in constantem virum. Et iterum in foro contentioso, quia secundũ iura talis metus non iudicatur sufficiens ad aliquid cum iuramento promittendum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quãdo dicitur, quòd maior est obligatio matrimonij quàm iuramenti, verum est, sed istæ obligationes non sunt eiusdem rationis, quia obligatio matrimonij est de præsenti, obligatio autem iuramenti promissorij de quo nunc loquimur est de futuro, non solùm autem in matrimonio, sed in alijs contractibus obligatio de præsenti maior est quàm illa de futuro, & eam tollit si sit ei contraria. & quando dicitur in minori quòd coactio impedit matrimonium quoad forum conscientiæ, si tamen interueniat consensus interior licet quo ad forum ecclesiæ iudicaretur non esse matrimonium quia præsumitur defuisse consensus vbi coactio intercidit. Alij verò dicunt q̃ coactio per metum cadentem in

In 4. d. 29. q. 2 constantem virum impedit matrimonium quantumcunque cõsensus interior interuenit propter hoc, quòd matrimonium vt est sacramentum requirit indiuisibilitatem inter coniuges, & quia consensus coactus impetrat restitutionem in integrum secundũ iura, ideo talis consensus contrariatur matrimonio vel indiuisibilitati matrimonij propter quod impedit ipsum, non sic autem est de iuramento promissorio, quia non est contra rationem promissi quòd nunquam retrahatur.

9 AD SECVNDVM dicendum est quòd omnia illa iura loquuntur de obligatione quo ad forum contentiosum in quo consensus coactus per metum cadentem in constantem virum impedit contractum. Argumenta verò in oppositum vel procedunt de obligatione quo ad forum conscientiæ vel loquuntur de coactione per metum, qui non cadit in constantem virum.

QVAESTIO III.

Vtrum iuramentum incautum sit obligatorium.

Thom. vbi supra ad 2.

TERTIO quæritur vtrum iuramentum incautum sit obligatorium. Et videtur quòd sic: quia iuramentum quod potest seruari sine detrimento salutis est obligatoriũ, sed iuramentum incautum quandoque est tale quod potest seruari sine detrimẽto salutis, ergo &c. Minor probatur, quia qui iurat se non intraturum religionem, vel se non seruaturum virginitatem incautè iurat, & tamen tale iuramentum potest seruari sine detrimento salutis, quia non est de necessitate salutis, nec virginitatem seruare, nec religionem intrare, quare &c.

2 Item plus debet vnicuique obesse culpa propria quàm aliena, sed iuramentum incautum est ex culpa propria, iuramẽtum verò coactum est ex culpa aliena, cũ ergo iuramentum coactũ saltem per leuẽ metum sit obligatorium, videtur multo magis quòd iuramentum incautum sit obligatorium.

3 IN contrarium arguitur, quia nulla res attingit propriam virtutem nisi cùm est perfecta, sed obligatio est virtus iuramenti obligatorij, ergo nullum iuramentum obligat nisi sit perfectum, sed iuramentum incautum non est perfectum cũ non habeat tres comites saltem iudicium discretionis, ergo non est obligatorium.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd aliquod iuramẽtum potest esse incautum dupliciter. Vno modo ex parte obiecti. vt cũ aliquis iurat id quod est de se illicitum, vel quod est impedimentum maioris boni, vt si aliquis iuret non intrare religionẽ. Alio modo potest esse incautum ex parte motiui vt si aliquis iuret ire in aliquam peregrinationem sub cõditione inhonesta, puta si consequatur voluntatem de muliere non sua: de iuramento secundo modo incauto dicetur in sequenti quæstione, sed si iuramentum sit primo modo incautum, quia iuratur aliquid illicitum vel quod est maioris boni impeditiuum, sic dicendum est quòd tale iuramentum non est obligatoriũ. Cuius ratio est, quia iuramentum non est vinculum iniquitatis, sed si iuramentum prædicto modo incautum esset obligatorium, tunc esset vinculum iniquitatis, ergo &c. Minor probatur: si enim iuramentum sit de illicito, & obliget ligat ad aliquid iniquum. Item idem est si sit de licito quod tamen est impeditiuum maioris boni, quia minus bonum vt est impeditiuum maioris boni habet rationẽ mali, ergo vt sic ligari ad tale bonum vt est maioris boni impeditiuum est ligari ad malum. Est tamen aduertendum, quia vbi iuramentum promissiuum est de illicito secundũ se, non tamẽ obligatur homo ad id faciendum, sed tenetur nõ facere: vbi autẽ iuramentũ est de minori bono quod si fit est impeditiuũ maioris boni non ligatur homo ad illud faciendum si vult tendere in maius bonũ, si tamen non vult tendere nec intẽdit, potest licitè minus bonum facere, & ratione iuramenti tenetur: vt si aliquis iuret se ducturũ in vxorem aliquam si vult intrare in religionẽ, non tenetur eam ducere, si tamen ducit eam, non peccat, & si nõ intendit intrare religionem etiam tenetur eam ducere.

5 AD primum argumentum dicendum quòd iuramẽtum incautum per quod vouetur illud quod de se est illicitum, & iuramentum per quod impeditur maius bonum non potest seruari sine detrimento salutis: non enim est solùm in detrimentum salutis actus quo promittitur illud quod directè est contra salutem, sed omne illud quod est cõtra promotionem salutis, & sic est iuramentum de non intrando religionem, vel de non seruando virginitatem.

6 AD secundum dicendum quòd iuramentum quatenus est incautum solùm ex culpa propria, quia factum est sine deliberatione digna, dummodò sit factum ex quacunque deliberatione obligat iurantem nisi natura rei promissæ impediat quatenus est illicita vel impeditiua maioris boni.

QVAESTIO IIII.

Vtrum iuramentum promissorium factum sub conditione inhonesta sit obligatorium.

Thom. 2. 2. q. 84. ar. 7. ad 3.

QVARTO quæritur, vtrum iuramentũ promissorium factũ sub conditione inhonesta sit obligatorium: verbi gratia aliquis iurauit se peregrinaturum ad sanctum Iacobũ si prosperetur in furto vel homicidio, quæritur postquã furtũ cõmisit vel homicidiũ vtrũ teneatur peregrinari ad sanctum Iacobũ. Et videtur q̃ sic: quia iuramẽtum quod potest impleri sine detrimento salutis est obligatorium, sed tale

iuramen

iuramentum est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia peregrinari ad sanctum Iacobum postquam aliquis furtum commisit, non est contra salutem nec contra promotionem salutis, imò est magis promotiuum salutis.

2 Item illud quod de se est bonum, nec impeditur à sua bonitate dum impletur si sit promissum est soluendum, sed ire ad sanctum Iacobum de se est bonum si sit promissum sub conditione inhonesta: illa tamen conditio quando iam est impleta non tollit bonitatem actus sequentis, quia iam transit malitia conditionis sicut & ipsa, ergo tale promissum est soluendum. Et cõfirmatur, quia canon dicit decima quęstione prima, capitulo secũdo, quòd ille qui dotauit ecclesiam & fecit eam consecrari apposita conditione quòd res ecclesię non essent sub ordinatione episcopi tenetur reddere quod promisit: quia promissum suis bonum licet cõditio non esset bona, nec illud quod est bonum vitiatur per malam conditionem appositam.

3 Item inhonesta cõditio habetur pro non adiecta in legatis & matrimonio, vt habetur institutione, de legatis. paragrapho vltimo, & extra de conditionibus appositis in matrimonio, ca. vltimo, ergo eodem modo in proposito conditio inhonesta debet haberi pro non adiecta, & valebit votum sicut ibi stat matrimonium vel legatum.

4 IN CONTRARIVM arguitur per Isidorum qui dicit, & habetur in canone vigesimasecunda quęstione quarta, in malis promissis rescinde fidem, & in turpi voto muta decretum, sed votum conditione inhonesta est turpe, ergo est mutandum & non implendum.

5 RESPONSIO. Quæstio ista similem dubitationem habet in voto & in iuramento promissorio, & ideo in eius processu quicquid prædictorum exprimatur non est vis, quia quod de vno dicetur, de alio similiter debet intelligi. Circa quæstionem istam procedetur sic: quia primò ponetur quædam opinio quæ non videtur vera, & secundò ponetur illud quod credo verius.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd quidam dicunt quòd votum vel iuramentum promissorium factum ex motiuo illicito quod est conditio inhonesta sicut in proposita quæstione, stante conditione est obligatorium & implendum, licet antequam conditio extet ille qui vouit vel iurauit debeat mutare propositum & velle conditionem non impleri, qua non impleta non tenetur ad votum, quia non simpliciter vouit, sed sub conditione. Probant autem conclusionem principalem sic promittens aliquid bonum & licitum sub conditione, illa conditione stante tenetur promissum implere, & sic est in proposito, quia promittitur peregrinatio quæ est de se bona & licita, & nata fieri ad honorem Dei, nec ad aliud promittitur: quia illa conditio inhonesta quæ apponitur non cadit sub voto, nec sub iuramento, quia non promittitur, nec iuratur, quare &c.

7 Notandum tamen est (vt dicunt) quòd implendo tale votũ vel iuramentum est duo considerare, scilicet illud quod impletur & causam seu motiuum quare impletur: modò in proposito illud quod impletur est bonum in se, causa autem vel motiuum quare impletur, non debet esse illa conditio inhonesta, scilicet quia furtum commisit vel adulterium, vel homicidium perpetrauit, quia nullum tale obtinetur à Deo, eò quòd Deus non est author mali culpæ, sed solùm debet impleri, quia obligauit se ad id quod de se est bonum & natum fieri ad honorem Dei, quãuis conditio adiecta fuit inhonesta. Et per hoc respondent ad argumentum in oppositum dicentes, quòd turpe votum est mutandum, quia si sit turpe ex eo quòd promittitur nullo modo est implendum: vt si quis voueret se facturum adulterium nullo modo deberet implere, si autem sit turpe ex conditione apposita tunc mutandum est, sic quòd antequam conditio impleatur, homo debet velle & dare operam quod non impleatur. Et si impleta fuerit, non debet complere votum ex illo motiuo inhonesto: quia illud quod vouit est licitum & ordinabile ad honorem Dei.

8 Ista autem responsio videtur implicare opposita & repugnãtia sibi inuicem in hoc quòd dicunt quòd tale votum nõ est obligatorium non extante conditione, sed solùm ea extante: & quòd impleta conditione votum non est implendum ex illo motiuo, scilicet quia conditio extitit, hęc enim duo non stant simul, vt videtur. Quod patet dupliciter. Primo, quia illud propter quod in nullo debet impleri votum nihil penitus facit ad hoc quod votum sit obligatorium, sed propter conditionem inhonestam quod extitit, nullo modo debet impleri votum, vt dicunt isti, ergo illa conditio extans nihil facit ad hoc quòd votum esset obligatorium, cuius oppositum ipsi dicebant. Item refert facere peregrinationem & teneri ad eam faciendam ex præcedenti obligatione. Primum enim, scilicet facere gratis peregrinationem aliquam licitum est ei qui prius fecit tale votum sub conditione inhonesta, quia impleta conditione potest, si vult gratis vel ex nouo voto facere peregrinationem ad honorem Dei, sed hoc non quæritur, sed solùm quæritur vtrũ ad eam faciendam teneatur ex obligatione præcedentis voti facti sub conditione inhonesta: & si tenetur (vt illi dicunt) impossibile est quòd impleat votũ nisi faciat peregrinationem ex malo motiuo, scilicet quia prosperatus est in furto vel in aliquo tali. Quod patet, quia secundũ istos tale votum non obligat nisi extante conditione, ergo non fit ex obligatione nisi quia conditio extitit. si ergo talis facit peregrinationem, quia obligatus est, sequitur quòd faciat eam quia conditio extitit, videlicet quia prosperatus est in furto, ex cuius furti euentu tota obligatio consurgit in promissione, & sic patet quòd illa duo dicta non stant simul.

9 NVNC RESTAT dicendum illud quod videtur verius de quæstione. Circa quod fient tria, quia probabitur primò quòd nullum votum conditionatum, nulla etiam promissio conditionata est obligatoria, nisi stante conditione quantum est ex natura voti vel promissionis. Secundò ponetur quædam conditio de conditione apposita in promissione vel voto, & tertiò respondebitur ad quæstionem. Primum patet sic: promissio vel obligatio quæ totaliter consurgit ex mera voluntate promittentis, non excedit limites voluntatis, sed votum & quæcunque promissio merè voluntaria in obligatione cõsurgit totaliter ex mera voluntate promittentis, ergo non excedit limites voluntatis. Excederet autem si obligaret non extante conditione, quia non fuit voluntas promittentis se obligare nisi extante conditione, quare &c. Dico autem ex natura promissionis, quia in promissionibus, obligationibus, legatis, contractibus, quæ sunt hominis ad hominem iura possunt ponere vel tollere obligationẽ in pœnam delinquentis & in fauorem innocentis, seu in fauorem status vel contractus: verbi gratia de conditione impossibili vel inhonesta quę non est contra naturam matrimonij, quę habetur pro non adiecta & stat matrimonium, vt extra de conditionibus appositis in matrimonio, capitulo vltimo. Et similiter in legatis cõditio mala habetur pro non adiecta, vt allegatum est in arguẽdo. Sed hic occurrit vnum magnum dubium circa matrimonium, quia secundùm iura matrimonium est nullum vbi deficit consensus: si ergo volens contrahere matrimonium cum aliqua addit conditionem inhonestam, nec aliquo modo intendit consentire nisi conditione extante, tunc conditione non extante nullus est consensus, & si nullus est consensus, nullum est matrimonium. Qualiter ergo potuit per ius positiuum determinari quòd talis conditio haberetur pro nõ adiecta, & nihilominus quòd staret matrimonium? Item conditio impossibilis adiecta secundũ communem modum loquendi consueuit magis exprimere dissensum quàm consensum, sicut volens negare alicui quod petit dicit, dabo tibi quod petis, si cælũ tetigeris, in quo magis innuit suum dissensum ad dandum quàm consensum: qualiter ergo contrahens cum aliqua conditione impossibili adiecta consentit, & si non consentit qualiter stabit vel valebit contractus matrimonij, ego non video. Et ideo peritioribus solutionem harum dubitationum dimitto. & sic patet primum.

10 Quantum ad secundum notandum est quòd in quæstione proposita non est opus distinguendi inter votum simplex & votum conditionatum, quia termini quæstionis hoc excludunt, eò quòd quęstio solùm procedit de voto conditionato, nec est opus distinguendi de conditione honesta, & inhonesta propter eandem causam, sed de conditione inhonesta distinguẽdum est, quia quædam est contra naturam contractus, quædam verò non: sicut contra naturam matrimonij est quòd aliqua sit vxor ad tempus & nõ semper, eò quòd matrimonium est vinculum perpetuũ viri & vxoris quandiu viuunt. furtum autem vel aliquid huiusmodi non est contra naturam matrimonij, & ideo contrahens cum aliqua sub conditione vel modo quòd possit eam dimittere quando voluerit addit conditionem vel modum contra naturam matrimonij: qui autem contrahit cum aliqua sub conditione si futuro eius consentiat, addit conditionem inhonestam quæ tamen non est contra naturam matrimonij. Hoc autem generaliter est verum, quòd conditio quæ est contra naturam contractus tollit contractum & facit ipsum esse nullum, quia includit oppositionem ad contractum. Conditio autem inhonesta quæ est contra naturam contractus promissionis vel obligationis potest esse inhonesta dupliciter: quia quandoque est inhonesta & illicita non solùm in se, sed etiam in habitudine ad illud quod promittitur: verbi gratia, si quis dicat sic, promitto Deo quòd si possum perpetrare adulterium vel homicidium, ego in gratiarum actionem faciam dici missam solennem. Quandoque verò est inhonesta in se, sed non in habitudine ad promissum: vt si quis dicat sic, promitto Deo quòd si contingat me peccare ieiunabo vt dimittatur mihi peccatum commissum. *Vide Cai. 2.2.q.88. art.2.*

11 His visis dicendum est quantum ad secundum de quæstione proposita, quòd si conditio inhonesta adiecta voto sit contra naturã eius quod per votum promittitur, votum non est obligatorium quia, vt dictum fuit, conditio quæ est contra naturam promissionis vel contractus tollit obligationem propter oppositio-

nem quam habet ad contractum: si autem conditio inhonesta non sit contra naturam contractus, si sit illicita & inhonesta non solùm in se, sed in habitudine ad promissum, tunc votum nõ est obligatorium, si verò sit inhonesta & illicita in se & non in habitudine ad promissum, tunc extante conditione votum est obligatorium. Et hæc duo patent duabus rationibus. Prima talis est: votum vel iuramentum non potest obligare ad aliquid illicitum, quia nec votum, nec iuramentum possunt esse vinculum iniquitatis, nec aliquis potest obligari ad id quod est contra bonos mores, sed vbi est conditio inhonesta & illicita in se & in habitudine ad id quod promittitur, tunc promissum est illicitum, quando autem conditio est inhonesta in se non tamen in habitudine ad illud quod promittitur, tunc promissum non est illicitum, ergo in primo casu votum non est obligatorium, sed solùm in secundo. Maior de se patet. Probatio minoris, quia actus quamuis de se sit bonus redditur tamen illicitus & vitiosus ex mala circunstantia ipsum informante, si autem sit mala conditio, non tamen informet, propter eam non redditur actus vitiosus si aliàs de se sit bonus: verbi gratia dare eleemosynam propter vanam gloriam est actus malus propter malam circunstantiam informantem, scilicet propter malum finem propter quem fit, sed dare eleemosynã supposito quòd homo sit in peccato mortali non est malum, quia illa circunstantia est concomitans, sed non est informans actum. quia ex peccato mortali in quo est non mouetur ad dandam eleemosynam vt amplius peccet, sed ex pietate. Quando autem circunstantia est mala in se & in ordine ad illud quod promittitur, tunc est mala & informat vt mala, si autem sit mala in se & ordo eius ad promissum nõ sit malus, tunc est solùm mala in se, sed non informat actum. quia ordo eius ad actum est informatio actus, ergo in primo casu actus est illicitus non autem in secundo, & sic patet minor. sequitur ergo conclusio.

12 Secunda ratio talis est: nulla promissio obligat nisi ille cui fit promissio eam acceptet, quia obligatio cuiuslibet cõtractus promissorij depẽdet ex mutua volũtate, sicut habetur ff. de verbo obliga. & in pluribus aliis locis. Vbi autem est conditio illicita & ordo eius ad promissum illicitus certum est quòd non acceptatur à Deo cui fit votum, Deus enim odit iniquitatem, vt habetur Iudith quinto capitulo, tale autem votum si sit conditionatum iniquum est, & ideo tale votum Deus non acceptat, sed potius detestatur, ergo tale votum non est obligatorium. si autem ordo conditionis inhonestæ ad illud quod promittitur non sit malus non reddit promissum illicitum, nec inacceptabile à Deo in suo genere, & ideo manet obligatorium.

13 AD RATIONES in oppositum dicendum est quòd votum factum sub conditione inhonesta in se & in ordine ad promissum non potest impleri sine detrimento salutis, quia id quod promissum est reddit illicitum ex circunstantia informãte in vouendo & soluendo. quia si quis soluat vt obligatus ex cõditione, & conditio vt informat sit illicita oportet quòd soluat ex motiuo illicito, sicut patet in proposita quæstione, si quis voueat se peregrinaturum ad sanctũ Iacobum hoc motiuo vt prosperetur in furto, adulterio, vel homicidio, & hoc motiuum posuit sub conditione qua extante vult obligari & nõ aliàs, si faciat quod promisit ex vi promissionis oportet quòd faciat ex motiuo illicito, & illud est illicitum & contra salutem, & ideo nõ est faciendum.

14 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia vbi est conditio inhonesta in se & in habitudine ad promissum, quamuis promissum sit de se bonum, vitiatur tamen per conditionem inhonestam informantem modo quo dictum est. Et cùm dicitur quòd ipsa transit & malitia eius antequam votum impleatur, non valet: quia dato quòd transierit in actu exteriore exercito, remanet tamen in voluntate si ex ea tanquam ex motiuo fiat actus sequens, sicut necesse est si solùm ea extante votum sit obligatorium, & ideo causat in actu malitiam mortalem.

15 Quod autem additur tertio loco quòd conditio inhonesta habetur pro non adiecta in donationibus & in matrimonio, & in legatis, illud est contra opinionem primam quæ dicit quòd conditione non extante votum non est obligatorium, nisi ipsi respondeant, sicut dictum est in corpore solutionis, scilicet quòd ex natura voti vel promissionis nullum votum conditionatum est obligatorium nisi extante conditione, quamuis in contractibus qui sunt inter homines iura sua auctoritate possint tollere vel ponere obligationem in fauorem ecclesiæ matrimonij & status, quamuis de matrimonio suprà motæ sint aliquæ dubitationes, nos autem quærimus de obligatione promissionis vel voti quæ fit Deo quantum ad ea quæ pertinent ad meram naturam promissionis, & ideo nihil ad propositum de his quæ iura inter homines voluntariè statuunt.

QVAESTIO V.

Vtrum periurium sit peccatum mortale.

Thom. 2. 2. q. 98. ar. 2. & 3.



DEINDE quæritur de periurio vtrum periurium sit peccatũ mortale. Et videtur quòd non: quia sicut iurare falsum sine causa prohibetur ita iurare sine causa, hoc enim videtur esse secundũ præceptum decalogi, non assumes nomen Dei tui in vanum, sed iurare sine causa non semper est peccatum mortale, ergo nec iurare falsum, & tamen istud est periurium, ergo &c.

2 Item qui consentit peccanti mortaliter peccat mortaliter: sed iudex exigens iuramentum ab eo quem credit falsum iuraturum consentit vt periuret, sed nullus dicit quòd iudex peccet mortaliter, ergo nec alius periurans.

3 Item propter periuriũ incurrit aliquis infamiam secundũ iura, vt habetur 6. q. prima, capit. Infames. sed propter periuriũ assertorium nõ incurritur infamia, ergo videtur quòd illud nõ sit peccatum mortale.

4 IN contrarium est, quia illud quod contrariatur diuino præcepto est peccatum mortale, periurium est huiusmodi: dicitur enim Leuit. 19. non periurabis in nomine meo. & Aug. dicit in quodam sermone quòd falsa iuratio perniciosa est, sed nihil perniciosum est, nisi peccatum mortale, igitur &c.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est an omne periurium sit peccatum mortale. Secundũ est de comparatione eius ad quædam alia peccata quo ad grauitatem.

6 QVANTVM ad primum dicẽdum est quòd duplex est iuramentũ, vt prius dictum fuit. s. assertorium & promissoriũ: & secundũ hoc duplex est periurium, vnu quo asseritur falsum, aliud quo promittitur aliquid quod postea non redditur. De primo periurio dicendum est quòd si iurans aduertit se falsum iurare siue serio, siue ioco peieret, peccat mortaliter. Cuius ratio est: quia omne illud in quo directè Dei contemptus includitur est peccatum mortale, sed periurium quo scienter falsum iuratur siue serio, siue ioco est directè in contemptum Dei quãtũ est ex genere dicti. cùm Deus qui est veritas assumitur in testimonium falsitatis, ergo tale periurium est peccatum mortale, nec excusat consuetudo quæ magis est dicenda illicita corruptela, nec iocus plusquam serium. Si autẽ iurãs nõ aduertat se iurare, sed ex lubrico linguę iurat falsum, potest excusari à periurio vt à peccato mortali, quia nihil imputat homini ad peccatũ mortale nisi quod facit sciẽs & volẽs, ergo &c. & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum de grauitate periurij per cõparationem ad alia peccata puta ad homicidium, est duplex modus dicendi. Vnus est quòd periurium est grauius ex suo genere quã sit homicidiũ, quod probatur sic: tãtò peccatum est grauius per se & ex suo genere quantò cadit super materiam magis indebitã, quãuis enim grauitas per accidens attẽdatur in peccatis ex motiuo ad peccãdu, grauius enim peccat in eodẽ genere peccati peccans ex electione quã peccans ex ignorantia vel infirmitate, tamen grauitas peccatorum per se attẽditur ex proportione ad materiam siue ad obiectũ, sed actus periurij magis cadit super materiam indebitam quàm actus homicidij, ergo periuriũ est maius peccatum quàm homicidium. Maior iam patet, sed minor probatur: quia cũ plus teneamur Deo quàm proximo, periuriũ quod est contra reuerẽtiã Dei magis cadit super indebitam materiam quàm homicidium quod est contra iniuria proximi.

8 Alius est modus dicẽdi totaliter huic contrarius, scilicet quòd homicidium est grauius peccatum quàm periurium. Quod probatur sic: illud est grauius peccatum quod opponitur maiori bono, sed homicidium opponitur maiori bono quàm periurium, opponitur enim homicidium dilectioni Dei & proximi, periurium autem opponitur latriæ quæ est minor charitate, ergo homicidium est grauius quàm periurium.

9 Et respondent isti ad rationem alterius partis dicẽtes, quòd non oportet quòd sicut se habet obiectum ad obiectũ, ita se habeat actus ad actum quando actus sunt diuersarum rationum: verbi gratia grauius est iniuriari principi verbo quàm ciui. sed si quis iniuriatur principi verbo dicendo conuicium, ciui autẽ facto occidendo eum, grauius est peccatum commissum in ciuẽ quàm in principem: & similiter potest dici quòd similis irreuerentia facta contra Deum grauior est quam facta contra proximum, sicut cũ dicitur irreuerentiæ verbum contra vtrunque, sed si verbum irreuerentiæ dicitur contra Deum sicut fit in periurio, factum autem extremæ iniuriæ contra proximum vt fit in homicidio, non est inconueniens quòd hoc sit maius quàm illud, quamuis illi de alia opinione possent dicere quòd hoc esset verum vbi ciuis & princeps habent aliquam propor-

tionem

tionem, sed Deus improportionabiliter excedit hominem omnem, & ideo omnis iniuria facta contra Deum excedit omnem iniuriam factam contra proximum: sed si istud esset verum tunc posset dici quòd omnia peccata quæcunque possunt committi contra proximum in homicidijs, adulterijs, furtis, & rapinis, etiam si possibile esset quod vnus homo occideret totum mundum non æquaretur vnico periurio, quod est satis improbabile, propter quod secundus modus videtur rationabilior.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd iurare sine causa non directè prohibetur præcepto decalogi, quia vana iuratio est quæ realiter confirmari non potest: quod autem iuratur sine causa potest confirmari verè, sed non quod falsè iuratur.

11 Ad secundum dicendum quòd iudex exigens iuramentum ad partis petitionem & secundùm quòd ordo iuris exigit non cōsentit peieranti etiam si probabiliter credat ipsum peieraturum, quia hæc exactio non est iudicis, sed partis, & legis.

12 Ad tertium dicendum quòd non propter quodlibet mortale peccatum efficitur quis infamis ipso iure, vt patet de fornicatione & multis alijs peccatis mortalibus. vnde nullum argumentum est quòd non omne periurium sit peccatum mortale, quia ex quolibet periurio non redditur homo infamis: veruntamen causa quare ex periurio assertorio non redditur aliquis infamis ipso iure, sed solùm post diffinitiuam sententiam latam contra ipsum in causa assertionis (reputatur autem infamis ipso iure qui frangit iuramentum promissorium solenniter factum) est, quia in potestate promittentis remanet postquam iurauit vt det suo iuramento veritatem, quod non contingit in iuramento assertorio.

Sententia huius distinctionis xl. in generali & speciali.



SEXTVM præceptum est. Prius egit magister de præceptis quæ consistunt in verbo & facto, hic agit de duobus quæ consistunt in animo. Et diuiditur in duas, quia primò ponit illorum præceptorum explicationem. Et secundò determinat quæstionem incidentem ibi. Si verò quæritur. Prima diuiditur in quatuor, quia primò explicat sextum præceptum Secundò septimum ibi, septimum est. Tertiò opponit contra distinctionem eorum ibi, Sed videtur. Quartò soluit oppositionem ibi, sed in illis duobus præceptis. Secunda pars principalis quæ incipit ibi, Si verò quæritur, diuiditur in tres. Quia primò mouet quæstionem de necessitate legis veteris. Secundò assignat differentiam inter legem & euangelium ibi, dillat autem. Tertiò recapitulat de decem præceptis & ponit continuationem huius libri ad quartum ibi, audistis decem chordas. Hæc est diuisio in generali.

2 IN speciali sic procedit magister, & dicit quòd sextum præceptum inter præcepta secundæ tabulæ est, non desiderabis vxorem proximi tui. Septimum est non concupisces domum proximi tui, nō seruum, nō ancillam. Tunc opponit contra hoc, quia præceptum de non concupiscenda vxore proximi videtur esse idem cum illo præcepto non mœchaberis, & præceptum de non concupiscenda re proximi sui videtur esse idem cum illo præcepto non furtum facies, & sic non videtur distingui bene ab eis. Et respondet quòd in illis duobus præceptis non mœchaberis, & non furtum facies, prohibentur opera exteriora. In alijs autem duobus prohibetur interior concupiscentia, quare lex dicitur comprimere manum & non animam. Et dicit quòd illud intelligitur de lege quantum ad ceremonialia & non quātum ad moralia, vel quia in lege non prohibetur omnia mala concupiscētia sicut in euangelio: tunc quærit quare Apostolus dicit literam esse occidentem, & de qua intelligitur, & respondet quòd de litera decalogi, non quia lex mala sit, sed quia prohibendo peccatum augebat concupiscentiam & non conferebat gratiam adiutricem. Tunc ponit duplicem differētiam inter legem & euangelium, vna est quia lex promittebat temporalia, euangelium verò promittit æterna. Alia est, quia sacramenta veteris legis non conferebant gratiam sicut sacramenta euangelica. Tunc recapitulat de decem præceptis, vt apparet in litera. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum hæc duo præcepta non concupisces vxorem, & non desiderabis rem proximi tui, conuenienter distinguantur ab illis non mœchaberis, & non furtum facies.

Tho. 12. q. 100. ar. 4.



CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus. Primum est de distinctione illorū duorum præceptorum. Secundum est de differentia legis & euangelij. Ad primum sic proceditur, & arguitur quòd illa præcepta non bene distinguantur, quia præcepta negatiua ordinantur ad prohibitionem peccatorum, sed vnum est peccatū cordis & operis sicut in secundo libro distin. 42 dictum est, ergo non debuit alio *quæst. 1* præcepto prohiberi concupiscentia mœchandi vel furandi quā ipsa mœchia, vel furtum.

2 Præterea sicut in furto, & mœchia contingit peccare corde & opere, ita in homicidio & in alijs peccatis, sed alia præcepta nō variātur per cōcupiscētiā & opus, nec affirmatiua nec negatiua, ergo nec præceptū de furto & mœchia debuit hoc modo variari.

3 IN contrarium est sacra sciptura Exo. 20.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est quòd illis duobus præceptis non mœchaberis & non furtum facies conuenienter superaddita sunt alia duo. scilicet non concupisces vxorem proximi tui, & illud, non desiderabis rem proximi tui. Secundum est quòd non secundùm eandem rationem distinguuntur hæc duo præcepta vltima à duobus alijs, & alia præcepta ab inuicem.

5 PRIMVM persuadetur sic: vbi est maior pronitas ad peccandum ibi requiritur amplius retractatiuum, sed maior est pronitas in hominibus ad peccandum peccato luxoriæ & auaritiæ quàm in materia aliorum præceptorum, quia venerea & bona exteriora circa quæ sunt illa præcepta non mœchaberis, non furtum facies habent secundùm se apparentem quandam bonitatem natam vehementer mouere concupiscentiam ad illicita, non sic autem est de homicidio quod secundùm se habet quendam horrorem, & irreuerentia etiam erga parentes habet quandam indecentiam quasi contrariam inclinationi naturæ, & suo modo est in alijs, ergo respectu primorum præceptorum debet esse amplior prohibitio retractatiua: hoc autem fit cùm per aliud præceptum prohibetur interior concupiscentia etiam sine exteriora opere, per aliud autem prohibetur concupiscentia prorumpens in opus exterius. *Sup. d. 37 q. 1. nu. 8*

6 EX HOC patet secundum, quia alia præcepta distinguuntur secundùm distinctionem specificam actuum qui præcipiuntur vel prohibentur, hæc autem distinguuntur solùm secundùm minorem vel maiorem progressum in idem peccatum: quamuis enim interior actus per se solus & alius exterior cōiunctus differant specie in esse naturæ ratione actus exterioris, tamen in esse morali & secundùm rationē peccati sunt eiusdem speciei, & ideo prohibitio eorum non est prohibitio diuersorum peccatorum secundùm speciem, sed eiusdem peccati secundùm maiorem vel minorem progressum propter maiorem pronitatem ad peccandum tam in materia istorum peccatorum quàm aliorum.

7 AD primū argumentū dicendū quod actus interior coniunctus exteriori est vnū peccatū cum ipso secundùm genus moris, & prohibetur vnico præcepto, scilicet nō mœchaberis vel nō furtum facies & sic de alijs: actus autē interior separatus ab exteriore est secūdùm se peccatū aliud à priore, & ideo prohibetur alio præcepto in illa materia in qua est maior pronitas ad peccandū.

8 Per idem patet ad secundum argumentum, quia licet in alijs contingat peccare quandoque solo consensu interiore, tamen nō est in nobis tanta pronitas ad illa sicut ad mœchiam & furtum: & ideo non oportuit dari speciale præceptum de prohibitione concuspicentiæ, sed vnico præcepto prohibetur vtrunque, scilicet concupiscentia & opus exterius.

QVAESTIO II.

Vtrum lex vetus cohiberet solùm manum an & animum.

Tho. 12. q. 98. ar. 1. & 4. & q. 107. ar. 1. ad secundum.

CIRCA secundum videlicet de differentia legis & euangelij, primò quæritur vtrum lex vetus cohiberet solùm manum an & animū. Et arguitur quòd cohibet etiā animū: quia illud quod prohibet cōcupiscentiā prohibet animum, sed lex vetus prohibet concupiscentiam, vt patet per duo præcepta decalogi, ergo cohibet animum.

2 Itē lex vetus cū gratia conseruata introducebat ad vitā salutē meritoriè, quāuis adhuc impedimentū restaret de solutione generalis debiti fienda per Christum, sed cohibitio exteriorum actuū sine cohibitione animi non suffecisset ad meritum, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Exo. 20. in glo. vbi dicitur quòd lex vetus prohibebat manum, non animum.

4 Et arguitur per rationem, quia lex vetus neminem cōducit ad perfectum: vt dicitur Heb. septimo, sed perfectus est qui est

ordinatus in actibus interioribus, ergo lex vetus cohibebat solùm actus exteriores & non interiores, & sic cohibebat manum & non animum.

5 RESPONSIO. Aduertendum est quòd per manum intelliguntur hic opera exteriora, per animum verò voluntas seu interior operatio. differt etiā prohibitio & cohibitio, quia prohibitio fit solo verbo & absque pœnæ comminatione, cohibitio autem est per factum vel per metum eius pœnæ comminatione. Dicendum est ergo ad quæstionem quòd lex vetus prohibebat non solùm manum, sed & animum, hoc est non solùm malam operationem exteriorem, sed & malam voluntatem interiorē: non tamen cohibebat nisi manum hoc est operationem exteriorem. Primum patet, quia eiusdem est ordinare animum ad bonum & prohibere à malo, sed lex vetus ordinabat animum ad bonum, scilicet ad dilectionem Dei & proximi, ergo prohibebat ipsum à malo. Item intentio legislatoris & cuiuslibet legis rectè positæ est facere ciues bonos & virtuosos operatores honorum, vt dicitur 2. Ethicorum, sed nullus potest esse bonus & virtuosus nisi operetur bona ex animo & desistat à malis nō solùm opere sed & voluntate, ergo lex vetus tanquā diuina & rectius posita quàm quæcunque lex ciuilis prohibebat non solùm opus exterius sed & interius scilicet animum.

6 Secundum patet, quia tantum extendit se cohibitio seu coactio legis quantum extendit se inflictio pœnarum determinatarum per legem: nulla enim lex habet virtutem coactiuā nisi propter pœnas quas infligit vel comminatur, sed lex vetus non infligebat nec comminabatur nisi pœnas temporales infligendas per hominem & pro factis exterioribus, quorum homo est cognitor, de interioribus enim non est hominis iudicare, nec pœnam infligere, ergo lex vetus non cohibebat expressè & literaliter animum sed tantum manum: veruntamen tam pœnæ temporales quàm præmia veteris legis erant figura præmiorum & pœnarum æternarum & spiritualium quas lex noua promittit expressè & cōminatur, nec possunt infligi nisi per Deum qui est cordis cognitor, ideo ipsa cohibet non solū manū sed & animū.

7 AD primum argumentum patet responsio, quia solū probat ꝙ lex vetus prohibebat animum, sed non cohibebat.

8 Per illud patet ad secundū, quia lex vetus non obseruaretur sufficienter nisi obseruarentur præcepta legis quæ prohibebāt non solū manum sed & animum quamuis cohibitio pœnarum non se extenderet ad animum seu ad peccata interiora.

9 Ad argumentum alterius partis dicendū quòd glosa illa intelligitur de cohibitione.

10 Ad aliud dicendum quòd lex neminem adduxisset ad perfectum, non quia non prohiberet animum, sed quia non erat tēpus plenitudinis gratiæ quæ in incarnatione Iesu Christi incepit, per quā gratia & veritas facta est, de cuius plenitudine omnes accepimus gratiam pro gratia.

QVÆSTIO III.

Vtrum lex vetus occideret, an iustificaret.

Thom. 1.2. q. 98. ar. 1. & q. 114. ar. 10. ad 1.

SECVNDO quæritur, vtrum lex vetus occideret, an iustificaret. Et arguitur quòd occideret, quia 2. ad Corin. 3. dicitur quòd litera occidit, spiritus autem viuificat: & loquitur de litera veteris legis, ergo lex vetus occidebat spiritualiter.

2 Item timor nō sufficit ad salutem, quia secūdū Aug. qd' aliquis facit ex timore & si bonum est quod facit, non tamen bene fit, sed lex vetus fuit lex timoris: vnde secundū eundem Aug. breuis differentia legis & euangelij timor & amor, ergo facta legis non sufficiebant ad salutem, lex ergo vetus occidebat & non iustificabat.

3 Ad idem est quod dicit glo. Ro. 10. super illud: quoniam iustitiam, quę ex lege est, qui ex operibus legis iustificatur, temporalem habet mercedem non apud Deum.

4 IN contrariū arguitur, quia si lex vetus occidebat hoc erat per causam vel per occasionem, si per causam, ergo erat mala, quod est erroneum & contra apost. Rom. 7. vbi dicitur: Lex quidem sancta & mādatum sanctum & iustum, si verò per occasionem eodem modo lex noua per occasionem occidit secundū illud quod dicit Apost. 2. Cor. 2. cap. Aliis sumus odor mortis in mortem, ergo in hoc non differunt lex vetus & lex noua.

Sup. d. 34. quæst. 4. 5 Item timor seruilis est timor gehennæ, sed pœna gehennæ non erat nota in veteri lege, igitur non erat lex timoris, nec per hoc occidebat.

6 RESPONSIO. Hic est opus duplici distinctione. Prima est de lege, & secunda est de iustitia. Quantū ad prima distinctionem quæ est de lege, sciendum est ꝙ lex vetus potest cōsiderari secundū statum quem habuit ante aduentum Christi, vel secundū statum quem habet nunc post aduentum Christi & diuulgationem euangelij. Et in hoc secundo statu adhuc potest considerari dupliciter. Vno. s. quantū ad præcepta moralia vel quantum ad præcepta cęremonialia. De iustitia enim distinguēdum est, quia quædam acquiritur ex operibus per quæ homo viuit iustè in vita ciuili. Alia verò est infusa per quam iustificamur apud Deum à peccatis, & hoc est per gratiam per quam est vita spiritualis, & sine qua homo dicitur spiritualiter mortuus.

7 Hoc supposito dicendum est ꝙ si loquamur de lege pro statu quem habuit ante aduētum Christi & de iustitia acquisita: sic lex vetus bene obseruata iustificabat & non occidebat, imò viuificabat. Cuius ratio est, quia omnis lex quę bene ordinat hominem ad Deum & ad proximum, obseruatorē suum reddit iustū & immunē à pœnis legis, sed lex vetus data à Deo per Moysen ordinabat obseruatorē suū ad Deū & ad proximum per præcepta moralia cæremonialia & iudicialia multo melius quā quæcunq; lex ciuilis data per hominē, ergo lex vetus reddebat obseruatorē suū iustum respectu Dei & hominū, & immunē à pœnis legis quæ erant quandoq. pœnæ mortis, quæ secundū lege debebāt infligi transgressoribus, & sic nō occidebat, sed potius viuificabat: si autem loquamur de iustitia infusa, sic adhuc dicendum est ꝙ lex vetus tēpore suo bene obseruata iustificabat meritoriè, sed nō effectiuè: ꝙ iustificaret meritoriè, nō quidem de cōdigno quia sic nullus potest mereri gratiam ex operibus, alioquin gratia non esset gratia, vt dicit Apostolus ad Rom. 10. ca. In 2. dist. 27. q. 2. & in 3. d. 20. q. 2.

8 Sed de congruo patet sic: qui bene vtitur actibus liberi arbitrij in his quæ sunt ad Deum & ad proximum meretur saltē de congruo diuinum adiutorium sibi necessarium ad salutem faciendo quod in se est, & Deus talibus non deficit, sed boni obseruatores legis erāt huiusmodi, ergo merebantur de congruo cōferri sibi gratiā à Deo sine qua nō est salus, & hoc est quod dicit dominus Leuitici 8. Custodite leges meas atque iudicia quę faciēs homo viuet in eis. Quòd autē lex vetus nō iustificaret effectiuè, patet per illud quod cōmuniter tenent sancti & doctores ꝙ lex vetus per sacramenta sua seu sacrificia nō conferebat gratiam, de quo plenius patebit in quarto libro: loquendo autē de veteri lege post aduentum Christi maximè pro tēpore euangelij diuulgati, sic lex quo ad cęremonialia occidit, quo ad iudicialia verò nec obest, nec prodest, sed quo ad præcepta purè moralia prodest quātum olim profuit nō propter legem, sed propter naturalē æquitatem quā præcepta continent secundū se. Primū patet, quia cęremonialia erāt figura futurorum, igitur seruare ea est credere & facto ostendere ꝙ illa nō essent per Christum exhibita quæ figurabantur per cęremonialia. Hoc autem est hæreticum, ergo seruare nūc cęremonialia est mortiferum, & in hoc sensu loquitur Apostolus quādo dicit, litera occidit. Secundum patet, quia iudicialia cū essent data illi populo solū ad terminandum lites & causas inter eos totaliter cessauerunt. Tertium patet, quia præcepta moralia quatenus continent naturalē ęquitatem semper & vbique sunt eiusdē efficaciæ quantū in ipsis est.

9 AD PRIMVM argumentum iam patet responsio, quia illud, litera occidit, intelligitur quantum ad cęremonialia legis obseruata tempore euangelij diuulgati, vel si intelligitur de moralibus & pro tempore ante incarnationem Christi pro tāto dicitur quòd lex per præcepta moralia ostendebat culpam & non conferebat gratiam adiutricem.

10 Ad secundum dicendum quòd lex vetus non dicitur lex timoris quin posset & deberet seruari ex amore, sed quia fuit data in ostensione diuinæ potestatis quæ ducit in timorem: vnde populus in datione legis timuit, vt habetur Exo. 20. lex autem noua exordium sumpsit ex signis amoris, quia sic Deus dilexit mūdum vt filium suum vnigenitum daret in fratrem & in redemptorem per passionem suam. quæ fuerūt signa maximi amoris.

11 Ad tertium dicendum quòd illa glosa est intelligēda de obseruatione legis quo ad cęremonialia pro tempore euangelij.

12 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendū est quòd lex vetus pro tempore suo non occidebat per causam, nec per occasionem datam, sed per occasionē acceptam, & quia non conferebat gratiam sicut confertur in noua lege.

13 Ad aliud dicendum quòd lex vetus dicitur lex timoris ex causa prius assignata, & nō ex illa ex qua procedit argumentū, & in hoc terminatur Tertius liber qui est de incarnatione verbi principaliter, in quo si quid dignè dictum est, laus sit Christo per quem gratia & veritas facta est: si verò sit ibi aliquid reprehensibile, corrigatur per benignum lectorem piè, & per sanctæ Romanę ecclesiæ auctoritatem, cuius correctioni subieci à principio & adhuc subiicio omnia scripta mea.

Explicium quæstiones super Tertium librum magistri sententiarum à magistro Durando de sancto Portiano resolutè atque solidè disputatæ. Deo agantur gratiæ.

EIVSDEM

EIVSDEM

MAGISTRI DVRANDI de sancto Portiano Theologi doctissimi, in Quartum librum Sententiarum,

PRAEFATIO.


EST DEVS in cælo reuelans mysteria. Quãuis nomine mysterij insinuetur totius scripturæ materia generaliter, sicut dictum fuit in principio primi libri: Specialiter tamen materia quarti libri, quod patet sic. Est enim mysterium idem quod sacrũ secretũ quod occultã habet intelligentiam. Aliquid autem est nobis occultum siue incognitum duplici de causa, scilicet propter aliquid interpositum, aut quia longè positum. Propter primum sacramenta dicũtur mysteria, quia gratiæ sacramentales proponuntur nobis interposito velamine rerum sensibilium. Propter secũdũ resurrectio dicitur mysterium, quia longè posita, & ideo magis occulta: pertinet enim ad futurum statũ. De his autẽ duobus, scilicet de sacramentis & gloria resurrectionis agit magister in quarto libro. Quantũ ad primũ est aduertendum quòd sicut mundus sensibilis recipit influẽtiam à corporibus cælestibus, maximè autem à septẽ stellis quæ planetæ dicuntur, sic corpus ecclesiæ militantis recipit influentiã vitæ spiritualis à Christo mediãtibus septẽ sacramẽtis, & mysticè stellę vocantur Apo. primo, vt sit verbum Christi loquentis ad magistrũ sententiarũ. Scribe mysterium septem stellarum quas vidisti in dextera mea. Et meritò comparatur stellis propter tria: habent enim stellæ claritatem in aspectu, velocitatẽ in motu, virtuositatẽ in effectu. Sic & sacramẽta instituta sunt propter nostrã eruditionẽ, quo ad primum, propter nostrã exercitationem, quo ad secũdum, propter nostram iustificationem, quo ad tertium, quia etiam eis munimur cõtra insidias diaboli, ideo figurãtur per septẽ cornua agni: quia verò per eadem dirigimur in vita spirituali, figurantur per septẽ oculos agni, de quibus Apoc. 5. Vidi agnum stantem tanqua occisum habentem cornua septem, & oculos septem, sed quia omnia nobis proponũtur sub velamine rerum sensibiliũ, ideo figurantur per septem signacula libri quæ solus Christus agnus occisus dignus fuit aperire, vt præberet gentibus ingressum in ecclesia per fidẽ mediantibus sacramentis, Iudęis propter suam cęcitatem & incredulitatẽ foris manẽtibus Vnde Rom. 11. dicitur: Nolo vos ignorare fratres mei mysterium hoc vt non sitis vobisipsis sapientes, quia cæcitas ex parte contingit in Israel douec plenitudo Gentium intraret. De hoc autem mysterio agitur vsque ad 43. dist. quarti libri. Quantum ad secundũ sciendum est ꝙ resurrectio finalis mysteriũ dicitur, vel sacrum secretũ, quia nobis est occulta, eò ꝙ lõgè posita: pertinet enim ad statũ futuri seculi, vt dictum fuit. Hoc est mysterium, de quo magister agit à 43. distin. vsque ad finem libri de quo dicitur Apo. 10. ꝙ angelus stans super terram & mare iurauit per viuentem in secula seculorum quod tẽpus non erit amplius. Sed in diebus vocis septimi angeli cũ cœperit tuba canere consummabitur mysterium Dei illud, scilicet quòd mortale hoc induet immortalitatem, & corruptibile hoc incorruptionem, quod erit in resurrectione beata, quam nobis, &c.

Sententia literæ magistri senten tiarum in generali & speciali valde ingeniosa & vtilis. Et primò primæ distinctionis libri quarti.


SAMARITANVS vulnerato appropiãs, &c. In præcedentibus libris magister determinauit de rebus. in quarto verò libro determinat de signis sacramentalibus. Et diuiditur totus liber principaliter in partes duas. In quarum prima determinat de sacramentis. In secunda de resurrectione & gloria resurgentium ad quam sacramenta perducũt. Secunda pars incipit in principio 43. distin. Post remò de conditione resurrectionis & modo resurgendi. Prima in duas. Primò determinat cõmuniter de sacramentis, tam ve. leg. quàm nouæ. Secundò specialiter descendit ad sacramẽta nouæ leg. distinctione secũda ibi, Iã ad sacramẽta nouę leg. Prima in duas. Quia primò ostendit differentiam inter sacramenta nouę leg. & vet. leg. Secũdò agit specialiter de sacramento circuncisionis, quod inter sacramenta veteris leg. magis cum sacramentis nouæ leg. communicat. Secunda ibi, Fuit autẽ inter ista sacramenta. Prima est principalis lectio, & diuiditur in duas partes. Primò enim in proœmio determinat seu præmittit intentionẽ in generali de sacramẽtis. Secundò de ipsis exequitur ibi, sacramentum est sacræ rei signum. Et ista diuiditur in partes quatuor. Primò inquirit sacramenti diffinitionem. Secundò institutionem sacramentorum, causam, siue necessitatem. Tertiò sacramẽti integritatem. Quartò verò sacramentorum distinctionem. Secunda ibi, triplici ex causa instituta. Tertia ibi, duo autem sunt in quibus. Quarta ibi, Iam restat videre distinctionem inter, &c. Et hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN speciali autẽ sic procedit. Primò magister proponit sub parabola Samaritani quòd saluator humano generi per incarnationem appropinquans, sacramentalem medicinam adhibuit, & contra peccati vulnera instituit sacramentorum remedia. Circa quæ sacramenta quatuor cõsiderare intendit, scilicet sacramẽti diffinitionem, institutionẽ, integritatem & distinctionem. Postea diffinit sacramentum, dicens quòd est sacræ rei signum, quãuis etiam posset dici sacramẽtum sacrum secretum, & sic potest accipi pro significato: intendit tamẽ magister nunc de eo secundùm quod est signum, diffinit & aliter sacramẽtum dicens, quòd sacramẽtum est inuisibilis gratiæ visibilis forma. Ad declarationem autem primę diffinitionis ostendit quid est signum dicens, quòd est res quæ præter speciẽ quam sensibus ingerit facit aliud in cognitionem venire. Ad complemẽtum etiam huius diuiditur signum, quia quoddã est naturale, scilicet significãs naturaliter, quoddam autem est datum, scilicet ex institutione repręsentans, & tale signum est sacramẽtum. Item signum datũ aliud est quod gerit sui significati similitudinẽ, id est illius cuius est signũ. Aliud quod non gerit similitudinem sui significati. Aliud est signum & causa, & tale est sacramẽtum. Ex quibus omnibus habetur perfecta diffinitio sacramenti, scilicet quod est inuisibilis gratię visibilis forma, vt eius imaginem gerat & causa existat. Postea dicit ꝙ triplex fuit ratio institutionis sacramentorum. Prima quidem humiliatio hominis qui per sacramẽta rebus corporalibus quæ natura infra ipsum sunt subditur. Secũda est eruditio, quia de inuisibilibus per ea docemur. Tertia exercitatio, vt ociositas & occupatio noxia vitẽtur. Vbi subdit quod quædã exercitatio valet ad bonum corporis, quædam ad bonũ animę, quędã ad vtriusque iuuamen ordinatur. Subditur etiã quod sine sacramentis poterat Deus hominem saluare, quia eis suam potentiam non alligauit, tamen ex dictis causis sacramenta instituit. Postea ponit integritatem sacramẽtorum dicens: ꝙ sacramenta ex duobus cõstant, scilicet ex rebus & verbis. Vltimò distinguit sacramentum dicens quòd quædam sunt vetera quæ significant & promittũt solùm: quædam verò sunt noua quæ significant & causant, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum diffinitio sacramenti bene assignetur à doctoribus.

Tho. 3. q. 60. ar. 2.


CIRCA distinctionem istam quærũtur quinque. Primum quid sit sacramentum. Et secũdò de necessitate sacramẽtorum. Tertiò in quibus consistit sacramẽtum. Quartò de efficacia sacramẽtorũ nouæ leg. Quintò de efficacia sacramẽtorũ veteris legis. Quãtũ ad primũ videtur ꝙ sacramẽtũ nõ bene diffiniatur seu describatur, quia vnius rei debet esse vna diffinitio seu descriptio, sed de sacramento dantur plures diffinitiones seu descriptiones, ergo male.

2 Item prima descriptio quæ assignatur de sacramento est, quòd sacramentum est sacræ rei signum, nec videtur esse conueniens, quia serpens æneus de quo habetur Num. 21. & imagines Christi crucifixi, beatæ virginis & sanctorum, sunt signa sacræ rei vel sacrarum rerum, & tamen non dicuntur sacramenta, ergo illa non est bona diffinitio seu descriptio sacramenti: cùm descriptio vel diffinitio debeat esse conuertibilis cum diffinito seu descripto.

3 Item diffinitio seu descriptio quam Aug. ponit de sacramento est, quòd sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibiliũ diuina virtus salutem nostram operatur secretius. Et arguitur ꝙ non sit conueniẽs, quia contraria contrarijs curantur: sed damnatio humana ortum habuit ex sensibilibus, vt patet Gen. 3. cap. ergo salus & curatio humana non debet esse per sensibilia, nec sub tegumento rerum sensibilium seu visibilium.

4 Hugo autem de sancto Victore de sacramentis lib. 1. par. 9. ca. 2. dicit, quod sacramentum est materiale elementum extrinsecus oculis suppositum ex institutione significans, ex similitudine repræsentans, ex sanctificatione inuisibilem gratiam continens. Contra quem arguitur, quia in nullo sacramento est elementum nisi in baptismo (videlicet aqua) inconueniens est enim attribuere omni sacramento illud quod conuenit vni soli.

5 Item illud quod repręſentat ex ſimilitudine, repręſentat ex ſua natura & non ex inſtitutione: ſi ergo ſacramentum eſt ex ſimilitudine repręſentans, videtur quòd nõ ſit ex inſtitutione ſignificans, & ſic illa duo membra deſcriptionis videntur ad inuicem eſſe oppoſita.

6 Magiſter autem deſcribit aliter ſacramentum dicens, quòd ſacramentum eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma, ita vt imaginem gerat & cauſa exiſtat. Contra quam arguitur, quia forma non videtur ſumi pro ſimilitudine: quod patet ex hoc quod ſubditur infra, vt imaginem (hoc eſt ſimilitudinem gerat) ſed nulla ſimilitudo poteſt eſſe rei viſibilis ad gratiam inuiſibilem, cũ nõ ſint eiuſdem ſpeciei, nec generis ſaltem proximi, ergo non bene dicitur gratiæ inuiſibilis viſibilis forma.

7 RESPONSIO. Quia principium in omni diſputatione & inquiſitione veritatis eſt ſcire quid importatur per nomen, ideo videbitur primò quid ſignificet nomen ſacramenti, & ſecundò reſpondebitur ad quæſtionem.

8 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſignificatum cuiuslibet nominis potiſsimè conuincitur ex vſu communi: quia cũ nomina ſignificent ab humana inſtitutione quã vſus approbat & confirmat, & ſine quo non valet inſtitutio, ideo potiſsimus modus conuincendi quid importatur per nomẽ, debet ſumi ex vſu communi. Nomine autem ſacramenti vtitur ſacra ſcriptura, & poſtmodum vſi ſunt ſacri doctores & alij, quantũ autem apparet ex vſu ſacræ ſcripturæ ſacramentum dupliciter accipitur. Vno modo pro re ſecreta ſecundũ illud Tho. 12 ſacramentum regis. i. ſecretum abſcondere bonum eſt, & in quibuſdã alijs locis ſimile reperitur. Alio modo pro ſigno occultæ & ſecretæ rei & maximè ſacræ & à Deo præuiſæ ſeu ordinatæ, ſicut ſomnium Nabuchodo. de ſtatua quam vidit dicitur ſacramẽtũ Danielis 2. vbi dicitur quòd Daniel hortatus eſt ſocios ſuos vt peterent miſericordiam Dei cæli ſuper ſacramento iſto, quia illud ſomnium ſignificabat occultam Dei ordinationem de progreſſu quatuor regnorum & eorum deſtructione per regnum Chriſti, & ſimile habetur in alijs locis ſcripturæ. Magis autem propriè nomen ſacramenti dicitur tam de ſigno quàm de re ſignificata. quia res ſignificata non dicitur ſacramẽtum niſi quia repręſentatur per ſignum occultum vel occultè repręſentatũ, vt per hoc ſit res ſecreta. Et quicquid ſit de hoc, magiſter tamen ſententiarum intendit in quarto lib. determinare ſolũ de ſacramento vt eſt ſignum: & ſic accipiendo ſacramentum ſecundũ generalem rationem nominis, & prout extendit ſe ad omne illud quod dicitur ſacramentum in lege veteri & noua, ſacramẽtum dicitur ſacræ rei ſignum non quodcunque, ſed occultum.

9 Sacramentorum autem ſic acceptorum quędam fuerunt ſolùm ſigna gratiæ per Chriſtum exhibendæ, vt fuerunt ſacramẽta veteris legis. Quædam verò ſunt ſigna gratiæ per Chriſtum exhibitæ pro omnibus quo ad ſufficientiam, & pro ſuſcipientibus quo ad efficaciam niſi ſit impedimentum ex parte ſuſcipientis, & hæc ſunt ſacramenta no. le. quæ dicuntur ſacramenta, nõ ſolùm quia ſunt ſigna rei ſacræ, ſed quia ſunt quædam adhibita ad effectum ſacrationis vel ſanctificationis ſpiritualis: ſicut enim medicamentum dicitur à medicando (eſt enim medicamẽtum quo aliquis medicatur) ſic ſacramẽtum hoc modo ſumptũ dicitur à ſacrando, eſt enim ſacramentum quo aliquis homo ſacratur vel ſanctificatur. Quo autem aliquis ſanatur, dupliciter dicitur. Vno modo ſanatur quandoque aliquis ſola virtute retectoris naturæ nullo extrinſeco adhibito, & qui ſic ſanatur non dicitur ſanari per medicamentum. Alio modo ſanatur aliquis adhibito aliquo extrinſeco quod eſt confortatiuum naturæ & expulſiuum morbi, & illud habet rationem medicamenti: eſt enim medicamentum aliquid extrinſecus adhibitum ad effectũ curatiõis corporalis. Similiter ſacratur vel ſanctificatur homo dupliciter. Vno modo per ſolum motum cõtritionis non excludendo actionem Dei remittentis culpam & conferentis gratiã, ſed excludẽdo omne extrinſecum ad ſanctificationem hominis appoſitum, & qui ſic ſanctificatur non ſanctificatur per ſacramentum, ſed ſolũ quando ad eius ſanctificationẽ aliquid extrinſecum adhibetur, non ſpirituale, quia lateret, ſed corporale. Eſt igitur ſacramentum aliquid corporale vel ſenſibile extrinſecus homini appoſitũ ad effectũ ſanctificationis. & ſic patet primũ.

10 SECVNDVM patet ex prædictis faciliter. ſ. qualiter deſcribatur vel notificetur ſacramentum, quia iuxta ea quæ dicta ſunt de ſacramentis nouæ legis ſacramentum veriſsimè & ſine calumnia deſcribitur ſeu notificatur per beatum Auguſtinum cũ dicit: Sacramentum eſt in quo ſub tegumento viſibiliũ rerum virtus diuina ſalutem noſtram ſecretius operatur. Et accipitur ibi viſibile pro omni ſenſibili. quia viſus eſt potiſsimus inter omnes ſenſus. & ideo quandoque accipitur pro omni ſenſu, & viſibile pro omni ſenſibili. Et in hac deſcriptione tãgitur illud quod pertinet ad ſignificationem cuiuslibet ſacramenti generaliter, & illud quod pertinet ad efficaciã ſacramẽtorũ nouæ legis ſpecialiter. Generaliter enim in omni ſacramento res ſenſibiles ſunt ſigna, quod innuitur per hoc quod dicitur, ſub tegumento rerum viſibiliũ, id eſt ſenſibilium. Specialiter autẽ efficacia ſacramẽtorum nouę legis innuitur per hoc quod dicit, quòd ſub eis virtus diuina ſalutem noſtram ſecretius operatur.

11 Deſcriptiones autem datæ per Hugonẽ de ſancto Victore, & per magiſtrũ ſententiarũ quæ in arguẽdo poſitæ ſunt colorantur ſic: de ratione enim ſacramenti nouæ legis ſunt tria, ſcilicet naturalis ſimilitudo, actualis inſtitutio, & ſpiritualis ſanctificatio, vt dicit Hugo de ſacramentis lib. 1. par. 9. ca. 2. Nõ enim omne elementum eſt materia cuiuslibet ſacramenti, ſed illud quod ex natura ſua habet aliquam ſimilitudinem cũ effectu ſacramenti: ſicut aqua, quia eſt ſummè mundatiua habet naturalem ſimilitudinem cũ effectu baptiſmi qui eſt emundatio ab omni culpa, nec ſufficit naturalis ſimilitudo, ſed requiritur diuina inſtitutio, quia res corporales de ſe non habent ordinem ad ſpiritualẽ ſanctificationem, ſed oportet quòd à Deo diuinitus ordinẽtur. Requiritur nihilominus ſpiritualis ſanctificatio, quia materia ſacramenti quod cõſiſtit in vſu, quod dico propter euchariſtiã quæ conſiſtit in conſecratione materiæ ſanctificatur in ſe (vt in ordine, & confirmatione, & extrema vnctione) vel in ſuo ſimili vt in aqua baptiſmi quæ tota ſanctificata fuit in illa quæ in baptiſmo Chriſti tetigit corpus eius: quoniã ſecundũ Bedã Chriſtus tactu ſuæ mundiſsimæ carnis vim regeneratiuam contulit aquis, & hęc tria tanguntur in deſcriptione Hug. Dicit enim ꝙ ſacramentum eſt materiale elementum (accipiendo elementum largè pro omni re corporali) extrinſecus oculis ſuppoſita ex inſtitutione ſignificans (quantum ad ſecundam conditionem) ex ſimilitudine repręſentans (quantum ad primam) ex ſanctificatione inuiſibilem gratiam continens (quãtum ad tertiã). Et magiſter ſententiarum dicit ꝙ ſacramentũ eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma (id eſt, ſimilitudo quantum ad primã conditionẽ) ita vt imaginem gerat, (ex diuina inſtitutione quantum ad ſecunda) & cauſa exiſtat (ex ſanctificatione quantum ad tertiam).

12 Hęc autẽ quãuis ſint probabiliter dicta, tamẽ patiuntur calũniam. Primò enim quia in ſacramẽto matrimonij nulla prædictarũ triũ cõditionũ reperitur. ſufficiunt enim ad verũ matrimoniũ ſola verba exprimẽtia cõſenſum in quibus illæ tres cõditiones reperiri nõ poſſunt. Itẽ de neceſsitate ſacramẽti ordinis nõ eſt cõſecratio materię, nec in ſe, nec in ſuo ſimili, ſaltẽ quãtũ ad quatuor minores ordines, & quantũ ad diaconatum, & tamẽ ſunt ſacramẽta. Itẽ tertia cõditio, ſcilicet ꝙ ſacramẽta cõtineãt inuiſibilẽ gratiã ſecundũ Hug. vel quòd ſint cauſa gratiæ ſecundũ magiſtrum calumniã habet apud multos, vt patebit inferius, vnde deſcriptio Augu. inter cætera præacceptanda videtur.

13 AD primũ arg. dicẽdum ꝙ de ſacramẽto prout eſt ſignũ & ſecundũ generalẽ rationẽ nominis ſumptũ non eſt data niſi vna deſcriptio, videlicet ꝙ ſacramentũ eſt ſacræ rei ſignũ: de nomine autem ſacramẽti prout reſtringitur ad ſacramẽtum no. le. datur vna ſimiliter ab Aug. & omnes aliæ ſunt intelligẽdę prout idem cũ ea important, & ſic ſunt vna realiter & non plures. q. 4. homo diſt.

14 Ad ſecundum dicendum quòd ſerpens æneus potuit dici ſacramentum veter. leg. hoc eſt ſacræ rei ſignum: imago autem crucifixi, beatæ virginis, & ſanctorũ nõ fuerunt in ve. le. In noua autem lege & ſi ſint, tamen non ſunt ſacramenta no. le. quia non adhibentur ex diuina inſtitutione vt medicamenta curationis ſpiritualis.

15 Ad tertium dicendum quòd non ſolùm contraria cõtrarijs curantur, ſed eiſdem contrario modo acceptis: per eadem enim cõtrario modo facta fit virtus & corrũpitur vt docetur 2. Eth. & ideo ſicut homo peccauit adhęrendo ſenſibilibus propter ſe, ſic curatur in ſacramẽtis ſubijciẽdo ſe ſenſibilibus ꝓpter Deũ.

16 Ad quartum dicendum quòd elementum accipitur ibi pro omni re corporali, id eſt, pro elemento & elementato.

17 Ad quintum dicendum eſt quòd repręſentatio quæ eſt ex naturali ſimilitudine eſt ſecundũ proportionem, vt dicetur in ſolutione ſequentis argumenti ſed ſignificatio quæ eſt ex inſtitutione diuina eſt ex directa repræſentatione, & ſic differt vnũ ab altero, nec ſibi inuicem opponuntur.

18 Ad ſextum dicendũ ꝙ ſimilitudo accipitur ibi non pro participatione eiuſdem formæ ſecundũ ſpeciem quæ nõ poteſt eſſe inter rem corporalem & ſpiritualẽ, ſed pro proportione: quia ſicut ſe habet aqua quæ eſt materia baptiſmi ad diluendum ſordes corporis, ſic proportionabiliter ſe habet gratia baptiſmalis ad diluendum ſordes omnium vitiorum, vnde quantum ad prędicta quæ oppoſita ſunt contra prædictas deſcriptiones patet reſponſio, quamuis in alijs, vt ſupra dictum eſt, ſint defectuoſę.

QVAESTIO II.

Vtrum genus humanum indiguerit ſacramentis.

Thom. 3. q. 61.

Secun

SECVNDO quæritur, vtrum genus humanum indiguerit sacramētis. Et arguitur q non: quia secūdū Apostolum 1. ad Tim. 4. Corporalis exercitatio ad modicū est vtilis, sed vsus sacramentorū consistit in corporali exercitatione, ergo ad modicum est vtilis, & talibus nullus indiget, ergo &c.

2 Item obseruatio mandatorū quæ sunt de dictamine rationis naturalis sufficit (vt videtur) ad salutem consequendam: vnde cuidam petenti à Christo, quid faciendo vitam æternam habebo? Respondit: si vis ad vitam ingredi ser- *Math. 9*
ua mandata, ergo præter obseruantiam mandatorum frustra ponitur institutio sacramentorum.

3 Item si genus humanum indiguit sacramentis, aut hoc fuit pro statu innocentiæ, aut legis: & si pro statu legis aut naturalis vel scriptę, aut euangelij. sed in nullo istorum temporum indiguit sacramentis genus humanum, ergo nunquam. Minor probatur, quòd enim non indiguerit in statu innocentię clarum est: quia pro illo statu homo fuit præuentus gratia, vt dictū fuit secundo libro, fuit etiā præditus originali iustitia per quam po- *d. 29. q. 1*
terat facillimè vitare omne peccatum, sed ad salutem hęc sufficiunt, ergo &c. Item nec pro statu legis naturalis vel scriptę indiguit homo sacramētis, vt videtur, quia infirmis pauciora sunt imponenda onera quā sanis, quia pauciora possunt portare, sed post peccatū tēpore legis naturalis vel scriptæ, homines fuerūt infirmiores quā tēpore innocentiæ, ergo pauciora fuerunt tunc hominibus imponenda, sed in statu innocentiæ non fuerūt sacramenta, vt probatum est, ergo multominus post. Item nec in statu euāgelij, vt videtur, quia secundū Apostolum lex noua seu euangelij liberat nos ab oneribus ve. le. ergo nō debet imponere noua onera sacramentorum, alioquin oneraret sicut lex vetus.

4 IN contrariū arguitur, quia secūdū Aug. 19. cōtra Faustū: in nullū nomen religionis seu verū seu falsum coadunari homines possunt nisi aliquo signaculorū vel sacramentorum visibiliū cōsortio colligētur, sed in ecclesia Dei est verissima religio, ergo oportet in ea esse huiusmodi signa, & hæc sunt sacramēta.

5 Item secundùm Hug. de sacramentis: quandocunque morbus fuit, fuit remedium contra morbum, sed post peccatum semper fuit morbus peccati: ergo & sacramenta quæ sunt remediū contra peccatum.

6 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est an genus humanum indiguerit sacramentis. Secundum est pro quo tempore indiguerit.

7 QVANTVM ad primum dicendum quòd genus humanum nunquam indiguit sic sacramentis quòd sine sacramentis non posset esse vel saluari: quia Deus virtutē suā qua nos cōseruat & saluat in esse naturæ & gratiæ & perducit ad statū gloriæ nō alligauit sacramētis, quin sine eis posset facere quicquid facit mediantibus illis. Congruū tamen fuit & expediens humano generi ad salutem sacramenta institui, quod patet ex duobus. Primo, quia omni tempore fuerunt necessaria ad salutē fides & opera protestantia fidem in his saltem in quibus inerat facultas
Sup. 3. lib. d. 25 operandi & de fide quidem patet hoc, quia sola cognitio naturalis non potest hominem sufficienter dirigere respectu finis supernaturalis in quo salus eius cōsistit, propter quod requiritur fides sine qua impossibile est placere Deo Heb. 11. De operibus etiā patet, quia fides sine operibus mortua est Ia. 2. ca. ergo semper necessaria fuit fides de saluatore, & remuneratore, & opera protestantia talē fidē, & hoc expressè dicit Apostolus ad Heb. 11. Credere oportet accedētem ad Deū quia est, & q inquirentibus se remunerator sit. Opera autem protestantia talē fidem siue essent sacrificia, siue oblationes potuerunt dici sacramenta secundùm largam acceptionem sacramenti, secundùm quam omne signum rei sacræ potest dici sacramentum, quare &c.

8 Secundò, quia congruum fuit & expediens ad salutē illa institui per quæ homo dirigitur in Deum quantum ad intellectū,
Tho. ar. 2 & affectum, & exteriorem effectū: non enim est via ad salutem saltē adultis nisi per illa tria vel aliqua ex illis, sed per sacramēta dirigitur homo in Deū quātū ad illa tria, ergo &c. Minor declaratur. Primò quantū ad eruditionē intellectus, quia sicut ex creaturis naturalibus ducimur in cognitionem creatoris quātū ad cōditiones quæ ex creaturis cōcluduntur necessariò de creatore, sic ex sacramentis quatenus sunt opera protestantia fidem erudimur de creatore quantū ad conditiones supernaturales, videlicet quòd est saluator, redemptor, remunerator & huiusmodi, quāuis hæc eruditio * nostri intellectus indigeat reuelatione seu doctrina sicut cætera quæ sunt fidei. Quantū verò ad affectum dirigimur in Deum cū ob reuerentiam diuinam eis subiicimur: quantum autem ad exteriorem actum, rūm circa ea ad honorem Dei exercitamur. Et istæ sunt tres causæ quas ponit magister in litera, quare sacramenta fuerunt instituta, scilicet causa eruditionis quo ad intellectū, causa humiliationis quo ad affectum, & exercitationis quo ad exteriorem actum, & sumuntur hæ causæ ab Hugone, libro primo de sacramentis, par. 9. ca. 3. Et sic patet primum.

** Aliàs quamuis hæc eruditio excedat capacitatē nostri intellectus cū indigeat.*

9 QVANTVM ad secundum, videlicet pro quo tempore humanum genus sacramentis indiguerit. dicendum est quòd *Tho. ar. 2*
si sacramenta vocentur quæque sacra signa protestantia fidem de Deo saluatore & remuneratore conferente in præsenti sanctitatem, & in futuro salutem, sic sacramenta fuerunt homini expedientia pro omni tempore tam innocentiæ quā naturæ lapsæ, sicut sufficienter declaratum est per duas prædictas rationes. si autem sacramenta solùm vocentur sacra signa curationis spiritualis, sic homo non indiguit sacramētis in statu innocentiæ, sed solùm post peccatum, quod patet: quia vbi non est timēdum de morbo, non est opus medicamento, nō est enim opus valentibus medicus, sed malè habentibus, vt habetur Matt. 9. sed ante peccatum non erat morbus, nec erat timendum de morbo, quin sufficienter & faciliter posset ei resisti absque adminiculo exteriori sic enim secundùm omnes fuit instituta natura in statu innocentiæ, quòd poterat non solùm sufficientar, imò faciliter vitare quodcunque peccatum, ergo tunc non fuit opus aliquo medicamento, sed sacramenta sic accepta sunt quædam medicamenta, vt dictum est, ergo &c.

10 Nec obstat de matrimonio quod tunc institutum fuit, quia quum tunc non fuisset durante statu illo in remedium concupiscentiæ, quia nulla fuisset, sed solùm in officium, non fuisset medicamentum, quare nec sacramentum. Et si dicatur quòd erat signū sacræ rei, ergo sacramentū. Dicendum quòd si status ille semper durasset, matrimonium non fuisset signum coniunctionis Christi & ecclesiæ per assumptam humanitatem. quia si homo non peccasset filius Dei incarnatus non fuisset, vt communius tenetur.

11 Iuxta quod notandum est, quòd quum sacramenta sint quędam opera protestantia fidem de reparatore, vt dictum est, se- *Th. 3. p. q. 61. ar. 3*
cundùm incrementa fidei creuerunt sacramenta. Creuit autem fides processu temporum quantum ad explicationem articulorum, & primò tempore Abrahæ, qui & pater fidei dicitur, & hic adhuc existens in tempore legis naturæ accepit sacramentū nouum, siue signaculum fidei, scilicet circoncisionem, vt patet Geñ. 17. Et hoc fuit necessitatis quatum ad masculos post octauum diem. Cætera autem quæ præcesserunt, vt sacrificia, decimæ, & oblationes, fuerunt voluntatis & necessitatis: necessitatis in communi, vt scilicet aliquid facerent in protestationē fidei suæ, sed in speciali erant voluntatis. Poterant enim eligere hoc vel illud pro libito suo. Deinde tempore Moysi fides tantū creuit, vt non solùm in vna familia esset, sed in tota vna gente cui data fuit lex, quæ non nisi populo dari potest: quia lex positiua pars est politicæ, propter quod tūc addita sunt multa sacramenta, vt patet in Exo. Leui. in libro Numerorum vltimo. Post aduentū Christi fides perfectè declarata est, & exhibitū est per Christū quod in lege fuerat pmissum: & quia aliis signis oportet signari præsentia, præterita, & futura, vt dicit Augustinus cōtra Faustū 19. ideo præter sacramenta veteris legis, quibus pronunciabantur futura de Christo, oportuit q essent alia quibus significarentur illa quæ fuerunt exhibita per Christum. Et hæc euacuauerunt alia, sicut euacuatur vmbra per veritatem.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd Apostolus loquitur de exercitatione, quæ est purè corporalis. Exercitatio autem quæ est in sacramentis non est purè corporalis quum requirat spiritualem præparationem, & in eis quæratur spiritualis effectus.

13 Ad secundum dicendum quòd obseruatio mandatorum sufficit ad salutem, præsupposita tamen fide & gratia. & sic loquitur Christus Matth. 19. sed ex quo homo incurrit peccatum quod priuat gratiam, requiruntur sacramenta quæ eam restituant.

14 Ad tertium dicendum quòd si sacramenta sumantur generaliter pro signis sacris protestantibus fidem, sic omni tempore indiguit homo sacramentis etiam in statu innocentiæ. Si autem sacramenta vocentur solùm signa sacræ curationis morbi peccati, sic homo non indiguit sacramentis in statu innocentiæ, sed solùm post peccatum tempore legis naturalis, scriptę & euāgelij. Et quando arguitur quòd infirmioribus pauciora onera sunt imponenda quàm sanis: verum est, nisi pertineant ad eorū curationem, sicut sunt sacramenta, quæ sunt medicina peccati. Quòd arguitur vltimò, quòd lex noua liberat ab oneribus veteris legis, verum est: tum quia imponit onera pauciora, tum etiā leuiora, & quæ pertinent ad curationem morbi peccati, & ad conseruationem sanitatis spiritualis.

De forma sacramentorum, vide infra distinctione vigesimasecunda, quæstione secunda.

QVAERIT

QVAESTIO III.

Vtrum sacramenta consistant in rebus & verbis.

Thom. 3. par. q. 60.



Tertio quaeritur vtrum sacramenta consistant in rebus & verbis. Et videtur quòd nō, quia sacramenta nouae legis succedūt sacramentis veteris legis: illis enim ablatis ista sunt instituta, vt dicit Aug. contra Faustum 19. sed in sacramentis veteris legis nō requirebatur aliqua forma verborum, vt videtur, ergo nec in sacramentis nouae legis.

2 Item in quibusdam sacramentis sunt verba sine elementis corporalibus sicut in poenitentia & matrimonio, ergo similiter in aliquibus sacramentis debent sufficere elementa, vel res corporales sine verbis.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit August. super Ioannem, homil. 80. Accedit verbum ad elementum, & fit sacramētum. Et Apostolus Ephes. 5. Christus dilexit ecclesiam, & tradidit semetipsum pro ea, vt eam sanctificaret, mundans eam lauacro aquae in verbo vitae.

4 RESPONSIO. Principalis causa quare sacramenta cōsistunt in his vel illis est institutio diuina, quia sicut Deus qui nō alligauit virtutem suam sacramentis, potuit absque sacramentis reparare genus humanum, sic reparado genus humanum per sacramenta potuit ea instituere in quibus voluit. Potest tamen assignari quaedam congruitas quare instituta sunt in quibusdā magis quàm in aliis, & secundùm hoc videnda sunt duo. Primū est, in quibus consistebant sacramenta veteris legis. Et secūdum est, in quibus consistunt sacramenta nouae legis.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd sacramenta veteris legis, vt communiter consistebant in rebus absque verbis: quia sicut lex vetus fuit vmbra legis nouae, vt dicit Apostolus Hebr. 10 sic sacramenta veteris legis fuerūt vmbra & figura sacramentorum nouae legis, vt dicit Hugo de sancto Victore libro 1. parte 11. cap. 10. sed obscuritas repraesentationis magis fit per signa, vel per res sensibiles, quàm per voces, quae inter signa obtinent principatum secundùm Aug. quare rationabile fuit, sacramenta veteris legis consistere in rebus absque verbis: nec recordor quòd in aliquo sacramento vterentur verbis, excepto sacrificio Zelotypię, de quo habetur Num. 5. Cuius fortè ratio est, quia non tantum fiebat ad figurandum futura, sicut ad exhibendum aliqua praesentialiter: non quidem spiritualia, vt sacramenta nouae legis, sed corporalia quę signabantur per verba ibidem expressa. Veruntamen in orationibus, benedictionibus, & gratiarum actionibus erat vsus verborum in veteri lege sicut in noua, propter eandem rationem.

Tho. ar. 6

6 QVANTVM ad secundum dicendum quòd omnia sacramenta nouae legis consistunt in verbis, non omnia tamen cōsistunt in verbis & rebus, sed quaedam sic, & quaedam non. Primum patet ex duobus. Primò ex eo quòd sunt instrumenta nostrae sanctificationis, quia instrumentum debet congruere principali agenti, sed sacramenta sunt instrumenta Christi sanctificantis hominem, ergo debent ei cōgruere: hoc autem fit per hoc quòd consistunt in verbis, igitur &c. Minor declaratur, Christus enim sanctificat nos effectiuè inquantum Deus, sed meritoriè inquantum homo: quantum autem ad vtrunque congruit quòd sacramentorum, quia est instrumentum Christi nos sanctificantis consistat in verbis vocalibus, quia quū sit triplex verbum, mentis, imaginationis, & vocis. Primum assimilatur verbo in diuinis. Secundum assimilatur ei, vt dispositum fuit incarnari. Tertium assimilatur, vt iam incarnato: sicut enim humanitas est habitus circundans diuinitatem, sic verbum vocis est quasi inuoluens verbum mentis. Sunt enim ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionū notae: & ita verbo incarnato (quod est principalis causa nostrae sanctificationis) maximè congruit vt instrumentum verbum vocis.

In primo. d. 27. q. 2. Confer cō his quae supra in 3. p. dis. 6. q. vlt. dicis.

Thom. in scripto.

7 Secundò patet idem ex hoc quòd sunt signa, quia signa praesentium & exhibitorum debent esse expressiua (sicut & praesentia certius possunt cognosci) sed sacramenta nouae legis sunt signa eorum quae sunt per Christum exhibita, & eorum quae pręsentialiter exhibentur in administratione eorum, nisi suscipiēs ponat obicem, ergo debent esse expressiua, sed inter signa voces tenent principatum secundū Augustinum, ergo omnia sacramēta nouae legis debent consistere in verbis. Hoc autem est intelligendū de illis quae purè & praecisè sunt sacramenta nouę legis, ad excludendum matrimonium, quod potest verè cōtrahi sine verbis, puta per literas inter absentes, vel per nutus & signa inter mutua vel verecundos, praesupposito interiori consensu, & aequè verè est sacramentum, sicut matrimonium per verba contractum: quod pro tanto est, quia matrimonium fuit in veteri lege, sicut in noua, nec aliquid reale additum est ad matrimoniū nouae legis supra id quod erat de ratione eius in veteri nisi fortè indissolubilitas, & ideo sicut tunc poterat contrahi sine verbis, ita & nunc: nec valet quod ab aliquibus dicitur, quòd matrimonium secundū quòd est sacramentum in dispensatione ministrorum consistens habet aliqua verba, scilicet benedictionem ab ecclesia constitutam, quia benedictio nubentium non est de essentia matrimonij, sed solùm de solennitate, nec omne matrimonium benedicitur, sed solùm primum: & tamen secundū est sacramentum, sicut & primum, nec ecclesia potest statuere aliqua quae sint essentialia sacramento.

Confer cū his quae d. 8. ar. 3. huius distin. Inf. d. 26. quaest. 3

8 Quòd autem non omnia sacramenta nouae legis consistant in verbis & rebus, sed solùm quaedam patet: sacramētum enim matrimonij, de quo statim dictum est, consistit secundū suū potissimum statum in verbis exprimentibus consensum de praesenti: sacramentum autem poenitentiae, prout est sacramentum nouae legis, hoc est, prout includit confessionem poenitentis & absolutionem sacerdotis, consistit in solis verbis, nec requiritur in aliquo praedictorum sacramentorum aliqua res praeter verba, ergo praedicta sacramenta non consistunt in verbis & rebus. Et si dicatur quòd in matrimonio verba vnius coniugum tenent locum formae, & verba alterius locum materiae, & similiter in sacramento confessionis verba confitentis tenent locum materiae, & verba sacerdotis absoluentis tenent locum formae, non valet: quia nos non dicimus quin in quolibet sacramento sit aliquid pro forma, & aliquid pro materia, quamuis in matrimonio sit hoc difficile assignare, quilibet coniugum de pari se habet ad matrimonium, & ideo verba vnius censenda sunt, sicut verba alterius: sed quaerimus an omnia sacramenta nouę legis consistant in verbis & rebus, & constat quòd non, quantum ad praedicta duo sacramenta. quia quum dicitur sacramentum cōstare ex rebus & verbis, res & verba sunt duo separata: ita quòd nec verba possunt accipi pro rebus, nec res pro verbis, si dictū illud debeat verificari. Et ideo quamuis in matrimonio & poenitentia sint verba & verba, non est propter hoc dicendum quòd consistat in rebus & verbis. Nec personae concurrentes ad matrimonium, aut ad sacramentū poenitentię possunt dici res, prout nūc loquimur, quia suscipientes sacramentum non sunt de intrinseca ratione sacramenti: & sic patet quòd non omnia sacramenta nouae legis consistunt in rebus & verbis, saltem poenitentia & matrimonium. Caetera autem sacramenta nouae legis consistunt in rebus & verbis: cuius causa principalis est ordinatio diuina, quae sic instituit, & nihilominus de quibusdam potest assignari congruitas. Sacramenta enim omnia consistunt in vsu pręter sacramentum eucharistiae, quod consistit in consecratione materiae: & istud congruum fuit consistere in verbis, per quae solùm fit consecratio seu benedictio, vt ipsum nomen benedictionis sonat, & in rebus consecratis seu benedictis, quae non debuerunt esse verba, sed aliae res à verbis, quia ea quo sacramentum istud consistit non in vsu, sed in consecratione materię, congruū fuit quòd materia esset permanens, & non transiens, vt sunt verba.

Hoc contra Tho. art. 4.

9 De caeteris autē sacramentis quae consistunt in vsu, potest talis congruitas assignari: sunt enim quaedā sacramēta quae solùm conferunt sanctitatem suscipienti, vt sunt poenitentia & matrimoniū. Alia verò cōferunt sanctitatem, & vltra hoc mancipationem ad aliquid sacrum. Baptismus enim mancipat hominem ad susceptionem sacramentorum, ordo autem ad administrationem ipsorum, confirmatio facit pugilem vitae. Ex hoc sic arguitur: sacramenta quae sunt perfectiora in efficiendo debent esse perfectiora in significando (efficiunt enim quod significant) sed sacramenta quae conferunt non solùm sanctitatē, sed mancipationem ad aliquid sacrum sunt sacramenta perfectiora in efficiendo quàm alia quae solùm conferunt sanctitatem, vt de se patet: ergo & in significādo, sed hoc non esset nisi praeter verba quae sunt communia omnibus sacramentis nouae legis includerent aliquod aliud signum, scilicet rem elementarem vel corporalem, quare &c. In cuius signum videmus quòd res corporalis, quae exigitur in talibus sacramentis cōgruit officio ad quod mancipantur, vt patet in instrumētis, quę traduntur ordinatis, & in vnctione quae fit confirmatis: vnguntur enim pugiles, vt ab hoste minus possint teneri. Dubium autem restat de extrema vnctione, quae non mancipat homines ad aliquod sacrū, sed solùm confert sanctitatem, & tamen consistit in rebus & verbis. Ad quod dicendū est quòd specialis ratio est de ipsa quae est sacramentum exeuntiū, sicut baptismus est sacramentum intrantiū, & ideo sibi correspondent: vt sicut baptismus lauat intrantes in signū remissionis originalis peccati, sic extrema vnctio vngit exeuntes in signū curationis à peccato veniali, cōtra quae videtur specialiter conferri pro statu periculi mortis naturalis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet sacramenta nouae legis succedāt sacramentis veteris legis, nō debēt tamen consistere solùm in eisdem, quia perfectiora sunt.

Ad

11 Ad secundum patet solutio ex dictis.

12 AD auctoritates Apostoli & Augustini dicendum est quòd solùm loquuntur de sacramento baptismi, de quo omnes concedunt quòd consistit in rebus & verbis, sed non est similis ratio de omnibus alijs.

QVAESTIO IIII.

Vtrum in sacramentis nouę legis sit aliqua virtus inhærens causatiua gratiæ, characteris, ornatus, vel cuiuscunque alterius dispositionis.

Tho. 3. q. 62. ar. 1. & 4.



VARTO quæritur de efficacia sacramentorũ nouæ legis, vtrũ in eis sit aliqua virtus inhærens causatiua gratię, characteris, seu ornatus, vel cuiuscunque dispositionis ad gratiã. Et arguitur quòd sic. Primò per auctoritatẽ beati Augustini super Ioãnẽ, tractatu 80. qui dicit, quòd aqua baptismi corpus tangit, & cor abluit, sed corpus nõ abluitur à macula culpæ nisi per gratiã, igitur aqua baptismi habet virtutem causandi gratiam, & per eandem rationem alia sacramẽta.

2 Secundò per auctoritatem Bedę, qui dicit in homilia super illud Io. 10. Venit Iesus à Galilæa in Iordanem. quòd Christus tactu mundissimæ carnis suæ vim regeneratiuã contulit aquis.

3 Tertiò, quia diffiniendo sacramentũ magister dicit quòd est inuisibilis gratiæ visibilis forma, ita vt eius imaginem gerat, & causa existat, sed non esset causa, nisi esset in ea aliqua virtus causatiua ergo &c.

4 Quartò, quia non minus potest corpus agens, vt instrumentum diuinæ iustitiæ punientis, quàm sacramentũ agens, vt instrumentum diuinæ misericordiæ iustificãtis: sed primo modo corpus agit in spiritum, vt patet de spiritibus dãnatis, qui affliguntur igne corporeo, ergo & secũdo modo sacramẽta possunt in animas agere, causando in eis diuinam gratiã iustificantem.

5 Quintò sic: quia non minus potest secundus Adam, scilicet Christus, quàm primus Adam, sicut dicitur Roma. 5. sed primus Adam potuit transfundere in posteros iustitiam originalẽ per virtutem seminis, ergo & secundus Adam. scilicet Christus potuit dare iustitiam spiritualem mediantibus sacramentis: hoc autem esse non posset nisi in eis esset aliqua virtus causatiua gratiæ, ergo &c.

6 Sextò, quia sacramenta sunt quædã medicamẽta, sed omne medicamentũ corporale habet aliquam virtutem per quã agit vel disponit ad sanitatẽ corporalem, ergo sacramentũ quod est medicamentum spirituale, habet aliquam virtutem per quam agit vel disponit ad sanitatem spiritualem, quæ est per gratiam.

7 Septimò, quia inconueniens videtur quod Deus nõ agat aliter in sacramentis ad iustificandũ quàm agat dæmon in sortilegijs & maleficijs ad nocendũ, sed si in sacramentis non esset aliqua virtus per quam aliquid agerent, dæmon tunc ageret eodẽ modo in maleficijs & sortilegijs, sicut Deus in sacramentis, quare &c. Minor declaratur, quia in maleficijs & sortilegijs solùm est pactio dæmonis, vt supposita herba vel charta sub tecto vel limine domus sequatur aliquod maleficium non est per aliquam virtutem existentem in charta vel herba, sed per operationem dæmonis, & similiter esset in sacramentis si non haberent aliquam virtutem, quia nihil agerent, sed solùm Deus.

8 Octauo, quia sacramenta nouæ legis differunt à sacramentis vet. le. quia efficiunt quod figurant, sed si non haberent aliquam virtutem, nihil efficerent, ergo &c.

9 IN CONTRARIVM arguitur, quia in sacramento altaris transsubstantiatur panis in corpus Christi, sed ad hoc nihil videtur posse facere quæcunque virtus creata, ergo in illis sacramentis nõ est aliqua virtus creata inhęrens verbis sacramẽtalibus, & per eandẽ rationẽ, nec in alijs sacramẽtis, vt videtur.

10 Itẽ nullũ corporale potest agere in rẽ spiritualẽ, quia agẽs est nobilius patiente, vt dicit Aug. 12. super Ge. & idẽ habetur 3. de anima, sed subiectũ gratiæ est anima quæ est res spiritualis, ergo sacramenta quæ sunt quædam corporalia non possunt causare in anima gratiã, vel quãcũque dispositionem ad gratiam.

11 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi. Vnus est, quòd ex sacramentis sequuntur duo effectus in anima. Primus effectus est character in sacramentis imprimentibus characterem, vel aliquis alius ornatus animæ in sacramentis non imprimentibus characterem. Secundus est gratia. Respectu primi effectus (scilicet characteris, vel alterius ornatus) est in sacramentis quædam virtus à Deo influxa, quæ est causa effectiua per modum agentis instrumentalis, sed respectu gratiæ solùm est causa dispositiua dispositione quæ est necessitatis, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Modus autem huius positionis talis est: dicunt isti quòd omne instrumentum dum mouetur à principali agente recipit ab eo virtutem aliquã per quam producit aliquid vltra illud quod secundũ suam naturam produceret, & illud quandoque est vltima forma, sicut qualitates elementares instrumentaliter agentes in virtute formarũ substãtialiũ pertingunt ad educendum formas substantiales materiales de potentia materię: quandoque verò non est vltima forma, sed dispositio ad formam, sicut virtus quæ est in semine hominis pertingit ad dispositiones necessitatis respectu animæ rationalis & non ad ipsam animã rationalem, quod non posset nisi in virtute animæ ageret omnino, sic est in sacramentis vt sunt instrumẽta mota à Deo, quia in eis est virtus à Deo influxa quę instrumentaliter pertingit ad causandum characterem vel aliquam dispositionẽ, sed non attingit ad gratiam propter eius perfectionem nisi dispositiuè, sicut virtus seminis hominis non attingit ad animam, sed ad dispositionem animę: rationes autem huius opinionis positæ sunt in argumentando ad quæstionem.

12 Hic autem modus adinuentus per quendam solennẽ doctorem contra antiquam opinionem continet multas difficultates, quibus vix potest rationabiliter satisfieri. Ponit enim hæc opinio tria. Primò quòd ad essentiã gratię producendã solus Deus pertingit immediatè & non sacramenta etiam instrumẽtaliter. Secundò quòd præter gratiã fit in anima character vel alia dispositio seu ornatus. Tertiò quòd in sacramentis est quædã virtus spiritualis causatiua talis characteris, ornatus vel dispositionis. Primũ cõceditur, secundũ & tertiũ nõ videntur esse vera. Et de secũdo patet sic. Cõstat enim quòd sine dispositione vel ornatu quã isti ponunt potest haberi gratia, vt in illis qui sanctificãtur in vtero, vel in adultis qui sanctificantur ante susceptionem baptismi, & in illis qui verè conterũtur ante confessionẽ & absolutionem, gratia etiã habita sine illis sufficientissimè ornat animas: ponere ergo talem dispositionem vel ornatum videtur esse pura adinuentio ad palliandũ quòd sacramenta aliquid causant in anima, de nullo enim alio seruit prædicta dispositio vel ornatus, vel dicas de quo? & nõ erit facilè fingere: hic autem non includimus characterem, quia de eo fiet inferius mentio specialis. Item matrimoniũ verũ & ratum potest contrahi inter absentes quantũcunque distantes: si ergo per tale matrimoniũ confertur cõtrahentibus bene dispositis gratia quæ est à solo Deo qui pręsens est omnibus quantũcunque inter se distantibus, qualiter tamen per verba matrimonij prolata in Hispania potest conferri alteri cõiugũ existenti in Frãcia aliquis ornatus vel dispositio ad gratiam non apparet probabile. Itẽ verè contritus habet gratiã antequã cõfiteatur vel absoluatur: si ergo per sacramentalẽ absolutionem causatur aliquis ornatus in eo, illa nõ poterit esse dispositio ad gratiã quę præcessit, nec ad augmentũ gratię, quia sicut ostensum fuit libro 1. dist. 17. forma augmentabilis potest augeri ex parte solius agẽtis sine noua dispositione subiecti, ergo nulla necessitas est quòd per sacramentum imprimatur talis dispositio vel ornatus, nec apparet talis vtilitas vel cõgruitas, quare nec probabilitas. Item per sacramenta quæ dicuntur imprimere characterem nõ ponitur causari talis dispositio vel ornatus: character ergo excludit necessitatem, & etiã congruitatẽ cuiuscunque alterius dispositionis ad gratiã. Cùm ergo baptismus, confirmatio, & ordo, dicantur imprimere characterem indelebilẽ sequitur (vt videtur) quòd in baptizatis, cõfirmatis, & ordinatis recipientibus alia sacramẽta non imprimatur per ea aliqua dispositio, vel ornatus, & sic illa sacramẽta nihil causabũt.

13 Et si dicatur quòd character baptismi non excludit necessitatem nec congruitatem dispositionis ad gratiã absolutè, sed solũ respectu gratiæ baptismalis, & cõsimiliter est de charactere confirmationis, & ordinis, non valet: quia eadẽ est gratia secundũ speciem per quã in baptismo tollitur culpa originalis, & in poenitentia culpa actualis, & per quam meritoriè exercemus actus ad quos deputamur per confirmationẽ & ordinem, & alia sacramenta. Et ideo si character tollit necessitatem, vel congruitatem dispositionis vel ornatus respectu vnius, tollit & respectu alterius cuiuscunque. & sic non videtur quòd sit ponẽda talis dispositio vel ornatus. Minus etiã apparet quòd in rebus & in verbis sacramẽtalibus sit ponẽda aliqua virtus spiritualis à Deo influxa quæ causet instrumẽtaliter talẽ dispositionẽ vel ornatũ in anima: quòd enim in re spirituali sicut est anima rationalis cũ suis potẽtijs separabilibus possit esse aliqua dispositio spiritualis cõsonum est rationi, sed quòd in rebus purè corporalibus, quales sunt res sacramẽtales possit esse virtus seu qualitas spiritualis nõ videtur rationi consonum: non enim quodlibet accidẽs natum est esse in quolibet subiecto, sed determinatũ in determinato. Actus enim actiuorũ sunt in patiente disposito, subiectum autem receptiuũ virtutis spiritualis nõ est res corporalis sicut subiectũ susceptiuũ accidẽtalis corporalis nõ est res spiritualis, vnde sicut angelus non potest esse subiectũ quantitatis corporalis, vel coloris

ris. sic res corporales sicut sunt res sacramentales, nõ sunt susceptiuæ accidentis, seu virtutis spiritualis.

14 Ad hoc dicũt quidam quòd licet res spiritualis, vt angelus, non possit esse subiectum quantitatis, vel albedinis, vel alterius qualitatis corporalis, denominatur tamen à conditione corporali ratione effectus quem facit in corpore: dicimus enim angelũ esse in loco ratione effectus quẽ facit circa corpus existens in loco, & similiter, vt dicunt, quãuis virtus quæ est in sacramentis non sit spiritualis per essentiam, nec ratione subiecti, potest tamen dici spiritualis ratione effectus quẽ facit in anima quæ est spiritualis: sicut etiã herba dicitur sana, ratione sanitatis quam facit. Sed hoc nõ valet, quia licet rationi bene consonet quòd corpus agat in corpus, & spiritus in corpus, & quòd denominentur ab effectu quẽ faciunt, non consonat tamẽ rationi, quòd corpus agat in spiritum, & per consequens nec habet ibi locũ denominatio ab effectu. Itẽ qua ratione esset aliqua virtus in verbis, eadẽ ratione esset in aliis rebus sacramentalibus, & in ministro, quia hæc omnia sunt de necessitate sacramenti. sed hoc non potest esse, quia si in quolibet prædictorum sit aliqua virtus, tunc multiplicabuntur virtutes secundùm multiplicationem eorum, hoc autẽ est inconueniens, quia in genere causæ efficientis plura non concurrunt immediatè ad vnum effectum, nisi propter imperfectionem cuiuslibet eorum: supplent enim omnia vicem vnius perfecti agentis. si ergo sunt plures virtutes secundùm pluralitatẽ quæ concurrunt ad necessitatem sacramẽti, sequitur quòd quælibet sit imperfecta & insufficiens de se ad producendum effectum sacramenti: & sic Deus daret plures virtutes rebus sacramentalibus, quia non posset esse vnica quæ totum produceret, quod est fictitium: vel si posset esse aliqua vna talis, melius esset quòd illa daretur sacramentis, quã quòd aliæ imperfectæ multiplicarentur.

15 Item nec in ipsis verbis videtur esse talis virtus, quia cùm oratio sit quantitas discreta, impossibile est vnam virtutem numero esse in tota vna oratione: oportet igitur quòd vel sint tot virtutes quot sunt syllabæ in oratione, vel quòd solũ in vltima syllaba sit virtus illa non potest dici quòd in qualibet syllaba sit specialis virtus, quia cũ sacramenta nõ habeant efficaciam suam nisi in vltimo instãti quo verba complentur, ante quod istans præcedentes syllabæ desierunt, & per consequens virtutes existentes in eis, sequitur quòd illæ virtutes nihil faciũt ad effectum sacramenti, non inducendo ipsum, quia tunc non sunt, nec in disponẽdo, sicut dicitur de guttis præcedentibus cauationem lapidum, quæ disponunt ad id quod vltima perficit, quia ante characterẽ vel ornatum quem sacramenta efficiunt nulla dispositio præcedit in anima quæ fiat per sacramenta. Item nec talis virtus solũ est in vltima syllaba, quæ per eandem rationem virtus quæ est in aqua baptismi esset solùm in vltima parte aquæ, quæ tangit corpus baptizati, quod satis assimilatur fictioni.

16 Quartò patet idem sic: quia sicut nullum instrumentũ agit in virtute alterius circa aliquam materiam, nisi exercendo circa eandẽ suã actionẽ propriã: licet enim Deus posset immediatè facere lectũ, si tamẽ faciat mediate dolabra vt instrumẽto, necesse est quòd dolabra suã actionẽ propriã exerceat circa materiã de qua fit lectus, sed res sacramẽtales quũ sint corporales suã propriam actionẽ nõ possunt habere circa animã, in qua recipitur effectus sacramenti, vt probat Aug. 6. musicæ, ergo impossibile est quòd res sacramẽtales in virtute alterius agant aliquid in anima nostra.

17 Ad hoc respõdent aliqui quòd res sacramẽtales agũt de se circa totum cõpositũ, sicut aqua baptismi corpus animatũ abluit, & oleum vngit: & per consequẽs agũt in quãlibet partem, propter quod vt instrumẽtum Dei possunt agere in animã, quæ est pars totius cõpositi. Sed istud nõ valet, quia id quod agit in totum cõpositũ non potest agere in quãlibet partẽ, nisi quantũ ad id in quo partes sibi inuicem cõmunicãt in cõposito, quia actio et passio communis requirit causam communem. sed anima vt est susceptiua gratiæ, vel characteris, vel alterius dispositionis causatæ per sacramentum in nullo cõmunicat cũ corpore, quantum ad aliqua conditionẽ pertinentem ad compositum, ergo res sacramentalis quæ agit in totum compositum, non propter hoc agit in animam vt est susceptiua gratiæ, vel alterius spiritualis effectus, & sic idẽ quod prius. Ad hoc autẽ dãtur quædam euasiones adeò fictæ & friuolæ, quòd non sunt dignæ recitatione.

18 Quod autem dicitur ad declarationẽ opinionis, quòd omne instrumentum dum mouetur à principali agẽte recipit ab eo aliquã virtutem. Aduertendũ est quòd aliquid vocatur instrumentum dupliciter. Vno modo illud quod non agit nisi motum localiter, sicut est instrumentũ artis, vt dolabra, vel securis respectu artificis: & in talibus recipitur propriè nomen instrumẽti, & tale instrumentũ nõ agit nisi motũ, & per virtutẽ receptã à principali agẽte vocãdo virtutẽ receptam motum localem in eo causatum, & non aliquid aliud, quia per motum localem nulla forma fit in mobili, vt dicitur 8 Physic. ipse tamẽ motus localis potest dici virtus, quia motus localis vnius est ratio mouendi aliud, sicut motus localis baculi est causa motus localis lapidis vel aeris, & quia forma purè artificialis vt est forma domus vel scãni potest acquiri per solùm motum localem, cùm non sit aliud quã ordo, vel dispositio, ideo in talibus instrumentum agit per motum localem, & per virtutem receptam, quæ est ipsemet motus, nec est quærenda alia, ratione iam dicta. talis autem virtus, quæ est motus localis, vel per talem motum acquisita non est in sacramentis à Deo influxa, quia omnis motus localis, qui est in rebus sacramentalibus fit præcisè à virtute purè naturali ipsius ministri. Alio modo accipitur instrumentũ minus propriè pro agente secundario, siue coniuncto, sicut calor naturalis dicitur instrumentum animæ: & omnis qualitas actiua naturalis dicitur instrumentum formæ substantialis, siue separatæ, sicut agẽtia inferiora naturalia dicuntur instrumenta superiorum agentium, à quibus habent formas suas & virtutes operandi. Instrumentum coniunctum vt calor animæ, non mouetur localiter à principali agente (vt de se patet) nec recipit ab eo aliquam virtutem: quia eadem ratione virtus illa reciperet quandam aliam ad hoc vt attingeret ad adductionem formæ substantialis, quũ ipsa sit accidẽs, sicut & prima, nec agat vltra suam speciem nisi in virtute alterius, & sic esset processus in infinitum in virtutibus receptis, quod est inconueniens. Dicitur ergo istud instrumentum agere in virtute alterius, quatenus est ei cõiunctum, & actus eius ordinatur sub actione principalis agentis vt dispo-nẽs. Instrumentum autem separatum quod est secũdarium agẽs recipit à principali agente formam & virtutem operandi non oportet tamen quando de nouo agit, quòd recipiat nouam virtutem, sed agit per virtutem primò receptam secundũ cursum naturæ. Et per hoc non potest dici quòd res sacramentales recipiant aliquam virtutem à Deo quando applicantur ad vsum: non est tamen negandum, quin Deus possit eis aliquam virtutẽ influere, sed illam duntaxat cuius sunt capaces, sed nulla necessitas vel congruitas apparet quòd ita sit de facto.

19 Alia opinio est antiqua, & sine calũnia, & magis, vt mihi videtur, consonat dictis sanctorum, videlicet quòd in sacramentis non est aliqua virtus causatiua gratiæ, characteris, vel cuiuscunque dispositionis, seu ornatus existentis in anima, sed sunt causa sine qua non confertur gratia, quia ex diuina pactione vel ordinatione sic fit quòd recipiens sacramentũ recipit gratiam nisi ponat obicem, & recipit gratiam non à sacramento, sed à Deo, qui solũ pertingit ad characterem, gratiam, vel quemcunque ornatum si quis sit in anima hoc autem declaratur per simile per auctoritatem, & per rationes. Simile est de illo qui recipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, vt qui recipit vnum de illis recipiat eleemosynam regis, non quòd denarius sit causa eleemosynæ, sed solùm rex. Denarius autem est signum & causa sine qua non. Sic est in proposito de sacramentis respectu gratiæ, characteris, vel cuiuscunque alterius effectus spiritualis.

20 Ad idẽ est auctoritas beati Bernardi, in sermone de cœna domini, qui dicit sic: Sicut canonicus inuestitur per librũ, abbas per baculũ, episcopus per baculũ & anulũ simul, sic diuersę gratiæ diuersis sunt traditæ sacramentis. nec fit ibi cõparatio solũ quantũ ad significationẽ (vt quidã dicunt) sed quantum ad omnẽ habitudinem, quam habent sacramenta respectu gratiæ, vt patet diligenter intuenti verba beati Bernardi, in illo sermone.

21 Ad hoc etiam sunt aliquæ rationes. Prima talis est: sacramenta nouæ legis debent esse signa & causæ, & quòd sint signa non habet calumniam, sed de causalitate, vel de modo causalitatis dubitatur. Arguatur ergo sic: sicut rebus sacramentalibus cõpetit ratio signi, sic & ratio causæ, & non plus, sed res sacramẽtales non sunt signa gratię, nisi ex pactione ordinationis, seu institutione diuina, sicut apparet ex prima quæstione huius distinctionis, & ex dictis Hugonis de sancto Victore, qui dicit quòd sacramenta ex institutione significant, ergo nõ sunt causa gratiæ, nisi ex pactione, & ordinatione, & institutione diuina, & non per aliquam virtutem eis inhærentem, vel in eis existentem.

22 Alia ratio talis est, quia secundùm omnes circumcisio in veteri lege conferebat gratiam, sed hoc fuit solùm ex quadam pactione diuinæ ordinationis, sicut habetur Gen. 17. Hoc est pactũ meum quod obseruabitis. Circuncidetur ex vobis omne masculinum. Et ibidem: Masculus cuius præputij caro circuncisa non fuerit, delebitur anima eius de populo suo, quia pactum meum irritum fecit. Et similiter videtur quòd in aliis sacramentis non conferatur gratia nisi ex pactione diuina. Et cõfirmatur per Bedam qui dicit in homilia de circuncisione domini, quòd idem salutiferæ curationis auxilium circuncisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere reuelatæ gratię tempore cõsueuit. Ecce quòd similem actionem attribuit circuncisioni & baptismo. Si ergo circuncisio nihil agebat nisi ex pactione, & vt causa sine qua non, sequitur quòd nec baptismus, nec per consequens alia sacramenta.

23 Tertia ratio talis est. sicut se habet lex vetus ad legẽ nouã, sic

Confer cũ his quæ dicit in 4. d. 15. q. 3

se sacramenta nouæ legis ad sacraméta veteris legis, sed lex vetus sic se habet ad nouam legem ꝙ illud quod promittebatur in veteri lege soluitur in noua non per legem, sed à Deo in lege, ergo similiter est in sacramentis ꝙ gratia in sacramentis veteris legis promissa vel figurata exhibetur in sacramentis nouæ legis, nō quidem per ipsa, sed à Deo in ipsis. Et in hoc sufficienter excellunt sacraméta nouæ legis sacraméta veteris sicut lex noua veterē legē, nec est quærēda maior excellentia, quia ista sufficit.

24 Huic autem positioni videtur obuiare vnū in quo præcipuè fundant se illi qui tenent cōtrarium, quia causa sine qua nō si nihil faciat ad effectum inducendo, disponendo, vel meliorando quantum ad rationem causandi nihil habet super causas per accidens, sicut albedo domificatoris nō est causa domus nisi per accidens: nec pactio dat aliquid de ratione causæ, sed solùm de ratione signi, vt patet in exemplo de denario plumbeo. Quod autem est per accidens omittitur ab arte, nec ponitur in diffinitione, vt dicitur 6. Meta. vnde dicunt quòd si sacramenta non essent nisi causa sine qua non, in diffinitione sacramenti non poneretur ista causalitas, nec sancti fuissent ita soliciti ponere istā causalitatem in diffinitione sacramenti.

Nom. 14

25 Ad quod dicēdum quòd nullus sanctus posuit in diffinitione sacramenti quòd esset causa gratiæ. Sed solùm magister sententiarum qui accepit ab Augustino ex libro 2. de doctrina Christiana quòd sacramentum est inuisibilis gratiæ visibilis forma. Et addidit de suo quod sequitur, videlicet vt imaginem gerat & causa existat, nullus autem potest melius exponere magistrum quàm ipse seipsum. Ipse autem exponit seipsum in litera dicens, quod homo non quærit salutem in sacramentis quasi ab eis, sed per illa à Deo. Nec videtur valere illud quod aliqui dicunt quòd in illis verbis magistri hæc præpositio à, denotat principale agēs, sed hæc præpositio per, denotat causam instrumentalē: quia talis causa instrumentalis accipienda est de causa sine qua non secundùm descriptionem beati Augustini dicentis, quod sacramentum est in quo sub tegumēto rerum sensibilium diuina virtus salutem nostram secretius operatur.

26 Quod autem dicitur ꝙ illud quod est per accidēs dimittitur ab arte, nec debet poni in diffinitione vel descriptione. Dicēdum est ꝙ duplex est accidens. Vnum est accidēs per accidēs, quod est separabile & nihil penitus facit, nec ad operationē rei, nec ad eius notificationem, sicut est de albedine respectu ædificatoris, de quo accidente procedit argumētum. Aliud est accidens proprium vel ex natura rei, sicut risibile est proprium hominis, vel ex ordinatione humana, sicut denarius plumbeus accipit rationē signi & causæ sine qua nō respectu eleemosynæ regis, vel ex ordinatione diuina, sicut res naturales accipiūt rationē signi & causæ sine qua nō respectu gratiæ: & tale accidēs multū facit ad notificationē rei, & ideo debet poni in descriptione notificāte rē præcipuè quantū ad quid nominis, sicut est descriptio sacramenti.

27 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd non est intentio beati Augustini quòd in aqua baptismi sit aliqua virtus inhærens, sed est ibi sola virtus diuina assistens, sicut ipse dicit in notificatione sacramenti quòd sub tegumento rerū sensibilium virtus diuina salutem nostram secretius operatur, vnde verba eius sunt ista: Vnde est hæc tanta vis aquæ, vt corpus tangat & cor abluat: nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur. Ecce ꝙ non dicit aliquam virtutem esse in aqua nisi quam facit fides verbi quo baptismus confertur: hæc est fides qua credimus patrem & filium & spiritū sanctū (in quorū inuocatione confertur baptismus) remittere peccata in baptismo, & sic virtus dicitur esse in aqua per verbum, quia verè credimus ꝙ virtus patris & filij & spiritus sancti inuocata per verbum sanctificabat baptizatum in aqua, nec oportet ibi ponere aliquam virtutem inhærentē, nec vnqua hoc intellexit August.

28 Ad secundū dicendū ꝙ illa obiectio est contra tenentes opinionem oppositam: dicunt enim quòd illa virtus est à Deo tanquā à principali agēte & à passione Christi, sicut à causa meritoria, & ex fide ecclesiæ, sicut ex cōtinuante instrumētū principali agēti, sed caro Christi vel eius cōtactus neutrū prædictorū est, ergo ex eius contactu cum aquis in suo baptismo, nulla vis data est aquis. Itē si ex tactu carnis Christi esset data aliqua vis aquis, esset data tūc & illis aquis quas caro Christi tetigit, & ex tūc illæ aquæ habuissent in se talē virtutē, quod iterū est cōtra eos, quia dicunt ꝙ illa virtus non est in sacramentis, nisi quando applicatur per vsum ad illū qui recipit sacramentū. Et ideo dicendū est ꝙ Beda non intelligit quòd aliqua virtus aquis inhæserit ex tactu carnis Christi, cū ipse expressè dicat ꝙ idem agebat circuncisio quod nunc baptismus Christi agit, & tamē nullus tenet ꝙ circuncisio habuerit aliquam virtutem inhærentem, sed de baptismo Christi intelligit ꝙ baptismus Christi in quo caro Christi aqua tetigit fuit signū & repræsentatio ꝙ per Christū effectiue inquantū est Deus & meritoriè inquantū homo baptismus per Christū institutus esset sacramentū regenerationis spiritualis quæ fit per aquam sub præscripta forma verborum, tanquā per sacramentū, & per solū Deū tanquā per causam immediatē efficientem quicquid ad spiritualem regenerationem pertinet. Et istud satis insinuatur Ioan. 3. cap. vbi Christus loquens de baptismo dicit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest intrare in regnū Dei. vbi postquā fecit mentionē de sacramento baptismi, nomine aquæ, postea totam eius efficaciā attribuit spiritui sancto, & nullam aquæ dicens: Quod natū est ex carne caro est, & quod natū est ex spiritu sancto, spiritus est.

29 Ad tertium patet responsio ex supradictis in corpore solutionis.

30 Ad quartum dicendum quòd in igne inferni non est aliqua virtus inhærens detinens spiritum, vel affligens ipsum per detentionē, vel immissionem, sed detinetur vel affligitur in igne per virtutem diuinam, vel per virtutem alicuius superioris spiritus qualiscunque sit illa afflictio. Et proportionabiliter sola virtus diuina operatur in sacramentis omnem effectum spiritualem, qui confertur suscipienti sacramentum.

31 Ad quintum dicendum ꝙ si iustitia originalis erat perfectio aliquarum virium corporalium poterat per virtutem seminis transfundi, & tunc nō esset simile de iustitia originali, & de charactere, vel gratia quæ ponuntur perfectiones animæ, vel virium spiritualium. Si vero iustitia originalis non erat perfectio corporis, sed habitus mentis non poterat transfundi, sed transfuso corpore Deus illam infudisset, sicut nunc dicitur de charactere vel gratia, quòd suscepto sacramento Deus talia infundit.

32 Ad sextum dicendum quod non est simile de medicamento corporali, & de medicamento spirituali, quia res naturales ex natura sua sunt medicinales contra aliquas infirmitates, & ideo ex natura sua habent virtutem inducendi sanitatem, vel præseruandi ab infirmitate, quia effectus quem faciunt est proportionatus virtuti eorum, sed res naturales ex sua natura non sunt medicinales contra aliquam infirmitatem, vel defectum spiritualem, sed hoc habent solùm ex ordinatione diuina: effectus etiam spiritualis excedit naturam & virtutem rerum corporalium, & ideo in eis non est aliqua virtus ad producendum quēcunque effectum spiritualem, sed adhibentur ex sola ordinatione diuina, & Deus per seipsum totum facit.

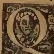
33 Ad septimum dicendum quòd illud argumentum multipliciter deficit. Primò: quia maior potest rationabiliter negari, quia nullum inconueniens est quòd Deus simili modo faciat aliqua ad nostram salutem, sicut dæmon facit aliqua ad hominum perniciem. Secundo quia minor similiter est falsa. dæmon enim per seipsum non potest causare motum ad formam, vt declaratum fuit in secundo libro, sed quicquid facit, facit coniūgendo actiua passiuis, ex quibus sequitur effectus quem dæmon vult fieri, & fit per virtutem inhærentem rebus naturalibus quas cōiungit. Nos autem dicimus totum contrarium, videlicet ꝙ res sacramentales nihil faciunt ad productionem cuiuscunque effectus spiritualis, sed Deus totum facit. d. 7. q. 2.

34 Ad vltimum dicendum ꝙ differentia sacramentorum nouæ legis à sacramētis veteris non est vniuersalis per hoc ꝙ sacramenta nouæ legis efficiant quod figurant, non autem sacramenta veteris legis: quia circuncisio quæ fuit sacramentū in veteri lege, quamuis fuerit ante legem instituta, efficiebat tamen quod figurabat eo modo quo baptismus efficit. Et fortè idem faciebant quædam alia sacramenta veteris legis, vt patebit in sequenti quæstione, sed differebat, quia omnia sacramenta nouæ legis efficiunt quod figurant tanquam causa sine qua non, sed hoc non faciebant omnia sacramenta veteris legis, sed solùm quædam, quod est rationabile satis, quia quum lex noua sit tempus plenitudinis gratiæ, vt dicitur Gal. 7. rationabile est quod gratia in quibusdam sacramentis veteris legis inchoata plenius detur in omnibus sacramentis nouæ legis.

QVAESTIO V.

Vtrum sacramenta veteris legis conferebant gratiam.

Tho. 3. q. 62. ar. 6. vide eundem 1. 2. q. 103. ar. 2.



VINTO quæritur de efficacia sacramentorum veteris legis, vtrum cōferrent gratiā. Et videtur quòd sic, quia sanctificatio non fit nisi per gratiam, sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur: dicitur enim Leuit. 8. Cumque sanctificasset nos Moyses (Aaron scilicet, & filios suos in vestitu suo, &c.) ergo videtur quòd sacramenta illa conferrent gratiam.

2 Item quantò sacramenta sunt propinquiora tēpori gratiæ, tantò videtur esse efficaciora & perfectiora, sed sacramenta veteris legis fuerunt propinquiora tempori gratiæ quàm sacramentum circuncisionis, quod fuit ante legem institutum, ergo

sunt

sunt perfectiora quàm circuncisio, sed circuncisio conferebat gratiam, vt omnes dicunt, & vt habetur in litera, ergo fortiori ratione alia.

3 IN contrarium est quod dicitur Hebræ. 10. Impossibile est sanguine hyrcorum aut taurorum auferri peccata.

4 Item Rom. 3. dicitur, quòd ex operibus legis non iustificabitur omnis caro, vbi dicit glo. Illa vocat opera legis, quę cum lege instituta sunt & terminata, quæ nunquam iustificare potuerunt.

5 RESPONSIO. In sacramentis veteris legis & quibuscunque aliis est duo considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod vocatur communiter opus operatum, & vsum sacramenti tam ex parte conferentis, quàm ex parte suscipientis, qui vocatur operans. Si loquamur de sacramento quantum ad eius vsum qui dicitur opus operans, sic tenetur communiter quòd talis vsus fuit meritorius, supposito quòd vtens esset in charitate & gratia. Cuius ratio est, quia omnis actus virtuosus charitate informatus est meritorius, sed actus conferentis vel suscipientis
In 3. dist. 9. q. 1. sacramenta veteris legis fuit actus virtuosus, quia actus latriæ, quæ est pars iustitiæ, ergo supposito quòd conferens vel suscipiens esset in gratia vel charitate, sequitur quòd talis vsus erat meritorius, quamuis magister videatur sentire contrarium in litera dicens: quòd nunquam ex operibus legis aliquis iustificatus est, & si in fide & charitate fierent, quia imposuit ea Deus in seruitutem, & non in iustificationem. Hoc enim nō est sufficienter dictum: quia seruire voluntariè illi qui seruitutem potest imponere meritorium est, quum sit actus iustitiæ.

6 Si autem loquamur de sacramento secundùm se, quod dicitur opus operatum: sic quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo vtrum sacramenta veteris legis virtute propria conferrent gratiam. Secundo modo vtrum in virtute alterius. Si primo modo, dicendum est quòd non, non solùm de sacramentis veteris legis, sed etiam nouæ: quia principalis causa gratiæ & infusionis est Christus inquantum Deus per auctoritatem & inquātum homo per meritum passionis. Et si quid aliud instrumentaliter iustificat, nō est hoc in virtute propria, sed in virtute Christi. Si autem secundo modo, adhuc potest intelligi dupliciter. Vno modo enim potest aliquid agere in virtute alterius, quia agit per virtutem in se receptam ab altero, secundùm quem modum aliqui ponunt sacramenta nouæ legis agere in animam, vt dictum fuit prius. Et isto modo sacramenta veteris legis non causabant gratiam per aliquam virtutem in se receptam quia & sacramenta nouæ legis nō conferunt gratiam isto modo quæ sunt perfectiora, sicut probatum fuit in præsenti quæstione. Alio modo possunt dici sacramenta agere in virtute alterius: quia in eis datur gratia, non quidem per virtutem aliquam existentem in ipsis, sed à Deo immediatè per ordinationem & pactionem diuinam.

7 Et secundū hoc est duplex opinio: vna Hug. de sancto Victo. quòd sacramenta veteris legis, quantum ad opus operatū conferebant gratiā, non tamen ita immediatè & per se sicut sacramenta nostra, sed mediatè & per accidēs, inquantū signa erant Christi: vnde eorum susceptio erat quædam Christi professio & veneratio: erat ergo hoc potius per modum signi excitātis intellectū ad cognitionem veri sacrificij, quàm per modum causæ. Hoc autē apparet ex multis dictis illius Hugonis, præcipuè lib. 1. de sacramētis, parte 11. vbi dicit sic: Sacramentorū alia fuerūt ante legē, alia sub lege, alia sub gratia, specie quidem differentia, sed eundem sanctificationis effectum habentia. Item in eodem. Ex quo homo ægrotare cœpit, Deus homini in sacramentis medicinā præparauit. Item quicunque sacramēta priora effectum sanctificationis habuisse negauerit, non mihi rectè sentire videtur.

8 Alia est quæ communius tenetur, quòd sacramenta veteris legis non conferebant gratiam ex opere operato, quia instituta fuerūt magis ob significationem, quam ob sanctificationē. Alij autem assignāt talem rationem, quòd collatio gratiæ non habitæ, vel augmentatio habitæ potest fieri tripliciter. Vno modo, per modum sacramenti solùm, sicut est de circuncisione & baptismo paruulorum. Alio modo per modum meriti tantū. Tertio modo per modum vtriusque, scilicet sacramēti & meriti, sicut est in adultis suscipientibus sacramenta saltem nouæ legis. His suppositis potest formari talis ratio probabilis. In illa lege solū debet esse collatio gratiæ regulariter per omnem modum, quæ sola est lex plenitudinis gratiæ, sed talis lex est noua, ergo &c. Minor supponitur. Maior probatur. Illud dicitur plenè haberi quod per omnē modum habetur: & ideo in illa sola lege debet esse collatio gratiæ per omnem modum, quæ sola est lex plenitudinis gratiæ. Et ex hoc vlterius arguitur sic. In lege veteri si alia sacramenta à circuncisione conferrent gratiam, esset collatio gratię per omnem modum, scilicet per modum sacramenti, & per modum meriti, & per vtrunque modum simul, sed hoc est falsum, vt patet ex dictis, quia in sola lege plenitudinis gratiæ debet hoc inueniri, & hoc regulariter, ergo &c.

9 Sed istud non valet, quia aut isti intelligunt quòd in veteri lege nunquā cōferebatur gratia per modum sacramenti, & sic circūcisio non cōtulisset gratiā, quod falsum est, & cōtra dictum omnium sanctorū & doctorum. Aut intelligūt quòd nō conferebatur gratia tūc alicui per modum meriti, quod est ęquè falsum, quū in veteri lege fuerint multi sancti, qui per opera meruerunt magnam gratia apud Deū. Aut intelligunt quòd in eodem facto nō cōferebatur gratia in veteri lege per vtrunque modum simul, scilicet, per modum sacramenti, & per modum meriti, quod iterum est falsum quia adulti de populo Israel, quibus collata est circuncisio (vt legitur Iosue 5. cap.) & proselyti, qui adiungebantur populo Israelitico, sicut Achior (de quo habetur Iudicum 14.) recipiebāt gratiā ex circuncisione per modum sacramenti, & nihilominus propria deuotione poterāt eā recipere per modum meriti. Si autem isti intelligāt quòd in veteri lege nō conferebatur gratia regulariter in quolibet sacramento, & per modum sacramenti, verum dicunt, vt patebit inferius, sed nullam rationem sufficientem assignant. Quum enim dicunt quòd in sola lege, quæ est lex plenitudinis gratiæ confertur gratia per modum sacramenti & meriti, quia hic est unus modus per quem gratia acquiritur: dicendum est per interemptionem, quia ad hoc quòd lex noua dicatur lex plenitudinis gratiæ, sufficit quod in ea plenius conferatur gratia tam per modum sacramenti, quàm per modum meriti, quā in veteri lege: nō oportet tamē propter hoc excludere à veteri lege, quin per vtrunque modum conferretur in ea gratia, quamuis non æquè plenè. Aut quia in omnibus sacramentis nouæ legis cōfertur gratia, nō autē in omnibus sacramentis veteris legis sed in quibusdam sic, in quibusdā vero nō.

10 Propter quod potest tertia via teneri, scilicet quòd eorum quæ dicebantur sacramenta in veteri lege, quædam dicebantur sacramēta largè, sicut illa quę à populo offerebantur ministris, vt decimæ & primitiæ, vel Deo mediantibus ministris, vt sacrificia, id est, animalia ad sacrificandum, & cęterę oblationes. Alia dicebantur magis propriè sacramenta, quę ministrabantur populo per sacerdotes & leuitas & ministros legis, sicut per aquā lustrationis purificabantur leuitæ alij, vt habetur Num. 8. & sacerdotes in sua consecratione tingebantur sanguine arietis in extremo auriculæ & pollice manus dextræ, ac pedis, vt dicitur Leui. 8. & in pluribus aliis. Loquendo ergo de sacramentis largè sumptis, dicendum est quod in eis non conferebatur gratia ex opere operato. Cuius ratio est, quia in sacramentis non confertur gratia nisi suscipienti sacramentum (licet conferenti vsus possit esse meritorius) sed sacramenta primo modo dicta non suscipiebantur ab aliquo propriè per modum sacramenti, sed erant oblationes Deo factæ à populo per manus ministrorum legis, ergo per talia sacramenta nulli conferebatur gratia.

11 Si autem loquamur de sacramentis strictius sumptis, sic in quibusdam conferebatur gratia, in quibusdam non quia quum sacramenta efficaciam habeant ex institutione diuina, illa sacramenta veteris legis quæ à Deo instituta sunt ad effectum qui nō potest haberi sine gratia, aut ad officium quod non potest bene exerceri sine gratia cōferebant gratiam ex pactione & ordinatione diuina: non enim deficit Deus in necessarijs, & talia videntur fuisse circuncisio, quæ ordinabatur ad deletionem peccati originalis, quæ non potest fieri sine gratia, & vnctio sacerdotalis, quæ ordinabatur ad sacramentorū administrationē, quę non poterat bene fieri sine gratia, vt infra patebit. Alia autē sacramēta quę ordinata sunt ad effectum, propter quem non requirebatur gratia, non conferebant gratia, sicut fuit in emūdatione leprosi, qui aspergebatur cū ligno cedrino, & hyssopo intincto sanguine passeris immolati, & cum cæteris quę tanguntur Leuitici 14 no, & in similibus, quia hæc si significabat aliquid sacrum in noua lege futurum, tamen pro tunc nō exhibebantur nisi propter corporalē effectū, scilicet ad tollendū aliquam irregularitatem legis, propter quā arcebatur ab ingressu castrorum, vel templi.

12 AD rationes patet responsio. Ad primam, concessum enim est quòd vnctio sacerdotalis conferebat gratiam de qua processit illa obiectio.

13 Ad secundum dicendum quòd sacramēta propinquiora nouæ legi fuerunt perfectiora cæteris paribus, vt fiat comparatio eorum inter se, quæ in lege & ante legem instituta fuerunt solùm ad significandum, & aliorum inter se, quæ instituta fuerunt ad sanctificandum. & ideo si sub lege fuisset aliquod sacramentum institutum contra originale peccatum, fuisset perfectius & efficacius quam circuncisio, & fortè dici posset quod vnctio sacerdotalis fuit perfectior. Ad minorem etiam posset dici quòd circuncisio fuit æquè propinqua sacramentis nouæ legis, sicut fuerunt sacramenta veteris legis quantum ad durationem: quia simul cessauit cum legalibus, licet quantum ad suam institutionem præcesserit legalia.

14 ARGVMENTA in oppositū probāt, quòd sacramenta largè sumpta non conferebant gratiam, quod concessum est.

Sententia seu diuisio secundæ partis distinctionis primæ in generali & speciali.



VIT autem inter sacramenta. Superius determinauit magister de sacramentis in communi. hic determinat specialiter de quodam sacramento veteris legis, scilicet de circuncisione, quæ cum sacramentis no. le. aliquam similitudinem habebat. Et diuiditur in duas partes. Quia primò determinat de circuncisione quæ fiebat octaua die. Et secundò mouet quæstionem de pueris qui moriebantur ante octauam diem. Secunda ibi, Si verò quæratur. Prima diuiditur in partes quatuor. Primò ostendit eius efficaciam. Secundò, institutionem. Tertiò, institutionis rationem. Quartò, mutationem. Secunda ibi, Hic est dicendum. Tertia ibi, data autem fuit. Quarta ibi, Ideo autem mutata est. Prima in duas. Primò tangit efficaciam circuncisionis. Secundò ostendit quòd iidem habebant quędam remedia ante pręceptum de circuncisione datum ibi, Quęritur autem de viris qui fuerunt. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI autem sic procedit magister, & proponit quòd sacramentum circuncisionis, quamuis sit de sacramentis veteris legis, tamen antiquis idem remedium conferebat cōtra peccata quod modò baptismus, tamen non aperiebat ianuā regni cęlestis, quod auctoritatibus confirmat. Postea quęrit quod remedium habebant contra peccatum viri ante circuncisionē, & fœminæ ante & post. Et respondet q̄ illi qui ex stirpe Abrahæ descendebant, per circuncisionem iustificabantur. Qui verò ante circuncisionem fuerunt paruuli, quidam in fide parentum, parētes verò virtute sacrificiorum, mulieres verò ante circuncisionem & post, per fidem & operationem bonam, vel suā, si erant adultæ, vel parentū si erant paruulæ: quod auctoritatibus confirmat. Postea determinat de institutione circuncisionis quantū ad quatuor, ostendens primò cui data sit, scilicet Abrahæ primò, & consequenter semini eius. Secundò quare data est ipsi. s. propter duo. Primò propter meritum obedientię in signū fidei magnæ, & in distinctionem populi Iudaici à cæteris populis. Secūdò in qua parte fiebat, quia in carne pręputij, & hoc duplici ratione. Primò quia cōcupiscentia per quā peccatum originale contrahitur à parentibus, in cuius remediū instituta est circuncisio, dominatur in illa parte magis. Secūdò, vt in illa parte homo signū obedientiæ reciperet, in qua primus homo primò inobedientiam sensit. Quartò dicit quo tēpore, & quo instromēto, quia octauo die, & cultro lapideo. Et hoc ad designādū duo. Primò resurrectionē carnis octaua ætate faciendā, in qua corruptio carnis ab electis tolletur. Secundò ostendit resurrectionem Christi tertia die factā, per quā anima cuiuslibet in ipsum credentis circuncidetur à peccatis. Postea dicit quòd ideo per baptismum circuncisio fuit mutata, quia sacramentū baptimi cōmunius est & perfectior: in circuncisione enim solū peccata remittebantur, sed gratia non conferebatur, in baptismo verò gratia non habenti confertur, & habenti augetur. Vltimò quæritur vtrum paruuli qui moriebantur ante octauam diem, qua secundū legem debebat fieri circuncisio saluarentur. Et dicit q̄ nō, sicut modò non saluantur pueri qui moriuntur ante baptismū. Subdit tamen q̄ propter necessitatem licebat pueros circuncidere ante octauam diem. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO VI.

Vtrum circuncisio fuerit conuenienter instituta.

Thom. 3. q. 70. ar. 2.



IRCA lectionem istam quęruntur tria. Primum est de circuncisione. Secundum est de remedio paruulorum ante circuncisionem. Tertium est de cessatione circuncisionis & legalium. Adhuc circa primum quæruntur duo. Primum est de institutione circuncisionis. Secundum est de eius efficacia. Quantum ad primum quæritur vtrum circuncisio fuerit conuenienter instituta. Et arguitur q̄ non, quia peccato originali non debetur pœna sensibilis, sed solùm pœna damni, sed in circuncisione fuit magna pœna sensibilis, ergo circuncisio non fuit conueniens remedium peccati originalis

2 Item medicina debet proportionari morbo, sed peccatum originale fuit communis morbus omni populo & omni sexui, ergo medicina eius debuit esse communis omnibus: quod non fuit circuncisio, quæ data fuit soli populo Israelitico, & tantū viris, & non mulieribus.

3 IN CONTRARIVM est quòd fuit instituta à Deo à quo nihil fit nisi conuenientissimè.

4 RESPONSIO. Circa circuncisionē est tria considerare: tempus quādo Deus eam instituit, populū cui data fuit, & ritum qui seruari debuit. Et quantum ad hæc tria fuit circuncisio conuenienter instituta. Quod patet quantum ad primum: data enim fuit ante legem scriptam, & cōuenienter, quia lex scripta non fuit danda nisi populo fideli. Fides enim est fundamentum diuinę legis. Ex hoc sic arguitur: populus fidelis recepturus legē debuit distingui prius ab infidelibus aliquo signo fidei, sed ad hoc data fuit circuncisio, ergo ipsa dari debuit ante legē. Et quia Abraham primus segregauit se a societate infidelium & familiam suam secundùm mandatū Dñi dicentis: Egredere de terra tua & cognatione, ideo meritò ipsi & semini eius data fuit primò circuncisio, & hoc est quod dicitur Roman. 4. quòd signum accepit circuncisionis signaculum iustitiæ fidei.

5 Secundum patet scilicet quòd solùm debuit dari populo Israëlito, & solis viris non mulieribus: de populo patet ex iam dictis, quia illi populo dari debuit circuncisio quę debuit ab aliis distingui ob susceptionem legis, sed ille fuit solus populus filiorū Israel, licet enim in aliquibus aliis personis esset fides vt in Iob, & fortè in pluribus aliis, in nullo tamen populo vno fuit fides nisi in illo, ergo illi soli populo debuit dari circūcisio, vnde & si Abrahæ fuit data circuncisio & semini eius Gen. 17. tamen per diuinam electionem separatus est Ismahel à semine Gen. 21. In Isaac vocabitur tibi semē non in Ismahel. Itē Esau separatus est à Iacob, sicut scribitur Mal. 1. Iacob dilexi Esau odio habui, quod recitat Apostolus Rom. 9. In filiis autem Iacob non est facta aliqua segregatio, & ideo omnibus illis & solis circuncisio competebat, successores autē Ismahel & Esau ad circuncisionē tenebantur quandiu fuerunt de familia Abraham & Isaac, non autem post recessum ab eis. *Vide Tho. ar. 2. ad 3*

6 Quòd autem solis masculis dari debuerit patet, quia circuncisio instituta fuit contra originale peccatum non solùm ad effectum remissionis, sed in signum traductionis, sed causa traductionis originalis peccati est solus masculus: si enim Adam peccasset & non Eua, nihilominus peccatum originale traductum fuisset. Si verò Eua peccasset & non Adam, non fuisset propter hoc traductum, vt fuit visum in libro secundo, ergo solis masculis debuit dari circuncisio. & sic patet secundum. *Vide Th. artic. 2. ad 4*

7 Quantum ad tertium notandum est quòd circa ritum circūcisionis quædam fuerunt de necessitate sacramenti, aliqua de præcepti necessitate, alia verò solùm de solennitate. De necessitate sacramenti fuerunt determinatio membri, & modus circuncidendi, scilicet secundùm figuram circularē: de necessitate præcepti fuit quòd circuncisio paruulorū non differretur vltra octauam diem, de solennitatę verò fuit quòd cū cultro lapideo fieret. Ratio primi est ista: quia illa sunt de necessitate sacramēti quæ directè significant interiorem effectum sacramenti, quia sacramēta illud efficiunt quod figurāt, sed interior effectus circuncisionis fuit purgatio originalis peccati, scilicet cuius signū fuit determinatio mēbri, & modus circuncidendi, ergo illa fuerunt de necessitate circūcisionis. Maior patet. Minor probatur, quia originale peccatum est vitium traductum per generationē & circulariter, eò quòd persona primò infecit naturam, & deinde natura personam: signū autem manifestū huius infectionis est ablatio circularis præputij à mēbro generationis, quare &c. *d. 31. q. 2* *Vide Th. ar. 3. ad 1*

8 Secundum patet scilicet quòd dies octauus esset solùm de necessitate præcepti, non autem de necessitate sacramenti. De die enim octauo datum est præceptum Gen. 17. quod extendebatur solùm ad paruulos. Proselytis enim & aduenis accedentibus ad fidem & ritum Iudæorum, sicut Achior de quo habetur Iudith 9. non erat determinatus dies ad circuncidēdū, & Abrahā ipso die circuncisus est quo accepit præceptum, vt habetur Genesis 17. Ex quo patet quòd determinatio diei non fuit de necessitate sacramenti: quia quod est de necessitate sacramenti respicit æqualiter omnes, sed determinatio diei non respiciebat æqualiter omnes, ergo &c. Et quia circa sacramenta omissio illorum quæ sunt de necessitate solùm præcepti non euacuat sacramentum, licet scienter id omittens peccet, ideo circuncisio facta post octauum diem valebat, sed differens peccabat, scilicet pater & illi quibus incumbebat circuncidere puerum. Excusantur tamen à peccato illi qui non circunciderunt filios suos in deserto propter necessitatem quæ tangitur Iosue 5. scilicet quia nesciebant quando castra mouenda erāt, quæ iudicio columnæ nubis mouebantur. De illis autem qui ea sola negligentia vel cōtemptu prætermittebant, dicit August. quod inobedientiam incurrebant. *Tho. ar. 3 ad tertiū.*

9 De præueniendo autem diem octauum videtur magister sentire in litera quòd licitum erat imminente mortis articulo. Alij verò dicunt contrarium, quod etiam sentit Hugo de sancto Victore, & probatur per ritum quem adhuc obseruant Iudęi qui ante octauū diē nullū paruulum circūcidūt. Et per glossam quæ habetur Prou. 4. super illud quod dicit Salomō alius *Th. ar. 4 ad tertiū.*

de

de seipso: vnigenitus eram coram matre mea, quæ dicit ꝙ alius filius Bersabeæ nō computabatur, quia ante octauum diem fuit mortuus, & ideo non fuit nominatus, quia nec circunc. fuit, eò ꝙ in circuncisione imponebatur nomen, vt apparet Luc. 1. de Ioāne, & Luc. 2. de Christo. Itē patet per simile, quia nullū animal offerebatur domino ante octauum diem, vt habetur Exod. 22. saluabantur autem in fide parentum, sicut pueri ante datam circuncisionem, & post datam circuncisionem mulieres quibus nō erat datum circuncisionis remedium.

10 Tertium apparet, scilicet quòd cultellus lapideus solùm erat de solennitate sacramenti, quia ea quæ sunt de necessitate sacramenti vel præcepti in ipsa institutione sacramenti traduntur: obligant enim quotienscunque imminet sacramentum ministrare, sed in institutione circuncisionis Gene. 17. nulla fuit facta mentio de cultello lapideo, ergo nō fuit de necessitate sacramenti vel præcepti: vnde nec Iudæi modò cultello lapideo circuncidunt. Fuit enim de necessitate ad significandum quòd per petram, Christum scilicet omnis superfluitas auferretur ab electis. Et ideo in principalibus circūcisionibus adhibitus fuit cultellus lapideus, vt patet Iosue 5. & de Sephora, Exod. 4. licet fortè illa adhibuerit petram ad circūcisionem filij magis ex necessitate, quàm pro solennitate.

11 AD PRIMVM argumentum dicendū quòd pœna sensibilis quæ est in circuncisione est ex natura actus, & non pro satisfactione culpæ, sicut & in baptismo est pœna sensibilis, cùm aqua est nimis frigida.

12 Ad secundum patet responsio, per ea quæ dicta sunt in secundo articulo quæstionis, quia circuncisio non fuit solùm generale remedium contra originale peccatum, sed vt significans causam traductionis eius, quæ est in solis masculis, ideo &c.

QVAESTIO VII.

Vtrum circuncisio auferebat culpam, & conferebat gratiam.

Thom. 3. q. 70. ar. 4.



SECVNDO quæritur vtrum circuncisio auferebat culpam originalem, & conferebat gratiā: quia sacramenta solū illud efficiunt quod figurāt, sed circuncisio solū significabat ablationem non collationē, fiebat enim sola ablatione præputij, ergo solùm auferebat culpam, & non conferebat gratiam.

2 Item poterat contingere quòd circuncidendus haberet peccatum actuale mortale, sed gratia non stat cū peccato actuali mortali, ergo si circuncisio in adulto conferebat gratiam, sequitur ꝙ circūcisio auferebat peccatum actuale, quod nusquam legitur.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit Augustin. & habetur in litera. Et legitur de consecratione distinctione quarta, capitulo, ex quo instituta est circuncisio. vbi dicit sic ex quo instituta est circuncisio in populo Dei, quæ erat tunc signaculum iustitiæ fidei ad purgationem valebat magnis & paruis originalis, veterisque peccati, sicut baptismus ex illo tēpore valere incepit ad innouationem mentis, ex quo institutus est, sed baptismus nunc aufert culpā, & confert gratiā, ergo circuncisio tunc.

4 IDEM expressius dicit Beda in homil. super Luc. 2. super illo verbo, postquam consummati sunt dies octo. & habetur in litera.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an circūcisio auferret culpam. Secundum, vtrum conferret gratiam.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd hoc, scilicet quòd circuncisio auferret culpam, non possumus conuincere nisi vel ex eius significatione, vel ex institutione. Ex primo non, quia multa fuerunt legalia, quæ expressius vel æquè expressè figurabant mundationem à culpa, sicut circuncisio, vtpote lotio in aquis viuentibus, de qua habetur Leuit. 15. & expiatio per aquam lustrationis, de qua habetur Numer. 8. & 19. cap. & tamen hæc non auferebant culpam. Restat ergo quòd hoc conuincatur ex eius institutione. Institutionem autem eius ad hoc, scilicet ad auferendum culpam originalem probare non possumus, nisi ex dictis scripturæ. Et isto modo Beda probare conatur vbi supra, dicens sic: Qui nunc per euangelium terribiliter & salubriter clamat, nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei, ipse dudum clamabat per legem suam, anima cuius præputij caro circuncisa non fuerit, peribit de populo suo, quia pactum meum irritum fecit. Ex quo videtur quòd similis fit comminatio non baptizatis, sicut non circuncisis, quod fit propter similem causam, vt sicut non baptizati prohibentur ab ingressu regni cælorum propter culpam originalem quam auferebat baptismus, sic incircuncisi propter eandem culpam quam auferebat circuncisio.

7 Sed contra hoc posset sic argui, quia similis comminatio fit in lege de obseruatione sabbati, Leuit. 23. Anima quæ quippiam operis fecerit, delebo eam de populo suo. & Exodi 12. de esu fermentati, & tamen ista non erant sacramenta auferentia culpam, sed solùm erant quædam præcepta. Ex illo ergo verbo dicto de circuncisione non potest concludi quòd sit sacramentum necessitatis propter ablationem culpæ, sed solùm quòd sit præceptum necessarium ad obseruandum. Et dicendum est ad hoc, quòd imò, vt bene concludit prima ratio: quia præceptum non fit, nisi his qui sunt capaces præcepti, sed illa comminatio fit non solùm adultis, sed vniuersis etiam paruulis, qui non sunt capaces præcepti: alia autem de quibus arguitur fiunt solùm adultis, ergo non est comminatio præcepti, sed potius institutio sacramenti, quod concedendum est. & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd magister videtur sentire in litera, quòd circuncisio licet culpam auferret, non tamen conferebat gratiam. tamen in hoc non tenetur communiter propter duas rationes. Prima est, quia priuatiuè oppositorum necesse est alterum inesse subiecto, sed gratia & culpa se habent vt priuatiuè opposita: culpa enim est priuatio gratiæ, ergo si per circuncisionem auferebatur culpa, necessarium erat gratiam inesse. Secunda est ista. Circuncisus decedens si erat sine gratia, non ibat ad paradisum: quia erat sine gratia, per quam itur ad vitam æternam, Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. nec in infernū, quia erat sine culpa. nec in purgatorium, quia non erat dignus pœna sensus, quæ est in purgatorio, & secundùm fidem non sunt plures habitationes animarum post mortem, ergo non est conueniens dicere quòd circuncisio auferret culpam, & non conferret gratiam.

9 Hæ autem rationes, quamuis sint ad veram conclusionem, non tamen probant eam sufficienter. Prima non, quia culpa originalis vel actua non est priuatio gratiæ formaliter & directè, sed solùm meritoriè, quia propter meritum culpæ, vel potius demeritum Deus aufert gratiam, si peccans prius eam habebat: propter demeritum etiam Adę Deus abstulit gratiam ab omnibus de stirpe eius descendentibus per viam naturalis generationis, quam gratiam Deus omnibus infudisset, si Adam non peccasset. Sed ipsa culpa originalis vel actualis non est formaliter priuatio gratiæ, quia vt prædicta ratio assumit, necesse est alterum priuatiuè oppositorum inesse subiecto apto nato, sed Deus posset facere quòd aliquis esset sine culpa originali & actuali, & sine gratia, sicut si aliquis miraculosè formaretur de limo terrę (vt Adam) talis enim non haberet culpam originalem, nec actualem, nec esset necesse quòd Deus daret ei gratiam, quod etiam aliqui ęstimauerunt de Adam in sua creatione, ergo gratia & culpa originalis, vel actualis non opponūtur priuatiuè, vt necesse sit alterum semper inesse animæ.

10 Alia etiam ratio minus valet, quia si Deus ordinasset quòd homines nascerentur sine culpa, & sine gratia, & in tali statu aliqui paruuli morerentur: ordinasset etiam de mansione quam habuissent, sed quia non ordinauit primum, ideo non ordinauit secundum, non quia vtrunque sit possibile, sed quia de facto non placuit Deo.

11 Et ideo aliter potest probari prædicta conclusio dupliciter. Primò sic quia culpam remitti est eam non imputari ad pœnam, sed quandiu gratia non redditur adhuc culpa imputatur ad pœnam, quia carentia gratiæ est pœna communis peccato originali & actuali mortali: propter vtrunque enim Deus priuat hominem gratia, si eam prius habuit, vel habere debuit, sicut est de pueris qui habuissent, & habere debuissent gratiam, quantum fuit ex prima institutione hominis, ergo culpa originalis vel actualis mortalis non est dimissa, quandiu homo caret gratia igitur si circuncisio auferebat culpam, sequitur quòd conferebat gratiam.

12 Et si aliquis diceret quòd priuatio iustitiæ originalis est pœna peccati originalis, sicut priuatio gratiæ, & tamen dimisso peccato originali non restituitur originalis iustitia, quare (vt videtur) non oportet quòd restituatur gratia, ideo est addenda secunda ratio quæ soluit hanc obiectionem, & nihilominus probat principalem conclusionem, & est talis. Sacramenta quę auferunt culpam ponunt vel reponunt hominem in statu salutis (alioquin essent imperfecta, sunt enim medicamenta salutis) nō reponunt tamen in statu dignitatis pristinæ, sicut virgo per fornicationem corrupta reparatur per pœnitentiam ad gratiam saluti necessariam, sed non ad virginitatem. Quum igitur iustitia originalis pertineret ad quandam dignitatem superadditam naturæ, gratia autem semper sit necessaria ad salutem: idcirco circuncisio quæ auferebat culpam conferebat gratiam, sed non reparabat originalem iustitiam.

13 AD rationes in oppositum dicendum ad primum, quòd sacramenta non solùm efficiunt id quod figurant, sed omne aliud quod infallibiliter concomitatur effectum figuratū: ablationem

autem

autem culpæ infallibiliter concomittatur collatio gratiæ.

Infra d.4 q.2.ar.7 14 Ad secundum dicendum quòd per circuncisionem in adulto auferebatur culpa non solùm originalis, sed etiam actualis mortalis, nisi circuncisus poneret obicem gratiæ quòd autem hoc non legatur pro tanto est, quia circũcisio non ordinabatur principaliter ad remissionem actualis, sed originalis.

QVAESTIO VIII.

Vtrum sola fides parentum sufficeret paruulis ad salutem sine signo exteriori.

DEINDE quæritur de remedio paruulorum ante circuncisionem eorum. Vtrum sufficeret ad salutem eorum sola fides interior parentum, vel requireretur aliquod signum exterius. Et videtur quòd sufficeret sola fides interior sine exteriori signo. Primò sic per auctoritatem Gregorij 4 lib. moraliũ. & habetur de conse. di. 4. cap. quod apud, di. sic. Quod apud nos valet aqua baptismi, hoc egit apud veteres pro paruulis, sola fides.

2 Item si requirebatur aliquod signum exterius, requirebatur propter sacramentum, aut propter præceptum, sed neutro modo requirebatur, cùm non essent instituta aliqua sacramenta, nec de exterioribus actibus aliqua præcepta data, quare &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia fides non fuit tunc efficacior quàm nunc Sed nunc non sufficit ad iustitiã paruuli fides interior sine signo exteriori, ergo nec tunc.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt quatuor per ordinem. Primum est quòd post lapsum hominis in peccatum fides mediatoris fuit necessaria ad iustificationem. Secundũ est quod ad iustificationem paruuli non fuit necessaria fides propria, sed sufficiebat fides aliena. Tertium est quod non sufficiebat fides aliena vt erat per se, sed vt erat ecclesiæ. Quartum est quòd non sufficiebat fides interior sine signo exteriori.

5 PRIMVM patet. quia nullus potest iustificari nisi per vnionem ad Christum, qui est principalis causa nostræ iustificationis. Sed prima vnio ad Christum est per fidem sine qua nulla alia esse potest, ergo fides Christi siue mediatoris semper fuit necessaria ad salutem. Per idem patet quòd requirebatur fides secundùm actum & non solùm secundùm habitum, quia actualis vnio ad Christum non potest esse secundùm habitum, sed secundùm actum. Cùm ergo actualis iustificatio sit per actualẽ vnionem, non sufficiebat ad iustificationem fides secundùm habitũ, sed requirebatur secundùm actum. Idem patet, quia fides operabatur ad iustificationem per modum meriti vt patebit in tertio mẽbro sed meritũ consistit in actu, non autẽ in habitu, ergo &c.

6 SECVNDVM patet, quia vitium contractum per alium, debet habere remedium per alium. Sed peccatum originale fuit vitium contractum per alium, ergo debuit habere remedium per alium. Cùm igitur fides operatur ad eius emundationem (vt dictum est) patet quòd non requirebatur fides propria, sed sufficiebat aliena.

7 TERTIVM patet, quia actus vnius non potest valere alteri ad iustificationem nisi per modum meriti vel per modum suffragij quod idem est, vel per modum sacramenti. Sed fides aliena non poterat alteri valere per modum sacramẽti, quia nondum erant instituta aliqua sacramenta, quia licet esset pœnitẽtia prout est virtus, vel actus virtutis, & matrimonium prout

Vide infra d.26.q.5 est quidam contractus in officium naturæ. Neutrum tamen istorum erat sacramentum, ergo valebat per modum suffragij vel meriti. Hoc autem non poterat fides aliena, vt erat per se, quia frequenter erat informis, fides autem informis vnius non meretur aliquid alteri, nec de condigno, nec de congruo, licet per fidẽ informem aliquis possit mereri sibiipsi de congruo, ergo oportebat quòd fides illa mereretur paruulo iustificationem vt erat fides ecclesiæ quæ semper est formata, quare &c.

8 QVARTVM patet sic. fides aliena non sufficit ad iustificationem nisi vt est fides ecclesiæ, sed nullus gerit personam ecclesiæ vt sic per solum actum interiorem nisi concomitetur actus exterior, vt patet etiam nunc. sacerdos enim quicunque vtens mentali oratione solùm, nullo signo exteriori adhibito factis vel dictis non gerit vicem ministri ecclesiæ. Vnde tales orationes sunt eius vt persona priuata est & non vt publica, ergo oportebat quòd fidei interiori adhiberetur aliquis motus exterius facto vel dicto. Probabile enim est quòd parẽtes fideles pro paruulis natis & maximè existentibus in periculo Deo aliquas

Tho. 3. q. 76. art.4 ad 2 preces funderent, vel aliquam benedictionem adhiberent. Ex eodem patet quòd adulti poterant iustificari per interiorem motum fidei suę absque signo exteriori: quia fides propria licet informis meretur propriam iustificationem sine quocunque exteriori, sicut scriptum allegat apostolus Rom. 4. Credidit Abraham Deo & reputatum est ei ad iustitiam. ipsa tamen fides hominem instigabat vt se aliquibus signis quando tẽpus erat demonstraret, quando tamen illa signa adhibebatur, non erat ex eis efficacia remissionis, sed ex interiori fide, sicut de charitate dicimus cùm exit in actum quando est tempus, & tamen meritum non est ex exteriori opere, sed ex charitate.

9 AD PRIMVM arg. dicendum quòd Greg. fuit huius opinionis, & non oportet eum in hoc tenere: vel dicẽdum quòd Grego. non intendit excludere omne extrinsecum, sed solùm illud quod habet rationẽ sacramenti vel sacrificij. vt patet ex consequentibus verbis.

10 Ad secundum dicendum ꝙ signũ exterius non adhibebatur ratione sacramẽti aut precepti, sed vt motus fide esset nõ personæ vt persona priuata est, sed vt gerẽs vicẽ ecclesię, vt dictũ est.

11 AD ARG. in oppositum potest responderi ꝙ fides modernorum est æquè efficax sicut fides antiquorum: quòd autem præter eam requiratur aliquid extrinsecum ad iustificationem non est propter eius inefficaciam. Sed quia aliquid additum est à Deo quod necesse est obseruari, sicut obseruatia pręceptorum in religioso est æquè efficax sicut in seculari, & tamẽ in seculari sufficit ad salutẽ, in religioso autem nõ, quia ex voto religionis aliquid additum est, quod necesse est, obseruari ad salutem eorũ.

QVAESTIO IX.

Vtrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi.

Tho. 1. 2. q. 103. ar. 4. & latius in secundum cap. epist. ad Galatas

POSTEA quæritur vtrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi. Et videtur quòd non, quia secundùm Hug. de S. Victo. Victure libro de Sapi. sacramenta legalia fuerunt decimæ, oblationes, & sacrificia, sed adhuc manent decimę & oblationes, ergo sacramenta legalia non cessauerunt.

2 Item Christus non venit soluere legem, sed adimplere: vt dicitur Mat. 5. Sed hoc non esset nisi in noua lege manerent ea quæ sunt ve. le. inter quæ præcipua fuerũt sacramẽta, ergo &c.

3 Item nos tenemur ad seruandum præcepta noui testamenti & statuta ecclesiæ. Sed præceptum apostolorum in nouo testamento fuit de quibusdam legalibus obseruandis. Act. 15. vbi dicitur: visum est spiritui sancto & nobis vt abstineatis vos ab immolatis simulacrorũ, & sanguine, & suffocato, & fornicatione, ergo tenemur ad legalia obseruanda.

4 IN contrarium arguitur quia secundùm Apost. Hebr. 7. Translato enim sacerdotio necesse est vt legis trãslatio fiat. Sed in aduentu Christi translatum est sacerdotium ve. le. quod fuit secundũ ordinationẽ Aaron, in sacerdotium Christi quod est secundũ ordinẽ Melchisedech, ergo in aduentu Christi facta est trãslatio legis, sed lex potissimè cõsistit in sacramẽtis, ergo &c.

5 RESPONSIO. In veteri lege fuerunt tria genera præceptorum, scilicet moralia, iudicialia & cerimonialia. Moralia continebant æquitatem rationis naturalis. Et hæc sunt præcepta decalogi quauis in obseruantia sabbati esset aliquid cerimoniale. Et quia ratio & æquitas naturalis semper locum habet, ideo præcepta moralia pro omni tempore scilicet ante legem, & sub lege, & post legem debuerunt manere & debent. Iudicialia verò fuerunt ad decidendum causas & lites inter homines. Et quia non omnibus eadem expediunt, nec omni tẽpore, ideo iudicialia legis veteris quandoque mutata sunt etiam lege durante, & fortiori ratione mutata sunt lege cessante. Si tamen aliqua ex eis expedirent regimini alicuius terræ vel populi non esset inconueniens vti eis, non quatenus essent ex veteri lege, sed quia essent vtilia pro regimine reipublicæ. Cerimonialia verò fuerunt instituta in veteri lege ad significandum aliqua quæ futura erant in noua. Et inter hæc præcipua fuerunt sacrificia, & sacramenta de quibus solùm procedit quæstio. Circa quam videnda sunt duo. Primum de causa cessationis sacramentorum veteris legis. Secundum est de tempore cessationis.

6 De primo sciendum est quòd causam cessationis sacramentorum legalium possumus ex tribus accipere quæ fuerunt in sacramentis veteris legis, fuerunt enim quantum ad significantiã obscura, quod innerat eis ex eo quòd erãt signa futurorum, sicut ait Apo. He. 10. Vmbram habens lex futurorum bonorũ. Itẽ fuerũt quantũ ad efficaciã imperfecta, quia non conferebãt gratiã, vel si cõferebãt, imperfectã tamẽ. vnde Apo. He. 7. Nihil ad perfectũ adducit lex. fuerũt etiã quantũ ad obseruãtiã onerosa, vnde Act. 15. dicit Petrus: Quid tẽtatis imponere iugũ super ceruicẽ discipulorum quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus? E contrario tempus gratiæ his contrariatur. Est enim tempus veritatis clarè exhibitæ, contra futurorum obscuram significationem. Ioan. 1. Veritas per Iesum Christum facta est. Item est tempus plenitudinis contra imperfectam efficaciam, Galatas quarto. vbi venit plenitudo temporis, &c. Est etiam nihilo-

minus tempus mansuetudinis contra onerosam obseruantiā, Mat.11. Iugum meum suaue est, & onus meum leue. Ex his formari potest talis ratio. Contraria nō possunt esse simul, sed mutuo se expellunt, sed sacramenta vet.le. habuerunt contrarias cōditiones ad tempus gratię, vt declaratū est, ergo aduenīente gratiæ tempore sacramenta vet.le. debuerunt cessare, vt sic veritas præsentialiter exhibita expelleret futurorū significantiam obscurā. vnde Aug. contra Faust. 19. dicit sic: Si ista sacramenta adhuc seruarentur nihil aliud esset nisi q̄ ille qui iam venit pronūciaretur venturus. quod enim pronunciatur futurū, aut frustra pronunciatur, aut nondū venit. Itē vt plenitudo euacuaret inefficaciam & benignitas onus excluderet. & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est q̄ de tempore cessationis legalium fuit inter Hie. & Aug. diuersa sententia. volebat enim Hiero. quòd statim post passionē Christi legalia fuissent mortifera illis quibus gratia noui testamenti diuulgata fuerat, hoc est quòd sine peccato mortali non poterant obseruari: dicis tamē apostolos quadam pia dispensatione his vsos fuisse ad vitandum scādalum Iudęorum Et ideo Petrus iudaizans non peccauit dispensatiuè illud faciens concordans ei quod dicitur 1. Corinth. 8. Omnibus omnia factus sum, &c. Et similiter Paulus dispensatiuè ipsum redarguit ne Gētiles quorum Paulus erat apostolus exemplo Petri illa sacramenta quasi necessaria quærerent. Nam & Paulus inuenitur eadem pia simulatione seruasse: vt habetur Act. 21. Et sic vterque excusatur & Petrus à culpa, & Paulus à procaci reprehensione.

8 Sed quia non videtur conueniens quòd apostoli contra veritatem doctrinæ fecissent aliquod ad vitandum scandalū. vtilius enim nasci scandalū permittitur quā veritas relinquatur: vt di. Beda. Nec videtur cōueniens q̄ Paulus Gal. 2. aliquid simulatè diceret vbi dicit Petrū reprehensibilē fuisse. Ideo Aug. dicit aliter & melius q̄ ante passionē Christi sacramenta legalia fuerunt à Iudęis ex necessitate obseruanda propter institutionē diuinā, sed post passionē Christi & ante diuulgationem euangelij obseruari poterant à Iudęis ad fidē cōuersis nō ponendo spē in ipsis quasi essent alicuius virtutis, aut quasi sine eis gratia Christi nō sufficeret ad salutē, sed ne omnino videretur lex vetus reprobāda tanquā per se mala, vt idololatria. Erat enim mater synagoga sic cū honore deducēda ad tumulū. Sed post diuulgationem euangelij legalia fuerunt mortifera, medio ergo tēpore Petrus & Paulus & alij apostoli legalia obseruauerunt, nō simulatoriè, sed verè, non ponendo tamē in eis spem. Petrus tamē incautè se habuit in obseruatione legalū nimis condescendens Iudæis qui legalia obseruanda docebāt, ita vt aliqui eius exēplo inducerentur ad ea obseruāda quasi necessaria. Et ideo verè reprehensibilis erat, quia aliquā culpā licet leuē incurrit. Alij dicunt quòd grauē, quia nō ibat ad veritatē euāgelij (vt dicitur Gal. 2.) Paulus verò ipsum verè reprehendit. & sic patet secundum.

9 AD argumenta in oppositum. Ad primum dicendū quòd decimæ & oblationes non pertinebant ad sacramenta vet.le. nisi quatenus aliquid figurabant. Et secundùm hoc non remanserunt in no.le. sed solùm quātum ad illud quod morale est in eis, scilicet inquantum decimæ sunt ad sustentationem ministrorū ecclesiæ. Oblationes verò sunt opus deuotionis fidelium.

10 Ad secundum dicendum quòd Christus impleuit legē quo ad præcepta moralia superaddendo consilia, quo ad figuralia verò exhibendo præsentialiter quod figurabant futurum, quo facto cessare debuerunt vt ostensum est.

11 Ad tertium dicendum quòd sententia apostolorum Act. 15. non fuit præceptū in posterū obseruandum quantum ad aliqua quæ ibi cōtinentur, sed fuit partim ad seruandā cōscientiā, partim verò ad seruandā pacē Iudæorū & Gētiliū ad fidē nouiter conuersorū. prohibebatur ergo fornicatio tanquā per se mala propter conscientiā quæ prius apud Gētiles non reputabatur peccatū, imolata autē idolis prohibebantur tanquā illa quæ poterant in cordibus Iudæorū generare suspicionē idololatriæ de Gētibus ad fidem conuersis. Sanguis autem suffocatus prohibebatur, quia abominatio erat Iudæis propter dissuetudinē, sicut etiam hodie oportet si aliquis vult cum alio socialiter viuere vt abstineat ab his quæ alius abominatur. Et institutum fuit propter pacem quousque plenè diuulgatum esset euangelium.

Sententia huius distinctionis ij. in generali & speciali.



IAM AD sacramenta nouę legis. Prius determinauit magister de sacramentis in cōmuni. Hic descēdis ad sacramēta no. legis, circa quæ principaliter versatur intentio. Et diuiditur in duas partes. Primò præmittit quędā cōmunia quę exiguntur ad sacramēta nouę legis. Secundo prosequitur de ipsis sacramētis in principio dist. 3. ibi: Post hoc uidēdū est quid est baptismus. Prima est principalis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat de quibusdā quę præexigūtur ad sacramenta no.le. ordine doctrinæ. Secūdò prosequitur spiritualiter de quodā, scilicet de baptismo Io. qui præexigebatur ad ea vt dispositio, vel præparatio, & maximè ad baptismū Christi. Secūda ibi. Nunc verò de baptismi sacramēto. Prima diuiditur in tres. Primò ponit sacramentorū no.le distinctionē quantū ad numerum & effectū. Secūdò ponit ipsorū institutionē & institutionis tēpus. Tertiò excipit modū quātū ad aliquid. Secūda ibi: Si verò quæritur quare. Tertia ibi: Fuit tamē coniugium. Secunda pars principalis in qua determinat de baptismo Io. diuiditur in tres partes. Primò ostēdit differētiā ipsius ad baptismū Christi. Secundò ostēdit quasdā cōditiones eius. Tertiò quomodo ipsum suscipiētes se haberēt. Secūda ibi, Ad quid ergo vtilis erat. Tertia ibi: Hic cōsideretur. Et hęc est sentētia lectionis in generali.

2 IN speciali autē sic procedit magister & proponit primò q̄ septem sunt sacramēta no.le. & ea enumerat, quorū quædam dicit principaliter ad remedia instituta, quædā principaliter ad gratiæ collationē, quædā verò ad vtrūque. Postea verò dicit q̄ ista sacramenta, quia sunt salutis collatiua nō debuerūt ante tēpus salutis (scilicet ante aduentū Christi) instituta fuisse à cuius passione & morte virtutē sortita sunt. Subdit autē q̄ Christus venire distulit donec homo de insufficiētia legis naturę & legis scriptæ conuinceretur q̄ eū iuuare non posset. Postea addit q̄ coniugium ante peccatum non fuit institutum nisi in officiū & sacramentū, post peccatum autem cum his in remedium. Postea dicit q̄ baptismus Ioannis qui prænunciauit baptismū Christi, in hoc differebat, quia baptismus Io. erat in aqua solū ad pœnitētiam præparans, nō autem remissionē peccatorum dabat. Postea ponit huius baptismi cōditiones. Et primò quantū ad vtilitatē, vtilitas enim eius erat præparatio ad baptismū Christi. Secundò quantū ad nominationem, quia dictus est baptismus Io. eò quòd nihil fiebat in eo quod Io. non faceret. Tertiò quantum ad genus, quia potest largè dici sacramentū, eò quòd rem sacrā (scilicet baptismū Christi) signabat. Vltimò quęrit vtrū baptizati baptismo Io. fuerint iterū baptizandi baptismo Christi. Et sub qua forma verborū baptizabat Io. Et respondet ad primū quòd qui ponebant spem in baptismo Io. & perfectā fidem, nō erant rebaptizandi baptismo Christi. Ad secundū verò respondet quòd Io. baptizabat in nomine venturi. Et in hoc, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum omnia sacramenta nouæ legis fuerint immediate à Deo instituta.

Thom. 3. q. 64. art. 2.



CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus. Primum est de sacramentis no.le. in generali. Secundum est de baptismo Io. qui fuit præparatiuus ad baptismum Christi. Circa primum quæruntur duo. Primū de sacramentorum no.le. institutione. Secūdum est de eorum sufficientia, & ordine. Quantum ad primum quæritur vtrum omnia sacramenta no.le. fuerint à Deo immediatè instituta Et videtur quòd non, quia ea quæ instituta sunt à Christo expressè tradūtur in scriptura, quia per nihil aliud scimus aliquid de factis Christi, sed de institutione multorum sacramentorum nihil legitur in scriptura Christus dixisse, vt de confirmatione & extrema vnctione, ergo videtur quòd talia non fuerunt à Christo instituta.

2 Item apostoli gesserunt vicem Christi in terris. sicut ergo Christus potuit aliqua sacramenta instituere (vt dominus) ita apostoli vt vicarij.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia digniora sunt sacramenta nouæ legis quàm veteris, sed sacramenta ve.le. fuerunt instituta à Deo, ergo fortiori ratione sacramenta no.le.

4 RESPONSIO. Sciendum est quòd si quæstio ista esset de possibili, videlicet quis potuerit sacramenta instituere, dicendū esset q̄ solus Deus per primariam auctoritatē, sed per auctoritatem commissam potuissent homines quantum ad aliquid si eis commissum fuisset. Primum apparet, quia sicut per primariā auctoritatem nullus potest legē condere nisi qui potest tribuere legi virtutē subditos obligandi, sic ille solus potest sacramenta instituere qui potest ipsis dare virtutē iustificandi: quia sicut lex auctoritate legislatoris obligat, sic sacramentū ex virtute instituentis non ex se iustificat, sed solus Deus potest tribuere virtutem sacramentis iustificandi, ergo solus Deus per primariam auctoritatem sacramenta instituere potest.

5 Secundum patet quia omne illud potest Deus conferre hominibus cuius homines sunt capaces, quia Deus potest facere quicquid creatura potest suscipere: sed homines sunt capaces huiusmodi auctoritatis instituendi sacramenta per potestatem commissam vt vicarij, ergo &c. Minor declaratur, quia sicut nihil

nihil repugnat naturæ rei quòd homo sit minister dispensatiuo sacramenti, sic etiam non repugnat quòd sit minister institutionis quorum ad aliquid. s. quantū ad determinationem rerū, & verborum. in quibus sacramenta consistunt (potuisset enim Deus committere homini quòd eligeret res & verba in quibus sacramentum baptismi vel aliud quodcunque consisteret) sed quantum ad virtutem sacramentorum siue eis inhærentem, siue per pactionem Dei assistentem non potuit homo esse capax institutionis sacramentorum, quia nec poterat talem virtutem sacramentis conferre, nec per pactionē diuinam eis adhibere quā posset promulgare. Et ideo quantum ad hoc non potuit purus homo esse institutor sacramentorum etiam vt vicarius, sed solùm quo ad primum. Et quia vicarius vel minister non habet potestatē nisi secūdùm formā sibi traditā, hinc est quòd potuit cōmitti homini quòd sacramēta institueret absque hoc quòd instituta mutaret vel in eis dispensaret, sicut & nunc ministri qui sunt solū dispēsatores sacramentorū mediantibus sacramentis spiritualē effectum conferunt quem auferre non possunt, posset nihilominus Deus cōferre vtrāq; auctoritatē homini. s. vt sacramēta institueret, & instituta mutaret, vel in institutis dispēsaret.

6 Si verò quæstio sit de facto. s. an omnia sacramenta fuerint à Deo immediatè instituta, quamuis aliqui cēsuerint quòd non, sed solùm illa quæ sunt maioris necessitatis, aut dignitatis, vt baptismus, pœnitentia, eucharistia, & ordo, de quorum institutione expressè habetur in euangelio. Confirmatio verò & extrema vnctio instituta fuerūt ab ipsis apostolis (vt dicunt) eò quòd sunt minoris auctoritatis & necessitatis.

7 TAMEN probabiliter tenetur, quòd omnia fuerunt à Deo immediatè instituta. Cuius ratio est, quia fundamentū ecclesiæ sunt fides & sacramenta. vnde Aug. tractans illud Ioan. 19. Vnus militum lancea latus eius aperuit & continuò exiuit sanguis & aqua Dicit quòd sicut de latere Adam dormiētis formata est Eua, sic de latere Christi in cruce morientis formata est ecclesia, quia inde fluxerunt ecclesiæ sacramenta. Cùm ergo nullum sacramentorum sit quod non pertineat ad fundamentum ecclesiæ, probabile est quòd non solùm quædam, sed omnia fuerunt à Christo fundatore ecclesiæ instituta. In hoc tamē vera est prima opinio quòd si institutio sacramētorum vocetur promulgatio eorum, sic illa quæ sunt maioris necessitatis, vel dignitatis fuerunt à Christo instituta & immediatè promulgata. Quæ verò non sunt tantæ dignitatis aut necessitatis, fuerunt promulgata ab apostolis processu temporis.

8 Ex dictis sequitur quòd omnia quæ per ecclesiā post Christum instituta sunt non sunt sacramenta, sed sacramētalia, vt benedictiones abbatum, abbatissarum, virginum, vestimentorum, & aquæ benedictæ, vnctiones regum, consecrationes altarium, ecclesiarum, vasorum. & huiusmodi, in quibus sicut ecclesia potuit instituere, sic potest destituere, & dispensare, & mutare. Vnde Papa qui præest toti ecclesiæ potest de plenitudine potestatis suæ committere consecrationem altaris, virginum vel abbatum, & alia quæ prædicta sunt simplici sacerdoti, licet non deceat, nec fortè fieri posset sine scādalo. probabile est enim quòd ea quæ per ecclesiam maximè tempore apostolorum & discipulorum ordinata sunt, processerunt à spiritu sancto.

9 AD rationes in oppositum Ad primam dicendum quòd si cut dicitur Io. 20. multa signa fecit Iesus quæ non sunt scripta in libro hoc. vnde esto quòd nihil legeretur expressè in scriptura de institutione aliquorum sacramentorum, tamen nō sequitur quin ea Christus instituerit, & quia multa fecit quæ non scripta sunt, sed deriuata sunt ad posteros ex familiari traditione apostolorum, sicut dicit Apostolus pri. Corin. 11. Cætera cùm venero disponam. Posset tamen dici quòd Christus sacramentum confirmationis instituit quando manus imposuit pueris. Extremam verò vnctionem quando apostolos misit ad prædicādum qui vngebant oleo infirmos, vt legitur Mar. 6.

10 Ad secundum dicendum quòd apostoli & eorum successores sunt vicarij Dei quantum ad regnum & regimen institutę ecclesiæ per fidem & sacramenta. vnde sicut eis non licet constituere aliam ecclesiam, ita nō licet eis tradere aliam fidem, nec instituere alia sacramenta. Sunt enim ministri & dispensatores Christi, vt dicitur pri. Cor. 4. Sic nos existimet homo vt ministros Christi & dispensatores ministeriorum Dei.

QVAESTIO II.

Vtrum sint plura sacramenta quàm septem, & an bene ordinentur.

Tho. 3. q. 65. ar. 1.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd sint plura sacramenta quàm septem, quia ecclesia fundata est super articulos fidei & super sacramēta, vt dictū fuit supra, sed articuli sunt plures quā septem, ergo & sacramenta.

2 Itē Diony. determināā de sacramētis ī ecclesiastica hierarchia nō posuit pœnitētiā, nec matrimonio, ergo nō sunt nisi quinq.. *praced. q.*

3 Item sacramenta no. le. figurabantur in sacramentis ve. le. sed sacramenta confirmationis & extremæ vnctionis nō præcessit in ver. lege aliquod signū, ergo cōfirmatio & extrema vnctio nō sunt sacramenta. & sic nō sunt nisi quinq. sacramēta vt videtur.

4 IN contrarium est doctrina ecclesię & magister in litera.

5 RESPONSIO. Videndum est primò de numero & sufficientia sacramentorum & secundò de ordine eorum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd numerus & sufficientia sacramētorum potest haberi dupliciter. Vno modo sic: Sacramenta enim perficiunt nos in vita spirituali, quę aliquo modo consuetudinem habet ad vitam corporalem. & ideo per cōparationē ad ea quę sunt in vita corporali, sic sumenda est eorū sufficientia. In vita enim corporali perficitur aliquis dupliciter. Vnu modo quo ad se vt est persona priuata. Alio modo p respectū ad cōmunitatē cuius est pars, quia homo est naturaliter animal sociale. Primo modo perficitur aliquis in vita corporali tripliciter. Primo acquirendo esse per generationē. Secundo modo acquirēdo perfectā quantitatē & virtutē per augmentū. Tertio modo continuando vtrūque per nutritionem. Similiter in vita spirituali. Primò acquiritur esse spirituale per baptismū qui est spiritualis regeneratio secundùm illud ad Tit. 3. Per lauacrū regenerationis, &c. Secundò acquiritur perfectio virtutis cuiusdam spiritualis quantitatis per confirmationem quæ est quasi spirituale quoddam augmentū: quia in ea datur spiritus sanctus ad robur, ideo dictum est apostolis. Luc. vltimo. Sedete in ciuitate donec induamini virtute ex alto. Tertiò vtrunque conseruatur per eucharistiam tan quam per quoddam alimentū spirituale, vnde dicitur Io. 6. Nisi manducaueritis carnem filij hominis & biberitis eius sanguinem, &c. Et hæc quidem sufficerēt homini tam in vita spirituali quàm etiam corporali si haberet vitam impassibilem, sed quia homo incurrit quandoque infirmitatem corporalem & spiritualem. s. peccatū, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate, quæ quidem curatio est duplex, vna quę sanitatē restituit & loco huius in vita spirituali est pœnitētia. Alia est quę pristinā valetudinē reddit. Et loco huius in spirituali vita est extrema vnctio, quæ remouet peccatorum reliquias, & hominē paratū reddit ad finalem gloriā. In ordine autem ad totam cōmunitatem perficitur totus homo dupliciter. Vno modo in statu prælati accipiendo gradū regēdi totā multitudinē, & ad hoc perficit sacramētū ordinis. Alio modo in statu subditi multiplicādo cōmunitatē per actū propagationis, ad quod ordinatur sacramentū matrimonij. Et ita sunt vniuerso septē sacramēta.

7 Alio modo potest sumi breuius eorum sufficientia ex parte adiutorij quod cōferunt sacramenta enim expediunt nos ad actus virtutū quę sunt septem, tres theologicę, & quatuor cardinales. Ad actus ergo fidei expedit nos baptismus. Ad actum spei extrema vnctio. Ad actum charitatis eucharistia. Ad actū verò fortitudinis confirmatio. Ad actum iustitię pœnitentia. Ad prudentiæ actum ordo Ad actum temperantiæ matrimonium.

8 QVANTVM ad secundum sciendū est quòd ordo istorum sacramentorū prout de ipsis determinat magister est ordo secundùm viam generationis & quo ad nos, secundùm quē modum bonum priuatum personæ singularis prius est quàm bonū commune ecclesiæ, sicut pars est prior suo totu. Et ideo sacramēta quæ pertinent ad bonum priuatum personæ prçordinātur illis quæ pertinent ad bonū cōmune ecclesię. s. ordini & matrimonio: inter illa verò quæ pertinēt ad bonum priuatū personæ primum est sacramētum intrantium. s. baptismus. Vltimū verò est sacramētum exeuntium quod est extrema vnctio, media autem sacramenta progredientiū inter quæ primò est illud quod pertinet ad gratię collatę roborationem (s. confirmatio) deinde illud quod pertinet ad gratiæ conseruationē s. eucharistia. vltimò illud quod pertinet ad eius reparationem si eam cōtingat amitti, & hæc est pœnitentia. Inter verò sacramenta quæ respiciūt bonum commune ecclesiæ illud est prius quod ordinat & dispēsat (s. ordo) quā illud quod ordinaī & dispensatur vt matrimoniū.

9 AD primū argu. dicendū quòd articuli & sacramenta non correspondent sibi inuicem, imò vnū continetur sub altero, quia fides sacramentorum pertinet ad specialem articulum. s. sanctorū cōmunionem, remissionem peccatorum. Et ideo nō oportet sacramenta multiplicari secūdùm multiplicationem articulorum.

10 Ad secundum dicendū quòd Diony non prætendit in prçallegato loco determinare de sacramentis, sed de actionibus hierarchicis quæ cōsistunt in consecratione per ministros ecclesię facta, & quia matrimonium & pœnitentia possunt habere suum effectum sine tali consecratione, ideo de eis non determinat.

11 Ad tertium dicendum quòd in vet. le. non præcessit figura extremæ vnctionis: quia extrema vnctio est præparatoria ad gloriam quā tunc statim post mortē consequi non poterāt sicut modo, similiter in cōfirmatione datur plenitudo spir. san. ad robur,

& ideo non debuit præfigurari ante tēpus plenitudinis gratiæ.

QVAESTIO III.

Vtrum baptismus Ioannis fuerit sacramentum à Deo institutum.

Thom. 3. q. 38. art. 2.



DEINDE quæritur de baptismo Ioannis qui fuit præuius baptismo Christi: de quo quæruntur duo. Primum est vtrum fuerit sacramentum à Deo institutum. Secundū est de eius efficacia, videlicet vtrum baptizati baptismo Io. indigerent baptizari baptismo Christi. Quantum ad primū arguitur quòd baptismus Io. non fuerit sacramentum à Deo institutum, quia omne sacramentū institutum à Deo fuit sacramentum ve. le. aut nouæ, sed baptismus Io. non fuit sacramentum ve. le. quia in ve. le. nihil inuenitur de baptismo Io. nec fuit sacramentum no. le. quia omnia illa fuerunt per Christum instituta, quod non videtur de baptismo Io. Cùm Io. Christum baptizauerit & non econuerso, ergo baptismus Io. non fuit sacramentum à Deo institutum.

2 Item si baptismus Io. fuisset sacramentū à Deo institutum nō diceretur baptismus Io. quia denominatio debet fieri à principali instituente & non à ministro, sed ille baptismus dicebatur baptismus Io. & non baptismus Dei vel Christi, ergo &c.

3 IN contrarium arguitur, quia sacramentum est sacræ rei signum, sed baptismus Io. erat signum sacræ rei, quia præfigurabat baptismum Christi, ergo erat sacramentum.

4 Item Ioan. 1. cap. dicit Io. baptista: Qui misit me baptizare, &c. ergo Io. fuit missus à Deo ad baptizandum, & sic baptismus eius fuit à Deo institutus.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est qualis fuit ille baptismus. Secundum est à quo fuit institutus.

6 QVANTVM ad primū, scilicet qualis fuerit ille baptismus, dicendū quòd si quæratur de materia, dico quod fuit in aqua sicut ipse Io. dicit Mat. 3. Ego baptizo vos in aqua, si verò quæratur de forma, sic cōmuniter dicitur quòd forma fuit hæc Ego baptizo te in nomine venturi. Probatur etiā hoc per illud quod dicit Paulus Act. 19. ad illos qui erāt baptizati baptismo Io. Ioannes baptizauit baptismo pœnitentiæ populū dicens in eū qui venturus esset post ipsum vt crederent, hoc est in Iesum. Ex hoc fuit motus beatus Hier. ad idem opinandū, vnde ipse dicit super Ioël, & recitatur in littera: qui dicit se in Christum credere & nō credit in spiritum san. nondū habet claros oculos, vnde baptizati à Io. in nomine venturi, id est domini Iesu (quia dixerunt, sed neque si spi. san. est audiuimus) iterū baptizabantur. Ecce quod expressè dicit quod baptizati à Io. baptizabantur sub nomine venturi. Item Amb. in lib. de spiritu san. dicit: Quidā negauerūt se scire spi. san. cū baptizatos se dicerēt Io. baptismo qui in aduentū Iesu, non in suo nomine baptizauit, & sic idem quod prius.

7 Sed ex hoc non videtur sufficienter probari quòd illa verba sint forma baptismi Io. videtur enim intentio Pauli fuisse quod illa essent verba Io. docentis, nō forma baptizantis, quod patet ex ipso contextu verborum, dicit enim primò quòd baptizabat baptismo pœnitentiæ, deinde quòd dicebat vt crederēt in Christum venturum. Constat autem quod de forma baptismi non erat pœnitentia, sed solùm de doctrina. ergo eodem modo de forma baptismi non erat quòd crederent, sed solùm de doctrina. Item Io. baptizauit Christum, & constat quòd nō in nomine venturi. Cū ergo ad veritatem & integritatem sacramenti habentis formam & materiā requiratur vnitas formæ & materiæ, sequitur quòd baptismus Io. non fuit vnicus, sed duplex. Si in alia forma fuit Christus baptizatus à Io. & in alia forma reliqui homines, quod nullus dicit, aut Christus non fuit baptizatus baptismo Ioan. quod est erroneum & contra textum euangelij.

8 Posset igitur probabiliter dici quod Io. non baptizabat sub aliqua determinata forma verborum, quia baptismus Io. fuit medius inter sacramenta vet. le. & nouæ. Conueniebat enim cum sacramentis nouæ legis, & maximè cū baptismo Christi in materia vel in expressa significantia. Cùm sacramentis verò vet. le. in insufficientia, quia non conferebat gratiam, vt dicetur: cùm ergo efficacia sacramenti, formæ attribuatur, sicut in rebus naturalibus tota virtus & actio est à forma, potest probabiliter teneri quod Io. in baptismo suo non vtebatur aliqua forma verborū. Imò sicut oblatio Melchisedech præfigurabat sacramentum eucharistiæ quantum ad materiam & non quantum ad aliquam formam verborum, sic baptismus Io. præfigurauit baptismum Christi quantum ad solam materiam & non quantum ad aliquam formam verborum, nec habebat aliquam formam. Tamen quæstio ista est de facto de quo sacra scriptura nihil expressè determinat. Ideo vtraque opinio potest probabiliter teneri sine aliquo præiudicio fidei, & sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd causa primaria institutionis talis baptismi fuit Deus inspirans Ioan. institutionem baptismi. Ministerialis verò & secundaria fuit ipse Ioannes, vt tangitur Ioannis primo, vbi dicitur sic ex persona Io. Qui misit me baptizare in aqua ille mihi dixit, &c. Quāuis autem principalis institutor fuerit Deus, Io. verò solū minister, tamen baptismus denominatur à Ioan. Et dicitur baptismus Io. propter tria. Primò quia fuit minister primariæ institutionis quod non fuit Petrus vel Paulus, nec aliquis apostolus respectu baptismi Christi quo baptizabant. Et ideo non dicitur baptismus Petri vel Pauli, imò reprehenditur iste modus loquēdi primæ Corinth. 1. Ego quidem sum Pauli, &c. Secundò, quia fuit minister singularis executionis, nullus enim baptizauit baptismo suo, nisi ipse simpliciter, nō sic autem de baptismo Christi. Tertiò, quia fuit author totius quod fiebat in illo baptismo, quia nihil fiebat interius, sed totum exterius. Non sic autem est de ministris sacramentorum nouæ legis.

10 Fuit autem baptismus Io. institutus triplici de causa. Primò ad præfigurandum baptismum Christi, & sic fuit sacramentum eo modo quo sacramenta veteris legis, scilicet per modum signi. Secundò ad præparandum & assuefaciendum homines ad baptismum Christi, & sic fuit quasi quoddam sacramentale baptismi Christi, maximè quantum ad doctrinam baptismo Ioannis annexam. Et sic loquitur glosa super illud Ioannis primo. Erat Ioannes baptizās, sic dicens: quantum prodest cathecumenis ante baptismum doctrina fidei, tantum profuit baptismus Io. ante baptismum Christi. Tertiò fuit institutus ad præparandum materiam baptismo Christi per sanctificationem aquarū ex contactu carnis Christi quem baptizauit, sicut Beda dicit in homilia super illud Mat. 3. Venit Iesus à Galilæa ad Ioan. in Iordanem, &c. Christus tactu mundissimæ carnis, scilicet &c. Illæ ergo sunt causæ institutionis baptismi Ioannis.

11 AD primum argumentorum dicendū quòd baptismus Ioannis fuit sacramentum ve. le. nec obstat quòd de eo non sit mentio in ve. te. quia in nouo testamento quod eodem spiritu conscriptum est, fit mētio de ipso pro tempore quod præcessit prædicationem Christi, quo tempore no. lex primò incepit.

12 Ad secundum patet solutio ex prædictis, quia quamuis dicatur baptismus Io. ex causis prius assignatis, Deus tamen fuit causa principalis & primaria institutionis illius baptismi.

QVAESTIO IIII.

Vtrum baptizati baptismo Io. debuerint rebaptizari baptismo Christi.

Tho. 3. q. 38. art. 6.



SECVNDO quæritur vtrum baptizati baptismo Io. debuerint baptizari postea baptismo Christi. Et videtur quod nō, quia non plus valet baptismus Christi fictè accedēti, quā baptismus Io. deuotè accedēti: sed baptismus Christi sufficit ad salutē fictè accedēti cū ditione spiritus san. recedēte fictione, ergo & baptismus Io. sufficiebat deuotè accedēti cū impositione manus apostolorum in qua dabatur spiritus sanctus.

2 Item omnis Christi actio nostra est instructio, sed Christus baptizatus baptismo Ioannis non fuit postea baptizatus alio baptismo, ergo similiter cæteri baptismo Ioannis baptizati non debuerunt alio baptismo baptizari.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit ipsemet Io. baptista. Ego baptizo vos in aqua in pœnitentiam, ipse baptizabit vos in spiritu sancto, vt habetur Mat. 3. in quo innuit ipse Ioan. quòd baptizati ab ipso erant baptizandi à Christo.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt duo videnda. Primum est vtrum baptismus Io. conferret gratiam. Secundum est supposito quòd non, an baptizati baptismo Io. deberent postea baptizari baptismo Christi.

5 QVANTVM ad primum tenetur cōmuniter quòd baptismus Io. non cōferebat gratiā. Quod probatur auctoritate sacræ scripturæ, & ex determinatione ecclesiæ & probabili ratione. Auctoritas sacræ scripturæ habetur Mat. 3. vbi dicit Io. sicut iam allegatū est: Ego baptizo vos in aqua, ipse baptizabit vos in spiritu sancto, & Act. 1. dicit Christus, Io. quidē baptizauit aqua, vos autē baptizabimini spiritu san. nō post multos hos dies. Ex quo arguit quod gratia per quā est remissio peccatorū nō datur nisi per spiritū san. sed baptismus Io. erat in aqua & nō in spiritu sancto: vt patet ex differētia quæ ponitur inter ipsum & baptismū Christi, ergo baptismus Io. nō cōferebat gratiā. Sed si quis diligēter aduertat sensum scripturæ, prædictę auctoritates nō loquūtur de baptismo Christi qui erat in aqua cū determinata forma verborū. Sed loquūtur de missione spiritus san. facta in specie ignis in die Pentecostes, quæ dicitur baptismus, quia per spiritū sanctum *Tho. ar 3*

sanctum abluitur immunditia quarũcunque sordium spiritualium. Et hoc idem patet auctoritate Act. apostolicorum. quæ de hoc specialiter loquitur, dictum etiam Ioan. 3. ad idem refertur, quod patet, quia cùm dixisset, baptizabit vos spiritu sancto, addidit & igni. Ex quo patet quòd auctoritates illæ sunt extra sensum suum adductę: nihilominus quantum pertinet ad propositum satis concluditur ex parte auctoritatis, quia vtraque tantũmodo dicit quòd Io. baptizabat aqua, per solam autem aquam non cõfertur gratia, nec fit remissio peccatorum. Idem patet ex determinatione ecclesię, quæ habetur de consecra. dist. 4. Non regenerabantur. Et est Aug. & sumitur de Enchiridio vbi expressè dicitur, quòd non regenerabantur vel renascebantur qui baptizabantur baptismo Ioannis per gratiam autem renascimur spirituali vitę, quare &c. Est etiam ad hoc probabilis ratio, ꝙ sacramenta non efficiunt nisi id ad quod instituta sunt, sed baptismus Ioan. non fuit institutus nisi ad præfigurandum baptimũ Christi, & præparandum homines ad ipsum, & ad disponendum materiam pro baptismo Christi, vt fuit dictum prius, & ipse Ioannes testatur Io. 1. dicens: Ego vox clamantis in deserto, dirigite viam domini, sicut dicit Esa. propheta & Mar. 1. Vox clamantis in deserto parate viam domini, ergo baptismus eius non conferebat gratiam, sed solùm ad baptismum Christi disponebat.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est, quòd opinio magistri fuit, vt patet in litera, quòd recipiens baptismum Ioã. si in eo spem poneret non referẽs ipsum ad baptismum Christi, aut non habens perfectam fidẽ trinitatis, vt illi qui dixerũt Act. 19. neque si spiritus sanctus est audiuimus, tales erãt baptizãdi. Illi verò qui non sistebant in baptismo Ioan. sed referebant ipsum ad Christum, & habebant perfectam fidem trinitatis, non erant rebaptizandi, sed sufficiebat impositio manuũ apostolorũ per quam recipiebant spiritum sanctũ, ita quòd ex baptismo Io. preaccepto & gratia Christi per manuũ impositionẽ subsequuta fiebat vnum perfectum sacramentum, quod non erat iterãdum.

7 Sed istud non videtur verum quãtum ad secundam partem: quia sacramenta nouæ legis habent efficaciam ex opere operato. Et ideo spes & deuotio suscipiẽtis non facit sacramentũ, nisi concurrant illa quæ sunt de necessitate sacramenti, & econtrario absque deuotione personæ recipiẽtis recipitur verum sacramentum si concurrant illa quæ sunt de necessitate sacramenti. Vnde indeuotus recipit baptismum, licet nihil speret vtilitatis de baptismo, si tamen intendat recipere quod ecclesia intendit conferre, et quantumcunque aliquis sit deuotus ad baptismũ, tamen non recipit sacramentum baptismi, nisi fiant circa eum quę sunt de necessitate sacramenti: propter quod cùm baptismus Ioannis ex se non esset sacramentum nouæ leg. fides, spes, & deuotio suscipientis, non potuit facere quòd reciperet verum sacramentum baptismi. Erant ergo omnes tales baptizandi baptismo Christi. Cùm baptismus sit sacramentum necessitatis, sicut patet Ioan. 3. nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto. Ad idem est auctoritas beati Augustini super Ioãnem vbi dicit sic (& habetur de consecrat. distinct. 4. Aliud est) per verba quæ sunt magis ad propositum baptizat Iudas, & est baptizatus: baptizat Ioannes, & non est baptizatus, quia baptismus Christi quo baptizauit Iudas (licet malus) fuit sacramẽtum nouæ legis: baptismus verò quo baptizauit Ioannes (licet bonus) fuit solùm præparatorius ad baptismum Christi.

8 AD PRIMVM argumentũ dicendum, quòd baptismus Ioannis plus valuit deuotè suscipiẽti per modum meriti. Sed baptismus Christi plus valuit fictè suscipiẽti per modũ sacramẽti.

9 Ad secundum dicendum quòd actio Christi non est semper nostra instructio vt similiter faciamus: neque enim ex miraculis eius instruimur ad miracula facienda. Est tamen instructio nostra quoad aliqua, & sic instruimur de baptismo Christi quo baptizatus est à Ioan. de humilitate Christi qui voluit à minori baptizari, & de virtute quam tunc contulit aquis. quòd autem non fuit baptizatus baptismo alio causa est, quia sicut nullus generatur a seipso in esse naturæ, sic nullus regeneratur à seipso in esse gratię. Cùm ergo baptismus sit spiritualis regeneratio, Christus non debuit baptizari suo proprio baptismo, quod non habet locum in nobis, sed potius oppositum.

Sententia huius distinctionis tertiæ in generali & speciali.



POST HOC videndum est. Superius determinauit magister de quibusdam præambulis ad sacramenta nouæ legis. Hic prosequitur de eis. Et quia numerus & ordo sacramẽtorum prius expositus est. Ideo ista pars diuiditur absque alio artificio in septem partes secundùm numerum septem sacramentorum. In prima determinat de baptismo. In secunda de confirmatione distinctione 7. ibi, nunc de sacramẽto confirmationis. In tertia de sacramento eucharistiæ distinct. 8. ibi, nunc post sacramentum baptismi. In quarta de sacramento pœnitentiæ distinct. 4. ibi, post hoc de pœnitentia agendum est. In quinta de sacramento extremæ vnctionis distinct. 23. ibi, prę̨ter præmissa est aliud sacramẽtũ. In sexta de sacramẽto ordinis distinct. 24. ibi, nunc ad considerationem sacræ ordinationis. In septima agit de matrimonio distinct. 26. cùm alia sacramenta. Prima diuiditur in tres. Primò determinat de baptismo secundùm se. Secundò per comparationem ad suscipientes. Tertiò per comparationem ad ministrantes. Secunda incipit in quarta distinct. ibi, Hic dicendum est. Tertia in quinta distinct. ibi Post hæc sciendum est sacramentum baptismi. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas partes, quia primò determinat de baptismo secundùm se, & secundò per comparationem ad circũcisionẽ ibi, Solet etiam quæri si circuncisio. Prima diuiditur in sex partes. Primò enim proponit intentum. Secundò prosequitur & ostendit quid sit baptismus. Tertiò determinat de eius forma. Quartò de eius institutione. Quintò de eius materia. Sextò de eius vsu. Secunda ibi, baptismus dicitur intĩctio. Tertia ibi, sed quod est illud verbum. Quarta ibi, de institutione baptismi. Quinta ibidem, celebratur autem. Sexta ibi, de immersione verò. Secunda pars principalis in qua determinat de baptismo per comparationem ad circuncisionem diuiditur in tres. In prima determinat de euacuatione circuncisionis. In secunda de institutione baptismi ibi, causa verò institutionis. In tertia de effectu vtriusque ibi, Si quæritur vtrum baptismus. Hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò intentionem suam versari circa baptismi diffinitionem, formam, & institutionem. Postea ostendit quid est baptismus dicens, quòd est ablutio corporis exterior facta sub forma præscripta verborum. Accessus enim verbi ad elementum facit sacramentum, vt ait Augustinus. Cætera verò ad decorem & honestatẽ pertinẽt. Deinde dicit quòd forma eius est inuocatio trinitatis, quam formã tradidit Christus in euangelio Mat. cùm dicit: Ite docete omnes gentes baptizãtes eos in nomine patris &c. Tamen legitur in Actibus apostolorum quosdam baptizatos in nomine Christi tantũ fuisse. Et respondet quòd secundùm Ambrosium: In nomine Christi, qui idem est ꝙ vnctus, tota trinitas importatur, quia pater vngens, filius vnctus, & spiritus sanctus vnctio, vnde huiusmodi occasione quęritur vtrum si tantùm vna persona nominetur sit verus baptismus. Et dicit quòd Ambrosius dicere videtur quòd si vna persona nominetur tantùm, & fides trinitatis incorruptè teneatur verus est baptismus. & èconuerso si tres personæ nominẽtur & de aliqua earum non rectè sentiatur, non est verus baptismus. Magister tamen dicit hoc esse intelligendum de illo qui nec rectè sentit, nec baptizare intendit: datur autem baptismus in nomine, id est inuocatione & confessione trinitatis, non in nominibus: & si sic diceretur non esset baptismus. Tunc quærit de institutione baptismi. Et dicit, quòd aliqui dicunt baptismum fuisse institutum quando Christus dixit Nicodemo, Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c. Ioan. 3. Alij dicunt fuisse institutum quando Christus dixit apostolis post resurrectionem, Ite docete omnes gentes baptizantes eos, Matthęi vlt. quod magister non approbat, quia constat discipulos Christi baptizasse ante passionem: qui, vt ipse dicit, baptizauerunt in eadẽ forma in qua & nos: tunc magister ponit opinionem suam dicens baptismum institutum fuisse quando Christus fuit baptizatus à Ioanne. Tunc determinat de materia baptismi dicẽs, quòd baptismus fit in aqua propter significationem, quia ipsa est maximè ablutiua sordium, & baptismus est ablutiuus peccatorum. Et propter eius communitatem ne quis excusaretur à baptismo si fieret in alio liquore: & hoc significauit aqua quæ de latere Christi fluxit. Et addit quòd baptismus potest fieri immergẽdo semel vel tertiò secundùm variã cõsuetudinem regionum, quod declarat in litera. Tũc quærit quando circuncisio cessauit, & dicit ꝙ in morte Christi sicut cætera legalia. Et addit quòd causa institutionis baptismi est innouatio mentis per depositionẽ vitiorũ & appositionem virtutũ. Vltimò quærit si baptismus aperuit cælum. Et dicit quòd non, sed passio Christi per quam solutum est debitum naturæ. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum hæc forma, Ego te baptizo in nomine patris, & filij, & spiritus sancti, sit vera forma baptismi.

Tho. 3. q. 66. ar. 5.



CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus in generali. Primò de forma baptismi. Et secundò de materia. Circa primum quæruntur tria. Primum est de forma baptismi qua vtitur ecclesia vtrum,

scilicet sit conueniens: Ego te baptizo in nomine patris, & filij, & spiri. san. Et videtur quod non, quia eodem præcepto mandatū est apostolis docere & baptizare Mat. vltimo. Ite docete omnes gentes baptizantes eos, &c. Sed docentem non oportet dicere ego te doceo, ergo nec baptizantem ego te baptizo.

2 Item effectus baptismi est à virtute trinitatis: sed tanta est virtus vnius personæ sicut trium, ergo tantum valet expressio vnius sicut trium.

3 IN contrarium est traditio ecclesiæ.

4 RESPONSIO dicēdum quòd tria sunt in forma iam dicta baptismi. Vnum est expressa nominatio personarū in trinitate. Secundum est ordine retrogrado expressio actus baptizandi & personæ suscipientis baptismū, cū dicitur baptizo te. Tertiū est expressio personæ baptizantis cùm dicitur ego. Secūdùm hæc, dicenda sunt tria. Primū est quod expressio triū personarū in trinitate est de necessitate baptismi. Secundū est quod expressio actus & personæ suscipientis, similiter est de necessitate sacramenti. Tertium est quod expressio personæ baptizantis nō est de necessitate sacramenti, sed solùm de institutione ecclesiæ.

5 PRIMVM patet tripliciter. Primò ex Christi traditione quæ habetur Mat. vltimo, vt allegatum est, Ite docete, &c.

6 Secundò ex ratione, quia cùm baptismus sit specialiter sacramentū fidei (per baptismū enim adscribitur quis primò cœtui fidelium) in ipso debet esse fidei protestatio vel insinuatio maior & expressior quàm in cæteris sacramentis. Ex hoc sic arguitur. Exterior fidei protestatio debet correspondere actui interiori, sed non est sufficiens fides interior qua creditur in vnā personam sine alijs, ergo non est sufficiens exterior protestatio qua exprimitur vna persona sine alia. Cùm ergo ad baptismum requiratur protestatio fidei expressa, maximè articuli trinitatis qui est primus, patet quòd non sufficit expressio vnius personæ nisi omnes exprimantur.

7 Tertiò patet idem ex expressa determinatione ecclesiæ quę habetur in litera, & allegatur de consecra. dist. 4. In synodo angelorū vbi dicitur sic. In supradicta synodo sacerdotes voluerunt, vt qui vnā personā de trinitate in baptismo non nominaret, id verū baptisma esse non posset: quod pro certo verum est.

Tho. ar. 6 8 Quòd autem in primitiua ecclesia baptizabatur solū in nomine Christi, vt legitur Act. 9. factū est ex speciali reuelatione, & dispensatione spiritus sancti sine qua nō potuisset fieri. Causa autem fuit vt nomen Christi amabilius redderetur quod valde odiosum erat incredulis, sicut dicit Apostolus 1. Cor. 1. Nos prędicamus Christum crucifixum, Iudæis quidem scandalum, Gētibus autem stultitiam. Et quia in baptismo dabatur visibiliter spiritus sanctus ex hoc redditum est nomen Christi amabilius ratione baptismi talis quòd conferebatur in nomine ipsius, cessante autem causa cessauit dispensatio, vnde nunc non esset baptismus si baptizaretur solùm in nomine Christi.

9 In prædicto igitur articulo intelligenda est responsio Nicolai papę ad consulta Bulgarorum de consecra. dist. 4. cap. à quodam Iudæo, aliter non, vnde Ioan. errauit in apparatu illius capituli. Et Bern. illo cap. Si quis puerum, de baptismo & eius effectu, cap. 1. qui dixerunt quod si baptizaretur in nomine Christi verus baptismus esset, quod non est verum vt patet ex dictis: quia licet in nomine Christi possit intelligi trinitas, scilicet pater vngens, filius vnctus, & spiritus san. vnctio, tamen hoc non sufficit, quia formæ verborum sacramentalium debent esse vocaliter & sensibiliter expressæ, sicut & materia est res sensibilis, nec sufficit intellectualis æquipollentia.

10 SECVNDVM principale patet dupliciter. Primò per rationem quę talis est. illud est directè de forma baptismi quod directè reprę̄sentat interiorem effectum baptismi, sed expressio actus baptizandi, & personæ baptizatę directè reprę̄sentat effectum baptismi, ergo est de necessitate sacramenti. Maior patet, quia sacramenta illud efficiunt quod figurant, & tam efficiētia quàm significantia potissimè attribuitur formę. Minor similiter patet, quia interior effectus baptismi est ablutio suscipientis à peccato originali, quam directè signat expressio actus baptizandi cum persona baptizata, cùm dicitur baptizo te, quod idem est quod abluo te. Secundò patet idem ex determinatione ecclesię quæ habetur extra de baptismo & eius effectu, ca. 1. vbi dicitur sic, si quis puerū etiam in aqua immerserit in nomine patris & filij & spiritus sancti, & non dixerit ego te baptizo, non est puer baptizatus.

11 TERTIVM principale patet sic, illud quod est de necessitate baptismi est idem apud omnes conferentes verum baptismum, quia omissio alicuius quod est de necessitate sacramenti euacuat sacramentum, sed expressio personæ baptizantis non obseruatur apud Græcos, baptizant enim sic, baptizetur seruus Christi in nomine patris, &c. Et tamen conferunt verum baptismum, quia reuertentes ex eis ad obedientiā ecclesiæ non rebaptizantur, ergo expressio personę baptizantis non est de necessitate sacramenti. Causa autem, quare Græci non exprimunt personam baptizantis est error qui tangitur 1. Corint. 1. quia quidam eorum attribuebant baptismum ministro baptismi, dicentes Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, &c. Ad quod excludendum non exprimunt nomen ministri, quod tamē non est de necessitate sacramenti sicut dictum est, sed de statuto ecclesiæ. Et quia statutum ecclesiæ potest ligare ministrum, sed non euacuare sacramentum, ideo scienter omittens peccat, tamen verè baptizat.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de verbis sacramentalibus, quæ efficiunt quod significāt (propter quod vt efficiant oportet quòd exprimantur, quia quod non est nihil efficere potest. Et per eandem rationem diriguntur ad non intelligentem vt factiua, non vt instructiua) Et de verbis doctrinæ quæ solùm sunt instructiua, non enim per hoc docetur aliquis, quia dicitur ego doceo te. Et ideo nō oportet hæc in doctrina exprimere.

13 Ad secundum dicendum, quòd licet sit tanta virtus vnius personæ sicut trium, non tamen est ita sufficiens protestatio fidei expressa vna persona tantùm, sicut omnibus expressis: vocalis autē expressio requiritur in forma sacramentorum, idcirco non sufficit expressio vnius personę sine expressione omnium.

QVAESTIO II.

Vtrum circa formam baptismi possit aliquid immutari saluo sacramento.

Thom. 3. q. 60. art. 8. & q. 66. art. 6

SECVNDO quæritur vtrum circa formam baptismi possit aliquid immutari saluo sacramento. Et videtur quòd non, quia sicut est in formis rerum naturalium sic videtur esse in formis sacramentorum, sed facta transmutatione in formis rerum naturalium mutatur natura rei. formæ enim rerum sunt sicut numeri in quibus facta quacunque mutatione mutatur species, vt dicitur octauo metaphysicæ. ergo similiter in formis sacramentorum facta quacunque mutatione circa formam sacramenti mutatur natura sacramenti.

2 Item forma se habet principalius ad naturam rei, quàm materia. Sed circa materiam baptismi nihil potest mutari quin frustretur baptismus. Non enim potest fieri nisi in aqua, ergo fortiori ratione circa formam nihil potest mutari absque frustratione sacramenti.

3 IN contrarium est, quia alia forma vtūtur Latini, alia Gręci, & tamen vtrique verè baptizant.

4 RESPONSIO. Circa mutationem formæ baptismi duo sunt consideranda. Vnum ex parte mutantis, aliud ex parte formæ quæ mutatur. Ex parte mutantis considerandum est an per mutationem quam facit intendat inducere errorem, quia si hoc intendat sacramentum frustratur. Cuius ratio est, quia sacramenta habent virtutem in fide ecclesiæ, non personę, sed intendens inducere errorem, id quod facit, non facit in fide ecclesiæ, sed potius contra fidem ex quo intendit inducere errorem, ergo talis non confert verum sacramentum. Hoc autem est verum de illo qui intendit inducere errorem contra institutionem Christi, & vsum ecclesiæ apostolicæ, quia talis non intenderet facere illud quod facit ecclesia, & illud quod Christus instituit fieri. Sed si aliquis intēderet in generali facere illud quod Christus instituit, & quod ecclesia catholica & apostolica obseruat, licet in speciali erraret, & errorem illum inducere vellet, non propter hoc tolleretur sacramentum. Verbi gratia. Gręcus qui conficit in fermento, quia Christum credit sic confecisse. Si vlterius crederet quòd non posset confici in azimo, & hunc errorem intenderet introducere, non propter hoc euacuaretur sacramentum, quin verè conficeretur in fermento. Et sicut est de tali mutatione circa materiam eucharistiæ, vel alterius sacramenti, sic est de mutatione circa formā baptismi, quia si habeatur generalis intentio faciendi quod Christus instituit, & in speciali erretur, & errans intendit illum errorē in alios diffundere, ex hac sola intentione inducēdi errorem tunc solùm considerandum est qualis mutatio fiat in forma verborum. potest autem fieri mutatio in verbis sex modis, scilicet vocum variatione, additione, subtractione, corruptione, transpositione, & interruptione.

5 QVANTVM ad primum sciendū, quòd variatio vocum potest fieri dupliciter: vno modo quo ad voces solùm, & non quo ad principalia significata, vel quo ad voces & significata simul. Prima mutatio non obest sacramēto. Cuius ratio est, quia verba sacramentorū habent efficaciam ex eo quod significant, manente ergo eadem significatione vocum, manet eadem virtus sacramentorum. Qualiscunque variatio fiat circa voces,

voces, si maneant eadem significata semper est verum sacramentum. Alioquin non possent sacramenta conferri nisi in sermone Hebraico in quo formæ sacramentorum fuerunt à Christo institutæ, vel potius promulgatæ, nunc autem potest conferri quodcunq; sacramentum in quacunq; lingua Latina, Hebraica, Græca, & etiam in omni alia materna. Si verò fiat variatio vocum & significatorum simul, siue fiat totaliter, vel principaliter nullum est sacramentum. Et primum quidem de se planum est. si enim nutrix immergẽdo puerum diceret, ego balneo te vt melius possis dormire, nullus esset baptismus propter totalem mutationem significatorum. Similiter est si fiat mutatio significatorum quantum ad principalia significata. Si enim dicatur, ego baptizo te in nomine trinitatis, vel in nomine genitoris, geniti, & procedentis, non est verus baptismus, quia nomen trinitatis nõ significat personas diuinas, sed numerum personarum, genitor, genitus, & procedens licet dent intelligere personas diuinas, tamen non significant eas principaliter, sed actus notionales earum. Causa autem horum est, quia licet numerus personarum non sit aliud quàm personæ numeratę, & notionales actus sint idem quod personæ, tamen virtus sacramentalis data est illis verbis quæ principaliter significant ea quæ sunt de integritate sacramenti. Et quantum ad baptismum expressio personarum diuinarum secundùm institutionem Christi traditam in euangelio fit per hæc verba, pater, & filius, & spiritus sanctus, & nõ per alia nisi eis correspondentia secundùm diuersitatem idiomatum, vt dictum est.

6 DE ADDITIONE verò notãdũ est, quòd aut est corrumpens sensum verum verborum, aut non, si sit corrumpens tunc nullum est sacramentum: vt si dicatur baptizo te in nomine patris maioris, & filij minoris, & cætera: quia ista determinatio corrumpit fidem ecclesiæ in qua dantur sacramenta. Si verò sit talis additio quæ non corrumpit debitum sensum verborum sacramẽti non tollitur sacramentum, vt si aliquis dicat, ego baptizo te, in nomine patris omnipotentis, & filij eius vnigeniti, & spiritus sancti paracleti. Et fortiori ratione est hoc verum quando talis additio fit in principio, vel in fine, vt si dicatur, beata virgo te adiuuet, & baptizo te, & cætera. vel ego baptizo te, & cætera. & in fine dicatur, beata virgo te adiuuet, verus esset baptismus. Si verò diceretur, ego te baptizo in nomine patris, & filij, & spiritus sancti, & beatæ virginis, non esset baptismus si intelligatur in nomine beatæ virginis sic baptizari, sicut in nomine patris & filij, &c. quo baptismus cõsecratur, quia talis sensus esset contrarius veræ fidei, & per consequens tolleret veritatem sacramenti. si verò intelligitur quod additur in nominę beatæ virginis, non quòd nomen beatæ virginis aliquid operetur in forma baptismi, sed vt eius intercessio prosit baptizato non tollitur perfectio sacramenti. quia tamen iste sensus est improprius nullo modo est istud vel aliud simile faciendum.

7 DE SVBSTRACTIONE verò breuiter sciẽdum est, quòd si subtrahatur aliquid de essentia formæ tollitur sacramentum, si verò tollitur aliquid quod non est de essentia formę, nihilominus remanet perfectum sacramentum: vnde si à forma baptismi tollatur ego, & à forma sacramenti eucharistiæ tollatur enim (cùm hæc sint de forma solùm ex institutione ecclesiæ) non propter hoc tollitur sacramentum, quicquid autem tolleretur aliud, sacramentum esset nullum.

8 IDEM dicendũ est de corruptione verborũ, quia si sit talis quæ tollat perfectum sensum verborum, quod fit maximè quãdo fit corruptio in principio dictionis, (vt si mutetur prima syllaba de hoc quod est patris, & loco eius dicatur matris, totaliter tollitur sensus dictionis) tunc ex tali corruptione verborum corrumpitur sacramentum. si verò sit talis corruptio, quæ non mutet perfectum sensum verborum quæ fit maximè in fine dictionis (vt si vetula, vel aliquis ignarus linguę Latinæ infringendo linguam diceret, ego te baptizo in nomine patria & filia & spiritus sancta,) nihilominus esset verum sacramẽtum, sicut dicitur de consecratione distin. 4. cap. retulerunt.

9 CONSIMILITER dicendum est de alia mutatione quæ fit per transpositionem verborum. non video tamen quòd in forma baptismi possit fieri aliqua transpositio verborum quę sit contraria sensui siue dicatur in nomine patris, & filij, & spiritus sancti ego te baptizo, siue in nominatione personarum fiat transpositio earum, vt si dicatur, in nomine spiritus sancti, & filij, & patris, quia licet de fide non solùm sit numerus personarum, sed etiam ordo earum, ille tamen ordo non est durationis, vel vocalis expressionis, sed solùm originis, qui sufficienter in nominibus personarum intelligitur qualicunque ordine personæ exprimantur.

10 QVANTVM autem ad interruptionem dicẽdum est quòd si interruptio sit tanta quòd discontinuet intentionem ministri totaliter tollitur sacramentum, alias non. In omnibus autem istis mutationibus sciendum est quòd quicunque scienter & sponte mutat aliquid circa formam sacramentorum peccat grauiter, etiam si talis mutatio sacramentum non tollat.

11 AD ARGVMENTA. Ad primum dicẽdum quòd sicut variatio formarum substantialium quo ad essentialia variat naturam rei: non autem variatio earum quantum ad accidentalia, sic variatio circa formas sacramentorum quantum ad essentialia tollit sacramentum & non quantum ad accidentalia.

12 Ad secundum dicendum quòd circa materiam baptismi potest fieri mutatio in accidentibus, vtpote quòd aqua sit calida vel frigida, non autem in essentialibus, oportet autem quòd semper fiat in aqua retinente naturam & speciem aquæ, & eodem modo dicendum est de mutatione circa formam.

13 Per idem patet ad argumentum alterius partis: quia mutatio formæ baptismi inter Latinos & Græcos non est quantum ad aliquid quod sit de essentia formæ.

QVÆSTIO III.

Vtrum plures possint simul vnum baptizare.

Tho. 3. q. 67. ar. 6.



ERTIO quæritur vtrum plures possint simul vnum baptizare. Et videtur quòd sic, quia difficilius est quòd vnum agens in plura agat, quàm quòd plura agentia agant in vnum, sed vnus homo potest simul multos baptizare, ergo fortiori ratione plures possunt simul baptizare vnum.

2 Item baptismus est sacramentum maximę necessitatis, sed in aliquo casu videtur esse necessariũ quòd plures baptizent vnum, puta si aliquis paruulus esset in articulo mortis, & adessent duo, quorum vnus esset mutus & alter mãcus: neuter istorum posset solus baptizare, quia mutus non posset proferre verba, mancus verò non posset immergere, quorũ vtrunque est necessarium ad baptismum: oportet ergo quòd alter eorũ solùm verba proferret, alter verò solum immergeret, & sic duo baptizarent eundem, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia vnius agentis est vna actio, sed baptismus est actio baptizantis, ergo si plures baptizarent vnũ, plures essent baptismi, quod est contra illud quod dicitur Ephesios 4. Vnus dominus, vna fides, vnum baptisma. Item sicut est in generatione carnali sic est in generatione spirituali quæ est baptismus, sed in generatione carnali sic est quòd plures patres carnales non possunt esse vnius filij, ergo in baptismo qui est regeneratio spiritualis, plures non possunt regenerare vnum, quare &c.

4 RESPONSIO. Quòd duo baptizent vnum potest dupliciter intelligi. vno modo quòd neuter totum faciat, sed quilibet partem, vtpote quòd vnus proferat verba & alter immergat, vel aspergat puerum. Alio modo quòd vterque totum faciat ita scilicet, quòd vterque proferat verba, & immergat, vel aspergat puerum.

5 QVANTVM AD PRIMVM modũ dicendum quòd vnus non potest baptizari à duobus. Cuius ratio est, quia ipsa forma verborum baptismi includit quòd ille idem qui profert verba abluat baptizandum. dicit enim, ego baptizo te, quod idem est quod abluo te, sed hoc non obseruatur quando vnus dicit verba & alter abluit, ergo tali modo baptizandi non habet locum forma baptismi, propter quod nihil fit. Et confirmatur per illud quod habetur in Decreto 23. distinct. cap. quorundam. vbi dicitur quòd ab vno debet fieri totum in ordinatione. Et simile videtur de baptismo.

6 Sed contra hoc arguũt quidam sic: forma qua vtuntur Græci in baptizando est vera (Alioquin ipsi non conferrent verum baptismum quod est falsum) sed secundùm illam formam non oportet quòd ille idem qui immergit vel aspergit proferat verba. baptizant enim sub hac forma, baptizetur seruus Christi in nomine patris, &c. ergo secundùm illam formam verus baptismus dari potest, ab vno proferente verba, & ab alio immergente, vel aspergente. Quod confirmatur: quia expressio ministri non est de necessitate formæ baptismi, vt prius dictum fuit.

7 Ad argumentum dicunt quòd in sacramento quod non est necessitatis vnus debet facere totum, vt in sacramento ordinis & confirmationis & extremæ vnctionis: sicut est in casu decreti allegati, vbi dicitur quòd cæcus ordinabat, & alius legebat & nulla est ordinatio. Sed in sacramento baptismi quod est necessitatis licitè potest omitti quicquid nõ est de necessitate sacramẽti. Cùm igitur vnitas ministri non sit de substãtia sacramenti, ergo in necessitate licet duos concurrere, & si vnus non possit facere totum, faciat quilibet quod potest. Et confirmant hoc, quia in quibusdam ordinibus episcopus dicit verba, & Subdiaconus & Archidiaconus tradit materiam: Ergo non est, vt dicunt, de necessitate sacramenti baptismi quòd vnus & idem dicat verba & applicet materiam, & in tantum procedunt isti,

vt dicant quòd potest dici, quòd etiam solus mutus immergens vel aspergens puerum, si vtatur nutu pro verbis verè baptizat, sicut confitens & contrahens matrimonium potest vti nutibus pro verbis, & est vera confessio, & verũ matrimonium. Et amplius dicunt, quòd sacerdos potest absoluere à peccatis sacramentaliter, sine verbis vtendo nutibus, & imponunt falsò curię Romanę, quòd pœnitentiarij domini papæ absoluũt à peccatis per literas sine quibuscunque verbis.

8 Ad primum istorum dicendum, quòd licet ex forma qua vtuntur Græci non ita euidenter appareat, quòd vnus & idem debeat aspergere puerũ & proferre verba sicut apparet ex forma qua vtitur Romana ecclesia. Tamen ex traditione Christi hoc est obseruandum tam apud Latinos quàm Græcos. dicit enim Christus Mat. vlti. mittens discipulos ad baptizandũ, baptizantes eos in nomine patris, ergo baptizanti & non alij commisit, q̃ baptizando inuocaret pa. & fi. & spiritum sanctum. Et hoc expressè insinuat forma qua vtitur Romana ecclesia, quæ ex traditione Christi sumpsit originem.

9 Ad secundum dicendum quòd in nullo sacramento, siue sit necessitatis siue non potest omitti aliquid quod sit de essentia sacramenti quo frustretur sacramentum, quamuis autem vnitas vel pluralitas ministri non sit de necessitate sacramenti, est tamen de essentia baptismi sicut confirmationis, ordinis, & extremæ vnctionis quòd ille qui applicat materiam proferat formam, quia in forma continetur seu exprimitur applicatio materiæ ad suscipientẽ sacramẽtum. Quod autẽ additur q̃ in quibusdã ordinibus episcopus profert verba, & archidiaconus tradit materiã non est verũ de illis, quæ sunt de necessitate ordinis, contradicit etiam alteri dicto eorum immediatè supra posito, scilicet quòd in sacramento ordinis, quia non est necessitatis, oportet quòd totum fiat per vnum. Quòd autem procedunt vlterius quòd solus mutus immergens, & aspergens puerum & nihil dicens, sed vtens nutibus pro verbis verè baptizat erroneũ est & contrarium dictis sacræ scripturę, & sanctorum & determinationi ecclesię. dicitur enim Mat. vlti. Ite docete omnes gẽtes baptizantes eos in nomine patris, & filij, & spiritus sancti, ergo inuocatio trinitatis est de necessitate baptismi, ergo nõ sufficit nutus. Itẽ apostolus ad Ephe. 5. dixit quòd Christus dilexit ecclesiam mundans eã lauacro aquæ in verbo vitæ, igitur illud verbũ requiritur ad baptismũ. Item beatus Aug super Ioã. dicit detrahe verbũ, & quid est aqua nisi aqua? accedat verbum ad elementum, & fit sacramentũ, ergo sine verbo nullus est baptismus. Ad idem est determinatio ecclesiæ quę dicit, quòd sine inuocatione trium personarũ, & sine expressione actus baptizãdi non est verus baptismus, vt patet de conse. distin. 4. In synodo angelorum. & extra de baptismo & eius effectu. Si quis puerũ. Similitudo autem quam isti inducunt de confessione & matrimonio, quę sine verbis possunt fieri non valet, vt inferius suo loco dicetur. Absolutio autem sacramentalis non potest fieri sine verbis sicut isti periculosè confingunt. & sic patet primum.

10 QVANTVM ad secundum modum, est duplex opinio. Vna est quæ dicit, quòd nullo modo possunt duo simul baptizare vnũ, propter duo. Primum est: quia ille actus qui ab vno agẽte expleri potest non progreditur à pluribus simul iunctis, sed vnus solus potest baptizare, ergo plures non possunt ad eundẽ baptizandum concurrere. Secundum est: quia mutata forma baptismi non videtur quòd sit baptismus verus, sed quando duo baptizant vnum dicentes: nos baptizamus te, mutatur forma baptismi. forma enim baptismi est ego te baptizo, ista autẽ nos baptizamus, non resoluitur in istas ego baptizo, & ego baptizo te, sed in istas ego baptizo, & ille baptizat. Et vtrobique est mutatio formæ, ergo sic non est verus baptismus.

11 Quicquid sit de conclusione rationes illæ non cogunt. Prima nõ: quia licet in agentibus per naturam actus qui potest expleri per vnum non possit egredi à pluribus simul iunctis, vel si iungantur perfectior est effectus duorum quam vnius, vt patet de duabus candelis illuminantibus domum, quæ causant lumen intensius quàm faceret altera solùm, tamen in agentibus per voluntatem videtur contrarium. duo enim non semper trahunt nauem fortius quàm vnus posset trahere, quia talia non agunt quantum possunt, sed quantum volunt, sic est de duobus baptizantibus, quia non ex necessitate naturæ, sed per voluntatem & liberè administrant sacramentum Et hæc responsio sufficiens est, si in rebus sacramentalibus non sit subiectiuè aliqua virtus, sed tantũ virtus diuina assistat sacramentis ex pactione ad causandum effectum sacramenti, quia tunc eadem virtus est non multiplicata neque intensa quæ causat effectum sacramenti, siue ministretur ab vno siue à pluribus. Et ideo non oportet baptismum vel eius effectum esse perfectiorem, qui confertur ab vno, quã qui conferretur à pluribus. Si verò in sacramentis sit aliqua virtus subiectiuè, tunc dicta responsio posset pati calumniam hoc modo, quia licet minister voluntariè applicet formã baptismi ad materiam, & ad baptizandum: tamen virtus quæ est in verbis & rebus sacramentalibus ex necessitate operatur. Propter quod talis virtus multiplicata habet perfectiorem effectum quàm simpla, & ideo plurificatis verbis sacramentalibus, & per consequens virtutibus existentibus in eis sequeretur, q̃ talis baptismus & eius effectus esset perfectior, quàm si esset ab vno solo, quod est inconueniens. Siue autem ista instantia valeat siue non, tamen quia primam opinionem de virtute sacramentorum puto veriorem, idcirco puto solutionem primæ rationis esse sufficientem. Maior etiam propositio illius rationis est contra eos, quia ipsi ponunt quòd plures sacerdotes possunt simul consecrare eandem hostiam, quam tamen vnus solus potest consecrare: ergo actus qui potest expleri ab vno potest à pluribus fieri, cuius oppositum ipsi assumunt.

12 Secunda ratio nihil cogit, quia mutatio formæ baptismi quantum ad illud quod non est de necessitate formæ non euacuat sacramentum. Nunc autem ita est, quòd expressio baptizãtis secundùm quamcunque personam primam, secundã vel tertiam, non est de necessitate baptismi. Alioquin Græci non verè baptizarent, vt dictum fuit in præcedenti quæstione, ergo mutatio formæ quantum ad hoc in nullo obest sacramento. Item quilibet potest baptizare sub hac forma, ego baptizo te, &c. Et tunc nulla est mutatio formæ secundùm ritum ecclesiæ Romanæ. Si etiam quilibet dicat nos baptizamus, ex parte cuiuslibet dicentis resoluitur in illam, ego te baptizo, & sic illa ratio nullo modo procedit.

13 ALIA opinio est, quòd duo baptizantes vnum aut vtuntur pari forma, ita quòd vterque dicit in singulari ego te baptizo, &c. Aut vterque dicit in plurali nos baptizamus te. Si primo modo qui potest contingere in eo casu in quo contentiosè vel seriosè vterque aliquẽ baptizare vellet, aut proferunt verba simul & simul immergunt. Aut vnus prius & alius posterius, si vnus prius ille totum facit, posterior autem nihil, sed puniendus est sicut iterator baptismi si verò simul verba proferant & immergant sic est verus baptismus, licet baptizantes sint puniẽdi pro temeritate sicut transgressores consuetudinis ecclesiæ. Cuius ratio est, quia aut vterque baptizat, aut neuter, aut alter, & alter non. Non potest dici, quòd neuter baptizet, quia concurrentibus omnibus quæ sunt de necessitate sacramenti est verũ sacramentum, sed hic concurrunt omnia quæ sunt de necessitate baptismi, scilicet minister, forma, materia, & baptizandus, ergo est verus baptismus Nec potest dici quòd alter baptizet & alter non, cùm vterque simul similiter se habeat ad baptizandũ. Restat ergo quòd vterque, non tamen tradunt aliud, & aliud sacramentum, sed Christus qui est vnus interius baptizans confert per vtrunque vnum & eundem baptismum.

14 Si secũdo modo. scilicet quòd vterque vtatur hac forma, nos baptizamus te, &c. Sic dicunt, quòd non est verus baptismus, quod probant homo non baptizat nisi vt minister Christi, & eius vicem gerens, sed Christus est vnus, ergo oportet ministerium eius, qui repræsentat ipsum esse vnum. Propter quod signanter dicit apostolus Ephe. 4. Vnus dominus, vna fides, vnũ baptisma: sed cùm dicitur nos baptizamus te, talis intentio exprimitur, quòd plures vt plures conueniunt ad vnum baptismũ conferendum, quod videtur esse contra rationem ministerij, & ideo contraria intentio videtur excludere sacramentum.

15 Primum istorum esse verum puto, sed secundũ non est verum, quia aut oportet ministrum baptismi esse tantũ vnum realiter loquendo, aut oportet quòd quilibet minister exprimat se vt vnum. Si primum dicatur, cõtradicit primo dicto eorũ qui dicunt, quòd plures possunt eundem baptizare, si quilibet eorũ dicat. ego baptizo te, &c. Si secundum dicatur, non videtur rationabile. Primò, quia non est de necessitate sacramenti, quòd minister exprimatur, vt patet in forma Græcorũ, qui verè baptizant, ergo non oportet quòd minister exprimatur, nec singulariter nec pluraliter: & si exprimatur, & oporteat ipsum exprimi secundùm congruentiam ad principale agens, cùm sint plures personæ quæ sunt vnius essentiæ, & potentiæ in conferendo effectum baptismi, videtur quòd quando sunt plures ministri in baptizando, quòd debeant exprimi, vt plures conuenienter & concordantes in vnum actum ministri. Hoc autem fit melius quando dicunt, nos baptizamus quã quãdo quilibet dicit, ego baptizo. quia per primum exprimitur cõsensus in vnum actum, & non per secundum. Item modus exprimendi ministrum per modum vnius, vel plurium nihil videtur facere ad sacramentum, dummodo exprimatur principale agens in cuius virtute agit minister. Sic excluditur omnis error, qui ex expressione ministri posset contingere, hoc autem fit in forma baptismi cùm dicitur in nomine patris, &c. Ergo non est vis qualitercunque exprimatur persona ministri.

16 TENENDVM est ergo quòd esset verus baptismus si plures baptizarent dicendo, nos baptizamus te, &c.

17 A D rationes in oppositum dicendum quòd plurium agẽtium sunt plures actiones quando quodlibet agit in subiectum distinctum. Quando verò plura agunt simul in vnum subiectũ, tunc est vna actio tantũ, vt patet de duobus trahentibus nauem vnam. Et idem est de duobus baptizantibus vnum & eundem.
18 Ad secũdum dicendum quòd secundùm generationem carnalem plures non possunt simul concurrere ad generandũ eundem. Et ideo secundùm talem generationem aliquis non potest habere plures patres, sed secundùm regenerationem spiritualẽ plures possunt concurrere ad generandum vnum & eundẽ. Nec oportet quòd sit per omnia similitudo hinc & inde.
19 A D A R G V M E N T A similiter altersus partis patet responsio ex dictis in corpore solutionis.

QVAESTIO IIII.

Vtrum baptismus debeat fieri in aqua.

Th 3. q. 66. ar. 3.



EINDE quæritur de materia baptismi, Vtrum baptismus debeat fieri in aqua. & videtur quòd non, quia per baptismum cõformamur sepulturæ Christi, sicut dicitur Rom. 6. Consepulti enim sumus cum illo per baptismũ in mortẽ, sed sepultura Christi nõ fuit in aqua sed in terra, ergo baptismus non debet fieri in aqua, sed in terra.
2 Item similes effectus sunt à similibus causis, sed baptismus & circuncisio habent similem effectum, ergo debent consistere in similibus rebus, sed circuncisio non fiebat in aqua, ergo nec baptismus.
3 I N contrarium est quod dicitur Io. 3. nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto non potest intrare in regnum Dei.
4 R E S P O N S I O. Videnda sunt duo. Primum est an baptismus debeat fieri in aqua. Secundum est de modo an scilicet debeat fieri per immersionem, an aspersionẽ, an superessusionẽ.
5 Q V A N T V M ad primũ sciendum quòd principalis causa quare baptismus fiat in aqua, est diuina institutio sicut in omnibus aliis quæ essentialiter pertinent ad sacramentum. Potest tamen triplex ratio assignari congruentiæ, quare aqua sit cõueniens materia baptismi. Prima ex eo quòd baptismus est remedium contra originale peccatum. Secunda ex eo quòd est primũ sacramẽtum. Tertia ex eo quòd est sacramẽtũ maximè necessariũ.
6 Prima ratio talis est. illa est conuenientissima materia sacramenti, quæ habet conuenientiam maximam cum effectu sacramenti, sed aqua habet maximam conuenientiam cum effectũ baptismi, ergo &c. Maior patet: quia sacramenta ex similitudine repræsentant secundùm Hugon. li. de sacra. Minor probatur, quia effectus baptismi est ablutio originalis peccati, & refrigeratio fomitis seu mitigatio. His autem duobus effectibus maximè conuenit aqua ratione duarum qualitatum quas habet, quæ sunt humiditas & frigiditas, ratione humiditatis est maximè ablutiua. Et per hoc repræsentat ablutionem originalis peccati: ratione frigiditatis est caloris extinctiua vel mitigatiua, & per hoc repræsentat mitigationem fomitis, quare &c.
7 Ex secundo ratio sumitur talis, per baptismum regeneramur ad esse spirituale sicut per generationem carnalem accipimus esse carnale. Ex hoc sic arguitur. regeneratio debet correspõdere generationi, sed ad generationẽ viuentiũ maximè confert aqua materialiter, vt patet ex 17. De animalibus, ergo ad generationem spiritualem requiritur aqua vt materia.
8 Ex tertio sumitur talis ratio: in sacramento maximę necessitatis debet materia maximè esse communis ne aliquem excuset inopia, sed baptismus est sacramentum maximę necessitatis cùm sit remedium paruulorum qui sibi subuenire non possunt, aqua autem est maximę communitatis. Inuenitur enim vbique & quasi pro nihilo, ergo aqua est conuenientissima materia baptismi. dico autem de aqua elementari quæ solùm est aqua propriè dicta. In aliis autem aquis quæ non habent naturam neque speciem aquæ elementaris non potest fieri baptismus, vt sunt aquæ factæ per sublimationem seu subtilizationẽ, vt rosacea vel quæcunque alia simili modo facta. Et aliæ quæ dicuntur aquæ licet secundùm veritatem sint humores à mistis corporibus effluentes, vt lachryma vitis vel quicunque alius humor resolutus ab arboribus vel aliis corporibus mistis.
9 Q V A N T V M ad secundum dicendum est quòd de ne-
Th. ar. 7 cessitate baptismi non est quòd fiat per immersionem, sed potest fieri per aspersionem, vel superessusionem. Congruentius tamen fit per immersionem, & per trinam magis quam per simplam. Primum patet, quia cùm baptismus secundùm nomẽ suũ sit quædam ablutio (vnde & sic diffinitur per magistrum in litera) illud est solùm in sacramento de necessitate baptismi quod est de necessitate ablutionis, sed de necessitate ablutionis nõ est quod fiat immergendo, imò potest fieri aspergẽdo vel superinfundendo, ergo & cætera. Ex scriptura etiam patet quòd in primitiua ecclesia, datus est baptismus per aspersionem, quia quandoque in vno die baptizati sunt tria millia, vt habetur Actuũ 2 quod non potuit fieri per paucos homines, vt erant apostoli, si factum fuisset per cuiuslibet immersionem. Secundum patet, quia per baptisma conformamur sepulturæ Christi, vt dictum fuit. Ex quo etiam prouenit nobis plena remissio peccatorum, vt infra patebit, sed hæc conformitas magis est per immersionem quã per aspersionem, & magis per trinam quàm per simplam propter triduum sepulturæ Christi, ergo cõgruentius est quòd baptismus fiat per trinam immersionem quàm alio modo. In his tamen seruandus est mos ecclesiæ, sicut dicit Gregorius, & habetur de consecr. dist. 4. cap de trina immersione. Canones autem qui indicunt trinam immersionem fieri, sicut ille de consecr. dist. 4. si quis presbyter. & si qui alij sunt consimiles non respiciunt id quod est de necessitate sacramẽti: sed illud quod est de consuetudine loci, vel de congruitate extrinsecæ repræsentationis. Canon autem qui præcipit simplam fieri, vt est ille qui habetur de consecr. dist. 4. propter vitandum, &c. similiter non dicit quòd est de necessitate sacramẽti, sed damnat errorem illorum qui dicunt quòd necessarium est fieri trinam: vnde dicit sic: propter vitandum schismatis scandalum, vel hæretici dogmatis vsum simplam teneamus baptismi immersionem. Ad argumenta.
10 A D P R I M V M dicendum quòd repræsentatio sepulturæ Christi nõ est de necessitate sacramẽti, sed solùm de congruitate, quum sit res extrinseca, & non contenta: significatio enim sacramentorum per se respicit effectum contentum, cui magis in baptismo respondet aqua quàm terra.
11 Ad secundum dicendum quòd neque circuncisio, neque baptismus conueniunt in hoc quòd tollunt originale peccatum ex naturali virtute ipsarum rerum, sed inquantum significant aliquid spirituale, in qua significatione conuenit aqua baptismi, cũ instrumento circuncisionis, quia per vtrũq; fit alicuius ablatio, per instrumentum quidem circuncisionis ablatio præputij superflui per aquam verò sordium corporis ablatio, per quorum vtrũque significatur sufficiẽter ablatio originalis peccati.

Sentencia huius distinctionis iiij. in generali & speciali.



ic dicendũ est. Superius determinauit magister de sacramento baptismi, quantum ad ea quæ conueniunt ei secundùm se. Hic verò determinat de effectu baptismi per comparationem ad suscipientes. Et diuiditur in duas partes. Primò enim determinat de effectu baptismi, quantum ad omnes. Secũdò specialiter, quãtum ad paruulos, ibi: solet etiam quæri si paruulis. Prima in tres diuiditur. Primò ostendit quomodo quidam recipiunt sacramẽtum & rem sacramenti. Secundò quomodo quidam suscipiunt sacramentum, & non rem sacramenti. Tertiò, quomodo quidam rem, & non sacramẽtum. Secunda ibi, qui verò sine fide accedunt. Tertia ibi, sunt etiam alij, vt supra posuimus. Secunda istarum diuiditur in duas. Primò determinat veritatem. Secundò obiicit in contrarium, & soluit, ibi: videtur tamen dicere Augustinus. Ista verò pars sunt & alij, in qua ostendit quomodo quidam recipiunt rem, & non sacramentum, diuiditur in quatuor partes. Primò proponit propositum. Secundò excludit quãdam obiectionem. Tertiò excludit quendam errorem. Quartò circa prædicta mouet quasdam quæstiones, & soluit. Secunda ibi, his autem videtur obuiare. Tertia ibi, sed dicũt aliqui nullum adultum. Quarta ibi, solet quæri de illis qui iam. Hæc autem quarta diuiditur in tres partes, secundùm tres opiniones quas mouet & determinat. Secunda ibi, Quum vero in baptismo deleãtur. Tertia ibi, si quæritur cuius rei baptismus sit sacramẽtum. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.
a I N S P E C I A L I sic procedit magister. Et proponit primò quòd quidã recipiunt rem & sacramentum, & quidã sacramentum & nõ rem, quidã verò rem & non sacramentũ. Declaratur autem primũ. Rem enim & sacramentũ recipiunt adulti qui cum fide baptizantur, & etiã paruuli qui in baptismo ab originali mundantur, quãuis quidam dicant quòd paruulis qui non sunt electi nec prædestinati in baptismo peccatum non dimittatur, quod non est verum, sicut auctoritate ostẽdit. Deinde dicit ꝙ qui sine fide aut fictè accedunt, sacramentum recipiũt, sed non rem. Postea obiicit in contrarium huius per Augu. qui videtur dicere ꝙ fictè accedentes in ipso momento quo baptizantur, remissionem peccatorum accipiunt, licet post baptismum remissio ipsa propter fictionem frustretur, vel quod peccata redeãt. hoc etiã videtur per Apostolum ad Galat. dicentẽ, Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Et

respondet

respondet quòd August. loquitur de hoc conferēdo & inquirēdo, & non determinando nec asserendo. Apostolus autem loquitur de his qui in suo baptismo Christo conformantur, qui scilicet moriuntur vetustati peccati, sicut Christus vetustati pœnæ: hi enim Christum induunt per inhabitātem gratiam ipsius: vel dicuntur Christum omnes induere, quantum ad sacramenti ipsius perceptionem, & non quantum ad interiorem sanctificationem. Deinde dicit quòd aliqui suscipiunt rem, & non sacramentum, sicut illi qui propter fidem Christi sanguinem fundūt, & illi qui cum fide bona contritione moriuntur, non habentes copiam recipiendi sacramentum. sicut latro in cruce, de quo non asserit Augustinus, vtrum baptizatus fuerit, an non. Ex quo concludit quòd sine aqua baptismi aliqui saluantur, hoc est, iustificantur. Deinde obiicit per multas auctoritates, quòd tales saluari non possunt. Et respondet quòd auctoritates intelligūtur vbi homo habuit copiam sacramēti, & contempsit sacramentum recipere. Postea remouet errorem quorundam dicentium nullum adultum posse per fidem et charitatem iustificari sine baptismo, nisi pro domino sanguinem fundat, innitentes quibusdam auctoritatibus Augustini. Et respondet magister quòd auctoritates intelligendæ sunt, si adsit tempus & contemptus baptismi. Si autem aliquis fidē habeat & charitatem, & baptizari voluerit, & non potest necessitate præuentus, omnipotentis benignitas supplet defectum sacramenti. quòd autem inuisibilis sanctificatio quibusdam adultis iosit sine visibili sacramento ostendit quibusdam auctoritatibus August. Subdit tamen quòd non est propter hoc visibile sacramentum contemnendum: quia sacramenti contemptor inuisibiliter sanctificari non potest. De paruulis autem, quibus aliena fides subuenit, dicit secus esse quam in adultis. non enim tantum valet fides aliena paruulo, quantum propria adulto. Paruulis enim non sufficit fides ecclesiæ sine sacramento. Vnde si absque sacramento sunt defuncti, dato quòd ad ecclesiam deferantur pro baptismo, damnantur, & numero infidelium adscribuntur. Si autem baptizentur, fideles vocantur propter fidei sacramentum. Quæ omnia auctoritatibus confirmat. Deinde quęrit quas vtilitates conferret baptismus praua per fidem & charitatem sanctificatis. Videtur enim superfluum esse, cùm nihil præstare videatur. Et respondet quòd non est superfluum, imò eis multum valet. qui enim per fidem & contritionem iustificantur, purgantur à macula. & à debito pœnæ æternæ absoluuntur. Tenentur autem ad satisfactionem ad quam pœnitentes in ecclesia obligantur. Per susceptionem autem baptismi hęc obligatio seu satisfactio remittitur a peccatis (si qua post conuersionem contraxerunt) mundantur. Et gratia, & omnis virtus in eis augetur, & fomes in eis debilitatur. Quæ omnia auctoritatibus confirmat. Postea quærit, cùm in baptismo pœnæ & reatus soluantur, quare pœnalitates ex peccato consequente non tollantur? Et respondet quòd pœnalitates remanent post baptismum duplici ratione. Prima est, ne talis ablutio putaretur præmium baptismi tantū, & non regnum æternum. vt ergo studiosè illa vita quæratur, quę erit à pœnis omnibus aliena, remanent pœnalitates. Secunda est, vt detur baptizatis pugnandi, & per consequens vincendi occasio: non enim quis vinceret, nisi pugnaret, nec pugnaret, si omnes pœnalitates in baptismo tollerentur. Deinde quærit, cùm prius iustificati postea baptizentur, cuius rei sit sacramentum baptismus iste & signum. Et respondet quòd remissionis prius factæ, sicut quandoque est signum remissionis peccatorum faciendæ postea, vt in illis qui fictè accedunt, & recedente fictione rem sacram tunc recipiunt, vel reciperent si pœniterent. Vltimò quærit vtrum in baptismo paruuli recipiat gratiam. De adultis autem qui dignè accedunt non est dubium. Et videtur quòd non, quia gratia illa ad præparationem voluntatis datur. Paruuli autem voluntate vti non possunt. In contrarium tamen est, quia non saluarentur, nisi gratiam reciperent. Et respondet magister quòd recipiunt in munere, & non in vsu: vsum autem habēt cùm ad perfectam ætatem veniunt, nisi per liberum arbitrium vsum huius muneris contingat extingui. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum character sit aliquid in anima.

Thom. 3. q. 63.



CIRCA distinctionem istā quæritur de duobus. Primum est de effectu baptismi. Secundum est de suscipientibus baptismum. Circa primum quæritur de duobus. Primum est de charactere, qui ponitur esse primus effectus baptismi. Secundū est de vltimo effectu baptismi, qui est remissio peccatorū. Quantum ad primū quæritur vtrum character sit aliquid in anima. Et videtur quòd non, quia omne quod est in anima est potentia vel actus, vel habitus, vt dicitur secundo Ethicorum, sed character non est potentia, nec actus, nec habitus, igitur &c. Maior patet. Quòd enim non sit potentia, manifestum est, quia potentiæ insunt omnibus hominibus à natura, sed character nō est in omnibus, & in quibus est non est a natura, ergo non est potentia. Item nec est actus, quia actus transeunt, nec manēt in dormientibus: character autem dicitur manere indelebiliter. item, nec est habitus, quia per habitum ordinamur ad actum non simpliciter, sed determinatè secundùm bene & malè, bene secundùm bonum habitum, malè secūdùm malum, sed per characterem nō dicimur ordinari ad actum determinatè, scilicet bene vel malè, sed indifferenter ad vtrunque, quia character indifferenter est in bonis & malis, ergo character non est habitus.

2 Item sicut per sacramenta nouæ legis distinguuntur fideles ab infidelibus, ita distinguebātur per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebāt in anima aliquē characterem, ergo nec sacramenta nouæ legis.

3 IN CONTRARIVM est Damascenus, qui in diffinitione baptismi sigillum ponit, sed sigillū impressum in aliquo est quidam character, ergo &c.

4 RESPONSIO. Omnes moderni profitētur imprimi characterem in aliquibus sacramentis, & nos loquentes, vt plures dicamus cum eis characterem oīnihil esse. Quid autem sit inuestigandum est primò, deinde in quo sit.

5 DE VTROQVE autem est duplex opinio, sicut & de virtute existente in sacramentis, de qua dictum fuit prius, dist. prima. Illi enim qui dicunt quòd in sacramentis sit aliqua virtus subiectiuè, dicūt etiam quòd character in ministro est quædam virtus vel potentia, per quam regenerati in vita spirituali operantur diuinas actiones per ministerium. Et istud probatur tripliciter. Primò sic, cuicunque insunt aliquæ operationes, insunt & principia illarum operationum, sed regenerati in vita spirituali habent aliquas operationes (sicut cuiuslibet rei naturali est aliqua operatio, vt vult Dionysius, cap. 2. ecclesiasticæ Hierarchiæ) ergo sicut rebus naturalibus insunt principia suarum operationum naturalium, sic in Christo regeneratis insunt quædam principia suarum operationum diuinarum & supernaturaliū. Tale autē principium vocatur character, quare &c. Secundò sic, illa forma quæ ordinatur ad operationem absolutè, & non secundùm determinationem ad bene vel malè habet rationem potentiæ, sed character est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia per characterem sacerdotalem sacerdos ordinatur absolutè ad conficiendum corpus Christi, & non secundùm bene vel malè, ergo character sacerdotalis est quædam potentia. Tertiò sic, sicut ad integritatem sacramenti pertinet forma & materia, sic & minister. Quum igitur in rebus sacramentalibus ponatur aliqua virtus instrumentaliter operans ad effectum sacramenti, videtur quòd etiam in ministro sit aliqua virtus talis ponenda, & hanc vocamus characterem, sic ergo dicunt isti quid sit character.

6 In quo autē sit ponendus dicunt, quòd in anima, nō in essentia, sed in potentia, non quacunque. sed intellectiua. Primū probatur sic, naturalia proportionabiliter substernuntur à spiritualibus. Ex hoc sic arguitur, sicut se habet esse supernaturale ad esse naturale, sic posse supernaturale ad posse naturale, sed gratia quæ dat esse spirituale est in essentia animæ, quæ dat esse naturale, ergo character cuius est posse supernaturale, debet esse in potentia cuius est posse naturale. Secundum patet, scilicet quòd sit in potentia intellectiua, quia character debet poni in illa potentia, quæ est potior pars imaginis, quia per characterem conformamur Deo, vt sicut ipse operatur diuina per auctoritatem, sic nos ratione characteris operamur diuina per ministerium. sed intellectus est potior pars imaginis, voluntas enim ad eam non pertinet, nisi quatenus sequitur intellectum, quare &c. Itē perfectio debet correspondere perfectibili, sed per intellectum homo est homo absolutè, per voluntatem autem habet, quòd sit bonus vel malus. Cùm ergo per characterem ordinetur homo ad aliquid absolutè, & non secundùm bene vel malè, conuenientius est, quòd character ponatur in intellectu quàm in voluntate.

7 Hæc autem opinio quantum ad primum quod ponit, scilicet quòd in ministro sit aliqua virtus, sicut in rebus & verbis sacramentalibus, licet habeat aliquam probabilitatem quantum ad characterem ordinis, per quem ordinatus dicitur operari diuina per ministerium, tamen nullam probabilitatem habet de charactere baptismi, quia per baptismum non efficitur aliquis minister sacramentorum, sed solùm receptiuus eorum, vnde cùm virtus quæ ponitur ab aliquibus in sacramentis sit actiua ad producendum aliquid in altero, character qui ponitur proportionabiliter in ministro debet esse potentia actiua ad producendum aliquid in altero quod non potest dici de charactere baptismali. De charactere autem ordinis qui secundū hanc positionem dicitur esse potentia actiua, licet sit ma-

ior

ior probabilitat, tamen instantiā habet etiā sopposita prædicta opinione, quia virtus quæ ponitur esse in sacramētis secūdū positores huius opinionis non est permanens, sed transiens, solùm enim ponitur esse in rebus sacramentalibus pro tempore actualis exhibitionis sacramenti, ergo consimiliter virtus quæ ponitur in ministro debet esse transiens & non permaneos post exhibitionem sacramenti. Hoc autem secundū eos non conuenit characteri sacramenti ordinis quē dicunt indelebiliter permanentem. Et confirmatur, quia non baptizatus potest baptizare, dum tamen seruet ritum ecclesiæ, & habeat intētionem faciendi quod facit ecclesia, & tamen non baptizatus non habet aliquem characterem. Aut ergo habet aliquam aliam virtutem sibi pro tempore quo baptizat exhibitam, aut non habet. Si non habet: ergo in ministro non requitur aliqua virtus proportionabiliter correspondens virtuti quam dicunt esse in sacramentis. Si autem habet, cùm illa non sit character (vt dictum est) sequitur quòd virtus quæ in ministro correspondet virtuti existenti in sacramenti non est character, sed alia transiens, si tamen aliqua sit. Quod pro tanto dico, quia nō videtur ꝙ aliqua talis virtus transiens, aut permanēs, actiua vel passiua sit in ministro vel in suscipiente sacramētum per modum quem isti ponunt. Dicunt enim ꝙ sicut gratia est principium vitæ spiritualis. Sic talis virtus vel potentia est principiū operationis spiritualis, quia quandocunque in eodem supposito sunt formaliter principium qoo viuit & principium quo operatur opus vitæ, siue manens in ipso, siue transiens in alterum impossibile est ꝙ corrupto principio quo viuit formaliter remaneat in ipso principium operationis vitalis passiuum vel actiuum. quāuis enim in semine equi quod non est viuens sit virtus instrumentalis vitalis operationis puta generandi alium equum, tamen in equo viuente & habente vim generatiuam alterius equi impossibile est quòd corrupta anima per quam viuit remaneat in eo potentia generatiua, & idem est de potentia receptiua operationis vitalis, vt est visus vel auditus. Cùm ergo secundū istos gratia per quam homo viuit spiritualiter possit corrumpi in aliquo remanente in eo charactere ordinis vel baptismi, impossibile est quòd gratia & character sic se habeant sicut principium vitæ spiritualis & principium operationis spiritualis, quia principium operationis vitalis non potest esse vbi non est vita si subiectum sit capax vtriusque.

9 QVANTVM ad secundum quod ponit prædicta opinio scilicet quòd character sit in potentia intellectiua tanquam in subiecto, non videtur habere veritatem, quia illa virtus quæ non perficit hominem quantum ad cognoscere nec quantum ad appetere, sed solùm quantum ad operari, non est ponenda in potentia cognitiua nec appetitiua, sed solùm in executiua, sed character non perficit hominem quantum ad cognoscere vel appetere, sed solùm ordinatur ad operari, ergo non debet poni in intellectu vel appetitu, sed in potentia executiua per quam minister applicat formam & materiam sacramenti ad suscipientem. Maior patet. Ars enim ponitur in potentia intellectiua, quia perficit hominem ad veram cognitionem factibilium. Et virtus moralis ponitur in appetitu, quia inclinat ad appetendum prout recta ratio determinauit. Sed potentia factiua est in manibus artificis. Minor de se manifesta est, quia character nō perficit ad cognoscere, nec appetere, sed solùm ad administrationē sacramentorum, vnde cōuenientius poneretur esse in manibus sacerdotis quibus tenet hostiam consecrandam, & ad hoc consecratæ sunt, vel in ore vel in lingua proferente verba consecrationis, quàm in intellectu, vt sic virtus quæ ponitur in verbis, & virtus ministri quæ dicitur character simul vnitæ concurrerent ad effectum sacrmenti. Item dispositio & forma ad quam disponit debent esse in eodem subiecto, sed secundū istos character est dispositio quędam ad gratiam, ergo debet esse in eodem subiecto cum gratia & non in alio.

10 Ad hoc dicunt quidā quòd duplex est dispositio. Vna quæ disponit subiectum in comparatione ad vlteriorem actum siue ille actus sit forma siue operatio, & talis dispositio est in eodem subiecto cum actu ad quem disponit. Character autem non est talis dispositio ad gratiam. Alia est dispositio cōgruitatis, sicut si diceretur quòd prudēs dispositus est dispositione quæ est quędam congruitas vt committatur sibi regimen aliorum, et sic est vt dicunt de charactere, quia cùm per characterem efficiatur aliquis dispensator sacramentorum, cōgruum est quòd ipsi detur gratia sine qua non posset ea bene & dignè ministrare, & talis dispositio nō oportet quòd sit in eodē subiecto cum eo ad quod disponit. Sed illud non valet propter duo. Primum est, quia dictum eorum & exemplum per eos adductum magis est ad oppositum quàm ad propositum. Cōgruum enim est quòd digno detur potestas, & quia per prudentiam efficitur aliquis dispositus & dignus ad regendum alios, ideo prudentia est dispositio congruitatis ad regimen, sed incongruum & fatuum est dare potestatem & regimen aliorum illi qui non est prudens, & expectare quòd efficiatur prudens vel bonus, cū ergo character sit potestas administrandi sacramenta & gratia sit aliquid per quod dignè administrantur, rationabile esset dicere quòd gratia esset dispositio congruitatis ad characterem, sicut prudētia vel virtus est dispositio congruitatis ad habendum regimē aliorum, & nō econuerso, scilicet ꝙ character sit dispositio cōgruitatis ad gratiam, sicut nō est dicēdum ꝙ potestas vel auctoritas regendi sit dispositio ad prudentia. Secundū est, quia illi videntur diuertere à dicto suo de causalitate sacramentorum. Dicunt enim ꝙ virtus quā ponunt esse in sacramentis attingat instrumentaliter ad productionem characteris, & per hoc attingit dispositiuè ad gratiam, sicut virtus quæ est in semine hominis attingit instrumentaliter aliquam dispositionem corporis, & per consequens attingit dispositiuè ad infusionem animæ rationalis. Quum igitur dispositio, ad quam attingit instrumētaliter virtus seminis sit dispositio ad formam fiendam in eodē subiecto. ergo character vel quæcunque dispositio quam faciunt sacramēta instrumētaliter in anima, sunt dispositiones ad gratiam causanda in eodem subiecto: aliter non valet eorum similitudo seu cōparatio.

11 DICENDVM est ergo aliter, quòd secundū opinionē aliorum, qui dicunt quòd in sacramentis non est aliqua virtus subiectiuè: imò sacramenta sunt causa gratiæ vel cuiuscunque alterius effectus existentis in anima, non quæcunque, sed per accidens, & sine qua non, per modum qui dictus est suprà, distinctione prima. Et illi dicunt ꝙ character nō est aliqua natura absoluta, sed est sola relatio rationis, per quā ex institutione vel pactione diuina deputatur aliquis ad sacras actiones. Quod declaratur sic, sicut nummus sortitur rationē pretij, & merellus rationem signi ex humana institutione, sic res naturales sortiuntur rationē sacramenti, & homo rationē ministri ex diuina institutione, sed nummus efficitur pretium, & merellus signū per sola relationem rationis humanæ sic instituētis, ergo res sacramentales sortiuntur rationē sacramenti, & homo rationē ministri per sola rationē relationis diuinę sic instituentis. Cū igitur character sit id quo homo efficitur minister sacramētorum, vel susceptiuus eorum, patet ꝙ character non est nisi relatio rationis ex ordinatione vel pactione diuina Et illud videtur conuenientius, quum enim scriptum sit Ecclesiast. 24. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt, ad ea quæ sunt fidei, quum sint satis obscura de se, non est cōueniens adducere vias obscuras, & quæ plus habent obscuritatis, & difficultatis quàm principale propositum. sic est de virture quæ ponitur inhærens sacramentis, vt prius patuit distinctione 1. & de charactere (vt nunc patet.) Dicere autem ꝙ res naturales habēt rationem sacramenti, & homo rationem ministri ex sola institutione & ordinatione Dei, qui solus dat gratiā, & omnem effectum spiritualem, quē recipit suscipiens sacramenta, nihil difficultatis continet apud fideles. Beatus etiam Dionysius, à quo prima traditio characteris nobis aduenit, videtur idem sentire cum eo quod dictum est de charactere. recitat enim quēdam ritum qui obseruabatur in primitiua ecclesia quando adulti baptizabantur: tunc enim accedenti ad baptismum hierarcha, id est pontifex, & manum imponebat, & signabat eum signo crucis, & pręcipiebat eū adscribi inter nomina Christianorum, vt decætero cum alijs ad diuina admitteretur. Et iste ritus exterior cum baptismo erat characterizatio sua, nec de alio charactere locutus est Dionysius.

12 ET SECVNDVM hanc opinionem responderi potest ad rationes alterius opinionis. Quum enim dicatur ꝙ homo potest in operationē supernaturalem, ergo habet aliqua potentiam supernaturalē, qua dicimus characterem. Dicēdum ꝙ homo non potest in operationem supernaturalem, neque principaliter, neque instrumentaliter directè & per se, sed solū per accidens, & vt causa sine qua non, & ideo operatio illa non est per virtutem in homine existentem, vel in rebus sacramentalibus, sed solùm per virtutem diuinam assistentem.

13 Per idem patet ad secundum & tertium. Per idem patet ꝙ non est quærendum in quo sit character, tanquam in subiecto, quum non sit nisi deputatio hominis ad sacras actiones actiuè vel passiuè.

14 AD AVCTORITATEM Damasceni, quę principaliter inducitur, dicendum est quòd sigillum vel signum baptismale, aut vocatur id quod exterius geritur, aut gratia interior quæ confertur, aut deputatio baptizati ex ordinatione diuina ad susceptionem sacramentorum.

15 Argumenta alterius partis licet sint solubilia, puto tamen quòd conclusio eorum vera sit.

QVAESTIO II.

Vtrum per baptismum remittatur omne peccatum quantum ad culpam.

Thom.

Thom.3.q.69.artic.1.& 2.



SECVNDO quæritur de interiore effectu baptismi, qui est remissio peccatorum. Et primò quæritur vtrum per baptismum remittatur omne peccatum quantum ad culpam. Et secundò vtrum remittatur quantum ad omnem pœnam. Ad primum sic proceditur, & arguitur quòd baptismus non deleat omnem culpam, sed tantũ originalem: quia regeneratio spiritualis opponitur carnali, sed per generationem carnalem solùm contrahitur peccatum originale, ergo per baptismum, qui est regeneratio spiritualis non tollitur nisi peccatum originale.

2 Item si baptismus de se tolleret peccatum actuale in adultis baptizatis, non esset necessaria pœnitentia quæ ordinatur contra actuale. est autem necessaria, vt Actuum secũdo, vbi dicitur: Pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque vestrum. Et Augustinus dicit libro de pœnitentia, & recitatur de cõsecratione, distinctione quarta: Omnis quicunque iam suæ voluntatis arbiter constitutus est cùm accedit ad sacramentum, nisi eum pœnituerit veteris vitæ, nouam inchoare non potest: ergo solus baptismus non sufficit ad delendum omne peccatum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus in Enchiridio. & habetur de consecratione, distinctione quarta. A paruulo recenter nato vsque ad decrepitum senem, sicut nullus prohibendus est à baptismo, ita nullus est qui non peccato moriatur in baptismo, sed paruoli tantummodo originali, maiores autẽ moriuntur omnibus peccatis, quæ malè viuẽdo addiderũt.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd baptismus indignè suscipientibus ipsum, tollit quãtum est de se omnem culpam tã originalem quàm actualem. Quod patet primò quantum ad originale peccatum, & actuale mortale sic: Omne illud sacramentũ per quod de se & directè regeneramur ad spiritualem vitam tollit omnem dispositionem spirituali vitæ incompossibilem, sed baptismus est sacramentum per quod regeneramur in spiritualem vitam, vt dicitur ad Titum tertio: Per lauachrum regenerationis, &c. ergo baptismus quantum est de se tollit omnem dispositionem incompossibilem spirituali vitę: sed peccatum mortale æquè vel plus est incõpossibile spirituali vitæ, quæ est per gratiam, sicut originale, ergo baptismus æquè tollit vtrunque. Item patet auctoritate Augustini, libro de baptismo paruulorũ: & recitatur de consecratione, distinctione quarta. Sicut de generante carnem tantummodo contrahitur peccatum originale, regenerante autem spiritu sancto non solùm originalis, sed voluntariorum fit remissio peccatorum.

5 De peccato veniali actuali potest idem persuaderi sic: In omni generatione perfecta tollitur non solùm dispositio incompossibilis cum forma, sed etiam omnis dispositio repugnans bene esse formæ. quòd enim aliqua talis dispositio maneat, hoc venit vel ex imperfectione virtutis agentis, vel ex indispositione materiæ suscipientis. sed quando baptismus confertur dignè suscipienti, tunc est spiritualis regeneratio perfecta: quia non est defectus ex parte virtutis diuinæ agentis in sacramentis, nec est indispositio ex parte suscipientis, ex quo dignè suscipit, ergo per baptismum tollitur omnis dispositio repugnans bene esse gratiæ, quæ est terminus spiritualis regenerationis. Peccatum autem veniale, licet stet cum gratia, tamen repugnat bene esse gratiæ, quia disponit ad peccatum mortale, quod tollit gratiam: ergo per baptismum tollitur peccatum veniale dignè suscipienti: voco autem dignè suscipientem illum cui displicet omne peccatum ab eo commissum, tam mortale quàm veniale.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quum dicitur quòd regeneratio spiritualis opponitur carnali generationi, falsum est, imò proportionatur: quia sicut per generationem carnalem acquiritur esse carnale, ita per generationem spiritualem acquiritur esse spirituale. verum est quòd generationem spiritualem concomitatur quidam defectus, scilicet peccati originalis, qui opponitur termino spiritualis generationis, scilicet gratiæ, & hoc tollitur per baptismum, & pari ratione mortale peccatum, quod similiter opponitur gratiæ baptismi.

7 Ad secundum dicendum quòd triplex est pœnitentia. Prima quæ est sacramentum, & consistit in actu exteriori confitentis & absoluentis. Et ista non est necessaria baptizandis quantumcunque adultis, imò nec exhibenda, eò quòd baptismus est ianua sacramentorum, propter quod non baptizatis non est exhibendum aliquod sacramentum. Secunda pœnitentia est contritio sufficiens informata gratia, secundùm quam dicimus cõtritum esse pœnitentem, & ista non requiritur ante baptismũ. Alioquin adultus baptizandus semper esset ante baptismum iustificatus. Tertia est quædam displicentia peccati commissi, licet infirmis & imperfecta, quæ dicitur attritio, quæ licet non sit sufficiens ad delendum peccatum, est tamen dispositio sufficiens ad suscipiendum baptismum, eò quòd tollit fictionem: & de tali pœnitentia est intelligẽdum illud quod dicitur Actuum secundo, & illud quod Augustinus dicit in auctoritate allegata.

QVAESTIO III.

Vtrum per baptismum deleatur omnis pœna.

Thom.3.q.69.ar.3.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd baptismus non deleat omnem pœnam, quia si baptismus deleret omnem pœnam, maximè deleret pœnam peccati originalis, contra quod præcipuè ordinatur, sed illam non delet, vt probatur, ergo nullam. Probatio minoris, fames, sitis, passibilitas, & repugnantia virium sensitiuarum ad rationem sunt pœnæ originalis peccati, sed ista non amouentur per baptismum, vt quilibet experitur in seipso, ergo &c.

2 Item culpa reordinatur per pœnam, sed Deus nihil dimittit inordinatum, ergo per nullum sacramentum tollit culpam, nisi * obligando ad aliquam pœnam. * alias re dimando.

3 IN contrarium arguitur per Ambrosium, qui dicit super illud Romanorum vndecimo, sine pœnitentia sunt dona Dei, & vocatio, quia gratia Dei in baptismo non requirit gemitum neque planctum, sed omnia gratis condonat ex qua auctoritate patet, quòd omnis culpa dimittitur in baptismo, & gratis absq; vlla pœna.

4 RESPONSIO. Dicendum est quòd per baptismum tollitur omnis pœna per se debita cuicunque peccato quantum ad forum Dei & ecclesiæ, non autem quantum ad forum mundanum. Primum patet dupliciter. Primo modo, quia per baptismum cõmunicatur nobis plenissimè virtus passionis Christi, eò q̃ per baptismũ maximè conformamur morti Christi, vt dicitur Ro.6. Consepulti enim sumus. &c. Sed passio Christi fuit sufficiens ad satisfaciendũ pro pœnis omniũ peccatorum, ergo per baptismum confertur nobis remissio peccati, non solũ quo ad culpam, sed quo ad omnẽ pœnã peccato debitã. Per baptismũ enim efficimur membrum Christi, vt sic passio corporis communicetur membro ad remedium sanitatis, quantũ sufficit ad plenam eius curationem. Secũdo patet idem sic, intrantibus nouum statum non imputantur eis ad pœnam cõmissa secundũ statum pristinum, vt patet de intrantibus religionem. Sed baptismus est sacramentum intrantium religionem Christianam, in qua sola est status salutis, ergo baptizatis non imputatur ad pœnam aliquid quod commiserint secundùm conuersationem pristinam. Hoc autem intelligendum est quo ad forum Dei, & quo ad forum ecclesiæ quantum ad pœnas per ecclesiam statutas, de quibus ecclesia ordinauit quòd remitterentur baptizatis.

5 Quantum autem ad forum mundanũ & ciuile non sic, quia in illo iudicio non solùm attenditur qua pœna sit homo dignus quo ad Deum, sed etiam in qua sit obligatus, quo ad homines qui sunt læsi & scandalizati per peccatum. Et ideo licet homicida totaliter liberetur a reatu pœnæ quo ad Deum, remanet tamen obligatus quo ad homines quos iustum est ædificare de pœna, sicut sunt scandalizati de culpa: talibus autem princeps piè posset pœnam dimittere, maximè si signa apparerent euidentia, quod homicida peteret baptismum deuotione fidei, & non timore mortis.

6 AD PRIMVM dicendum quòd per baptismum tollitur omnis pœna originalis peccati, quæ est pœna eius per se, sicut priuatio gratiæ in præsenti, & carentia gloriæ in futuro. Pœna autem quæ debetur originali peccato per accidens non tollitur, vt est fames, sitis, passibilitas corporis, & huiusmodi, quia ista sunt à natura per se, licet sint à peccato originali, sicut à causa remouente prohibens, quia peccatum originale tollit iustitiam originalem, quæ impediebat istos defectus in esse naturę, nec fuit conueniens, vt isti defectus in præsenti vita auferrentur. Primò, ne membrũ caput excedat. Christus enim caput nostrum à principio suæ conceptionis plenus fuit gratia: habuit tamen corpus passibile, cum quo redemptionẽ nostram exercuit. Similiter Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animã. Corpus tamen manet passibile, in quo pro Christo pati possit. Secundo vt homo pugnando contra concupiscentiam & alias passibilitates, & vincendo mereatur coronã. Tertiò ne si baptismus conferret impassibilitatem corporis, homines magis quærerent baptismum propter commoditatem vitę præsentis, quàm propter fructum vitæ spiritualis.

7 Ad secundum argumentum dicendum, quòd culpa reordinatur per pœnam, sed illam pœnam potest soluere, vel ille qui peccauit, vel alius pro eo: & sic fit in baptismo, quia pœna passionis Christi communicatur baptizato, qui per baptismum efficitur membrum Christi, & sic ordinatur culpa per pœnam.

Quæstio

QVAESTIO IIII.

Vtrum recedente fictione ab eo qui fictè baptismum suscepit, talis consequatur baptismi effectum.

Th.3.q.69.ar.10.

DEINDE quæritur de recipientibus baptismum. Et primò quæritur de fictis. Et secũdò de carẽtibus vsu rationis. Circa primũ quæritur: Vtrum in fictè accedentibus ad baptismum recedente fictione baptismus suum consequatur effectum. Et videtur ꝙ non, quia contingit ꝙ post baptismum, antequam fictio recedat, baptizatus committat multa peccata mortalia. Recedente ergo fictione aut illa tollentur per baptismum cum aliis, aut alia sine istis, aut nec alia prius commissa tollentur: non potest dici quòd illa tollentur cũ aliis, quia nec baptismus, nec quodcunque sacramentum extendit se ad peccata committenda post sacramentum, sed tantũ ad prius commissa, nec potest dici quòd alia tollẽtur sine istis, quia impium est à Deo dimidiam veniam expectare. Et iterum quia præcedentia non possunt tolli sine gratia quæ non staret cum sequentibus. Relinquitur ergo quòd recedente fictione baptismus prius susceptus nullum habeat effectum.

2 Item prolatis verbis sacramentalibus super panem & vinũ statim sacramentum habet suum effectum, aut nunquam: ergo similiter in sacramento baptismi factis iis quæ concurrunt ad integritatem ipsius, aut tunc habet effectum suum, aut nunquã.

3 IN contrarium est quod dicit Aug. lib. de baptismo, & recitatur de conse. di. 4. tunc valere incipit baptismus ad salutem, cùm illa fictio veraci confessione recesserit, quę corde in malitia perseuerante peccatorum absolutionem non sinebat fieri.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd fictus dicitur aliquis cùm vnum prætendit interius & aliud ostendit exterius. Et secundùm hoc aliquis potest dupliciter esse fictus respectu sacramenti. Vno modo respectu susceptionis sacramenti, scilicet quia ostendit se velle suscipere sacramentum exterius, & tamen non intendit. Alio modo est aliquis fictus respectu præparationis ad sacramentum, quia cùm velit suscipere sacramentum ipso facto ostendit se dispositum & paratum, & tamen nõ est, cùm sit in proposito peccandi. Fictus primo modo nihil suscipit. Cuius ratio est, quia sicut ad sacramentum requiritur intentio ministri ad conferendum, sic requiritur intentio suscipientis vt recipiat ipsum vel propria si sit adultus, vel aliena si sit paruulus. Sed deficiente intentione ministri conferentis nullum est sacramentum vt infra patebit, ergo deficiente intentione suscipientis nullum est sacramentum. Recedente ergo fictione nullus effectus sequitur, quia nihil prius fuit factum. Talis ergo indiget baptizari, quia nunquam fuit baptizatus. d.6.q.2

5 De ficto autem secundo modo qui recipit sacramentum (cũ quantum ad hoc non sit fictus) sed non recipit sacramenti effectum qui est gratia (cùm ad eam non sit dispositus) est duplex opinio. Vna quòd recedente fictione baptismus in illo habet totum suum effectum. Cuius ratio assignatur, quia fictus secundo modo cùm recipiat baptismum recipit characterem. Character autem quantum est de se est dispositio necessitatis ad gratiam nisi superueniat impedimentum prohibens eam, & istud est fictio in eo qui fictè accedit. tũc ex hoc sic arguitur. Remota causa remouetur effectus, sed causa quare ad baptismalem characterem non semper sequatur gratia, cùm sit dispositio necessitatis ad eam est fictio suscipientis baptismum, ergo ea recedente baptismus habebit suum totum effectum.

6 Sed istud non valet, quia dispositio necessitatis potest accipi dupliciter. Vno modo dicitur dispositio necessitatis omnis illa dispositio quæ necessariò præexigitur in subiecto ad hoc quòd aliqua forma in eo introducatur, sicut diaphaneitas quæ est in aere est dispositio necessitatis ad recipiendum lumen. Alio modo dicitur dispositio necessitatis ad quam necessariò sequitur forma sicut ad dispositionem quam facit semen hominis in generatione hominis sequitur infallibiliter anima rationalis, sed character nullo prædictorum modorum est dispositio necessitatis ad gratiam, ergo nullo modo. Maior patet ex dictis, sed minor probatur. quòd enim character nõ est dispositio necessitatis ad gratiam primo modo, clarum est, quia sine charactere potest in anima recipi gratia. nec secundo modo, quia talis dispositio, non stat cum opposito formæ ad quam disponit, nec se habet indifferenter ad formam & priuationem formæ. Character autem stat cum opposito gratiæ & indifferenter se habet ad gratiam & ad culpam, quare & cætera. Si autem dicatur quòd character est dispositio congruitatis ad gratiam, modo quo in præcedente quæstione fuit expositum, patet quòd non est conueniens dictum, vt ibidem declaratum fuit.

7 Alia opinio est, quòd recedente fictione ab eo qui fictè baptismum recepit sequitur remissio peccatorum, quę per baptismum receptum in fictione facta non fuit, nõ quidem virtute baptismi pręcedentis, sed propter cordis contritionem, & humilitatem mentis quam habet in contritione & istius sententiæ est Ioan. Andreæ in apparatu super illo capitulo de consecr. distin. 4. Tunc valere. Sed ista glosa corrumpit textum, quia textus cap. dicit quòd baptismus incipit valere quando fictio recedit: glosa verò dicit ꝙ remissio peccatorũ non est propter baptismum, sed propter cordis contritionem. Ex quo sequitur quòd recedente fictione nullus est ibi valor baptismi, sed solùm contritionis. non ergo tunc incipit valere baptismus, vt dicit textus. Item non cõcordat ei quod tenet ecclesia de remissione peccatorum per baptismum, quia per baptismum tollitur omnis culpa saltem mortalis, & omnis pœna: per cõtritionem autem non dimittitur omnis pœna saltem regulariter, quamuis quandoque contingat & raro. Si igitur talis remissio fieret solùm ratione contritionis peccata commissa ante baptismum non delerentur totaliter quo ad pœnam: cuius contrarium communiter docet ecclesia.

8 Potest ergo alio modo dici, scilicet quòd si in sacramentis non sit aliqua virtus inhærens, sed solùm diuina virtus assistẽs per modum diuinæ pactionis & ordinationis, tunc potest probabiliter sustineri, quòd recedente fictione baptismus prius receptus habeat suum effectum, quia pactio & ordinatio diuina potest esse de effectu sacramenti, vel quando actu suscipitur, si suscipiens non ponat impedimẽtum vel obicem, vel postquam receptum est, remoto impedimento si quod fuit in suscipiẽdo: sicut & dicimus de merello, mediante quo datur eleemosyna, non enim statim eleemosyna recipitur, quum merellus ostenditur: sed vel tunc vel postea secundùm beneplacitum ordinatoris. Et propter hoc in sacramentis, in quibus suscipiens potest ponere obicem gratiæ; & in quibus gratia est principalis effectus sacramenti, vtpote quia per se ordinantur ad deletionem culpæ, vt baptismus & pœnitentia, videtur habere locum hæc pactio dilatoria: vnde sicut ponitur quòd baptismus habet suũ effectum recedente fictione, sic etiam ponitur à quibusdam de pœnitentia informi, vt infrà patebit, quamuis non sit omnino simile, vt infrà dicetur.

9 AD rationes in oppositum dicendum. Ad primam ꝙ peccatum mortale post baptismum commissum deletur simul cum aliis prius commissis, non tamen virtute baptismi præcedẽtis, sed virtute contritionis fictionem amouentis. Et quia contritio nõ tollit totam pœnam, vt baptismus, ideo peccatum illud post baptismum commissum nõ expiatur totaliter quo ad pœnam: tenetur etiam homo de eo confiteri, cùm pertineat directè ad sacramentum pœnitentiæ, ex quo post baptismum commissum est, non sic autem de commissis prius. d.17.q.13

10 Ad secundum dicendum ꝙ non est simile de sacramento eucharistiæ, quod consistit in consecratione materiæ, quæ non potest præstare impedimentum sacramento, & de sacramento baptismi, vel pœnitentiæ, respectu quorum suscipiens potest præstare impedimentum, & pręstitum amouere: propter quod talia sacramenta licet in sui exhibitione non habeant suum effectum propter indispositionẽ suscipientis, habent tamen ipsum indispositione remota, & sic locum habet quod dicit Augustinus in auctoritate ad propositum allegata.

QVAESTIO V.

Vtrum carentibus vsu rationis conferendus sit baptismus.

Thom.3.q.68.

SECVNDO quæritur de carentibus vsu rationis, vtrum sit eis sacramẽtum baptismi conferẽdum. Et primò quæritur de hoc in generali, & secundò in speciali. In generali primò quæritur vtrum carentes vsu rationis sint baptizandi. Et videtur quòd non, quia baptismus non est conferendus nisi viuentibus vita humana, quum sacramenta sint remedia hominum vt homines sunt. Sed carentes vsu rationis non viuunt vita humana, quum nõ vtantur ratione, per quã homo est homo, ergo non sunt baptizandi.

2 Item soli credentes sunt baptizandi, iuxta illud quod dicitur Mar. vlt. Qui crediderit & baptizatus fuerit, &c. Sed carentes vsu rationis non possunt credere, ergo non debẽt baptizari.

3 IN CONTRARIVM est, quia baptismus successit circumcisioni, sed illa dabatur carentibus vsu rationis, scilicet pueris octauo die suæ natiuitatis, ergo & similiter baptismus debet eis dari.

4 RESPONSIO. Aliqui carent vsu rationis triplici de causa. Primò propter imperfectionẽ ætatis, vt pueri vel infantes

santes. Secundò propter infirmitatem, vt phrenetici & amentes. Tertiò propter passionem somni, vt dormientes.

5 QVANTVM ad primos dicendum quòd eis debet conferri baptismus. Cuius ratio est: quia nulli ætati cui imminet periculum damnationis deest remedium salutis, vt patet per Aug. lib. 83. quæstionum, vbi comparat ætates hominis statibus mundi, sed paruulis inest causa suæ damnationis, scilicet originale peccatum, & periculum ex morte, ergo non deest eis remedium salutis. Nõ est autem aliud nisi baptismus, propter quod qui dicit baptismum eis non esse conferendum cõtradicit diuinæ misericordiæ, quæ pronior est ad miserendum quã ad condemnãdum. Iuxta quod notandum est quòd non solùm licitum est tũc paruulis conferre baptismum, sed etiam periculosum est differre propter tria. Primò propter imbecillitatẽ naturæ in pueris, ex qua frequẽter & quasi subitò imminet in eis periculum mortis, & per consequẽs periculum damnationis. Secundò propter infestationes dæmonum, qui non habent tantam potestatem in baptizatis sicut in non baptizatis. Tertiò, quia homo firmius inhæret his quæ à puero recipit. *(Margin: Tho.art. 9. & 11)*

6 DE HIS autem qui carent vsu rationis propter grauamen infirmitatis, sicut sunt phrenetici vel amentes, distinguendum est, quia aut ex natiuitate fuerunt tales, nec habuerunt aliqua lucida interualla, & de talibus est idem iudiciũ quod de pueris: aut incurrerunt amentiam ex infirmitate, vel habuerunt aliquod lucidum interuallum: & isti nunquam tempore amentiæ sunt baptizandi, nisi vrgeat casus necessitatis: qui si vrgeat, aut ipsi in præcedenti lucido interuallo fuerunt in proposito suscipiendi baptismum, aut non: si fuerunt, sunt baptizandi, etiam si tunc contradicant: quia contradictio eorum non est ex mente, cùm non habeant vsum rationis, sed ex sola phãtasia. Et ideo talis contradictio non impedit effectum baptismi, quin recipiant sacramentum & rem sacramenti. Si verò non fuerunt in proposito suscipiendi baptismum nullo modo sunt baptizandi. Et ratio huius est, quia in adultis quibus quandoque affuit vsus rationis necesse est ad baptismum intentio ad suscipiendum eum, sicut ex parte ministri necesse est intentio conferendi. si ergo tempore lucidi interualli non habuerunt propositum recipiendi nullo modo sunt baptizandi. Et si de facto baptizentur, nullum est sacramentum. *(Margin: Tho.ar.12)*

7 DE dormientibus autem dicendum quòd nullo modo debent baptizari extra casum necessitatis, qui si imminet iudicandum est de proposito eorum in vigilia sicut dictum est de proposito eorum, qui sunt in phrenesi vel amentia. Ad argumenta.

8 AD PRIMVM dicendum quòd aliqui dicuntur viuere vita humana dupliciter, aut propter opera vitæ, aut propter principium vitæ. Propter opera vitæ, sicut illi qui vtuntur ratione per quam homo est homo: propter principium vitę, vt ille qui habet animam rationalem, & illud sufficit ad accipiendum sacramentum baptismi ad delendum peccatum originale, quod non est contractum proprio actu, vt in paruulis & amentibus, qui nunquam vsum rationis habuerunt. De cæteris autem qui quandoque vsum rationis habuerunt per lucidum interuallum, dictum fuit prius.

9 Ad secundum dicendum quòd dictum domini, Matthæi vltimo, intelligitur de solis adultis, qui per doctrinam solam apostolorum erant instruendi, de quibus prædixerat, prędicate euãgelium omni creaturæ. nulli enim taliũ fuit dandus baptismus, nisi crederet.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum filij infidelium debeant baptizari inuitis parentibus eorum.

Thom. 3. q. 68. artic. 10.



DEINDE quæritur in speciali de filiis infidelium, vtrum debeant baptizari inuitis parẽtibus, & si de facto baptizentur, vtrum sint verè baptizati. Quantum ad primum videtur quòd paruuli Iudęorũ, vel aliorum infideliũ debeant baptizari inuitis parentibus, quia magis est occurrendum periculo mortis æternæ, quã mortis temporalis, sed paruulo existenti in periculo mortis temporalis subueniendum est contra voluntatem parentum, etiam si ex malitia vellent oppositum, ergo multo magis subueniendum est pueris infidelium in periculo mortis æternę etiam inuitis parentibus, quod fit dum baptizantur eorum paruuli, quare &c.

2 Item quilibet homo magis est Dei à quo habet animã quã patris, à quo habet corpus: non ergo videtur iniustum si pueri infidelium parentibus auferrentur, & Deo per baptismum consecrarentur.

3 Item res & bona seruorum sunt dominorum, in quorũ terris habitant, vt habetur extra de Iudæis, & Sarracenis, capitulo & si Iudæos. ergo res & bona Iudęorum sunt principũ Christianorum, sed filij sunt quædã res parentum, ergo filij Iudæorum sunt in potestate principum vt res eorum. possunt ergo eis vti, vt placet offerendo eos ad baptismum.

4 Item princeps Christianus dominus Iudæorum potest filios eorum vendere in seruitutem terrenam, ergo fortiori ratione potest eos afferre in seruitutem diuinam, quod fit per baptismum: imò videntur in hoc mereri si hoc faciunt propter salutẽ puerorum, & honorem Dei. Et nõ vt parentes cogantur ad credendum, quia illud non est licitum.

5 IN contrarium arguitur, quia non minorem potestatem habet dominus temporalis super parentem Iudæum, quàm super eius filium, imò quasi maiorem, quia à seruitute parentum deriuatur seruitus filij: sed constat quòd princeps non potest licitè compellere Iudæum adultum ad baptismum suscipiendum in se, vt habetur distinct. 45. ex concilio Toletano, vbi dicitur sic: Iudæis præcepit sancta synodus nemini ad credendum vim inferre, ergo non debet eis vim inferre auferendo filium vt baptizetur. Cùm voluntas paruuli sit voluntas patris quousq; filius habeat vsum rationis.

6 Item quia si hoc esset licitum, probabile esset quòd primitiui sancti & rectores ecclesiæ hoc consuluissent terrenis principibus quos habuerunt valde fauorabiles: vt Syluester Constantinum. & Ambrosius Theodosium. Hoc autem nusquam leguntur fecisse. ergo non est probabile quòd hoc possit fieri licitè.

7 RESPONSIO. Circa quęstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an infideles adulti possint licitè compelli ad fidem & ad ea quæ sunt fidei, puta baptismum & huiusmodi. Secundum est, an infideles paruuli carentes debito vsu rationis possint licitè baptizari inuitis vel ignorantibus parentibus eorum, seu tutoribus, vel alijs habentibus curam eorum. De his enim duobus aliquid tactum est arguendo.

8 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd cùm credere sit actus intellectus, & ea quæ sunt merè fidei non possunt demonstrari vel sic euidẽter probari, vt eis necessariò assentiat intellectus (vt probatũ fuit in principio primi libri) ideo nullus potest necessitari vel cogi simpliciter ad actũ credendi, quãuis de coactione sit specialis ratio, vt tactum fuit in secundo libro di. 23. & 25. potest tamen adhuc induci aliquis persuasionibus & exemplis, & hoc semper fuit licitum. Inducere autem seu impellere vel compellere infidelem adultum minis & pœnis ad profitendum fidem, vel ad suscipiendum sacramenta fidei, vt baptismum, & alia, seu obseruantiam ritus fidei nõ est licitum. Cuius ratio est, quia quum homo sit homo per rationem, nullus homo potest rationabiliter & licitè compelli ad ea quæ sunt supra rationem. & vtentibus sola ratione naturali, videretur esse contra rationem. Sed actus credendi & ritus exterior fidei sunt supra rationem humanam, & infidelibus vtentibus sola ratione naturali videntur esse contra rationẽ, ergo infideles adulti non possunt rationabiliter & licitè ad talia compelli vel impelli minis & pœnis tẽporalibus. Et si de facto aliquis inuitus baptizaretur confirmaretur, ordinaretur, vel immergeretur. talis non reciperet aliquod sacramentũ, nec rem sacramenti. Vnde beatus Hieronymus exponens in quadam homilia illud Matthęi vlti. Ite, docete omnes gentes baptizantes eos, &c. Dicit sic, docete omnes gentes, deinde doctas intingite aqua. non enim potest fieri vt corpus baptismi recipiat sacramentum, nisi anima ante fidei veritatem susceperit. Post quam autem aliquis voluntariè credidit, & sacramentum fidei suscepit, extunc compellendus est ad seruandum ritum fidei, quia licet fides sit supra rationem, & ob hoc nullus sit ad eam suscipiendam cogendus, tamen ex quo aliquis voluntariè eam susceperit, & eam seruare promisit, rationabile est quòd ad hoc cõpellatur. studiosè enim agẽdum est, vt ea quæ promittuntur, opere compleantur, ob quam causam hęretici compelluntur ad seruandam verã fidem, quia verè baptizati, & profitẽtur se esse veros Christianos, & sic patet primũ. *(Margin: Tho. 22. q. 10. art. 8. & 11)*

9 QVANTVM ad secundũ, scilicet an paruuli filij infidelium sint baptizandi inuitis parẽtibus vel tutoribus, seu alijs habentibus curam eorum, distinguendũ est quia aut tales paruuli, & eorum parentes infideles sunt separati à dominio & cõuersatione fidelium, aut sunt sub dominio fidelium, & conuersantur cũ eis. Si sunt separati quemadmodũ Sarraceni subiecti regi Granatę sunt separati loco & dominio à fidelibus Hispaniæ vicinis eorum, sic non licet Christianis tollere per violentiã res & bona talium infidelium. & multo minus filios eorũ, nisi in casu in quo liceret eis mouere contra eos iustũ bellum, quia sic liceret eos & bona eorum capere, & personas eorum in seruitutẽ redigere, sed tunc istud membrum coincideret cũ secundo, quia subessent dominio fidelium. sed stãte primo membro probatur sic propositũ: De iure naturali, & diuino prohibetũ cuilibet cõcupiscere rẽ proximi sui, & multo magis tollere eã vel per violentiam contra eius voluntatem, sed secundũ sanctos & omnes

doctores

doctores nomine proximi intelligitur omnis homo, ergo in isto casu nõ licet Christianis auferre per violentiã res & bona taliũ infidelium, & multo minus filios ad quẽcunq; vsum vel factũ.

10 Si autem infideles subsint dominio fidelium & cum eis in eadem terra conuersentur, aut subsunt tanquam liberi, vt sunt mercatores infideles qui morantur quandoq; in dominio & terra fidelium & ecõuerso, aut subsunt vt serui. Si sint liberi, sic nõ licet auferre filios eorum & offerre baptismo eis inuitis, quia si hoc liceret, aut liceret personæ priuatæ, aut potestati publicæ: non personæ priuatæ, quia pares sunt, & par in parem non habet imperium. Nec potestati publicæ, quia sicut prius potestas publica non potest licitè bona istius infidelis liberi auferre pro voluntate sua sicut nec alicuius fidelis, multo minus filium qui est patri charior quacunq; re possessa, imò sicut princeps auferens res talis infidelis, & offerens eas Deo, offerret sacrificiũ de rapina, sic princeps fidelis auferẽs infideli libero filium eo inuito, & offerens eum baptismo offert Deo sacrificium de rapina.

11 Si autem infideles subsint principi fideli tanquam serui sicut sunt Iudæi, sic adhuc videtur quibusdã quòd nõ licet filios eorum offerre baptismo inuitis parentibus. & ratio eorum talis est, quia vt dicunt, quamuis aliqui possint esse serui aliorum quantum ad opera ciuilia, in his tamen quæ competunt iure naturali vel diuino nõ sunt serui sed liberi potest enim seruus comedere & bibere inuito domino, & etiam contrahere matrimonium, vt habetur extra de cõiugio seruorum cap. 1. hæc enim cõpetũt eis de iure naturali, & similiter potest inuito domino credere in Deum & huiusmodi quæ pertinẽt ad ius diuinum sicut baptizari, ergo cùm cura paruulorum de iure naturali & diuino quantum ad hoc competat parentibus, manifestum est quòd non possunt eis licitè auferri vt baptizentur, licet possint eis auferri vt vendantur sicut & ceteræ res ad opera seruilia pertinẽtia hæc autem ratio directè concludit quòd Iudæi & cæteri infideles adulti qui sunt serui Christianorum non possunt nec debent cogi quòd baptizentur, & hoc fuit prius concessum, sed de pueris eorum carentibus vsu rationis quòd nõ possint licitè auferri eis inuitis & baptizari non probat, quia si auferrẽtur eis & baptizarentur non fieret præiudicium pueris, sed potius conferretur eis magnum beneficium, nec parentibus eorum, quia licitè possunt eis auferri & vendi in seruitutem fidelibus, vel infidelibus prope vel longè (vt alij concedunt) quo facto subtrahuntur totaliter à cura parentum, & subsunt in omnibus curæ eorum quibus venditi sunt, propter quod si ab eis tollantur & offerantur baptismo nulli videtur fieri præiudicium, licet prædictis pueris stantibus sub cura parẽtum fieret parentibus iniuria si eis inuitis baptizarentur, nec esset decens, nec securum quòd pueri baptizati manerẽt sub cura infidelium, sed quia, vt dictũ est, pueri seruorum infidelium nõ possunt per dominos suos licitè subtrahi à cura parentum vendendo eos: vel donando aliis qui extũc curam eorum habẽt, non apparet quin liceat illis quibus sunt venditi vel donati offerre eos baptismo sine præiudicio cuiuscunque. nõ sic autem licet pueros infidelium liberorũ, nec per consequens offerre baptismo, & sic pro nunc apparet mihi quamuis altàs senserim oppositum de filiis Iudæorum.

12 A D primum argumentum dicendum quòd nulli est subueniendum in periculo corporali cõtra ordinem iuris ciuilis, vnde si quis à suo iudice ritè condemnetur ad mortem non est per violentiam eripiendus: similiter cõtra ordinem iuris naturalis vel diuini quo filius est sub cura parentum nõ est eripiendus vt liberetur à periculo mortis æternæ, nõ enim sunt facienda mala vt veniant bona. Roma. 3. Hoc autem esset si filius infidelis liberi baptizaretur inuitis parentibus quorum curæ subest de iure naturali & diuino. Secus autẽ est de filio infidelis serui, quia res domini est & potest eum subtrahere curæ parentum.

13 A D secundum dicendum quòd homo ordinatur in Deum per rationem per quã potest Deum cognoscere, & ideo puer antequam habeat vsum rationis ordinatur in Deum per rationem eorum quorum curæ subiacet: propter quod secundùm eorum dispositionem sunt circa eum agenda diuina, & quia pueri parẽtum infidelium liberorum non possunt licitè à cura eorum subtrahi sicut pueri seruorum, ideo non licet pueros liberorum sic offerre baptismo inuitis parẽtibus sicut pueros seruorum. Tertium & quartum argumentum bene probant quòd pueri Iudæorum possunt licitè offerri baptismo, & hoc non est intelligendum subtractis eis prius à cura parentum.

14 A D primum argumẽtum alterius partis dicendum quòd nõ est simile de patre adulto qui liber est & curam sui habet in his quæ sunt iuris naturalis & diuini, licet in aliis sit seruus, & de paruulo qui curã sui nõ habet & à cura patris licitè subtrahi potest, & ideo per aliũ cuius curę subiicit potest offerri baptismo.

15 Ad secundum dicẽdum quòd ecclesia in primitiuo statu nõ est vsa: nec modo vtitur hac potestate, videlicet quòd paruuli Iudæorum vel aliorum infidelium seruorum auferantur parentibus & offerantur baptismo, non quia non sit licitũ modo quo prius dictum est, sed quia non fuit nec est expediẽs. Primò, quia per hoc videretur inferri quædam violentia parentibus ad credendum. Secundò, quia de facili resiliretur ab eo quod fecissent ignoranter, & contra voluntatem parentum.

QVAESTIO VII.

Vtrum paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus suscipiant verum sacramentum.

Thom. vbi suprà. vide Caiet. 3. q. 68. ar. 7.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus suscipiant verum sacramentum, quia parẽtes infideles nõ habẽt maius ius in filiis suis paruulis, quã fideles parentes, sed paruuli parentum fidelium baptizati inuitis parẽtibus suscipiunt verum sacramentum, ergo similiter paruuli parentum infidelium si baptizẽtur inuitis parentibus, susciperent verum sacramentum.

2 Item sicut est baptismus fluminis, sic est baptismus sanguinis, sed pueri occisi pro Christo inuitis parentibus receperunt & modò reciperent remissionem originalis peccati, ergo similiter pueri baptizati inuitis parentibus reciperent verum sacramentum, & effectum sacramenti.

3 I N contrarium arguitur, quia ad receptionem cuiuslibet sacramenti requiritur intentio seu voluntas recipiẽdi ipsum propria vel interpretatiua, sed in paruulo filio parentum infideliũ si baptizaretur inuitis parentibus non est voluntas vel intentio propria suscipiendi baptismum, vt de se patet. Nec interpretatiua cùm baptizetur inuitis parentibus, quorum volũtas est interpretatiua voluntatis filij paruuli, ergo si talis de facto baptizetur nullus est baptismus. Minor de se manifesta est, sed maior probatur, quia si aliquis adultus sic nutritus esset, quòd nihil audiuisset de fide, & esset solùm in originali. Si talis dormiret, & dormiendo baptizaretur, constat quòd nullus esset talis baptismus, non quia in voluntate eius inueniret baptismus obicẽ plus quam in paruulo, quia deficeret volũtas suscipiendi baptismũ. ergo ad susceptionem baptismi requiritur voluntas suscipientis propria, si sit adultus, vel interpretatiua si sit paruulus, & hæc fuit maior: sequitur ergo conclusio.

4 RESPONSIO. De quæstione ista dicunt quidã quòd paruuli infidelium quorumcunque si baptizarentur inuitis parentibus recipiunt verum sacramentum & rem sacramẽti: quorũ ratio est, quia ad susceptionem veri baptismi sufficit quòd non inueniatur in suscipiente obex contrariæ voluntatis, vt patet in paruulis Christianorum qui ante susceptionem baptismi sunt pares paruulis infidelium, sed in paruulis Iudæorum, vel quorumcunque infidelium non est obex contrariæ voluntatis respectu suscipientis baptismũ, ergo tales si de facto baptizarẽtur etiam inuitis parentibus suscipiunt verum sacramentum, et rem sacramenti. Pro hac opinione videtur esse illud quod scribitur de consecr. di. 4. cap. paruuli fideles vocantur. vbi videtur insinuari quòd paruulis sufficit fides offerẽtium nulla facta mẽtione de fide parentum. & respondent isti ad rationem in oppositum, negando maiorem propositionem, quia vt dicunt, ad veram receptionem baptismi nõ requiritur voluntas recipientis propria, nec interpretatiua: & ad probationem eius dicut quòd postquam puer venit ad annos discretionis piè creditur quòd Deus mouet ipsum ad salutem per instinctum interiorem, vel aliquam motionem exteriorem in generali, vel in speciali reuelando ea quæ sunt fidei, sine qua non est salus, vel saltem quòd cogitet de sua salute, & de mediis perducentibus ad salutem & si tali motui generali vel speciali nõ acquiescat tunc ponit obicem, vel contrariæ voluntatis si renuat procurare media suæ salutis, vel cuiusdam indignitatis si post talẽ instinctum negligeret, quia qui in nullo se iuuat quãdo potest, indignus est quòd ab alio iuuetur, & si talis dormiens baptizaretur de facto nihil proficeret, quia non reciperet verum sacramentum, nec aliquẽ effectum sacramenti, si verò tali instinctui acquiescat, iam habet baptismum in voto generali vel speciali implicitè vel explicitè. Et si baptizaretur dormiens recipit verum baptismum & eius effectum. Non quia ad susceptionem baptismi requiratur voluntas propria vel interpretatiua per se, sed solùm ad remouendum obicem voluntatis contrariæ vel negligentis. Et istud habet locum in adulto, in paruulo autem nullus talis obex inueniri potest, quum non possit habere vsum voluntatis. Propter quod nec voluntas propria nec interpretatiua requiritur ad hoc, vt suscipiat verum baptisma.

5 Quicquid sit de conclusione. Responsio tamen ad rationem non valet. Primò quia licet pium sit credere quòd venienti ad annos discretionis Deus inspiret per seipsum vel alterum hominem, vel angelum interius vel

exterius,

exterius, in generali vel in speciali, quòd quęrat ea quę sunt suę salutis: nullus tamē dicit quòd inspiratio fiat semper homini statim quando venit ad annos discretionis, sed sufficit quòd fiat ei post moram temporis si viuat secundùm dictamen rectæ rationis naturalis, & istud est magis rationabile, quàm primum: quia congruum est quòd bene vtenti ratione naturali Deus inspiret ea quæ sunt fidei, & super rationem, & non prius. In illo ergo medio tempore ante inspirationem factam, si talis dormiat & baptizetur, non potest dici quòd in eo sit obex contrariæ voluntatis ad baptismū, nec negligentiæ, & tamē non reciperet verum baptismū, ergo nō sufficit in adulto quòd baptismus nō inueniat obicem, sed requiritur aliqua voluntas suscipiendi baptismum.

6 Secundo quia posito quòd talis inspiratio fieret homini statim, quando venit ad annos discretionis, non oportet tamen quòd statim acquiescat vel contradicat, sed potest sine culpa quacunque tenere consensum in suspenso, & deliberare si talis inspiratio est à Deo, an non, & deliberando dormire, & tunc in eo non est obex voluntatis contrariæ ad baptismum, nec negligentiæ: & tamen si de facto baptizetur, nō est verus baptismus: ergo vt prius in adulto non sufficit non inuenire obicem, sed requiritur aliqua voluntas recipiendi baptismum.

7 Tertiò quia illi videntur sibi contradicere: dicunt enim & est verum quòd necessarium est ad salutem tali adulto post inspirationem sibi factam velle quærere media per quæ peruenitur ad salutem, sed medium maximè necessarium ad salutem est baptismus, ergo necessariū est ad salutē quòd voluntas istius in generali vel in speciali explicitè vel implicitè sit de baptismo suscipiendo secundùm se tanquā de remedio necessario ad salutem, & non ad remouendum obicem contrariæ voluntatis vel negligentię, cuius contrarium ipsi dicunt, & malè: quia tamen obex nunquam fuit in voluntate istius qui post inspirationem vel admonitionem sibi factam, vult quærere media suæ salutis necessaria. Ridiculum est autem dicere quòd aliquid sit necessarium ad remouendum impedimentum, quod nec est nec fuit.

8 Quartò quia renuere vel negligere quærere baptismum non potest esse impedimētum suscipiendi ipsum, nisi quia velle suscipere est ad hoc dispositio necessaria in adulto: quia renuere vel negligere non impediunt potentiam voluntatis secundùm se, sed solùm impediunt eā ab actu volendi. si ergo velle suscipere baptismum non sit in adulto dispositio necessaria ad baptismū secundùm se, sequitur quòd nolle seu renuere vel negligere suscipere ipsum non erunt impedimenta. Non enim impediunt nisi velle oppositū quod secundùm se non est per se necessarium ad suscipiēdum baptismum etiam in adulto, quæ omnia sunt inconuenientia & sibiinuicem repugnātia. & sic patet quòd præcedens ratio non est in aliquo soluta.

9 DICENDVM est ergo aliter ad quæstionem prædictā, circa quam declarabuntur tria. Primum est, quòd in adultis requiritur voluntas propria suscipiendi baptismum, & in paruulis requiritur voluntas interpretatiua. Secundum est, cuius vel quorum sit illa voluntas, quæ dicitur esse voluntas interpretatiua paruulorū. Et tertiò apparebit illud quod principaliter quæritur, videlicet an paruuli infidelium baptizati de facto inuitis parentibus recipiant verum baptismum.

10 QVOD in adultis requiratur voluntas recipiēdi baptismum, patet faciliter ex his quæ dicta sunt in præced. quæst. Nam Christus mittens post resurrectionem discipulos ad prædicandum & ad baptizandum dixit docete omnes gentes baptizantes eos, &c. Vbi dicit Hiero. quòd non potest fieri quòd corpus baptizati recipiat sacramētum, nisi ante anima fidei veritatem susceperit. Ex quo sic arguitur, infidelis adultus qui iam voluntatis suæ arbiter constitutus est simili modo se debet habere ad fidem & ad fidei sacramenta, & maximè ad baptismum, qui est primum fidei sacramentum, & per quæ fit transgressus in consortium fidelium, sed talis adultus nō potest credere nisi volēs, ergo nec baptizari, & si de facto immergatur vel aspergatur aqua, & dicantur verba, ego te baptizo, &c. nullum est sacramentum. requiritur ergo in adultis baptizandis voluntas propria.

11 In paruulis autem sufficit voluntas aliena, quę sit interpretatiua voluntatis paruulorum, quia in ipsis est solum originale peccatū, quod contractum est ex voluntate primi parentis, quę fuit aliquo modo voluntas omnium qui descensuri erant ab eo per viam naturalis generationis proximæ vel remotæ, & ideo ad deletionem eius per baptismum sufficit in paruulis voluntas aliena, quæ sit interpretatiua voluntatis eorum. Et confirmatur, quia quicquid est necessitatis in vno est de necessitate sacramenti in omnibus. in similibus quidem similiter, & in proportionabilibus proportionabiliter, sed voluntas recipiēdi baptismum est de necessitate sacramenti in adultis habentibus vsum rationis & discretionis, ergo voluntas suscipiendi baptismum est in paruulis de necessitate sacramenti. non quidem similiter, quia non possunt consimiliter habere vsum propriæ rationis & voluntatis sicut adulti, sed proportionabiliter, inquantum concurrit pro eis voluntas aliena, quæ tamen est voluntas eorum interpretatiua. Et sic patet primum.

12 QVANTVM ad secundum, scilicet cuius vel quorum sit illa voluntas, quæ dicitur esse voluntas interpretatiua paruulorum. Dicendum est quòd est voluntas habētium curam paruuli, & isti in primo gradu regulariter sunt parentes paruulorū quādiu viuunt: voluntas enim patris reputatur voluntas filij quandiu caret vsu rationis. Vnde pater testatur pro filio, & eligit ei sepulturam. Decedētibus autē parētibus curam paruulorum habent tutores eorum si sint, & si nō sint sicut esset de paruulo exposito coram hospitali, de quo nescitur quorum est filius curā eius habebit, qui eum in cura sua recipiet: quia quod in nullius iure est, occupanti conceditur. Et si talis nō sit, qui eum in cura sua recipiat, remanet saltem in cura ecclesię, si sit filius alicuius fidelis, vel si reperitur inter fideles, quia idē pręsumitur. Quòd autem voluntas habentium curam paruulorum sit voluntas interpretatiua eorum patet ex dictis in præced. quęst. videlicet quòd homo ordinatur in Deum per rationem & voluntatem, quibus potest eū cognoscere & amare. Et ideo puer antequā habeat vsum rationis & volūtatis ordinatur in Deum per rationē & voluntatē illorum quorum curæ subiacet, & secundùm eorum dispositionem sunt circa eum agenda diuina, & sic patet secundū.

13 QVANTVM ad tertium videlicet an paruuli infidelium baptizati de facto inuitis parētibus recipiant verū baptismum distinguendum est vt prius: quia parentes infideles taliū paruulorū aut sunt serui Christianorū inter quos habitāt, aut liberi. Si sint serui, cùm paruuli eorū possint eis licitè auferri & donari vel vendi alijs qui extunc habebūt curā eorum, si illi offerunt eos baptismo, recipient verū sacramentum, quia cōcurrunt omnia quæ sunt de necessitate sacramēti, videlicet forma, materia, intentio ministri, & volūtas habētis curā paruuli, quæ est eius voluntas interpretatiua. Si autē parentes infideles taliū paruulorum sint liberi, cùm paruuli eorū non possint eis licitè auferri, & alterius curę subijci viuentibus parētibus & inuitis, tunc non apparet quòd si tales paruuli de facto baptizentur inuitis parentibus quomodo suscipiant verū sacramentum, quia non concurrit voluntas suscipiendi, nec directa nec interpretatiua, quarū tamen altera necessariò requiritur, vt probatū est prius.

14 AD ARGVMENTA in oppositum respondendū est ad primum quòd non est simile de paruulis parentum fidelium, & parentum infidelium: quia potestas patris fidelis super filiū subiacet potestati publicæ, seculari, & ecclesiasticæ. & ideo si pater abutatur potestate sua quam habet circa curam pueri potest iustè priuari paterna potestate, & cura pueri committi alij, quia non exhiberet se tanquam patrem, sed tanquam hostem. & sic est de patre fideli, qui nollet filium suū baptizari, propter quod cura pueri potest iustè sibi auferri, & alteri committi, de cuius voluntate puer baptizetur, sicut de iure ciuili auferenda esset patri filia quam vellet prostituere, & filius quem vellet docere malos mores, puta quòd esset adulterandum vel furandum. Pater autem infidelis & liber non abutitur patria potestate si teneat filium paruulum in ritu quem ipsemet seruat, de quo non potest per rationem conuinci, quòd sit ritus illicitus: & ideo non potest licitè propter hoc sibi auferri cura filij, & alij committi de cuius voluntate baptizetur, propter quod filius parentis fidelis, potest licitè inuito patre baptizari, & suscipit verum sacramentum, non autem filius parentis infidelis.

15 Ad secundum dicendum quòd paruuli occisi pro Christo etiam inuitis parentibus, sicut fuerunt innocentes fuerūt saluati, & nunc etiam saluaretur paruulus, vt piè creditur, si occideretur in odium Christi. Et illud non esset ex proprio merito, quia nullum est in paruulo, nec ex natura facti, nec ex opere operato, cū martyrium non sit sacramentum, sed ex abundanti pietate Dei, ideo ibi non requiritur voluntas propria, vel aliena, sicut requiritur in baptismo fluminis, quod est sacramentum.

QVAESTIO VIII.

Vtrum baptismus flaminis & sanguinis suppleat vicem baptismi aquæ.

Thom. 3. q. 66. art. 11. & 12.

POSTEA quæritur vtrum baptismus flaminis & sanguinis suppleat vicem baptismi aquæ. Et videtur quòd non. Primò de baptismo flaminis, quia si suppleret vicē baptismi tunc iustificatus per fidem & contritionem non esset baptizandus. consequens est falsum, vt patet ex præcepto Ioannis tertio, nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, &c. ergo & antecedens.

2 Item si fides propria, & deuotio sufficeret ad salutem adulto sine baptismo aquę, eadem ratione, vt videtur sufficeret

etiam

etiam paruulo ad salutem fides & deuotio aliena, quia sicut in adultis requiritur fides propria, ita in paruulis sufficit aliena, sed paruuli non possunt iustificari per fidem alienam sine sacramento, ergo nec adulti per fidem propriam, & tamen iste vocatur baptismus flaminis, quare &c. Minor probatur per illud quod dicit Aug. li. de fide, ad Petrum. Et recitatur de conse. dist. 4. firmissimè tene paruulos qui vel in vteris matrum viuere incipiunt & ibi moriuntur, vel de matribus nati sine sacramento baptismi de hoc seculo transierunt æterno supplicio puniendos.

3 Item probatur de baptismo sanguinis quòd non suppleat vicem baptismi fluminis, quia maioris efficaciæ est virtus passionis Christi quàm sit charitas suscipientis martyrium pro Christo, sed baptismus aquæ habet virtutem ex passione Christi, vt habetur Ro. 6. vbi dicitur: Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem. martyrium verò ex charitate suscipientis, sicut dicit apostolus 1. Corin. 13. Si tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest: ergo videtur quòd efficacia martyrij non attingit ad efficaciam baptismi, & ita non perfectè supplet vicem eius.

4 IN contrarium est quod dicit Aug lib. 4. de baptismo. Et recitatur de cons. di. 4. baptismi vicem aliquando supplere passionem, de latrone illo baptizato cui dictum est, Hodie mecum eris in paradiso: beatus Cyprianus non leue documentum assumit, quod etiam atque etiam considerans non tantùm passionem pro nomine Christi susceptam id quod baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem & conuersionem cordis, si fortè ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.

5 RESPONSIO. Tria sunt videnda. Primũ est de distinctione baptismi. Secundum de comparatione eorum. Tertiò ex his apparebit propositum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd loquendo propriè & simpliciter de baptismo solũ est vnus baptismus qui fit in aqua cum determinata forma verborum, & est sacramentum de quo dicit apostolus Ephe. 4. Vnus dominus, vna fides, vnum baptisma. Si verò aliquid aliud dicatur baptismus hoc non est propriè & simpliciter, sed per attributionem, sicut vrina, medicina, dieta dicuntur sana per attributionem ad sanitatem animalis: quia vrina est signum sanitatis, medicina causa efficiens, dieta causa conseruans: & per hunc modum aliquid dicitur baptismus, quia signum est veri baptismi, & sic diluuium dicitur baptismus propter saluationem fidelium, & submersionem malorum per diluuium factam, quę significat ablutionem vitiorum & liberationem à potestate dæmonum quę verè fit in baptismo. Propter eandem rationem submersio Aegyptiorũ in mari rubro, & liberatio populi Dei, baptismus dicitur ab apostolo 1. Corin. 10. vbi dicitur: Patres nostri omnes in Moyse baptizati sunt in nube & in mari. similiter quędam ablutiones veter. baptismata hoc modo dici possunt, vt aqua lustrationis, & quędã similia. dicitur enim aliquis baptismus, qui est dispositio præparans ad baptismum nostrũ: vt baptismus Io. Et de istis raro loquuntur doctores præter Damascenum, qui cum his quę dicta sunt & dicẽtur assignat nouem genera baptismatum. Alio modo dicitur aliquid baptisma secundùm proportionem ad effectum veri baptismi, & sic baptismus pœnitentiæ vel flaminis, & baptismus sanguinis de quibus loquitur hic magister & glosa super illud Hebrę. 6. baptismatum doctrinę. dicit quòd est baptismus aquæ, pœnitentiæ & sanguinis: quia sicut effectus baptismi est mundatio culpæ & ablatio pœnæ, sic per pœnitentiã & martyriũ remittitur culpa & pœna simpliciter vel in parte. simpliciter vt in martyrio, & in parte vt in pœnitentia, quando susceptionem sacramẽti baptismi excludit casus necessitatis nõ contemptus religionis. Et de martyrio quidem sic: non minus operatur passio Christi ad salutem in eo qui ei conformatur secũdùm realẽ susceptionẽ quàm in eo qui conformatur ei solùm secundùm figuralem repræsentationem, sed in martyrio suscepto pro Christo martyr conformatur Christo passo quantũ ad realem passionis susceptionem, in baptismo autem solùm cõformamur ei quantum ad figuralem repræsentationem, ergo non minus operatur ad salutem martyriũ, quã baptismus aquæ. De pœnitentia autem quæ dicitur baptismus flaminis inquantum cor hominis mouetur à spiritu sancto ad credendum & diligendũ Deum & pœnitẽdum pro peccatis, similiter patet quòd per eam dimittitur culpa, dicẽte scriptura Sapien. 11. dissimulãs peccata hominum propter pœnitentiam. & sic martyrium & pœnitentia dicuntur baptismata. & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum, scilicet de comparatione ipsorum sciẽdum est quòd possunt comparari quantum ad duo secundùm duos effectus baptismi qui sunt liberatio à malo & adeptio boni. Liberatio autem à malo est triplex secũdùm quòd est triplex malum, culpa, pœna, & sequela.

8 Quantum ad liberationem à culpa melior est baptismus flaminis & pœnitentia, quàm baptismus fluminis & sanguinis, non quia plenius tollit culpam, sed quia crebrius tollit eam. Potest enim iterari, non autem martyrium, vel baptismi sacramentum. Ex quo potest sic argui, existente morbo iterabili melius est remedium iterabile, quàm non iterabile, sed morbus peccati saltem actualis est iterabilis, & remedium eius quod est pœnitentia, seu baptismus flaminis similiter est iterabile, non autem martyrium, vel baptismus aquæ, ergo &c. Ista tamen ratio non videtur concludere de martyrio, quia in martyre post martyrium peccatũ non est iterabile, eò quòd exiuit statum peccãdi.

9 Quantum autem ad liberationem à malo pœnæ baptismus aquæ melior est, quia perfectior est quàm pœnitentia, eò quòd tollit omnem pœnam culpæ debitam quod non facit pœnitentia. Martyrium verò etsi tollit omnem pœnam, non tamen æquè leuiter. Ex quibus potest sic argui, illud remedium est melius, quod est perfectius & leuius, sed respectu mali pœnæ baptismus fluminis est perfectius remedium quàm baptismus flaminis, est etiam leuius quàm martyrium, vt patet ex iam dictis, ergo &c

10 Quantum ad liberationem à malo sequelæ præualet martyrium cæteris duobus, quia post baptismum aquæ & pœnitentię possibile est recidiuum. Sed post martyrium non, sed hoc est per accidens, quatenus martyrium facit exire de hoc mundo. Si autem comparentur quantum ad collationem boni, sic simpliciter dicendum quòd martyrium aliis duobus præeminet. Quod patet sic. illud præeminet in collatione boni, in quo confertur abundantior gratia, quæ est principium merendi, & in quo clarius relucet opus maioris meriti, & quod perducit celerius ad donum maioris præmij, sed ista sunt in martyrio respectu aliorum duorum. ergo &c. Minor probatur, quia in martyrio datur abundantior gratia, quàm in baptismo vel pœnitentia, si martyr eam prius non habebat, vel augetur amplius si eam prius habebat. Alioquin Deus deficeret in necessarijs, quum maior gratia sit necessaria ad difficiliorem actum. Gratia autem & charitas commẽsurantur, quum sint idem, vel inseparabiliter concomitentur se. Ad martyrium autem requiritur maxima charitas, dicente Domino Ioannis 15. Maiorem hanc dilectionem nemo habet, &c. ergo requiritur maior gratia, relucet etiam in eo opus maioris meriti. Tum quia de se est difficilius, quia finis terribilium mors, vt secundo Ethicorum, tum quia procedit ex maiori charitate, vt statim allegatum est, perducit etiam celerius ad donum maioris præmij, quia per martyrium homo statim euolat, non sic autem per baptismum & pœnitentiam. baptizati etiã & pœnitentes recipiunt solùm pręmium essentiale quod dicitur aurea. Martyr verò præmium essentiale & accidentale, quòd dicitur aureola, quare &c. & sic patet secundum.

11 EX HIS patet tertium, quod principaliter quęritur, scilicet qualiter baptismus flaminis & sanguinis supplent vicem baptismi aquæ: quia in illo solo supplent vicem baptismi fluminis, qui est verus & simpliciter baptismus, in quo rationem & nomen baptismi participant: sed baptismus flaminis & sanguinis non participant nomen & rationem baptismi inquantum baptismus est sacramentum, sed inquantum habent similem effectum in ablutione culpæ, & in dimissione pœnæ simpliciter vel in parte, vt dictum fuit, ergo non supplent vicem baptismi quantum ad aliquid sacramentale, sed solùm quo ad effectus prædictos: & quia baptismus est sacramentum necessitatis, vt habeatur in voto quo ad omnes, & vt suscipiatur in actu quando articulus necessitatis susceptionem non impedit, ideo iustificatus baptismo flaminis adhuc tenetur baptizari baptismo fluminis, non propter remedium quo non indiget, sed propter præceptum diuinum, & vt suppleatur in eo quod sacramentale est & exterius, & in ritu baptismi, & interius in collatione characteris. baptismus enim institutus est non solùm in remedium personæ contra culpam, sed etiam propter vtilitatem publicam distinctionis & conformitatis membrorum ecclesiæ. Vnde Ioannes baptista quamuis sanctus, dixit Christo Matth. 3. Ego à te debeo baptizari. & Cornelio iam iustificato dicit angelus Actuum 10. de Petro qui eum debebat baptizare, hic dicet tibi quid te oporteat facere.

12 PER hoc patet responsio ad primum argumentum.

13 Ad secundum dicendum quòd baptismus flaminis non habet locum in paruulis, sed tantùm in adultis, plus enim valet adulto fides propria quàm puero fides aliena: vnicuique enim potest valere fides sua per modum meriti saltem de congruo, sed fides aliena nunquam sine aliquo signo exteriori quod esset sacramentum vt nunc est baptismus, & in lege veteri circuncisio, vel haberet quasi vim sacramenti, vt ante legem aliqua exterior protestatio quæ saltem declarabat facientem agere in fide ecclesiæ, vt dictum fuit. prius distinctione prima, quum ageretur de remedio paruulorum.

24 Ad tertium dicendum quòd martyrium non ſolùm habet efficaciam à charitate patientis, licet illa requiratur ſecundùm quod dicit Apoſtolus, ſed ex cauſa patiendi, & ex conformitate ad paſsionem Chriſti, propter quæ virtus paſsionis Chriſti æquè plenè vel plenius communicatur martyrio, ſicut in baptiſmo.

Sententia huius diſtinctionis v. in generali & ſpeciali.



Post hoc ſciendum eſt. Superius determinauit magiſter de baptiſmo ſecundùm ſe, & per comparationem ad ſuſcipientes, hic determinat de eodem per comparationẽ ad miniſtros conferentes. Et diuiditur in duas partes. Quia primò determinat de miniſtris. Secũdo de vſu & ſolẽnitate, diſtinct. 6. Nunc quibus liceat baptizare. Prima diuiditur in tres. Primò enim oſtendit quando poſsit à bonis & à malis dari baptiſmus. Secundò aſsignat rationem. Tertiò mouet dubium circa poteſtatem miniſtrorum, & ſoluit. Secunda ibi, quia miniſterium tamen habent. Tertia ibi, hic quæritur quæ ſit poteſtas. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI autem ſic procedit. Et proponit primò quòd baptiſmus à bonis & malis miniſtris dari poteſt, & æquè datur ab vtriſque. Nõ enim peior baptiſmus datur à malo quàm à bono, nec melior à bono quàm à malo, nec maius, nec minus, ſed æquale munus datur in baptiſmo, & à bono & à malo, quia nõ eſt hominis munus, ſed Dei & id pluribus auctoritatibus confirmatur. Poſtea dicit quòd huius tota ratio eſt, quia baptiſmus nõ eſt eorũ, ſed Chriſti. Chriſti enim in baptizando miniſteriũ tantũ habent poteſtatem autẽ Chriſtus retinuit, vnde nõ dicitur baptiſmus Petri vel Pauli, ſed Chriſti potuit tamẽ poteſtatem baptizandi dare hominibus, ſed noluit ne tot eſſent baptiſmi quot homines, & ne homo in homine ſpem poneret, quod auctoritatibus cõfirmat. Vltimò quærit quæ ſit illa poteſtas quã Chriſtus potuit dare hominibus, & non dedit. Et reſpõdet magiſter ſecundùm quoſdam quòd poteſtas dimittendi peccata. Cõtra quod obiicitur, quòd poteſtas qua Deus dimittit peccatum eſt idem quod Deus, ergo nõ potuit creaturę dare hanc poteſtatem. Item ſi poteſtas dimittendi peccata potuit & poteſt communicari creaturæ, ergo & poteſtas creandi. Et reſpondet magiſter ad primum quòd poteſtas dimittendi peccata, quæ creaturæ poſſet dari, eſſet poteſtas cuiuſdam cooperationis, vt ſicut creatura cooperatur Deo in exteriori mundatione per modum miniſterij, ita poſſet cooperari in interiori. Ad ſecundum reſpondet quòd poteſtatem creandi poteſt creaturæ communicare nõn ita quòd eſſet per auctoritatem, ſed per miniſterium, quæ tamen opinio à modernis non tenetur. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum à malis miniſtris poſsit conferri verus baptiſmus.

Thom. 3. q. 64. ar. 5. & q. 82. ar. 9.



Circa diſtinctionem iſtam primò quæritur de miniſtro baptiſmi. Et ſecundò de poteſtate Chriſti baptiſmũ inſtituentis. Quantum ad primum primò quæritur vtrum à malis miniſtris poſsit cõferri verus baptiſmus, & ſecundò vtrum peccẽt baptizando. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd à malis miniſtris non poſsit conferri verus baptiſmus, quia ſicut ad baptiſmum requiritur forma & materia, ita & miniſter. Sed materia indebita vel forma euacuat ſacramentum, ergo ſimiliter miniſter indebitus, ſed miniſter malus eſt miniſter indebitus, dicente Auguſtino. Iuſtos oportet eſſe tanti iudicis miniſtros, igitur &c.

2 Item membrum aridum nõ participat actionem corporis, ſed baptizare eſt quædam actio corporis myſtici, ergo malus miniſter quum ſit membrum aridum iſtam actionem exercere non poteſt.

3 CONTRA eſt quod dicit Auguſtinus in litera, non timeo adulterum, non ebrioſum, non homicidam; quia columbam attendo, per quam mihi dicitur: hic eſt qui baptizat.

4 RESPONSIO. Sciendum eſt quòd differt hominem eſſe bonum hominem bonitate moris, quæ eſt bonitas ſimpliciter, de qua communiter loquuntur homines, & eſſe bonum artificem, quæ eſt bonitas ſecundùm quid, & cũ additione. Aliquis enim eſt bonus artifex, puta faber, qui non eſt bonus ſimpliciter, & econuerſo aliquis eſt bonus homo ſimpliciter, qui non eſt bonus faber, ſed malus. Hæ enim duæ bonitates ſe habent per accidens adinuicem, ita quòd non licet in his ex diuiſis inferre coniunctum, vel ex coniunctis diuiſum: vt ſi dicatur, iſte eſt bonus & faber, ergo eſt bonus faber, vel ſi dicatur iſte eſt bonus faber, ergo eſt bonus, & eſt faber, non ſequitur, ſed eſt fallacia accidentis omnino. Sic eſt de bonitate miniſtri inquantum eſt miniſter, & de bonitate hominis, quæ eſt bonitas ſimpliciter.

5 DICENDVM ergo quòd à malo miniſtro, qui eſt malus inquantum miniſter nullum verũ ſacramentum poteſt conferri, à malis tamen hominibus ſimpliciter poteſt verũ ſacramẽtum cõferri ſicut à bonis. Primum patet ſic: nullus eſt malus miniſter niſi ſit defectuoſus in aliquo ad miniſteriũ ſuum pertinente, ſed defectus eorũ quæ requirũtur ad miniſterium euacuat ſacramẽtum, ergo à malo miniſtro non poteſt conferri verum ſacramentũ. Maior patet, quia quum malũ ſit priuatio & defectus alicuius rei debitæ, non poteſt eſſe malus miniſter, niſi cui deficit aliquid pertinẽs ad ſuum miniſterium. Minor probatur, quia ad miniſteriũ cuiuſcunque artificij non concurrunt in generali niſi tria ex parte miniſtri, ſcilicet ſcire, velle, ſeu intendere, & poſſe, ergo nõ eſt malus miniſter, niſi qui eſt defectuoſus in aliquo iſtorum, ſed quocunque iſtorum deficiẽte nullum eſt ſacramentum, quia ſi omnino neſcit baptizare, aut nõ intendit, aut nõ poteſt proferre verba, quia mutus, aut immergere, quia mãcus, nihil fit, ergo à malo miniſtro qui eſt malus inquãtũ miniſter, non poteſt conferri baptiſmus, nec aliquod ſacramentum. hoc autẽ intelligendũ eſt quãdo eſt malus & defectuoſus ſimpliciter in his quæ requirũtur de neceſsitate ad miniſteriũ, quia ſi ſit in talibus defectuoſus non ſimpliciter, ſed ſecũdũ quid (vtpote quia neſcit ita bene, ſicut alius, qui eſt melior clericus, vel magis expertus, vel nõ poteſt ita bene formare verba, quia bleſus, vel quis linguę latinę ignarus, ſicut ille de cõſec. di. 4. retulerunt qui dicebant, baptizo te in nomine patria, &c. Nihilominus eſſet verum ſacramentum, quia defectus ſecundùm quid, non tollit effectum ſimpliciter.

6 SECVNDVM patet ſ. quòd à malis hominibus malitia moris poteſt cõferri verus baptiſmus, primò quia ea quæ ſunt de pertinentibus ad ſacramentũ maximę neceſsitatis debẽt eſſe cõmuniſsima & notiſsima, ſed baptiſmus eſt ſacramẽtum maximæ neceſsitatis, potiſsimè quãtũ ad paruulos, qui nõ habent aliud remediũ ſuæ ſalutis. Bonitas autẽ moralis quæ eſt per gratiam nõ eſt cõmuniſsima & notiſsima, ſed eſt valde rara & ignorata, ergo nõ requiritur in miniſtro baptiſmi. Secũdò quia illud quod cõſiſtit in opere operato non vitiatur ex demerito operãtis, ſi tamen cõcurrant quæ ſunt de neceſsitate operis, ſed omne ſacramẽtum conſiſtit in opere operato, ergo nõ vitiatur ex malitia vel demerito miniſtri operãtis, dummodo cõcurrant quæ ſunt de neceſsitate operis & hoc eſt quod dicit Aug. ſuper Ioã. par. 1. Homel. 5. & recitatur de cõſec. d. 4. cap. ego dico, & nos dicimus omnes, quia iuſtos oportet eſſe tãti iudicis miniſtros, vt ſint miniſtri iuſti ſi volunt, ſi autem nolunt eſſe iuſti qui in cathedra Moyſi ſedent, ſecurum me fecit magiſter meus, de quo ſ. dicit ſpi. ſanctus, hic eſt qui baptizat. Et idem habetur eadem diſtinct. cap. Romanus pontifex, cum pluribus alijs.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd malus homo eſt debitus miniſter ſacramenti ſi habeat ea quæ pertinẽt ad miniſterium quantum ad hoc quòd confert verum ſacramẽtum. Eſt tamen indebitus quo ad ſe, quia talis adminiſtratio nõ eſt ei ad meritum ſed potius ad peccatum. Illud tamen non euacuat ſacramentum, ſicut ex parte materiæ non euacuatur ſacramentum propter immunditiam aquæ. Tho. 3. q. 64. a. 9

8 Ad ſecundum dicendum quòd malus homo eſt membrum aridum in his quæ pertinent ad meritum: & ideo non meretur conferendo ſacramentum: non eſt tamen membrũ aridũ in his quæ pertinent ad miniſteriũ ſi cõcurrunt in ipſo ea quæ ſunt de neceſsitate miniſtri: & hoc ſufficit ad hoc quòd conferat verum ſacramentum.

QVAESTIO II.

Vtrum malus miniſter baptizando peccet.

Thom. 3. q. 64. ar. 6.



Ad secundum ſic proceditur. Et arguitur quòd mali baptizando nõ peccent. Quia qui conſentit peccanti peccat, ſed adultus recipiens baptiſmum conſentit baptizanti, & ſimiliter offerens paruulum, ergo ſi malus baptizans peccaret, adultus ab ipſo recipiens baptiſmum, vel offerens paruulum peccaret, ſed illud eſt falſum, vt patet per Auguſtinum in litera, qui dicit: non timeo adulterum, nec homicidam, &c. Eſſet autem timendus ſi recipiens ab eo baptiſmum peccaret, igitur &c.

Item

2 Item omnis homo & omnis mulier fidelis potest baptizare, sed actus ita communis non videtur requirere conditionem strictissimam, quæ est bonitas vel sanctitas, ergo &c.

3 IN contrarium arguitur, quia peccator ministrans alia sacramenta peccat, sed baptismus non est minoris dignitatis cęteris sacramentis, ergo peccatores baptizantes peccant.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, vtrum mali baptizando peccent. Secūdum est, vtrum recipientes ab eis baptismum peccent.

5 QVANTVM ad primum dicitur communiter quòd mali baptizando vt ministri & cum solennitate, peccant. Secundò dicitur quòd baptizando in casu necessitatis & absque solennitate, non peccant. Ratio primi est duplex. Prima est, quia irreuerentia sacramentorum videtur esse mortale peccatum, sed mali conferendo sacramentum solenniter irreuerentiam faciunt sacramento. est enim irreuerentia, quum vasa sanctitatis tractantur ab immundis, &c. Confirmatur hoc per dictum Diony. in ecclesiastica Hierarchia, qui dicit quòd immundis sacra symbola & signa sacramentalia tangere nephas est. Secunda est, quia minus malum fuit, vt videtur, ad sa. ve. le. accedere cum immunditia prohibita à lege, quàm accedere ad sacramenta nouæ legis cum immunditia conscientiæ, sed primum fuit peccatum mortale: ergo & secundum. Minor probatur per illud quod dicitur Leuit. 2. Omnis homo qui accesserit de stirpe vestra ad ea quæ consecrata sunt in quo est immunditia peribit coram domino. Idem dicunt canones 1. q. 1. cap. remissionem peccatorum. vbi dicitur quòd quamuis sacramenta in modum lucis ab immundis contaminari non possint, ipsi tamen perniciosè habent, quāquam aliis salubriter & vtiliter administrent: & 4. q. cap. per Esaiam. dicitur quòd sacramenta obsunt indignè tractantibus, prosunt tamen per eos dignè sumentibus. Ratio secundi assignatur talis, quia qui baptizat in casu necessitatis & absque solennitate nō baptizat vt minister, sed sicut vetula baptizaret. Et ideo nihil videtur agere indebitum contra ministerium, excusat etiā eum casus necessitatis.

6 Alij dicunt quòd in nullo casu potest malus minister baptizare, quin baptizet vt minister, & per consequens peccet, nec excusat eum aliquis casus necessitatis. Quod probant sic, quòd solus minister facere potest, non potest quis facere nisi vt minister, sed administrare quodcunque sacramentum non potest nisi minister ille tātum, scilicet qui ex ordinatione diuina est minister, quia minister, est de necessitate sacramenti, sicut materia & forma, ergo nullus potest ministrare quodcunque sacramentum, nisi vt minister. & ideo quicunque baptizat si est verus baptismus, oportet quòd sit minister veri baptismi, & baptizet vt minister, licet non baptizet cum solennitate instituta ab ecclesia. solennitas enim non dat ei esse ministrum. sed est signum ministerij sui: ex quo probant secundò, quòd nullus casus necessitatis excusat eum dicunt enim, quia casus euitabilis non est casus necessitatis excusans à peccato, quia non tollit rationem voluntarij, sed talis est casus noster, quia si incumbat alicui baptizare puerum morientem, & sibi conscius alicuius peccati mortalis in potestate eius est habere displicentiam de peccato illo, & tunc potest sine scrupulo puerum baptizare, ergo casus talis necessitatis non excusat baptizantem quin peccet, & sine dubio securum esset sic facere, sed durum est dicere quòd ad hoc teneatur, quia talis necessitas & causa vrgens potest imminere quòd baptizanti non occurrit memoria cuiuscunque peccati sui, nec vacat ei conscientiam tunc scrutari.

Tho.3.q. 82.ar.9 7 QVANTVM ad secundum scilicet vtrum recipientes baptismum à malis peccent. Dicendum est quòd aut minister malus est præcisus ab ecclesia sicut hæreticus vel excommunicatus, aut non. Si sit præcisus, aut paruulus est baptizandus, aut adultus. Si paruulus non peccat, quum non habeat vsum liberi arbitrij, sed offerēs ipsum peccat in illo casu in quo adultus peccaret offerendo seipsum. Si autem sit adultus, aut latet eum probabiliter instrumentum esse præcisum, tunc non peccat, quia talis ignorantia eum excusat. Si verò non latet eum, tunc peccat mortaliter recipiendo ab eo baptismum. Cuius ratio est, quia eodem præcepto quo præcipitur excommunicato vel cuicunque ab ecclesia præciso ne se ingerat diuinis præcipitur cuilibet alteri, ne communicet cum eo in eisdem, sed præcisus ingerendo se ad administrationem diuinorū peccat mortaliter, faciens contra præceptum ecclesiæ, ergo recipiens ab eo sacramentum peccat faciendo contra idem præceptum: & hoc est intelligendū nisi in casu extremæ necessitatis, qui non potest ab ecclesia prohiberi, in quo casu quisque potest recipere baptismum à quocunque Pagano, Iudæo vel hæretico.

8 Si autem minister non est præcisus, sed est tantùm peccator non peccat recipiens ab eo baptismum, quia si aliquo modo peccaret, hoc non esset nisi quia videtur inducere ad peccandum, petendo ab eo sacramentum quod ille non potest conferre nisi peccando. Sed istud non oportet, quia quum malus minister possit in momento pœnitere de peccato commisso, probabiliter ignoratur ab eo qui petit baptizari, an ille pœnituerit an non, & in talibus semper est melior pars supponenda, quia siue pœnituerit siue non, petens baptismum non inducit eum ad peccandum, quum iste solùm petat ius suum, & ille si vult potest sine peccato exhibere.

9 Si verò minister esset adeò malus, quòd nollet eum sine pecunia baptizare, nullo modo pro baptismo esset sibi pecunia danda, quia hoc est simoniacum, & non sunt facienda mala, vt eueniat bona, vt dicitur Romanor. 3. Et in hoc casu si sit adultus, & non habeat alium qui eum baptizet, sufficit ei fides & contritio ad salutem. Nec debet baptizare seipsum. quia nullum esset sacramentum, eò quòd sicut in generatione corporali alius est generans necessariò, & alius qui generatur: sic in generatione spirituali, quæ est baptismus, alium oportet esse eum qui generatur, & alium qui generat. Vnde quod dicit Innocentius tertius de quodam Iudæo, qui baptizauerat seipsum, quòd si continuò decessisset, ad patriam protinus euolasset: intelligendum est quòd hoc fuisset non propter virtutem sacramenti, quod nullū fuit, sed propter fidem & deuotionem quam habuit, maximè quum exposuerit se periculo mortis, quum inter Iudæos existēs seipsum baptizauerit, vt recitatur extra de baptismo, & eius effectu, capitulo debitum. Th.2.2.q. 100.ar.2

10 Si autem sit paruulus quem sacerdos non vult baptizare nisi pro pecunia, tunc puer baptizandus est ab offerente si sit necessitas. Alioquin reseruandus est, quousque inueniatur minister, qui eum gratis baptizet. Si autem sit necessitas, & offerens non habeat aquam, neque consecratam, neque non consecratam nisi emat eam à sacerdote qui eam ratione consecrationis vult plus vendere quàm valeat: tunc dicendum est quòd offerēs non debet eam plus emere ratione consecrationis: quia hoc esset simoniacum, sed potest aquam, vt aqua est (quia talis sufficit ad baptismum) quantumcunque carè emere ratione suæ indigentię & necessitatis, quia etiam in cæteris rebus augetur pretium propter indigentiam hominum.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd consentiens peccanti inquantum peccans est, peccat, baptizans autem non peccat, quia baptizat. (Alioquin omnis baptizās peccaret) sed peccat ratione præcedentis peccati. in quo perseuerans immiscet se sacris actionibus, recipiens autem baptismum consentit baptizanti solùm inquantum est baptizans, & non inquantū est in præcedenti peccato perseuerans, & ideo non peccat, nisi baptizans esset ab ecclesia præcisus, in quo casu peccaret veniendo contra præceptum ecclesiæ.

12 Ad secundum dicendum quòd actus baptizandi quum sit communis omnibus, quantum est de necessitate sacramenti non requirit bonitatem ministri, quin per malum possit conferri sacramentum. requirit tamen in ministro bonitatem, vt euitet peccatum.

13 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd baptismus est maioris necessitatis, quā alia sacramenta: & ideo baptizans in casu necessitatis potest excusari à peccato, plus quam ministrans alia sacramenta.

QVÆSTIO III.

Vtrum Christus secundùm quòd homo habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum.

Tho.3.q.64.ar.3.



CIRCA secundum principale quæruntur duo. Primum est de potestate Christi baptismum instituentis. Secundum est de potestate quam hominibus communicare potuit sed non communicauit. Quantum ad primum quæritur, vtrum Christus secundùm quòd homo habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. Et videtur quòd sic. Primò per illud quòd habetur Matth. 9. Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti, ergo Christus secundùm quòd filius hominis, habuit potestatem operandi interiorem effectum sacramenti.

2 Item nullus potest effectum sacramenti conferre sine sacramento, nisi ex se habeat potestatem super effectum sacramenti, sed Christus contulit effectum sacramenti sine sacramento, vt patet in Magdalena & Petro: ergo videtur quòd Christus secundùm quòd homo habuit potestatem operandi interiorem effectum sacramenti.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, quòd in sacramentis diuina virtus salutem nostram secretius operatur,

tur, sed diuina virtus non est Christi secundùm quòd homo, sed secundùm quòd Deus, ergo Christus non operatur interiorem effectum sacramenti secundū quòd homo, sed secundùm quòd Deus.

4 RESPONSIO. Sciendum est quòd triplex est potestas respectu effectus sacramētorum, scilicet auctoritatis, excellentiæ, & ministerij. Potestas auctoritatis est, qua aliquis propria virtute remittit culpam, & confert gratiam. Potestas ministerij est per quam competit alicui solū sacramenta ministrare. Potestas excellentiæ est media inter istas duas, quia aliquid participat de auctoritatis potestate, licet non plenè. Aliquid verò de potestate ministerij. Et secundū hoc patet quòd Christus secundùm quòd homo non habuit potestatem auctoritatis, respectu effectus sacramentorum. Cuius ratio est, quia, vt dictū est, nullus habet talem potestatem, nisi propria virtute possit cōferre gratiam, & remittere culpam. sed hoc non competit nisi Deo, ergo non competit Christo secundū quòd homo. Potestas autem excellentiæ competit Christo inquantum est homo. Cuius ratio est, quia instrumento coniuncto competit principalius actio quàm instrumento separato. Sed humanitas Christi est quasi instrumentum coniunctum diuinitati, inquātum in eodē supposito sunt diuinitas & humanitas, ergo actio Dei in sacramentis principalius & excellentius competit Christo secundū quòd homo (quasi instrumento coniuncto) quàm cuicunque homini puro, qui est quasi instrumentum separatum.

5 Hæc autem excellentia consistit in quatuor. Primò quia ex passione eius baptismus efficaciam habet, non effectiuè, sed meritoriè. Secundò quia instrumenta instituit. Tertiò quia quandoque effectum sacramēti sine sacramēto tribuit. Quartò quia ad inuocationem nominis eius baptismus aliquo tempore collatus fuit, vt in primitiua ecclesia ex causa superius dicta. Quod autem dictum est quòd Christus secundū potestatē excellentiæ dedit quandoque effectum sacramenti sine sacramento, intelligendum est per modum meriti, quia potestas auctoritatis non competebat ei inquantum fuit homo.

6 AD ARGVMENTA. Ad primum dicendū quòd filius hominis habuit in terra potestatem dimittendi peccata per auctoritatem inquantum Deus: quod ostensum est, scilicet Christum esse Deum per curationem Paralytici, sed potestatem habuit inquantum homo per ministerium excellētiæ, vt dictū est.

7 Per idem patet ad secūdum, quia quòd Christus intulit effectum sacramenti sine sacramento, hoc potuit inquantum Deus, sed meruit inquantum homo.

QVAESTIO IIII.

Vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittendi peccata.

Thom. 3. q. 64. ar. 4.

SECVNDO quæritur vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittendi peccata. Et arguitur quòd sic, quia plus est expellere dæmonē à corpore hominis, quàm peccatū ab anima. Sed Christus potuit dare hominibus, & dedit potestatem expellendi dæmones, vt dicitur Lucæ 4. ergo potuit dare potestatem dimittendi peccata.

2 Item Ioan. 20. Dicit Christus discipulis suis, accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis, ergo dedit discipulis potestatem dimittendi peccata.

3 IN contrarium arguitur, per illud quod dicitur in euangelio: Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus? sed illud quod competit soli Deo non potest communicari puro homini, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam vidēda sunt duo. Primum est, quam potestatem Christus potuit communicare hominibus. Secundum est, quam potestatem eis communicauit.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd Christus non potuit communicare hominibus potestatem auctoritatis, quia illa non fuit eius nisi inquantum Deus. Nec potuit ipsi cōmunicari inquantum homo erat (vt dictum est) multominus ergo potuit communicari homini puro. De potestate autem excellentiæ quæ sibi communicata fuit, tenetur cōmuniter quòd eā hominibus cōmunicare potuit, sed nō decuit. Primū probatur sic: Quicquid cōmunicatū est Christo inquātū est homo potest cōmunicari homini puro. sed prędicta potestas fuit cōicata Christo inquantum erat homo, ergo potuit cōmunicari homini puro. Minor patet. sed maior probatur, quia Deus potest naturæ humanæ communicare omne illud cuius ipsa capax est, sed natura humana capax est omnis perfectionis, quæ communicata est Christo secundū humanam naturam. Alioquin non fuisset ipsi communicatum si natura nō fuisset capax, ergo &c. Potuit ergo secundùm hanc opinionē cōmunicari alicui puro homini quòd meritum eius baptismo efficaciam tribueret, quòd baptismum institueret, quòd sine baptismo effectū baptismi tribueret, & quòd ad inuocationem nominis eius tribueretur baptismus. Istud tamen non decuit, ne seruus in seruo poneret spem salutis. Et ne multiplicaretur baptismus secundū multitudinem ministrorū. In hoc autem dicto est vnum solū dubium, scilicet an potuerit alicui puro homini conferri quòd meritum eius tribueret efficaciam sacramentis: hoc enim non videtur possibile, nisi dicatur quòd pura creatura potuerit pro toto humano genere satisfacere. Cuius ratio est, quia cùm sacramenta sint sufficientia remedia nostræ iustificationis, nullius personę meritū potest efficaciam tribuere sacramentis, nisi quæ potuit satisfacere pro omnibus peccatis. Si ergo illud primum potuit cōmunicari alicui puro homini, videtur quòd & secundum. Quid tamē sit verum circa hoc dictum est libro tertio distinctione vigesima.

6 QVICQVID tamen sit de hoc, patet quòd Christus non communicauit hominibus nisi potestatem simplicis ministerij ad dispensandum sacramenta quæ ipse instituit sicut Apo. dicit pri. Cor. 4. Sic nos existimet homo vt ministros Christi, & dispēsatores mysteriorū Dei. Et hoc dicit Aug super Ioā. homilia 5. Et habetur in litera: quid nouerat Io. bap dominum, quid verò non nouerat potestatem baptismi dominici in nullum hominem à domino transituram, sed ministerium. In quo apparet secundùm quod fuit propositum.

7 AD primum argumentum dicendum quòd Christus non dedit discipulis potestatem eijciendi dęmones per modum auctoritatis & quasi virtute propria, sed solùm per modum ministerij orando & inuocando nomen Christi.

8 Ad secundum dicendum quòd illud Ioan. 20. quorum remiseritis peccata, &c. intelligitur solùm de ministerio collato discipulis in administratione sacramentorum.

9 ARGVMENTVM autē in oppositum loquitur, de potestate auctoritatis quę nulli homini puro cōmunicari potest.

Sententia huius distinctionis sextæ in generali & speciali.



NVNC quibus liceat baptizare. Superius magister determinauit de baptismo per comparationem ad ministros. Hic determinat de eo quantum ad vsum & solennitatem. Et diuiditur in quattuor partes. Primò determinat vsum sacramenti baptismi quantum est ex parte baptizantium. Secundò quātum est ex parte baptizatorum. Tertiò quantum ad ipsius sacramenti veritatem. Quartò quantum ad ritum sacramenti. Secunda ibi, Illud etiam ignorādum non est. Tertia ibi, Quæri etiam solet si corrupte. Quarta ibi, agnoscēdum est. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de baptizantibus quantum ad gradum, quantum ad vsum, & quantum ad fidei meritum. Secundò obijcit contra prædicta & soluit. Secunda ibi, Sed tamen nonnulli doctorum. Secunda pars principalis in qua determinat de vsu baptismi quantū ad baptizatos diuiditur in duas partes. Primò determinat veritatem. Secundò ponit quandā obiectionem, & soluit. Secunda ibi, Si verò opponitur de Hieremia. Tertia pars principalis in qua determinat vsum quantum ad veritatem ipsius sacramenti diuiditur in quatuor secundùm quatuor quæ circa hæc inquirit. Secunda incipit ibi, Præterea sciendū est, vt dicit Leo Papa. Tertia ibi, Solet etiam quæri de illo. Quarta ibi, Illud etiam non te moueat. Quarta pars principalis in qua determinat ritum sacramenti diuiditur in tres partes. Primò determinat ritum sacramenti quo ad tempus, Secundò quantum ad responsionem patrinorum. Tertiò quantum ad catechismum & exorcismum. Secunda ibi, Porrò cuncti ad baptismum venientes. Tertia ibi. Illa autem interrogatio & responsio. Et in hoc terminatur diuisio lectionis & sententia in generali.

2 IN speciali sic procedit magister. Et proponit primò quòd solùm sacerdotibus competit ex officio baptizare. Non sacerdotibus verò non competit nisi necessitate cogente: in quo casu & laicis, & mulieribus permittitur baptizare. Subdit autem quòd baptizati ab hæreticis si iuxta formam ecclesiæ baptizati sunt, baptizandi non sunt, quia verum suscipiunt sacramentum, quamuis non sacramenti effectum, quod auctoritatibus confirmat. Deinde obijcit in contrarium auctoritate Cypriani qui dicit, quòd ab hæreticis nō possit tradi baptismus, & ab eis baptizatos rebaptizandos esse. Magister autē determinat hoc esse verum de his qui præter formam ecclesiæ baptizantur ab eis. Et dicit Cyprianum hoc quod dicit ex ignorantia dixisse, & non in hoc verum sensisse, sed secundùm Augustinum eius ignorantia fuit purgata. Et de trina immersione

mersione subdit quòd trina immersio propter mysterium trinitatis fit. Deinde quæritur vtrum in materno vtero posset aliquis baptizari. Et determinat magister quòd non, quia non potest aliquis renasci antequam sit natus. Postea obijcit in contrarium de Ioanne Baptista & Hieremia, qui fuerunt in vtero sanctificati. Et respondet quòd ista sanctificatio fuit præter legem communem. Et adducit Augustinum ambiguè loquentem qualis fuit sanctificatio Ioannis. Et vtrum in eo fuerit acceleratus rationis vsus, an non. Deinde quærit si corruptè proferantur verba, quæ sunt forma baptismi, vtrum sit baptismus. Et respondet quòd corruptio proueniens ex ignorantia proferentis verba, baptismum non vitiat. Quod auctoritatibus confirmat. Postea quærit vtrum sint baptizandi illi de quibus dubitatur, vel ignoratur vtrum sint baptizati. Et determinat quòd sic. non enim videtur iteratum, quod collatum esse nescitur. Deinde quærit vtrum sit baptizatus, an non ille qui ioculando immergitur, inuocato nomine trinitatis. Et respondet magister quòd non, quia hæc intentio fuit ioculandi, & non baptizandi. Et ideo non est baptizatus. In baptismo enim, & in alijs sacramentis sicut debita forma seruanda est, ita intentio illud celebrandi est habenda. Postea dicit quòd paruuli qui ad baptismum deferuntur spe commodi temporalis verum baptismum recipiunt. Deinde dicit quòd in pascha & in pentecoste, id est, in sabbato vtriusque solennitatis debet sacramentum baptismi celebrari, necessitate tamen vrgente, vel periculo potest omni tẽpore dari baptismus. Deinde dicit quòd venientes ad baptismum, si sint adulti debent per seipsos fidem suam profiteri & exprimere: paruuli autem & alij qui non possunt per se loqui, possunt baptizari alijs pro se loquentibus, seu confitentibus. Quærit etiam ex quo sensu dicatur pro paruulo, credo, vel fidem peto. Et dicit quòd respondetur pro paruulo credere, vel fidem habere, & fidem petere, propter fidei sacramentum, quod suscipere præsto est. Quærit etiã ex quo sensu respondetur pro paruulo, credo in Deum patrem, &c. Et quomodo pro ipso respondeatur omnibus diaboli pompis abrenunciare. Et respondet quòd in susceptione baptismi respondetur pro paruulo, quòd quum ad maiorem ætatem, vel legitimam venerit pompis diaboli renunciabit, & sanam fidem tenebit. Et subdit quòd hac sponsione tenetur paruulus, pro quo fit sponsio, & non ipse qui spondet. Si tamen diligenter & sollicitè se habeat circa eum, quia à patrino exigitur diligens solicitudo. Vltimò dicit quòd ante baptismum catechismus fit, id est, instructio per quam baptizandus instruitur de symbolo, & fidei rudimento. Exorcismus verò est adiuratio per quam adiuratur diabolus, vt repellatur. Vnde in eo dicitur, exi immunde spiritus. Subdit etiam quòd catechismus & exorcismus sunt neophitorum, vel ad fidem nuper conuersorum. Et dicit quòd magis dicuntur sacramentalia, quàm sacramenta, & præcedunt baptismum, non de necessitate, quia sine eis potest fieri & esse baptismus. Sed baptizandus per catechismum in fide instruitur, per exorcismum diaboli potestas in eo irritatur vel prohibetur. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVÆSTIO I.

Vtrum aliquis posit sanctificari ante natiuitatem ex vtero.

Thom. 3. q. 27. & q. 68. ar. 1. ad 3.

CIRCA distinctionem istam quæritur de duobus. Primum est de sacramento baptismi ex parte baptizati, & baptizantis. Et secundum de sacramentalibus adiunctis, videlicet de catechismo & exorcismo. Circa primum quæritur de duobus. Primum est, vtrum aliquis posit sanctificari ante natiuitatem ex vtero. Secundum est, vtrum ad baptismum requiratur intentio baptizantis. Ad primum sic proceditur, & arguitur quòd nullus posit sanctificari ante natiuitatem ex vtero, quia sicut se habet peccatum actuale ad actum, sic peccatum originale ad originem, sed nullus potest sanctificari à peccato actuali quandiu coniunctus est actui peccati. Alioquin simul in eodem essent culpa & gratia, quod est impossibile, ergo nullus potest sanctificari ab originali peccato quandiu coniunctus est origini. Sed talis est puer quandiu est in materno vtero, ergo &c.

2 Item non minus est efficax diuina operatio in curatione spirituali quàm in corporali. Sed curati à Deo corporaliter non eguerunt aliquo medicamento corporali, ergo nec curati à Deo spiritualiter egent alio medicamento spirituali. Sed omnes postquam nati sunt, egent baptismo: ergo ante natiuitatem nullus curatur spiritualiter à Deo.

3 IN CONTRARIVM est qđ dicitur Luc. 1. de Ioanne Baptista, spiritu sancto replebatur adhuc ex vtero matris suę. Et de Hieremia dicitur Hieremiæ primo. Antequam exires de vulua sanctificaui te.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd sanctificatio à culpa originis est duplex, vna secundùm legem communem, quæ fit mediante sacramento baptismi. Alia secundùm specialem dispensationem ex speciali gratia Dei. Dicendum est ergo quòd per primam sanctificationem nullus sanctificatur nisi natus ex vtero matris, tamen secundũ priuilegiatam sanctificationẽ possunt, & fuerunt aliqui ante natiuitatem suam sanctificati.

5 PRIMVM patet, quia sanctificatio quæ fit per baptismum, fit per vsum & applicationem ad baptizatum, sed paruulo existenti in vtero matris non potest fieri talis applicatio, ergo non potest ipsi adhiberi talis sanctificatio. Et si quis dicat quod imò saltem mediante matre, nõ valet, quia aut intelligitur quòd si mater non sit baptizata sufficit vnus baptismus pro ipsa & puero existente in vtero. aut intelligitur quòd matre prius baptizata secundus baptismus mediante matre prosit puero. Primum non potest dici, quia distinctorum suppositorum oportet esse distincta baptismata. Sed mater & paruulus eius in vtero existens sunt duo distincta supposita, ergo debent habere distincta baptismata, & non tantùm vnum. Nec potest dici secũdum, quia proxima & immediata causa debet immediatè vniri subiecto actionis. Proxima autem & immediata causa nostræ sanctificationis secundùm communem legem sunt sacramenta, ergo debent immediatè vniri subiecto suscipienti sanctificationem, quod non potest fieri quo ad puerum existentem in vtero materno, quare &c. Hoc etiam confirmatur per illud quod fit in alijs sacramentis. In confirmatione enim oportet confirmandum immediatè inungi in fronte, & non mediante aliqua re, puta larua. Et similiter ordinatus immediatè recipit ab episcopo instrumenta suæ ordinationi congrua. Similiter est in extrema vnctione, ergo in baptismo idem censendum est. Et hoc est quod dicitur de consecratione distinctione quarta, qui in maternis. Oportet ergo ad baptizandum puerum expectare natiuitatem ex vtero, & perfectam natiuitatem, nisi periculum mortis immineat. Et tunc si aliqua pars appareat, aut est caput, aut alia pars. Si caput tunc, vt dicunt quidam, aspergi debet cum præscripta forma verborum. Et reputatur puer baptizatus propter caput in quo sicut in principaliori parte vigent omnes operationes animæ. Et si contingat quòd corpus egrediatur, non est rebaptizandus. Secus autem est de alijs partibus, & de manu, vel pede, in quibus non vigent omnes operationes animæ. Nihilominus & hæ aspergendæ sunt cum forma verborum, quia non est arctanda diuina misericordia, quinimo potius est præsumendum quòd si aliquid deficiat de integritate sacramenti suppleatur per misericordiam Christi. Si tamen postea plenariè nascatur, baptizandus est ad cautelam sub hac forma. Si tu non es baptizatus, ego te baptizo, &c.

6 Sed hic est vnum dubium, quia baptismus in paruulo ordinatur ad remissionem originalis culpæ. Sed originalis culpa ponitur in essentia animæ, & non in aliqua eius potentia, vel si est in potentia illa non est organica, sed æqualiter se habet ad omnes partes corporis, ergo æqualiter sufficit ad baptismum aspergere quancunque partem, in qua est essentia animæ, sicut illa in qua cum essentia vigent potentię: talis autem est quęlibet pars pueri egredientis ex vtero matris. Quum in qualibet parte viuentis sit essentia animę, ergo idem iudicium est de qualibet parte egrediente. quare &c.

7 SECVNDVM patet. s. quòd secundùm specialem dispensationem potest aliquis in vtero sanctificari, quia sicut est in ordine naturæ, sic est in ordine gratiæ. sed sic est in ordine naturæ, quòd illa quæ secundùm cursum naturæ fiunt mediantibus causis secundis, possunt fieri, & quandoque fiunt à Deo sine eis, vt patet in operibus miraculosis, ergo eodem modo est in ordine gratiæ, quòd sanctificatio nostra quæ secundùm legem communem fit mediantibus sacramentis potest fieri à Deo immediatè sine eis, & sic est factum de Hiere. qui sanctificatus fuit in vtero. Et plenius de Ioan. Bapti. & plenissimè de virgine Maria, secundùm quod plus vel minus accesserunt ad Christum sanctum sanctorum. Hæc autem duo quadam communi ratione sic probari possunt. Triplex est status pueri, postquã animatus est. Primus est in vtero materno, in quo notus est Deo, non autem ecclesiæ vel sibi. Secundus est in tempore infantiæ postquam natus est ex vtero in quo notus est Deo, & ecclesiæ, sed non sibi notitia humana, quæ est per rationem. Tertius est in adulta ætate, in qua iam notus est Deo, ecclesiæ, & sibi. Et ex hoc sic arguitur. Actus actiuorũ sunt in patiẽte disposito, sed puer in primo statu natus est suscipere actionem Dei, cui soli notus est, nõ autẽ actionẽ ecclesiæ, nec ad actionẽ eius adhuc natus coagere. In secundo autem statu natus est suscipere actionem Dei & ecclesiæ, cùm sit vtrique notus, nondum tamen natus est coagere, propter defectũ vsus liberi arbitrij. In tertio autem statu potest actionem Dei &

ecclesiæ suscipere, potest etiã ex parte sui coagere, ergo in primo statu potest à solo Deo sanctificari præter sacraméta ecclesię. In secũdo potest sanctificari à Deo & ecclesia, secundũ legẽ cõmunem tamen ipso nihil operante quod fit per baptismũ. In tertio verò potest sanctificari à Deo & ecclesia ipso tamen cooperante quod fit per baptismum adiuncta interiori pœnitentia quantum ad peccatores, vel fide & deuotione saltem quo ad innocentes.

8 AD PRIMVM arg. dicendum quòd origo potest nominare actum quo aliquis esse acquirit, vel principium à quo vel in quo illud acquirit. Primo modo origo hominis est in infusione animæ per quã acquirit esse hominis, & qui sic cõiũctus est origini sanctificari nõ potest à peccato originali, quia tũc cõtrahit peccatũ originale sicut coniunctus proprio actui malo cõtrahit peccatũ actuale. Et sic procedit argumentum. vt autẽ origo nominat principiũ maximè passiuum in quo aliquis accipit esse, sic cõiũctus origini potest sanctificari diuina virtute vt puer existens in vtero matris, quia nõ est ei coniunctus per actum generatiuè per quem culpa contrahitur, sed per actum nutritiuè.

9 Ad secundũ dicendum quòd sanctificati in vtero egent baptismo non vt medicamentum curationis quod plenè receperunt, sed vt accipiant characterem per quẽ asscribãtur cœtui ecclesiæ & sint susceptiui sacramentorũ, & vt impleant communem legem promulgatam pro omnibus generaliter Io. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri.

Tho. 3. q. 64.

SECVNDO quæritur vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri. Et videtur ꝙ non, quia magis videtur requiri ad baptismũ fides quàm intẽtio. Cũ baptismus specialiter sit sacramentũ fidei, sed non requiritur ad baptismum fides ministri, sed sufficit fides ecclesiæ. Alioquin Iudæus, vel Paganus non posset baptizare, ergo videtur quòd non requiritur intentio ministri, sed sufficit generalis intentio ecclesiæ.

2 Item si intentio ministri requireretur ad baptismũ, recta intentio requireretur ad rectũ baptismum. consequẽs est falsum, ergo & antecedens. Falsitas consequentis patet, quia si quis baptizaret puerum non ea intentione vt puer salutem consequeretur, sed vt baptizans efficeretur familiaris matri pueri, non propter hoc in aliquo viciaretur baptismus, quare &c.

3 IN contrarium est quia ad omnem actionem quæ procedit ex libero arbitrio requiritur intentio agentis, sed administratio sacramentorum est actio procedens à libero arbitrio ministri, ergo ad eam requiritur intentio ministri.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an ad sacramentum requiratur intentio ministri. Secundum est verũ requiratur recta intentio ministri, an non.

5 QVANTVM ad primũ tenetur communiter ꝙ intentio ministri requiratur ad baptismũ. ratio huius est, qꝛ ex pluribus causis nunquã sequitur vnus effectus, nisi illæ causę inter se aliquo modo vniantur, sed plures causæ cõcurrunt ad baptismum

Tho. ar. 8 & ad quodlibet aliud sacramẽtũ. s. materia, forma, & minister ex quibus sequitur effectus baptismi, vel alterius sacramẽti, ergo oporteret ꝙ istæ causæ per aliquid vniãtur. Illud autẽ est, intentio ministri applicãtis formã ad materiã, & vtrũque ad suscipientẽ, ergo ad omne sacramẽtũ requiritur intẽtio ministri. Qualis autẽ sit illa intẽtio sciẽdũ est ꝙ duplex est intẽtio. Vna interior & mentalis. Alia exterior & vocalis quæ consistit in verbis ab ecclesia institutis quæ sunt, ego baptizo te, &c.

6 Dicunt ergo quidam ꝙ in baptismo & in aliis sacramentis quæ habent in forma actum exercitum non requiritur mẽtalis intentio. Sed sufficit exterior expressio intẽtionis per verba ab ecclesia instituta. Et ideo si forma conseruatur, nec aliquid exterius dicitur quod intentionem contrariam exprimat puer est baptizatus. Hoc autem pro tanto dicitur, quia incertum est de mentali intentione ministri, propter quod si illa requireretur ad baptismum nunquam constaret de puero an esset baptizatus vel non nisi baptizanti, quod est inconueniens, cùm baptismus sit sacramentum necessitatis. Sufficit ergo secundùm illos sola expressio intentionis ecclesiæ per verba ab ecclesia instituta.

7 Et si istud intelligatur sic ꝙ ad baptismum non requiratur mentalis intentio ministri, sic ꝙ ipsa semper actu cõcomitetur actum eius, verum est, sed sufficit ꝙ ab intentione procedat, & ex vi principalis intentionis tanquã ex radice perficiatur. Quia in operibus meritoriis non plus requiritur, in quibus tamen tãtum vel magis est necessaria intentio operantis, quia talia opera totam efficaciam habent à conditione operãtis: vix enim est possibile quin in vno opere quantumcunque modico interrumpatur intentio.

8 Si autem intelligatur quòd mentalis intentio ministri nullo modo requiratur ad baptismum, sed sufficit vocalis expressio verborum institutorum ab ecclesia, non est verum propter multa. Primò quia hæc expositio contradicit principali conclusioni, quæ dicit ꝙ intentio ministri requiritur ad baptismum: constat autem quòd intentio est actus interior & mentalis, si ergo ille desit quantumcunque verba exteriora intẽtionem significantia proferantur, non est ibi intentio, sed proferuntur verba, aut sicut à non intelligente, vt esset pica, vel sicut à mentiente, si intelligat.

9 Secundò quia magis requiritur ad sacramentum intentio mentalis conferentis quàm suscipientis. Nam in omni actione intendere attribuitur magis agenti quàm passo, sed ad sacramẽtum requiritur intentio suscipiendi sacramentum interpretatiua si sit paruulus, & propria si sit adultus. Qui enim nec simpliciter, nec cõditionaliter vult baptizari nihil recipit, vt habetur extra de baptismo & eius effectu. cap. maiores. ergo fortiori ratione requiritur mentalis intentio ex parte baptizantis.

10 Tertiò quia si sufficeret exterior expressio verborũ absque mentali intentione, tunc qui baptizatur sub præscripta forma verborum ab aliquo intendente solùm iocum, verè esset baptizatus. Hoc autem est falsum, vt patet per Augu. lib. 7. de baptismo paruulorum, licet litera dicat ꝙ in hoc esset diuinum oraculum implorandum: hoc enim dicit quando incertum est an solo ioco quis baptizatus fuerit, an cum ioco intenderetur serium. Legimus enim ꝙ cùm puer Athanasius ludendo se simulans episcopum quosdam pueros baptizauerit, iudicatum fuit ꝙ non rebaptizarentur, quia inuentum est ꝙ ipse intentionem baptizandi habuit, quod ex hoc patuit, quia non nisi catechuminos baptizauit: vbi autem constaret quòd solo ioco faceret non intentione baptizandi, omnino essent rebaptizandi, eò ꝙ nihil esset omnino prius factum.

11 Quartò quia sicut actus exprimitur in forma verborũ baptismi, sic exprimitur in forma verborum matrimonij, vt quũ dicitur, accipio te in meam. Sed nullum est matrimonium, si deficiat interior consensus, vel intentio animorum quantumcunque fiat exterius expressio verborum, vt habetur extra de sponsa duorum, ca. tuas dudum. ergo nec baptismus si desit interior intentio quantumcunque fiat exterior verborum expressio.

12 Nec ratio alterius opinionis cogit, quia etsi lateat intentio interior ministri, tamen semper supponendum est de eius intentione, ex quo profert verba quæ eius intentionem exprimunt. quòd si non intẽderet, nullum periculum ex hoc immineret baptizato, quia in adulto fides & deuotio suppleret vicem baptismi: in paruulo autem piè creditur ꝙ summus sacerdos Christus supplet illud quod malus minister omisit quantum ad hoc ꝙ salutem consequeretur, quia quantum in offerentibus puerũ fuit, Christum sacramentaliter induit. Si tamen constaret ꝙ non intendisset baptizare, baptizandus esset. requiritur ergo ad collationem baptismi intentio ministri, non quæcunque, sed conferendi quod confert ecclesia & sic patet primum.

13 QVANTVM ad secundum, breuiter dicendum ꝙ intẽtio baptizantis potest esse recta dupliciter, vel respectu collationis sacramenti, vel respectu effectus sacramenti. Primo modo requiritur recta intentio baptizantis ad hoc quòd sit verus baptismus, vt patet ex præcedentibus. Sed secundo modo nõ requiritur ad veritatem sacramenti recta intẽtio ministri. Cuius ratio est, quia prius non dependet à posteriori in his maximè quę sunt separabilia ab inuicem. Sed sacramentum baptismi & collatio gratiæ, quæ est eius effectus separantur ab inuicem, ergo quod respicit solum effectum non est necessarium ad sacramentum, sed recta intẽtio respectu eius respicit solum effectũ, ergo sine ipsa potest esse verum sacramentum, nec per hoc etiã impeditur effectus sacramenti, quia peruersa intentio pertinet ad personalem malitiam ministri, quæ non obest baptizato, vt dictum fuit prius. Et hoc est quod dicit August. in epist. ad Bonif. & habetur de consecr. distin. 4. & in litera, non illud te moueat. Tho. ar. 10 d. 5. q. 1

14 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de fide quæ est causa vniuersalis, & de intentione quæ est causa particularis applicans reliqua ad effectum, quia sufficit ꝙ fides ecclesiæ includatur in intentione ministri, vt intendat facere quod credit ecclesia, licet ipse credat illud non aliquid valere. Oportet tamen intentionem ministri ad hoc, vt intendat facere quod ecclesia facit. Tho. ar. 8

15 Ad secundum dicendum quòd ad baptismum requiritur recta intentio baptizantis, quantum ad collationem sacramenti, sed non quantum ad effectum baptismi, in quo tamen sensu procedit secundum argumentum.

QVAESTIO III.

Vtrum catechismus debeat præcedere baptismum.

Tho.3.q.71.ar.1.



DEINDE quæritur de catechismo & exorcismo, quæ sunt quædam adiuncta baptismo. Et primò vtrum catechismus debeat præcedere baptismum. Videtur quòd non, quia vita præcedit doctrinam. Sed per baptismum confertur spiritualis vita, per catechismum verò spiritualis doctrina, ergo baptismus debet præcedere catechismum, & non e conuerso.

2 Item frustra exhibetur doctrina ei qui non est capax doctrinæ, sed paruulus non est capax doctrinæ, ergo non debet ei exhiberi catechismus, qui est doctrina fidei.

3 IN CONTRARIVM est generalis consuetudo ecclesiæ.

4 RESPONSIO. Videndum est primò quid sit catechismus. Et ex hoc apparebit quod quæritur.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd sicut in alijs doctrinis sunt quædam principia communia, quibus ignoratis necesse est artem ignorare, eis tamen scitis non oportet totam artem propter hoc sciri, sic in doctrina fidei sunt quædam communia, quæ necessarium est scire ad salutem, vt articuli trinitatis, incarnationis, passionis, aduentus ad iudicium. Alia verò sunt subtiliora, ad quæ non omnes tenentur instrui, ergo instructio de communibus quæ necessarium est scire ad salutem vocatur catechismus: vnde sic diffinitur, catechismus est instructio circa fidei rudimenta, id est, circa generalia fidei, quæ etiam rudibus necessaria sunt ad sciendum.

6 EX HOC PATET secundum, scilicet quòd congruè catechismus præcedat baptismum. Primò quantum ad adultus, quia in baptismo fit obligatio ad obseruationem fidei, & eorum quæ pertinent ad fidem. sed nullus adultus obligatur ad fidem & ad baptismum, nisi sciens & volens. Non enim adulti sunt cogendi ad profitendum fidem, vel ad suscipienda sacramenta fidei, sed inducendi instructione & admonitione, vt dictum fuit in præcedentibus, ergo congruum fuit quòd ea quæ sunt fidei proponantur baptizando saltem in generali, vt ipse profiteatur fidem, & per subsequentem baptismi susceptionem obligetur ad eius obseruationem. Istud autem totum fit in catechismo. Est enim ibi instructio de communibus articulis fidei ex parte catechizantis, & responsio de fidei susceptione & professione ex parte baptizandi, & sponsio de eius obseruatione, ergo conuenienter catechismus præcedit baptismum, & hoc satis congruum est in adultis, vt dictum fuit. Et de hoc dicit Raba. de institutione clericorum, & recitatur de consec. distinct. 4. ante baptismum catechizandi debet præuenire officium, vt fidei primum catechizandus accipiat rudimentum. Et hoc videtur originaliter processisse ex traditione Christi, qui mittens discipulos ad baptizandum adultos præcepit eos primùm docere, deinde baptizare. Et Philippus postquam docuerat Eunuchum antequam baptizaret eum, petiuit an ex toto corde crederet, quo respondente credo Dei filium esse Iesum, &c. Tunc baptizauit eum, vt habetur in actibus Apostolorum. Et sic præcessit catechismus baptismum. Quod autem hoc sit congruum quantum ad paruulos, de quibus minus videtur, potest sic persuaderi: quia sicut paruulus potest consequi salutem ex fide aliena cum sacramento, sic congruum est quòd possit obligari ad ea quæ sunt fidei obligatione aliena, sed istud fit per catechismum cum responsione & obligatione quæ fit pro paruulo per patrinum, ergo &c. Hæc autem præcedunt de congruitate baptismum, & non de necessitate: quia si quis baptizaretur sine catechismo præcedente, verè esset baptizatus, & ad obseruantiam fidei obligatus, dum tamen ad susceptionem baptismi concurreret voluntas propria baptizati, si esset adultus, vel interpretatiua, si esset paruulus.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd vita naturæ præcedit quamcunque doctrinam, sed doctrina potest præcedere, & congruè præcedit vitam gratiæ, vita autem gratiæ est per baptismum, doctrina autem per catechismum. Et ideo catechismus debet præcedere baptismum.

8 Ad secundum argumentum dicēdum quòd sicut ecclesia pro salute pueri accommodat ei cor alterius ad credendum, ita vt fides aliena maximè parentum, vel gerentium vicem eorum, reputetur fides pueri ad salutem: sic accommodat eis alienas aures ad audiendum, & alienum os ad profitendum, & ad spondendum ea quæ sunt fidei & sacramenti. Et vtrobique est eadem ratio, scilicet quòd paruulus possit per alienum saluari, & per alium obligari ad ea quæ sunt salutis.

QVAESTIO IIII.

Vtrum exorcismus debeat præcedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficaciæ.

Thom.3.q.71.



DE EXORCISMO quæritur vtrum debeat præcedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficaciæ. & videtur quòd non, quia si per exorcismum diabolus expelleretur à paruulo baptizando, aut hoc est quantum ad effectum corporalem, aut quantum ad effectum spiritualem: non quantum ad effectum corporalem, quia non omnis baptizandus est energumenus. nec quantum ad effectum spiritualē, quia per exorcismum nullus liberatur nec à pœna nec à culpa, ergo frustra fit.

2 Item prius est expellenda causa quàm effectus, sed peccatum est causa quare dæmon in hominibus habet potestatē, ergo prius debet homo mundari à peccato per baptismum, vt postea liberetur à potestate dæmonis per exorcismum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Cœlestinus Papa, & habetur de consecr. distin. 4. cap. Siue paruuli siue iuuenes ad regenerationis veniunt sacramentum non fontem vitæ videant antequam exorcismis, & exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab his abigatur.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quid sit exorcismus, & quare fiat. Secundum est, vtrum exorcismus ex opere operato habeat aliquem effectum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd exorcismus est idem quòd abiuratio per quam dæmonis potestas arcetur, ne impediat baptizandum à susceptione sacramēti. Et istud fit rationabiliter ante baptismum, quia sicut est in generatione naturali, sic videtur quòd debeat esse in generatione spirituali. Sed in generatione naturali sic est quòd generans prius remouet dispositiones impedientes susceptionem formæ antequam introducat formam, ergo similiter in generatione spirituali quæ est per baptismum, prius remouenda sunt ea quæ possunt impedire susceptionem vitæ spiritualis, vt est potestas dæmonis, quā accepit in hominem ex peccato primorum parentum quàm introducatur per baptismum vita spiritualis: illud autem fit per exorcismum, ergo exorcismus debet præcedere baptismum: & hoc est quod dicit Rabanus de institutione clericorum. & recitatur de consec. di. 4. vbi dicitur sic: Postquam baptizandus per cōfessionem veræ fidei in alterius se commendauerit dominium, & per abrenunciationem prioris possessoris se seruitiu alienauerit ea sufflatur ab eo potestas sæua, vt per pium sacerdotis ministerium spiritui sancto cedat fugiens spiritus malignus. *Tho. ar. 2*

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd quædam fiunt in exorcismo quorum virtus est solùm in significando, quædam autem quorum virtus est in efficiendo illa quæ solùm significant si sint in factis absque verbis, vt sal in ore positum, & linitio narium, & aurium cum sputo, & vnctio olei in pectore, & inter spatulas. Primum enim significat discretionem diuinæ sapientiæ. Secundum scilicet, linitio narium & aurium significat aptitudinem respectu fidei discendæ & approbandæ. Auditus enim aurium maximè proficit ad doctrinam, nares verò de odore iudicant. Tertium verò, scilicet olei vnctio, significat expeditionem hominis ad pugnam contra hostem. Tria autē alia pertinētia ad exorcismum sequuntur baptismum. s. chrismatio in vertice quæ significat gratiam Christi descendisse in baptizati mētem. Traditio ceree accensi in signum claritatis fidei: & candida vestis in signum innocentiæ restitutæ. Alia verò efficiunt quod significant & consistunt in factis & in verbis simul, vt exsufflatio cum verbis ad hoc institutis quæ sunt, maledicte exi ab eo: & manuum impositio cum benedictione. Primū enim significat & efficit expulsionem dæmonis, ne impediat baptizandum à susceptione baptismi. Secundum præcludit ei viam redeundi. & quod ita sit patet ratione & auctoritate. Ratio est, quia in ritu ecclesiæ quæ regitur spiritu sancto nihil efficitur frustra vel falsè. sed nisi prædicta verba efficerent quod significant, maximè illa quæ proferuntur imperatiuè, vt adiuratio dæmonis frustra proferrentur & quasi falsè, ergo habent efficaciam faciendi id quod significant. Ad idem est auctoritas Aug. de symbolo, lib. 1. & recitatur de cōsec. dist. 4. cap. Sicut nostis. vbi dicitur sic: Paruuli exsufflantur, & exorcisantur, vt expellatur ab eis potestas diaboli & inimici. & idem dicitur ca. debine iterum. tamen non propter hoc exorcismus est sacramentum, quia virtus eius non est ad spiritualem effectum, qui sit remotio culpæ vel pœnæ pro culpa debitæ. sed est solùm ad remouendum impedimentum quod posset impedire à susceptione sacramenti. *Tho. ar. 3*

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd per exor-

cismum dæmon expellitur quantum ad effectum corporalem non intrinsecum quia non oportet baptizãdum esse energumenum, sed extrinsecum, quia compescitur ne impediat baptizandum à susceptione sacramenti.

8 Ad secundum dicendum quòd quando effectus cõfirmat & roborat, tamen tunc primò laborandum est ad curandum effectum, vt postea melius procedatur ad curationem causæ. Potestas enim dæmonis in hominem, licet sit ex peccato primorum parentum, firmat tamen adultum in malitia, & paruulum impedire potest à susceptione baptismi, in quo procuratur salus nostra, & ideo conuenienter prius debilitatur potestas dæmonis per exorcismum, vt postea liberius & cõuenientius salus detur paruulo per baptismum.

Sententia huius distinctionis vij. in generali & speciali.



NVNC de sacramento confirmationis. Superius determinauit magister de sacramento baptismi. Hic determinat de sacramẽto cõfirmationis. Et diuiditur in quatuor partes. Primò enim determinat huius sacramẽti sẽtentiã. Secundò ipsius ministrum. Tertiò eius effectum. Quartò eius ritum. Secũdi ibi, Sacramentum hoc ab aliis perfici nõ potest. Tertia ibi, Virtus enim huius sacramenti. Quarta ibi, Hoc sacramentum. Hæc est diuisio istius lectionis, & sententia generalis.

2 IN SPECIALI verò magister sic procedit. Et primò ponit agendum esse de sacramẽto confirmationis, cuius formã aptam dicit esse ipsa, scilicet, verba quę dicit episcopus cùm baptizatos chrismate vngit in frontibus, in quo etiam tãgitur materia eius, quę est chrisma consecratum. Postea dicit quòd sicut apostolorum temporibus non potuit hoc sacramentum ab aliis quàm ab episcopis esse peractum, sic nec modò potest nisi ab illis qui locum eorum in ecclesia tenent, ab ipsis, scilicet episcopis: quòd si ab aliis conferatur, irritum & vacuum habetur, vnde licet presbyter baptizatos vngere vel tangere in pectore possit, non tamen ei vel eis licet baptizatos chrismate signare in fronte. Deinde dicit quòd efficacia huius sacramenti est, quòd in eo datur spiritus sanctus ad robur ad nomen Christi publicè confitendum, & vt ipsi suscipientes plenè Christiani inueniantur, vt dicit Vrbanus papa. Obiicit autem contra hoc quòd dixerat hoc sacramentum à solis episcopis posse perfici per Gregorium, qui scribens Ianuario episcopo concedit quòd simplices presbyteri baptizatos tangere debeant vbi episcopi desunt. Sed econtra dicit, quòd illud existimatur solùm esse concessum pro scandalo vitando. Subdit autem quòd hoc sacramentum videtur esse dignius baptismo. Et quia à dignioribus datur, & quia in digniori parte corporis fit, sicut in fronte, & fortè quia per ipsum maius virtutum augmentum præstatur, quamuis baptismus plus valeat ad remissionem peccatorum. Vltimò dicit quòd hoc sacramentum debet à ieiunis tradi, sicut & baptismus, nisi aliter cogat necessitas, scilicet infirmitas vel mors, nec debet iterari, sicut nec baptismus, nec ordo, ne fieret iniuria sacramento, quod tunc fit quando sacramentum nõ iterandum iteratur. Et subdit quòd indubitanter tenendum est quòd baptismus, cõfirmatio, & ordo iterari non debent: de aliis autẽ vtrum liceat, vel possint iterari dicit se determinaturum inferius. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum confirmatio sit sacramentum.

Thom. 3. q. 72. ar. 1.



CIRCA distinctionem istã quæritur primò vtrum confirmatio sit sacramentum. Et videtur quòd non, quia eiusdem virtutis (scilicet fidei) actus sunt credere & confiteri. Actus enim exterior & interior in idẽ principium reducuntur ordine quodam. Sed sacramento baptismi attribuitur actus credẽdi, quum baptismus sit sacramentum fidei, ergo eidem debet attribui confessio fidei, sed ad hoc ponitur cõfirmatio, ergo ipsa non est sacramentum per se à baptismo distinctum.

2 Item sacramenta habent virtutem ab institutione diuina. Sed confirmatio non legitur à Deo instituta, ergo non est sacramentum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Melchiades Papa, & habetur de consecratione, dist. 4. cap. De his verò. Scitote vtrunque esse magnum sacramentum, scilicet baptismum & confirmationem.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an cõfirmatio sit sacramentum. Secundum est vtrum sit necessarium ad salutem.

5 QVO ad primum dicendum est quòd confirmatio est sacramentum a baptismo distinctum, quod potest probari tripliciter. Primò ex cõuenientia vitæ corporalis ad spiritualem sic: Sicut est in vita naturali sic suo modo est in vita spirituali, sed in vita naturali sic est quòd præter generationem per quã vita acquiritur requiritur alia actio per quã homo ad perfectam quãtitatem & virtutem producitur, scilicet augmentum, ergo similiter in vita spirituali præter generationem spiritualem quę fit in baptismo, per quam vita acquiritur, requiritur alia actio sacramentalis per quam vita spiritualis ad perfectam virtutem deducitur, hoc autem fit per confirmationem in qua datur spiritus san. ad perfectum robur, igitur &c. Et hoc est quod dicitur de consecr. di. 5. cap. 1. Omnes fideles per manus impositionem episcoporum spir. san. accipere debent vt pleni Christiani inueniantur. Secundò patet idem ex effectu ad quem ordinatur sic: Ad actum qui habet spiritualem difficultatem opus est spirituali adiutorio. Sed præter difficultatem quæ est in credendo est spiritualis difficultas in confitendo fidem tempore persecutionis, & quando ex persecutione imminet periculum mortis. Licet enim ad simplicem confessionem fidei tempore pacis sufficiat virtus fidei, tamen ad confessionem fidei coram persecutore vbi est periculum mortis, non sufficit fides, sed cum fide requiritur virtus fortitudinis quæ est circa pericula mortem inferentia, vt dicitur 3. Ethicorum, ergo præter sacramentum baptismi quod est in adiutorium fidei ad credendum, requiritur aliud sacramentum quod sit in adiutorium fortitudinis ad audacter confitendum, & hoc est sacramentum cõfirmationis. Ad hoc enim ordinatur vt homo coram persecutore audacter fidẽ confiteatur. Et hoc est quod dicit Melchiades papa de consecra. di. 5. capitulo, Spiritus san. dicens sic: In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam. Et ibidẽ, confirmatio armat & instruit ad agones huius mundi. Tertiò apparet idem ex causa cui conformamur sic, Per sacramentum vnimur & conformamur Christo, Christus autem non solũ est pater noster sed sacerdos, & rex, sicut ergo per baptismum conformamur ei vt ministri summo sacerdoti, sic oportet quòd per aliquod sacramentũ conformemur ei vt milites sub regi. Et hoc fit per cõfirmationẽ per quã asscribimur ei vt milites ad pugnã spiritualẽ cõtra aduersarios fidei, quare &c. Et sic patet primũ. *Th. ar. 3* *Th. ar. 8*

6 QVANTVM ad secundum dicendum quòd non est sacramentum simpliciter necessarium ad salutem. Est tamen necessarium in casu, scilicet quãdo imminet persecutor coram quo fides est confitenda, & habetur copia ministri confirmare volentis & valentis. Quòd autem non sit necessarium simpliciter ad salutem patet: quia paruuli baptizati si ante confirmationem decedant saluantur. Quòd autem sit necessarium in casu persecutionis potest probari sic, quando effectus est necessarius, & causa est necessaria, sed effectus confirmationis scilicet confiteri fidem tempore persecutionis est necessarius ad salutem cuilibet fideli, ergo & sacramentum confirmationis est necessarium ad salutẽ in tali casu si habeatur opportunitas cõferẽtis. Qui enim in tali casu renueret sacramentum confirmationis accipere, peccaret mortaliter, propter quod dicit Melchiades vbi supra: quãuis continuò transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia.

7 AD primum argumentum dicendum quòd confiteri fide absoluta tempore pacis est actus fidei, sed confiteri tempore persecutionis quando ex confessione imminet periculũ mortis, pertinet ad virtutem fortitudinis supposita fide. Et ad illud sufficit confirmatio post baptismum.

8 Ad secundum dicendum quòd hoc sacramentum institutũ fuit à Christo nec obstat quòd non legitur eius institutio, quia multa fecit quæ non sunt scripta, vt dicitur Io. 20. Fortè tamen eius institutio fuit per apostolos primitus promulgata publicè, præcisè post missionem spiritus sancti in die Pentecostes.

QVAESTIO II.

Vtrum chrisma sit materia conueniens huius sacramenti.

Thom. 3. q. 72. ar. 2.

SECVNDO quæritur vtrũ chrisma sit conueniens materia huius sacramenti. Et videtur quòd non, quia ritus sacramentorũ traditus est nobis ab apostolis, sed ipsi non leguntur confirmasse mediãte chrismate, sed solũ per manuum impositionem, vt habetur Actuum octauo, ergo chrisma non est materia confirmationis.

2 Item distincta sacramenta non videntur communicare in eadem materia, sed chrisma est materia in sacramento ordinis quantum ad consecrationem episcopalẽ, ergo non est materia in sacra

da sacramento confirmationis.

3 IN CONTRARIVM est: quia forma verborum facit expressam mentionem de chrismate tanquam de materia: dicitur enim consigno te signo crucis, & confirmo te chrismate salutis, vel sanctificationis quod idem est.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quę sit materia huius sacramenti. Secundum est quis sit vsus materiæ in ipso.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd chrisma est materia huius sacramenti conueniens, & non quodcunque chrisma, sed consecratum per episcopum. Primum patet, quia illud est conueniens materia sacramenti, quod habet maximam conuenientiam cum effectu eius. Sacramenta enim ex naturali similitudine repræsentant, vt dicit Hugo de sacramentis. Sed chrisma habet maximam conuenientiam cum effectu confirmationis, ergo &c. Minor probatur, quia confirmatio (vt dictum est) ordinatur ad audacem confessionem fidei tempore persecutionis. Ad hoc autem requiruntur duo nitor fidei in firma credulitate cordis, & odor famæ in confessione oris. Primum repræsentatur in oleo & est nitidum maximè oleum oliuarum, quod est simpliciter & antonomasticè oleum. Secundum autem significatur in balsamo, quod est maximi odoris, & præseruat à corruptione. Et ideo chrisma compositum ex balsamo & oleo est conueniens materia confirmationis.

Tho. ar. 3 6 Quòd autem oporteat illud chrisma esse consecratum quidam probant sic. Quorumcunque sacramentorum materia fuit Christo corporaliter applicata illa materia non indiget noua consecratione, quia tactu Christi cōsecrata fuit. Vnde Chrysostomus dicit quòd nunquam aquæ baptismi peccata credentiū purgare possent nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent. Et ideo aquæ baptismi quantum est de necessitate sacramenti nō oportet quòd prius benedicantur antequā sacramento applicentur. Idem est de materia eucharistiæ, quia Christo fuit applicata & ab ipso benedicta. dicitur enim Mat. 26. & Lu. 22. Accepit Iesus panem & benedixit. Similiter & calicem. Et ideo non oportet quòd materia prius benedicatur antequam forma verborum sacramentalium super ipsam proferatur. Secus autē est de chrismate & oleo sancto, & oleo infirmorū. oportet enim quòd prius benedicantur quàm exhibeantur ad vsum sacramēti, quia Christus non est vsus visibilibus vnctionibus ne fieret iniuria inuisibili vnctioni, qua vnctus est præ consortibus suis.

7 Sed istud non videtur. Primò, quia si applicatio materię ad Christū reddit eam sanctificatam, videtur quòd non solū non oporteat eā sanctificare ad hoc, quòd sit materia baptismi. Sed etiam si sanctificetur quòd fiat iniuria priori sanctificationi si sit eiusdem rationis, vel quòd prima fuerit insufficiens, si secunda sit alterius rationis. sicut ipsi dixerunt de vnctione. Item falsum est ꝙ Christus non fuit vsus vnctionibus visibilibus. dicitur enim Io. 12. quòd Maria accepit libram vnguenti nardi pistici, & vnxit pedes Iesu. Et Luc. 7. dicitur quòd osculabatur pedes eius & vngebat vnguento. Et Christo mortuo vnctū est corpus eius per Nicodemū, vt dicitur Io. 19. ergo falsum est quòd Christus nō fuerit vnctus visibilibus vnctionibus. Et si dicatur ꝙ Christus non fuit vsus visibilibus vnctionibus per modū sacramenti, vel sacramētalis, sicut fuit vsus pane & vino consecratis, & aqua baptismi Ioannis tanquam quodā sacramentali. Nō obstat, quia Christus à sacramentis vel sacramētalibus nihil virtutis accepit. Et si aliquā virtutē dedit ex suo tactu, dedit omnibus quæ tetigit & quæ in vsum sacramentorū debebat venire.

8 Dicendum est ergo aliter, quòd materia sacramenti est quasi quoddam instrumentum quo minister vtitur in sacramentis quæ consistunt in vsu, & applicatione materiæ ad suscipientē, propter quod materia debet cōgruere ministro, & minister materiæ. In quocunque igitur sacramento minister est determinatus aliqua ordinatione, materia est determinata aliqua benedictione. Et vbi vnum non est, nec alterum, sicut patet in baptismo cuius minister nō est determinatus circa ordinationem (potest enim quilibet baptizare) nec materia quantum est de necessitate sacramenti indiget aliqua benedictione. Sed in sacramento confirmationis minister est determinatus certa determinatione. s. episcopali. Et ideo necessarium est materiam esse determinatam certa benedictione. De chrismate ergo non benedicto nullus posset confirmari, & sic patet quæ sit materia.

9 CIRCA secundum scilicet circa vsum materiæ in hoc sacramento sciendū est, quòd vsus eius est in consignatione frontis in modum crucis. Et vtrūque est de necessitate sacramenti. Cuius ratio est, quia actus ad quē perficit confirmatio est libera confessio fidei Christi. Potest autē aliquis impediri à libera confessione propter duo. s. propter timorē mortis qui est timor pœnæ, & propter confusionem quę est timor ignominię. vtriusq; autem signum præcipuè in fronte manifestatur, palescunt enim timētes, & rubescūt verecundati, vt dicitur 4. Ethicorū. Et ideo in confirmatione quæ fit ad liberam cōfessionem vnctio fit in Tho. ar. 9
frōte. fit etiam in modum crucis, sicut patet ex forma verborū, Consigno te signo crucis, quia confessio fidei quo ad articulum Th. ar. 4
passionis maximā habet erubescentiā, vt dicit Apost. 1. Corin. 1 Nos autem prædicamus Christum crucifixū, Iudæis quidē scādalum, Gētibus autem stultitiam. Et ideo ad confirmandum hominem contra hanc erubescentiam, vnctio confirmationis fit in fronte per modum crucis, & sic apparet secundum.

10 EX QVIBVS potest concludi tertium. s. quòd in cō- Tho. ar. 5
firmatione imprimitur character. quia omne sacramentum per quod deputatur aliquis ad aliquod sacratum imprimit characterem (Character enim nihil aliud est quā potestas vel deputatio ad actum sacramenti, vt patet ex præcedentibus) sed per baptismum, confirmationē, & ordinem, deputatur homo ad actū sacrum, per baptismum quidem passiuè ad recipiendū sacramēta. Nullus enim non baptizatus est susceptiuus sacramentorum. Per ordinem verò deputatur quis ad collationem eorum pręcipuè per maiores ordines, vt per sacerdotium, vel episcopatum. Per inferiores verò ordinantur ad quosdam actus sacros secundarios. Confirmatio autem ordinatur ad audacem confessionē fidei, propter quod ista tria sacramenta imprimunt characterem, & per consequens non debent reiterari ne fiat iniuria sacramento. Cùm character sit effectus sacramenti indelebilis.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd apostoli non confirmabant sine chrismate quāuis non legatur in scriptura canonica, dicit enim Diony. 4. cap. cælestis Hierarchiæ, quòd est quædam perfectiua operatio quā duces nostri quos apostolos vocant chrismatis hostiā nominant, potuit tamen esse quòd præter legem cōmunem Deus ex speciali gratia dedit aliquibus effectum confirmationis sine sacramento, cū ad impositionem manuū apostolorū dabatur spiritus san. sub visibilibus signis, sacramentū confirmationis semper dabant apostoli mediante chrismate secundùm communem legem sacramenti.

12 Ad secundum dicendum quòd distinctio rerum est ex parte formæ & non ex parte materiæ principaliter. Actus enim separat & distinguit, propter quod nihil prohibet tandē materiam esse in diuersis sacramentis cum distincta forma verborum: & sic est de chrismate in confirmatione & ordine, quia ipsi addun tur diuersæ formæ.

QVAESTIO III.

Vtrum aliquis non ordinatus posit sacramentum confirmationis conferre.

Thom. 3. q. 72. art. 11. Vide Caiet. ibidem.

TERTIO quęritur de ministro cōfirmationis. Circa quod quæruntur duo. Primū est vtrū aliquis non ordinatus posit sacramētū cōfirmationis cōferre. Secundū est vtrū aliquis non episcopus posit ex cōmissione Papæ aliquem confirmare. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd aliquis nō ordinatus dum tamen sit confirmatus posit alios confirmare, quia perfectum est quod potest facere sibi simile. ergo qui est perfectè confirmatus potest alium confirmare; sed multi non ordinati sunt perfectè confirmati, ergo &c.

2 Item qui potest maius potest & minus. Sed sacramentū eucharistiæ est maius & perfectius quā sacramentū confirmationis, ergo simplex sacerdos, qui potest sacramentū eucharistię cōficere, potest (vt videtur) sacramentū confirmationis conferre.

3 IN CONTRARIVN arguitur quia tempore apostolorū non leguntur aliqui cōfirmasse nisi soli apostoli, vt legitur in Actibus apostolorum, ergo moderno tempore nulli possunt confirmare nisi illi qui successerunt in locum apostolorū, sed illi sunt soli episcopi, ergo soli episcopi possunt confirmare.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam est aliquid clarum quod conceditur ab omnibus fidelibus, videlicet quòd solis episcopis cōpetit ex officio confirmare, & hoc rationabiliter. Primò, quia concordat scripturæ. Non enim legitur hoc sacramentū tempore apostolorum ab alio fuisse collatū quàm ab apostolis quorū vicem gerunt episcopi. Secundò ex determinatione ecclesiæ quæ habetur de consecra. distinct. 5. capit. Manus. Et tangitur à magistro in litera. Tertiò ex probabili ratione, quia ad illū qui est supremus in aliquo statu pertinet ordinare, & disponere de illis qui sub ipso in aliquo gradu pręficiūtur populo cōmuni, sicut ad principem exercitus pertinet ordinare de centurionibus & decurionibus. Sed episcopus in ordine ecclesiasticæ hierarchiæ est supremus, ergo ad episcopū pertinet illa sacramenta dispensare per quæ aliquis constituitur in aliquo gradu super populum & cōmunem. Hæc autem sunt confirmatio per quam aliquis efficitur miles fidei defendendæ, & ordo per quem efficitur aliquis quasi dux aliorum, ergo ad ipsum pertinet dispensare sacramentum ordinis & confirmationis.

Hoc

5 Hoc igitur supponatur tanquam cõcessum ab omnibus. Sed quia præter ministrum qui ex officio dispensat sacramentum, & cum solennitate, est dare ministrum qui potest dispensare sacramentum in casu necessitatis, sicut præter sacerdotem cui soli ex officio & cum solennitate competit baptizare, potest quilibet alius vir vel fœmina in casu necessitatis baptizare: et si baptizet extra casum necessitatis, nihilominus est verus baptismus, dum tamen seruentur cætera quæ sunt de necessitate sacramẽti. Et ideo volunt aliqui dicere quòd licet soli episcopo cõueniat ex officio confirmare & cũ solennitate, tamen simplex sacerdos ex commissione Papæ potest hoc sacramentum conferre: quia præcisus minister confirmationis quantum est de necessitate sacramenti nõ est solus episcopus, sed sub distinctione episcopus vel sacerdos cui Papa committit. Sicut præcisus minister baptismi non est solus sacerdos, sed omnis homo vir vel mulier qui habet intentionem faciendi quod facit ecclesia.

6 Et quamuis istud non possit ex sacra scriptura haberi, tamẽ probabile est (vt dicunt) quòd ita sit. rationabile enim est quòd Christus vicario suo qui est caput totius ecclesię dederit aliquã prærogatiuam circa administrationem sacramentorum: videlicet quòd ex eius commissione aliquis sit minister confirmationis, vel minorum ordinum qui sine eius commissione non esset minister, etiam ex commissione cuiuscunque alterius episcopi. Et in tantum procedunt isti, vt dicant quòd ex dispensatione Papæ potest confirmare quis ex chrismate non consecrato, & infirmus inungi de oleo non benedicto, & esset verum sacramentum. Quia (vt dicunt) Christus materiam cõfirmationis & extremæ vnctionis instituit chrisma, scilicet oleum. Sed consecrationem & benedictionem materiæ ecclesiæ commisit, propter quod Papa qui est super totam ecclesiam licet mutare nõ possit materiã, potest tamen mutare consecrationem, committere, vel omittere: quia Christus sic instituit quòd oleum vel chrisma sit materia, eo modo quo fuerit per ecclesiam determinata cum tali vel tali benedictione, vel absque vlla omnino.

7 Similiter dicunt quòd si consecratio episcopi non sit sacramentum sed sacramentale, Papa poterit circa eã dispensare etiã quantum ad ministrum tantæ consecrationis. Quia quòd consecrans aliquem in episcopum sit sacerdos, est ex Christi institutione. Sed quòd ille sacerdos sit ordinatus ordine simplicis sacerdotis, vel ordine summi sacerdotis, seu episcopi, hoc commisit Christus sub determinatione ecclesię. Et ideo Papa qui præest toti ecclesiæ posset cõmittere quòd simplices sacerdotes episcopũ consecrarent, & sine eius cõmissione non possent: quia ordinatio Papę circa ministerium sacramẽti vel eius materiã est de necessitate sacramenti propter specialem prærogatiuam quam ex institutione Christi habet Papa super omnes ministros ecclesię.

8 Hæc autem opinio non videtur solùm falsa, sed fidei & ecclesiæ valde periculosa. Quòd sit falsa patet: quia secundùm omnes sanctos & doctores theologos, & canones sacros Christus non commisit alicui homini respectu sacramentorum nisi simplex ministerium & non potestatem excellentiæ, vel aliquid ad eam pertinens. Sed ordinare de materia sacramenti, puta de oleo vel chrismate quòd benedicatur vel non benedicatur, vel quòd benedicatur tali benedictione vel alia, & quòd huiusmodi ordinatio sit de necessitate sacramenti & non solùm de solennitate pertinet ad potestatem excellentiæ & non ad simplex ministerium quod consistit solùm & præcisè in faciendo ea quæ circa sacramenta sunt instituta per Christum, ergo istud non fuit commissum alicui homini, nec Papæ, nec alij. Et quod dictum est de materia, locum etiam habet in ministro, quia ordinare quod minister sit ordinatus tali vel tali consecratione prout placet ordinanti, & quòd talis ordinatio seu consecratio sit de necessitate sacramenti pertinet ad potestatem excellẽtiæ & nullo modo ad simplex ministerium.

9 Quòd etiam prædicta opinio sit fidei & ecclesiæ valde periculosa patet, quia isti ponunt quòd Christus commisit voluntati & dispositioni ecclesiæ vel Papæ, quòd chrisma vel oleum non sit benedictum vel benedictum. Et si sit benedictum benedicatur tali vel tali benedictione secundùm volũtatem & ordinationem ecclesiæ vel Papæ: & sicut ponunt de ministro cõfirmationis vel ordinationis episcopalis quòd sit sacerdos consecratus consecratione simplicis sacerdotij vel summi pro voluntate & ordinatione Papæ vel ecclesiæ, quæ ordinatio est de necessitate sacramenti, ita possunt dicere circa alia sacramenta scilicet baptismi, eucharistiæ, pœnitentiæ, & etiã extremæ vnctionis. Poterit enim dici q; minister eucharistiæ, pœnitẽtiæ, & extremæ vnctionis ex institutione Christi est sacerdos, sed Christus commisit dispositioni Papę vel ecclesiæ quali consecratione sit ille sacerdos consecratus videlicet consecratione simplicis sacerdotij vel consecratione episcopali. Et si Papa ordinaret q; esset consecratus cõsecratione episcopali, tunc soli episcopi possent solum sacramentum eucharistiæ conficere & absoluere in foro pœnitentiæ, & infirmos inungere, nec aliàs esset verum sacramentum. Similiter circa sacramentum baptismi posset dici quòd Christus solùm instituit quòd baptismus fieret in aqua, sed commisit Papæ vel ecclesiæ determinationem aquæ, videlicet an esset benedicta vel nõ benedicta, calida vel frigida. Et similiter posset dici quòd Christus instituit solùm quod vinum esset materia cõsecrationis sanguinis. Sed commisit determinationi Papę, vel ecclesiæ quale esset illud vinum album vel rubeum. Et si Papa circa aquã baptismi determinaret quòd deberet esse calida & circa vinum quòd deberet esse rubeum, baptismus non posset fieri saltem extra casum necessitatis nisi in aqua calida, nec sanguis Christi consecrari nisi in vino rubeo, quia ordinatio ecclesiæ esset de necessitate sacramenti ex commissione Christi: nec est maior ratio dicẽdi illa quæ dicunt isti quam dicendi hæc quæ subiecta sunt. Quàm periculosa autem sint omnia hæc perpendere potest quilibet prudens ex eo quòd fides quam habemus de sacramentis dependeret ex libera volũtate vnius hominis, scilicet Papę etiam quantum ad aliqua quę essent de necessitate sacramentorum, quod non videtur sanè dictum. Item absurdum videtur & contrarium sacræ scripturæ quòd ex commissione Papæ simplices sacerdotes possint episcopum consecrare. dicit enim apud Heb. quòd absque vlla contradictione minor à maiori benedicitur. Sed episcopus non est minor simplici sacerdote, imò maior siue consecratio episcopalis sit sacramentum vel sacramentale, ergo absurdum est dicere quòd simplices sacerdotes possint episcopum consecrare.

10 Tenẽdum est ergo secũdùm communem doctrinam quòd circa sacramenta & etiam sacramentalia per Christum instituta nihil potest mutari per quemcunque hominem quantum ad ea quæ sunt de necessitate sacramentorum, vel sacramentalium si qua per Christum instituta fuerunt, nec in his Christus commisit alicui homini Papæ, vel alij nisi simplex ministeriũ: quamuis ad solennitatem ministerij potuerit & possit ecclesia addere, vel subtrahere, vel mutare prout iudicauerit expedire.

11 Redeundo ergo ad propositum de ministro confirmationis an ex institutione Christi debeat esse solus episcopus, an simplex sacerdos. Dicendũ est quòd ex textu sacræ scripturæ nõ potest haberi plena certitudo de hoc. q; enim diaconus, aut alius quicũque inferior sacerdote non possit esse minister confirmationis, satis liquet ex actibus apostolorũ vbi dicitur, quòd cũ Philippus vnus ex septẽ diaconibus prædicasset in Samaria & aliquos cõuertisset ac baptizasset, nõ tamẽ confirmauit eos. Sed ad eos confirmandos missi sunt duo ex apostolis Petrus videlicet, & Ioannes, quod non fuisset factũ si Philippus diaconus potuisset eos confirmare. Et si ille nõ potuit, nec alij diaconi possunt, & multo minus subdiaconi, & alij inferiores. Sed quia apostoli erant sacerdotes, & episcopi adhuc ex illo textu non est clarũ an episcopi confirmauerint tanquam sacerdotes, vel tanquã episcopi, sacri etiam canones hoc clarè nõ determinant. Nam licet quædã capitula expressè dicant, q; à solis episcopis hoc sacramẽtum conferendũ sit. Et si ab alijs conferatur irritum est, nec inter ecclesiastica sacramenta computatur, vt habetur de consecratione distinctione, quinta capitulo, Manus. cum pluribus alijs. Tamen alibi legitur, quòd Gregorius concessit q; in absentia episcoporum presbyteri possent baptizatos chrismate tangere in fronte hoc est confirmare, vt habetur in decretis distin. 95. ca. Peruenit. Et vtrũq; prædictorũ tangit magister in litera. Et sic adhuc remanet sub dubio, quãuis cõmunius & probabilius teneatur q; solus episcopus est minister sacramẽti cõfirmationis.

12 AD rationes in oppositũ, dicendũ est ad primã q; in agẽtibus naturalibus & vniuocis signũ perfectionis est facere sibi simile, in agẽtibus autẽ per artẽ signu perfectionis artis est quãdo aliquis facit illud quod disponit facere per artẽ. In agẽtibus autẽ ęquiuocis nõ esset perfectionis facere sibi simile, quia agẽs ęquiuocũ excedit speciem sui effectus. Minister autẽ sacramẽtorũ non est agẽs naturaliter, sed per artẽ respectu eorũ quę exterius subiacet suo ministerio. Nam effectũ interiorẽ solus Deus facit. Et ideo perfectus minister est qui facit perfectè ea quæ pertinent ad suũ ministerium & nõ ex eo quòd facit sibi simile.

13 Ad secundum dicendum, q; quando minus includitur in maiori, qui potest maius potest & minus: vt qui potest ferre centum libras potest ferre quadraginta. Sed quando maius & minus sunt totaliter disperata non oportet quòd ille qui potest maius possit minus, sicut non oportet quòd homo qui potest ratiocinari possit volare. Sic autem est in proposito, quia conficere eucharistiam & confirmare sunt totaliter disparata.

QVAESTIO CCCI.

Vtrum ex commissione Papæ sacramentum confirmationis possit ab alio quàm ab episcopo conferri.

Tho. 3. q. 72 ar. 11. Et quodlibet. 11 ar. 7.

Ad secun



AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur quòd sacramentũ confirmationis possit ex cõmissione Papæ conferri ab alio quã ab episcopo. Quia maius est conferre minores ordines quã confirmationẽ, sed presbyteri cardinales ex commissione Papæ conferũt minores ordines, ergo simili commissione possunt conferre confirmationem.

2 Item magister dicit in litera, quòd Gregorius commisit, ꝙ sacerdotes simplices in absentia episcoporum possent confirmare, & habetur in decreto distinctione 95. capitulo Peruenit. Hoc autem non fecisset nisi facere potuisset, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia sicut se habent ea quę sunt sacerdotis ad sacerdotem, ita se habent ea quæ sunt episcopi ad episcopum, sed ea quę sunt sacerdotis non possunt ex commissione Papæ fieri per non sacerdotem: ergo ea quæ sunt episcopi sicut est confirmatio prout in litera dicitur non possunt ex commissione Papæ fieri per non episcopum.

4 RESPONSIO. Hic est duplex opinio. Prima est aliquorũ qui dicunt ꝙ tanta est Papæ auctoritas quòd quilibet potest ex eius cõmissione conferre alteri sacramentũ quod habet, sicut cõfirmatus potest aliũ confirmare, & sacerdos sacerdotiũ alius conferre. Et diaconus diaconatum, & sic de alijs. Non autem potest aliquis conferre sacramentum quod non habet etiã ex commissione Papæ, quia nemo dat alteri quod non habet.

5 Istud autem est manifestè falsum. Primò, quia si nullus potest conferre sacramentum quod non habet, non baptizatus non potest baptizare quod falsum est, vt patet ex præcedentibus. Et iterum sacerdos non vnctus non posset infirmum inungere. Et rusticus in infirmitate inunctus si curaretur posset postea infirmos inungere. Hoc autem est manifestè falsum, vt patet ex determinatione sacrę scripturę Iac. vlti. Infirmatur quis in vobis inducat presbyteros ecclesiæ, &c.

6 Secundò, quia actus sacramenti suscepti aut est ad conferendum simile sacramentũ, aut nõ. Si est ad conferendum simile sacramentum, tunc sine aliqua commissione quilibet posset conferre sacramentum quod habet quod nullus dicit. Si verò non ordinetur ad conferendum simile sacramentum, tunc ex commissione Papæ quilibet potest ęquè conferre sacramentũ quod non habet sicut illud quod habet: cùm actus sacramenti suscepti nihil ad hoc faciat. Dicere verò quòd nullus dat quod non habet, & hoc assignare pro causa, quòd qui non recipit aliquod sacramentum non posset conferre simile, omnino ridiculum est, sic intelligendo sicut ipsi intelligunt. Est enim simile ac si diceretur quòd non possem dare tibi alapam nisi suscepissem aliam. Non enim oportet quòd illud quod datur alteri quòd habeatur à dãte formaliter, sed sufficit quòd habeatur virtualiter. Et ideo non oportet ad collationem sacramenti, quòd conferens receperit simile sacramentum, sed sufficit quòd habeat in virtute.

7 Alia est opinio quorũdam qui dicunt quòd Papa potest cõmittere alicui non episcopo quòd confirmet & conferat minores ordines. Oportet tamen quòd ille cui committitur sit sacerdos. Primum declaratur sic, episcopatus nihil addit super sacerdotium per relationem ad corpus Christi verũ, sed solũ per relationẽ ad corpus Christi mysticũ, nec Papa qui est episcoporũ supremus quo ad iurisdictionem dicitur habere plenitudinem potestatis per relationem ad corpus Christi verũ, sed per relationem ad corpus Christi mysticũ. Ex hoc sic arguitur. Ille qui habet plenitudinem potestatis super corpus Christi mysticũ potest committere dispensationem eorum sacramentorum quorũ actus sunt circa corpus mysticum, sed Papa est huiusmodi, confirmatio autẽ & minores ordines sunt talia sacramenta quorũ actus sunt circa corpus Christi mysticũ & non circa corpus domini verũ. In hoc enim differũt minores ordines à maioribus, quòd maiores ordines habent actus circa corpus Christi verũ (sacerdotium quidem in consecrando, subdiaconatus in pręparando materiam, diaconatus in offerendo materiam præparatam) & ideo nullus non episcopus potest ex cõmissione cuiuscũque cõferre hos ordines, quia actus eorũ sunt circa corpus Christi verũ respectu cuius Papa non habet plenitudinem potestatis. Minores autem ordines nullum habent actum circa corpus domini verum & materiam eius: sed habent quosdam actus secũdarios & præparatorios, vt de ostiario patet & cæteris minoribus. Et idem est de confirmatione cuius actus est confiteri fidẽ ad ędificationem ecclesiæ, ergo tam minores ordines quàm cõfirmatio possunt à non episcopo conferri ex cõmissione Papæ.

8 Secundum probatur sic, quòd scilicet talis commissio non possit fieri nisi sacerdoti, quia omnis sacramẽtalis operatio per quã descendit gratia in corpus Christi mysticum dependet à sacramentali operatione quæ est super corpus verũ, quia à solo Christo est gratia in populo, sed solus sacerdos habet potestatẽ super corpus Christi verũ, ergo ipsi soli committi potest dispẽsatio sacramentorũ per quę descendit gratia in corpus Christi mysticũ. Talia sunt confirmatio & minores ordines, quare &c.

9 Ad sciendum autem quid veritatis contineat prædicta opinio, aduertendum est, quod supposito quòd confirmatio sit verũ sacramentum à Christo institutũ, & minister eius sit omnis sacerdos quantũ est ex institutione Christi, licet ex prohibitione ecclesiæ reseruata sit eius collatio solũ episcopis, tunc facilè est dicere, quòd ex commissione Papæ simplex sacerdos possit confirmare, quia prohibitio ecclesiæ solùm facit, quòd nõ liceat simplici sacerdoti cõfirmare, cui tamen liceret si non esset prohibitio ecclesiæ. Commissio autem Papæ si eam faceret simplici sacerdoti tolleret prohibitionem quantum ad illum cui fieret commissio. Si tamen sacerdos sine tali commissione confirmaret verum sacramentum esset, sed ipse peccaret, quia gradus episcopalis non esset de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti. Et in hoc casu potest excusari Greg. qui concessit quòd simplices sacerdotes possent confirmare.

10 Si autem ex institutione Christi solus episcopus sit minister confirmationis, nullo modo simplex sacerdos ex commissione Papæ potest hoc sacramentum conferre. Quod patet pluribus rationibus. Prima talis est. De integritate cuiuslibet sacramenti sunt materia, & forma & minister. Sed Papa nihil potest mutare circa formam sacramentorum, vel circa materiam, ergo nec circa ministrum: igitur aut simplex sacerdos ex diuina institutione est minister confirmationis & tunc absque commissione Papæ potest tam conferre, aut non est minister, sed solus episcopus & tunc ex quacunque commissione nihil potest.

11 Ad hoc tamen potest aliquis dicere quòd minister non sic est de integritate sacramenti, sicut forma & materia, quia materia & forma sunt intrinseca sacramento. Minister autẽ extrinsecè se habet ad ipsum propter quod aliqua variatio fieri potest circa ministrũ absque prędiudicio sacramenti quæ nõ potest fieri circa materiam vel formam. Quod patet in sacramento pœnitentiæ in quo fieri potest per Papam circa ministrum variatio, & etiam fit: vt cùm Papa aliquibus dat priuilegium absoluendi, qui prius absoluere non poterant, vel cùm subtrahit ab his qui prius habuerant, nunquam autem mutare potest materiam vel formam sacramenti pœnitentiæ. & similiter videtur, quòd possit facere circa alia sacramẽta, vt scilicet possit variare ministrum non autem formam vel materiam.

12 Sed istud non valet, quia Papa circa sacramentum pœnitẽtię nõ mutat ministrum, quia eius minister est omnis sacerdos, cũ omni sacerdoti dicatur in sua ordinatione: Accipite spiritũ sanctum quorum remiseritis peccata remittuntur eis, & quorũ retinueritis retẽta sunt. Sed substrahit materiã isti vel illi sacerdoti sicut ei placet, quod est pro tanto, quia cũ sacramentũ pœnitentiæ sit iudiciale materia huius sacramẽti est peccator subditus. Potest autem Papa facere, ꝙ subditus isti sacerdoti ei amplius nõ subdatur, & sic substrahit ei materiam absoluẽdi, qua subtracta nõ potest soluere vel ligare: sicut si sacerdoti substraheretur panis & vinum non posset conficere, similiter Papa potest alicui subdere illũ qui prius non erat ipsi subditus, & tũc poterit absoluere qui prius nõ poterat ex defectu materię. Nõ mutat ergo Papa ministrũ pœnitentię sicut nec in alijs sacramentis, sed dat materiã vel substrahit, nec valet quod dicitur, ꝙ minister extrinsecè se habet ad sacramẽtũ materia & forma intrinsecè, quia sicut minister cõferẽs se habet extrinsecè ad sacramẽtũ ita & suscipiens ipsum, sed vbi suscipiens aliquod sacramentum est determinatus sicut in extrema vnctione infirmus, vel in ordine masculus per Papã non potest mutari. Et si fiat nullũ est sacramentum, vt si sanus vngatur, vel mulier ordinetur, ergo circa ministrum nihil omnino mutari potest absque euacuatione sacramenti quamuis extrinsecè se habet ad sacramentum.

13 Secundò probatur idẽ sic: dispensare illa sacramenta quorũ actus respiciunt corpus mysticum aut conuenit Papæ & episcopis ratione iurisdictionis, aut ratione consecrationis. Non ratione iurisdictionis, quia cùm Papa electus & episcopus confirmatus habeant plenã iurisdictionem antequam sint consecrati, possent tunc hæc sacramenta dispensare seu conferre quod falsum est, ergo non conuenit eis ratione iurisdictionis, sed consecrationis. Sed ea quæ consecrationem recipiunt non consecrato committi non possunt, vt habetur extra de consec. ecclesię vel altaris, cap. penult. aqua. ergo Papa vel episcopus non possunt committere non episcopo, quòd possit talia sacramenta conferre.

14 Circa quod est intelligendum, ꝙ quando competit alicui ministrare sacramenta, vel etiam sacramentalia ratione ordinis, nullus nisi institutor prædictorum sacramentorum vel sacramentaliũ potest dispensare, quòd alius non sic ordinatus possit ea ministrare. Et quia solus Christus instituit sacramenta. Ecclesia autẽ instituit multa sacramentalia, vt sunt benedictiones vestium, consecrationes, & reconciliationes ecclesiarum & cœmeteriorum: ideo in ministro instituto per Christũ pro administra

ministratione talis vel talis sacramenti, ecclesia vel Papa nõ potest variare aliquid, vel in aliquo dispensare quin totum frustretur: sed quia Papa est caput ecclesię, ideo in sacramentalibus per ecclesiam institutis Papa potest dispẽsare circa ministrum, quia etiam à principio potuit instituere ministrum quem voluit, sed minor Papa, puta quicunque alius episcopus non potest nisi sibi specialiter esset per Papam indultum. Et sic loquitur capitulum prius allegatum, A quo.

15 Tertiò patet idem: Papa non habet maiorem potestatem in collatione confirmationis vel ordinis quàm quicunque episcopus, licet habeat maiorem potestatem in foro causarum. Si ergo ex commissione Papæ simplex sacerdos potest confirmationem vel minores ordines conferre, idem poterit quilibet sacerdos ex cõmissione proprij episcopi, quod à nullo cõceditur.

16 Quartò potest idem probari sic. Sicut in baptismo confertur potestas suscipiendi sacramenta, sic in ordine confertur potestas dispensandi ea. sed Papa non potest facere quòd non baptizatus suscipiat sacramentum verũ, ergo non potest facere quod nõ ordinatus illa ordinatione qua quis accipit potestatem dispẽsatiuam confirmationis vel ordinis possit hoc sacramentum cõferre. Mirum enim esset si aliquis posset in actũ respectu cuius non habet potentiam, secundùm istos autẽ character ordinis & baptismi sunt potestates suscipiendi, vel cooferẽdi sacramenta. Characterem autem ordinis vel baptismi nullus potest habere ex commissione Papæ, sed requiritur susceptio sacramentorũ, ergo non habenti characterem ordinis per susceptionem sacramenti, non potest per quemcunq; committi actus illius ordinis, tunc deducatur vt prius quòd minister cõfirmationis, aut est ordinatus ordinatione episcopali, aut simplicis sacerdotij. Si episcopali, committi non potest non episcopo: si simplicis sacerdotij, nõ est necessaria commissio, nisi fortè propter prohibitionẽ ecclesiæ ad vitandum culpam inobedientiæ. Ex his ergo videtur quòd ex commissione cuiuscunque nullus posset conferre sacramentum quod non posset conferre ex se.

17 Ratio autem præcedentis opinionis non videtur concludere. cùm enim dicunt quòd Papa habet plenitudinẽ potestatis super corpus mysticũ, verum est dupliciter, vnã qua potest omnia sacramenta dispensare, sed non cõmittere: cùm hæc sit potestas consecrationis in qua cum ipso communicant omnes episcopi. Aliam potestatẽ habet quæ est iurisdictionis in statuendo, citando, excommunicando, suspendendo, in qua nullus ei æquatur: & hæc potest cõmittere cui vult vel in toto, vel in parte, sed de hac nihil ad propositũ, sed solùm de prima quæ cõmitti non potest.

18 Quod etiam dicitur quòd illa cõmissio non potest fieri nisi sacerdoti qui habet potestatem super corpus domini verum, nõ videtur cogere, quia à corpore domini vero cõsiderato secundũ se vel in se, puta passo vel mortuo effluit gratia in corpus mysticum & non ab ipso solùm, vt est in sacramento. Sacerdos autem non habet potestatem super corpus domini verũ vt est in se, sed solùm prout est in sacramento. Et ideo quantum est de virtute rationis non est necessarium quòd illi soli competat dispensatio illorũ sacramentorum per quę fluit gratia in corpus Christi mysticum. quod etiam patet, quia alius à sacerdote potest conferre baptismum quantum est de ratione sacramenti, licet ex institutione ecclesiæ solus sacerdos habeat auctoritatem ministerij.

19 Ratio etiam per quam dicunt quòd Papa non potest committere alicui non episcopo quòd conferat maiores ordines, sed solùm minores non videtur valere, quia ad corpus Christi verum vt in sacramento contentum habet relationem acolitatus, cuius est suggerere vinum & aquam ad consecrationem sanguinis, sicut subdiaconus qui habet prædictam materiã ponere in vasis sacris & offerre sacerdoti consecrandã, si ergo propter relationem ad corpus Christi verũ nõ potest cõmitti collatio subdiaconatus eadẽ ratione nec collatio acolitatus. Et si collatio acolitatus potest cõmitti, quia se habet à remotiori ad corpus Christi quàm subdiaconatus: eadẽ ratione poterit dici ꝙ collatio subdiaconatus potest committi, quia se habet à remotiori quàm diaconatus, quod nullus hoc dicit.

20 AD PRIMUM argu. dicendum quòd æquè dubium est de minoribus ordinibus sicut de confirmatione. non enim bene claret quomodo possint à non episcopo conferri si solus episcopus ex ordinatione Christi sit horum sacramẽtorũ minister. Si verò omnis sacerdos minister est, sed ex ordinatione ecclesiæ reseruatur solũ episcopis, tunc quilibet sacerdos verè potest cõfirmare & minores ordines conferre licet peccet cõferẽdo faciẽs cõtra statutũ ecclesiæ. Ecclesia enim potest arctare ministrũ suo statuto, sed non potest irritare sacramentũ concurrẽtibus his quæ sunt de necessitate sacramẽti. Et si hoc est verum, tũc Gre. potuit cõferre sacerdotibus quòd licitè cõfirmarẽt qui aliàs peccassent confirmãdo, licet verè confirmassent: si autem non est ita, sed solus episcopus est minister nescio cur nõ possit dici quòd Gre. cùm fuerit homo & non Deus potuerit errare.

21 Et per hoc patet, ad secũdum. Videtur autem quòd prius minister cõfirmationis sit episcopus præcipuè per illud quod dicitur de cõse. distinctione quinta, capitulo manus. Minister autem minorũ ordinũ videtur esse simplex sacerdos: vt patet per illud quod dicitur extra de ordinato ab episcopo qui renũciauit episcopatui, ca. 1. quàuis non appareat manifesta ratio quare altiorem ministrũ requirat confirmatio quàm minores ordines, nisi quòd minores sint quædam sacramẽtalia per ecclesiam instituta, et ideo circa ea potest ecclesia variare quo ad ministrũ & quædam alia prout placet. De hac autem re tangentur aliqua inferius quando agetur de ordinibus.

Sententia huius distinctionis viij. in generali & speciali.

POST sacramentum baptismi, &c. Superius magister determinauit de sacramento baptismi & cõfirmationis. Hic verò determinat de sacramẽto eucharistiæ. diuiditur iste tractatus in partes tres. Primò enim determinat de hoc sacramẽto quãtũ ad esse. Secũdò quantum ad fieri. Tertiò quantũ ad dispensationẽ. Secũda 11. distinct. ibi, Si autẽ quæritur qualis sit ista conuersio. Tertia 13. distinct. ibi, Solet etiam quæri vtrum praui sacerdotes. Prima diuiditur in tres. Quia primò agitur de hoc sacramento secũdũ se. Secundò quãtum ad vsum 9. distinct. ibi, Et sicut duæ res. Tertiò quantum ad eius veritatem dist. 10. ibi, Sunt autẽ alij. Prima in tres diuiditur. Primò enim determinat huius sacramẽti præcedẽtes figuras. Secundò ipsius institutionẽ confirmat. Tertiò ipsius integritatem inquirit. Secunda ibi, Hæc & alia quatuor consideranda occurrunt. Tertia ibi, Nunc quid ibi sacramentũ sit & quid res videamus. Secũda istarum diuiditur in tres partes. Primò enim determinat huius sacramenti institutionem. Secundò ipsius formam. Tertiò determinat quandam incidentem dubitationem. Secunda ibi, Forma verò est. Tertia ibi, Vera consideratione dignum est. Hæc est diuisio lectionis & sententia generalis.

a IN SPECIALI verò sic procedit magister & proponit quòd post sacramentum baptismi, & confirmationis agendum est de eucharistiæ sacramento per quod spiritualiter reficimur, & in bono confirmamur. In ipso enim non solũ confertur gratiæ, & virtutis augmentũ, sed etiã ille totus sumitur qui totus est gratię fons & origo. fuit autem sacramentũ præfiguratũ tempore vet. le. per manna, sicut sacramentum in mari rubro, & tẽpore passionis Christi per sanguinẽ, qui de eius latere fluxit, sicut baptismus per aquam quæ exinde emanauit. Ante legẽ verò per oblationem panis & vini factam à Melchisedech. Ponit etiam magister alias conuenientias huius sacramenti ad manna. Et ostẽdit quòd iste cibus est illo excellentior, sicut patet in litera. Postea dicit, quòd hoc sacramentũ institutũ est à Christo in cœna post esum agni paschalis tẽpore quo Christus per præsentiam corporalẽ erat recessurus a discipulis. Deinde dicit, ꝙ forma huius sacramẽti est talis qualẽ ipse dominus Iesus Christus edidit, scilicet, Hoc est corpus meũ. Et hic est calix, &c. Cætera verò quæ in missa dicũtur, dicit magister quòd per ea fit oratio pro populo & principibus. vnde nõ sunt nisi laudes & obsecrationes & petitiones fidelium. Et istud multis auctoritatibus cõfirmat. Postea reddit causam quare dominus hoc sacramentum quasi memoriale suæ passionis celebrato post cœnã cũ discipulis typico paschate instituit, vt. s. ostẽderet sacramẽta ve. le. inter quæ erat præcipuum quantum ad significationẽ agni paschalis sacrificiũ finiri, & nouę legis sacramenta substitui, inter quę excellit eucharistiæ sacramentũ. Et etiam vt districtius discipulorum memorię infigeret. Et quãuis à Christo fuerit sacramentũ datum post cœnam. Qualiter tamen decætero sumendũ sit discipulis reliquit: à quibus statutũ fuit, vt propter huius sacramẽti reuerentiam iste cibus prius quã alij cibi in os intraret. Quod auctoritatibus cõfirmat. Vltimò ostendit quid in eucharistia sit sacramentum, & quid res, dicens: quòd sacramentũ est visibilis species. s. panis & vini forma, res verò huius sacramẽti est gemina, contenta & significata, vt corpus Christi verũ quod de virgine traxit, & sanguis quem pro nobis fudit. Alia verò significata & nõ contenta, vt corpus Christi mysticũ quod est vnitas ecclesię. Ex quo vlterius cõcludit, ꝙ in hoc sacramento sunt tria distinguẽda. Vnũ quod est sacramentũ, vt species visibilis. s. forma panis & vini. Aliud quod est sacramentũ & res, vt est caro Christi vera, & sanguis verus. Aliud verò quod est res, & nõ sacramentũ, vt corpus Christi mysticũ. Primũ est sacramentũ geminæ rei. s. corpus Christi veri & mystici, quia vtrũq; rẽ significat & vtriusq; similitudinẽ gerit. Secũdũ verò est res huius sacramẽti, & sacramentũ vnius rei. Tertiũ verò. s. corpus Christi mysticũ est res gemini sacramenti, scilicet species panis & vini, & corporis Christi veri, sicut dicit magister, & patet in litera.

Quęstio

QVAESTIO I.

Vtrum Eucharistia sit sacramentum.

Tho. 3. q. 73. ar. 1.



CIRCA quæstionem istam quęritur de tribus. Primũ est de sacramento eucharistiæ secũdũ se. Secundũ est de eius forma. Tertium est de modo & ordine sumẽdi ipsum respectu aliorum ciborũ. Quantum ad primum quęritur vtrum eucharistia sit sacramentũ. Et videtur quòd non, quia quod nõ est vnũ sacramentũ non est sacramentum, sicut qui non est vnus homo non est homo. quia per idẽ aliquid est ens, & vnum 4. Metha. & in primo Elench. dicitur quòd eadem est ratio hominis & vnius hominis, sed eucharistia non est vnum sacramentum vt probabitur, ergo non est sacramentum. Probatio minoris, vnitas rei est ex vnitate formæ & materiæ, sed in eucharistia est duplex materia, scilicet panis & vinum, & duplex forma duplici materiæ correspondens. quare &c.

2 Item in omni sacramento res & verba cum ministro efficiunt id quod figurant, sed panis & vinum quę sunt materia huius sacramenti & verba à ministro prolata non efficiunt corpus Christi quod in sacramento continetur & per vtrunque significatur, ergo non est sacramentum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Grego. in collecta, præsta vt hoc tuum sacramentum, &c.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quòd eucharistia est sacramentum. Secundum est quòd inter cętera est sacramentum dignissimum.

5 PRIMVM patet sic. omne remedium ordinatum principaliter in subsidium vitæ spiritualis sub rebus sensibilibus propositum est sacramentũ, sed eucharistia est huiusmodi, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta sunt de sacramento supra distin. 1. Minor probatur, quia sicut est in vita corporali sic suo modo est in vita spirituali. gerũt enim corporalia similitudinem spiritualiũ, sed in vita corporali sic est quod nõ requiritur solũ generatio per quã vita acquiritur, & augmentũ per quod ad perfectã quantitatẽ deducitur, sed etiam alimentũ per quod homo in vita cõseruatur, ergo similiter in vita spirituali preter baptismũ qui est spiritualis regeneratio, in quo nobis vita spiritualis tribuitur, & cõfirmationẽ per quã spirituale augmẽtũ nobis acquirit, opus est nutritione spirituali per quã vita spiritualis acquisita in nobis conseruetur, hoc autẽ est eucharistia. vnde & nobis proponitur sub speciebus pertinentibus ad nutrimẽtũ, quare &c.

6 SECVNDVM sic patet sacramentum quod excellit in sanctitate excellit in dignitate. quia tota dignitas sacramenti est ex hoc quòd sanctitatem cõtinet, sed eucharistia excedit omnia alia in sanctitate, ergo excellit in dignitate. Minor probatur, quia illud est sanctius quod continet sanctitatem formaliter & essentialiter quàm illud quod dicitur sanctum solùm per attributionem ad sanctitatem quæ est in alio, sed sacramentũ eucharistiæ continet sanctitatem essentialiter & formaliter. Cõtinet enim Christũ qui inquantũ est Deus est sanctitas essentialiter, & inquantum homo habet sanctitatem & gratiã formaliter. Cętera verò sacramenta dicuntur solùm sancta per attributionem ad sanctitatem quæ est in alio. Quia sunt eius signa vel instrumentalis causa, ergo eucharistia excedit omnia sacramenta in sanctitate, quare & in dignitate. Et quia perfectioribus plura attribuuntur. ideo hoc sacramentum pluribus figuris fuit figuratum in vet. le. Et in noua pluribus nominibus nominatum.

7 Quantum ad figuras sciendum est quòd in hoc sacramento est tria considerare, scilicet illud quod est sacramentum tantũ, panem, scilicet & vinum, & id quod est res & sacramentũ, scilicet corpus Christi verũ. Et id quod est res tantùm, scilicet effectum sacramenti in suscipiente. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantũ, potissima & expressissima figura huius sacramenti fuit oblatio Melchisedech, qui obtulit panem & vinũ, vt habetur Gen. 14. Quantũ verò ad id quòd est res & sacramẽtum, (scilicet ipse Christus passus) figuræ eius fuerũt omnia sacrificia ve. le. & pręcipuè sacrificium oblationis quod fuit solẽnissimum quando pontifex intrabat semel in anno cũ sanguine in sancta sanctorum: quam figuram adducit Apostolus Hebr. 9. Quantum autem ad effectũ sacramẽti præcipua eius figura fuit manna quod habuit omnẽ saporem suauitatis, vt dicitur Sap. 16. sic & gratia huius sacramenti quantũ ad omnia perficit mentẽ.

8 Agnus autem paschalis quãtum ad hęc tria simul præfigurabat hoc sacramentum. Quantũ ad primũ, quia comedebatur cum panibus azimis, vt habetur Exo. 12. Quantum ad secundũ, quia immolabatur ab omni multitudine filiorũ Israel luna 14. quod fuit figura passionis Christi. Quantũ verò ad effectũ, quia sicut per sanguinẽ agni paschalis protecti sunt filij Israël à deuastante angelo: sic per effectum huius sacramenti protegimur à diabolo. sic ergo propter suam perfectionem hoc sacramentum fuit figuris pluribus præfiguratum.

9 Et propter eandem perfectionem nominatur in lege noua pluribus nominibus, dicitur enim hostia, sacrificium, eucharistia, viaticũ & communio. Hostia vel sacrificium dicitur, quia est speciale rememoratiuum dominicæ passionis Lucæ 22. hoc facite in meam commemorationem. Passio autem Christi fuit sacrificium, & hostia pro redemptione omnium oblata. Eucharistia verò dicitur, quia illum continet qui est fons & origo omnis gratiæ de cuius plenitudine omnes nos accepimus gratiã pro gratia Ioan. 1. Eucharistia autem idem est quod bona gratia. Viaticum autem, quia in via nos sustentat per modum nutrimenti, & ad finem viæ perducit. Nemo enim venit ad patrem nisi per me Io. 12. Communio verò quia per hoc sacramentum vnimur nobis inuicem, & ipsi Christo Io. 6. Qui manducat meã carnem & bibit meum sanguinem in me manet, & ego in eo.

10 AD PRIMVM argu. dicendum per interemptionem minoris. Eucharistia enim est vnũ sacramentum. Non enim vnitas sacramenti est vnitas indiuisibilitatis vt puncti, vel continuitatis vt lineæ, vel essentiæ vt in simplicibus & cõpositis ex forma substãtiali & materia, vel suppositi, vt subiecti & accidẽtis, sed est vnitas perfectionis quæ consistit in concursu omniũ quę requiruntur ad consequendũ finem ad quem res ordinatur: sicut domus dicitur vna, vel calciamentũ vnum quando cõcurrunt omnia quæ requiruntur ad inhabitationem congruã, vel ad debitum tegumentum pedum: hoc autem sacramentum diuinitus est ordinatũ ad refectionem spiritualẽ quæ per corporalẽ significatur, nec est perfecta nisi in ea proponatur aliquid vt cibus & aliquid vt potus. Et ideo materia est vna perfectione licet sit duplex in natura rei & absolutè, & similiter est de forma.

11 Ad secundum dicendũ quòd verba in hoc sacramento efficiunt modo quo dictum est de efficacia sacramentorum, quòd corpus Christi sit in hoc sacramento, licet non efficiant quòd corpus Christi absolutè sit, nec hoc oportet, quia primum sufficit.

QVAESTIO II.

Vtrum formæ consecrationis panis & vini sint conuenientes.

Thom. 3. q. 78.



SECVNDO quæritur de forma huius sacramenti. Et primò vtrum forma consecrationis panis & forma consecrationis vini sint conuenientes. Et secundò vtrũ sint connexæ. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd formæ non sint conuenientes, quia in forma verborum sacramentalium nihil falsum debet contineri, sed in verbis quibus vtimur videtur contineri falsitas, ergo &c. Minor probatur, quia cùm dicitur: Hoc est corpus meũ, vel hic est sanguis meus. Cùm profertur pronomen demonstratiuum hoc, vel hic, nihil est ibi de quo verè possit dici, quòd sit corpus Christi, vel sanguis Christi, quia tunc nihil est ibi præter substantiam panis & vini, & eorum accidentia de quorum nullo potest dici, quòd sit corpus, vel sanguis Christi, quare &c.

2 Item illa verba videntur pertinere ad formam huius sacramenti quibus Christus confecit hoc sacramentum, sed Christus non confecit his verbis, vt videtur: sed postquã confecit protulit hæc verba tradendo corpus suum vel sanguinem discipulis, vt apparet ex serie verborum. dicitur enim sic Mat. 26. Accepit Iesus panem, & benedixit, id est benedictione sua consecrauit, ac fregit, deditque discipulis suis & ait, Accipite & comedite, Hoc est corpus meum. Et idem habetur Mar. 14. & Luc. 22. Hæc autem verba non videntur verba quibus consecrauit, sed quibus insinuauit quod factum fuerat, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est auctoritas scripturæ quę non facit mentionem de alijs verbis pertinentibus ad consecrationem. Ad idem est determinatio ecclesiæ.

4 RESPONSIO. Videndum est primò illud quod pertinet communiter ad formam consecrationis panis & vini. Secundò specialiter videbitur quid est quod pertinet ad formam consecrationis vini.

5 QVANTVM ad primum dicendum est, quòd vtraque forma est conueniens, quia illa forma est conueniens huic sacramento, quæ significat quicquid continetur in ipso. Sed prædictæ formæ sunt tales, ergo sunt conuenientes. Maior patet, quia inter cætera sacramenta istud solum consistit in consecratione materiæ. Alia enim omnia consistunt in vsu & exhibitione. Et ideo sicut illa consistunt in his quæ significant effectum, per ea suscipienti exhibitum, ita hoc sacramentum quo ad formam consistit in verbis quæ significant id quod continetur in hoc sacramento. Minor probatur, quia in hoc sacramento continetur sub speciebus panis *Tho. ar. 1*

corpus

corpus Christi, & sub speciebus vini sanguis eius. hæc autẽ sufficienter exprimuntur prædictis verbis quibus dicitur: Hoc est corpus meum. Et hic est calix sang. mei, vt de se patet: quare &c.

6 Sed hic est vnum dubium, scilicet si posset cõsecrari corpus Christi per ista verba præcisè: Hoc est corpus meũ, non expressis verbis præcedentibus, scilicet, qui pridie quã pateretur, &c. Et dicunt quidam quòd non: quia verba sacramentalia debent significare id quod continetur in sacramento, sed ista verba: Hoc est corpus meum, siue alijs verbis præcedentibus prolatis non significant corpus Christi realiter cõtineri sub speciebus panis, sed potius significant corpus sacerdotis proferentis contineri sub eis, ergo &c. Et confirmatur, quia si ego dicerem, Paulus dixit, hæc est doctrina mea, non significo quòd esset hæc doctrina mea, sed doctrina Pauli ratione huius quod præmittitur: sed si nullo præmisso dicam, hæc est doctrina mea, significo doctrinã esse meam & non alterius: ita in proposito si præmittantur illa verba canonis, qui pridie quàm pateretur, vsque ibi: dicens, accipite & manducate. Hoc est enim corpus meum, significatur corpus Christi ibi contineri, & nõ corpus ministri. Si autem his nõ præmissis dicat sacerdos. Hoc est corpus meum, significatur corpus ministri ibi esse, non autem Christi. Talia autem verba non possunt esse verba consecrationis: ergo requiritur quòd præcedentia verba dicantur.

7 Sed istud non valet, quia sufficit quòd verba consecrationis signent corpus Christi ibi esse ea institutione Christi ordinantis, & intentione ministri proferentis, quamuis præcedentia verba hunc sensum non innuant. Quod patet sic: quia si oporteret quòd ex forma verborum insinuaretur corpus Christi esse ibi, non solùm nõ fieret consecratio per hæc verba: Hoc est enim corpus meum, alijs non præmissis, sed etiam per eandem rationem non fieret eis præmissis. Quod patet, quia præcedentia verba recitantur vt dicta à Christo, scilicet quòd accipiens panem benedixit & fregit & dedit discipulis suis dicẽs: Hoc est corpus meũ. Constat autem quòd per hanc seriem verborum non significatur quòd corpus Christi sit sub speciebus panis quem sacerdos tenet, vel coram se habet, sed solùm sub speciebus panis quem Christus accepit & benedixit ergo per hæc verba non esset corpus Christi sub speciebus panis præsentibus sacerdoti, quod est falsum, & erroneum.

8 Sufficit ergo quòd verba consecrationis significent id quod continetur in hoc sacramento non ex serie verborum præcedentium, sed ex institutione Christi, & intentione ministri gerentis personam Christi. & sic patet primum.

Tho. ar. 3 9 QVANTVM ad secundum videndum est an in verbis illis quibus dicitur: Hic est calix sanguinis mei, sit præcisa forma consecrationis vini, sicut in verbis consecrationis panis præcisa forma est: Hoc est corpus meum. Et dicunt quidam quòd non, imò totum quod est vsque ibi: in remissionem peccatorum, est de forma consecrationis: quod probant dupliciter. Primò, quia cùm forma sacramenti sit enunciatiua, quicquid est de enunciationis integritate videtur esse de essentia formæ. Sed totũ quod sequitur ibi vsque, in remissionem peccatorum, est de integritate enunciationis, cùm sit determinatio prædicati: ergo est de integritate formæ.

10 Secundò, quia sub eodem ritu profertur totum à principio, Hic est calix, &c. vsque in finem: quod non fieret nisi totum pertineret ad formã consecrationis, quare &c. Confirmatur per hoc quod habetur extra de cele. mis. cap. Cũ Marthę. vbi dicitur sic: Credimus quòd forma verborũ sit vt in canone reperitur, & à Christo apostoli, & ab ipsis eorũ acceperunt successores. Et sic videtur quod quicquid ponitur in canone missæ pro verbis cõsecrationis sanguinis totum sit de forma per Christum instituta, & per apostolos ad ecclesiam deriuata.

11 Alij dicũt quòd in istis verbis: Hic est calix sanguinis mei, cõtinetur tota forma cõsecrationis, ita q eis dictis & nõ alijs sequentibus verè esset sanguis Christi sub speciebus vini. Quod probatur primò per ea quæ iã dicta sunt, quia in illis verbis præcisè cõtinetur forma sacramẽti quæ sunt significatiua & expressiua totalis effectus cõtẽti in sacramento, sed hæc sunt: Hoc est corpus meũ respectu cõsecrationis panis. Et, hic est calix sanguinis mei respectu cõsecrationis vini, ergo in his verbis præcisè cõsistit forma sacramẽti. Maior patet ex dictis, qa hoc sacramẽtũ cõsistit in cõsecratione materiæ. Et minor similiter, qa qcqd est ibi (cõsecrata materia) totũ sufficiẽter exprimitur p illa verba.

12 Et confirmatur, quia secundùm omnes doctores sacramenta nouæ legis efficiunt quod significant, sed prædicta verba: Hoc est corpus meum, & hic est calix sanguininis mei, cùm dicantur recitatiuè vt prolata à Christo significãt corpus & sanguinem Christi esse sub speciebus panis & vini, ergo illa sola verba sufficiunt quantum est de necessitate sacramenti.

13 Ad hæc autẽ duo respondent quidam per interemptionem maioris vtriusq; rationis. Quia si aliquis dicat, ego baptizo te, & nihil plus, nõ est puer baptizatus nisi addatur in nomine patris, &c. & tamen totus effectus baptismi significatur in primis verbis siue secundis. Et similiter in proposito quãuis per illa verba significetur quicquid continetur in sacramento eucharistiæ, nõ oportet tamẽ quòd alia nõ sint de necessitate formæ sacramẽti.

14 Sed hæc responsio parum valet. Quia cùm effectus sacramenti sit à Deo & non à sacramẽto nisi sicut à signo vel sicut à causa sine qua non (vt dictum fuit in prima dist.) ideo formæ verborum debent significare effectum sacramenti esse à Deo: quod fit per inuocationẽ trinitatis, vel diuini nominis in omnibus sacramentis quæ consistunt in applicatione ad suscipiẽtem, vt sunt omnia sacramẽta præter eucharistiã in quo similiter significatur corpus & sanguis Christi esse sub speciebus sacramẽti virtute diuina, per hoc quod verba cõsecrationis recitãtur vt prolata à Christo. Cũ ergo dicatur cõmuniter ab omnibus doctoribus q sacramẽta efficiũt quod significãt, & q formæ sacramẽtorũ sunt illæ quæ significãt effectũ sacramẽti subintelligitur quãdo significãt effectũ illũ esse à Deo modo quo dictũ est.

15 Secundò probatur idem sic: Forma cõsecrationis corporis cõsistit essentialiter in his verbis præcisè, hoc est corpus meũ, nec de essentia huius formæ est enim ibi interpositum cùm dicitur. Hoc est enim corpus meũ. Et hoc tenent omnes doctores, ergo similiter forma cõsecrationis sanguinis cõsistit essentialiter in his verbis. Hic est calix sanguinis mei, nec de essentia formæ huius est aliquid ei appositum. consequentia patet, quia nõ minoris efficaciæ sunt hæc verba. Hic est calix sanguinis mei ad transsubstantiãdũ vinũ in sanguinẽ Christi quã sint hæc verba. Hoc est corpus meũ ad trãssubstãtiandũ panẽ in corpus Christi.

16 Tertiò probatur idẽ sic: Græci verè conficiunt sacramentũ eucharistiæ sicut & Latini, nec vnquã inuentũ est quòd ecclesia Romana senserit Græcos nõ verè conficere, sed Græci in cõsecratione sanguinis nõ ponunt omnia verba quæ ponit Romana ecclesia, maximè ab illo verbo noui & æterni vsq. ad finẽ, ergo illa verba nõ sunt de essentia formæ, quia omissio illorũ euacuaret consecrationẽ, quare &c. Minor patet, quia forma cõsecrationis corporis Christi secundũ Græcos prout cõtinetur in missa beati Basilij quã dictãte angelo accepit (vt dicitur) & prout in canone prædictæ missæ de verbo ad verbũ habetur, sicut nos fecimus corã nobis legi & extrahi est ista: Accipite comedite, hoc meũ est corpus. quod pro vobis tradetur in remissionẽ peccatorũ. Verba autẽ Græca quæ prædictis correspõdẽt sunt ista: Laucte phagete tuto mu estito soma, to hyper hymon ælomenon is aphesin amartion. Verba autẽ cõsecrationis sanguinis prout in eodẽ canone continetur sunt ista, Bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus noui testamẽti, qui pro vobis & pro multis effundetur in remissionẽ peccatorũ. Verba autẽ Græca quæ prædictis correspondẽt sunt ista: Piete ex autu pantes tuto esti to ema mu totis cœnis dyathicis to hyper hymõ Kepollonec chynomenõ is aphesin amartiã. Ex quibus apparet q forma Græcorũ in cõsecratione corporis Christi nõ habet enim, sicut nos habemus, habet tamẽ quod pro vobis tradetur in remissionẽ peccatorũ qđ nos nõ habemus: in consecratione verò sanguinis forma Græcorũ nõ habet æterni, nec mysteriũ fidei, nec calix, quæ tamen omnia nos habemus, vnde non videtur cũ ipsi verè consecrent sicut & nos quòd omnia quæ nos habemus & omnia quæ ipsi habẽt sint de essentia formæ. Aliquin nec ipsi, nec nos cõsecraremus.

17 Quid autem veritatis habeat vtraque opinio. Aduertendũ est quòd quicquid ponitur in forma verborum qua vtitur Romana ecclesia siue antecedenter siue consequenter, totum continet veritatem, quãuis totum nõ sit de integritate formæ. Quod enim præmittitur quòd Iesus eleuatis oculis in cælum gratias agens benedixit, &c. quãuis non legatur in textu euangelico pro tempore quo Christus hoc sacramentum instituit, tamẽ ex alijs locis euangelij potest hoc comprobari. Si enim in resuscitatione Lazari Iesus eleuatis sursum oculis gratias egit patri, probabilius est quòd simile fecerit & dixerit quãdo panẽ & vinõ in suũ corpus & sanguinem transsubstantiauit. Hæc autem non sunt de substantia formæ, sed quædã antecedentia. Quod autem additur æterni & mysterium fidei vtique verũ est, quia nouum testamentum quod Christi sanguine confirmatũ est, æterna promittit, sicut vetus testamẽtũ promittebat temporalia. Dicitur etiã mysterium fidei, quia aliud exterius visibiliter cernitur, & aliud inuisibiliter continetur. Et sic exponitur extra de celebratione missarum. capi. Cũ Marthæ. Ista tamen non sunt de essentia formæ sicut nec antecedentia. Sed ponuntur ad excitationem deuotionis & ad exprimendum fructum dominicæ passionis. Quia enim diceret quòd illud verbõ mysteriũ fidei sit de essentia formæ consecrationis sanguinis, cũ æqualiter conueniat consecrationi panis sicut consecrationi vini, vtrobiq; enim aliud visibiliter cernitur & aliud inuisibiliter continetur. Itẽ si illud quod additur noui & æterni testamenti, vsque ad finem esset de substantia formæ cõsecrationis vini, à fortiori de substantia formæ

consecrationis panis esset non solùm, hoc est corpus meum, sed etiam quod pro vobis tradetur. Hanc enim determinationem expressius ponunt euangelistę quàm aliam. Constat autē quòd nullus dicit, quòd de substantia formæ consecrationis panis sit illa determinatio: Quod pro vobis tradetur, quare vt videtur de substantia formæ consecrationis vini non est illa determinatio, noui & æterni, &c. Est tamen de necessitate præcepti ecclesiæ, & ideo totum sub eodem ritu profertur. Et per hoc patet ad argumenta alterius opinionis.

18 AD ARGVMENTVM primū principale dicēdū, Tho.ar.5 q in forma huius sacramenti nihil falsitatis cōtinetur. Et cùm dicitur quòd imò, quia pronomen demonstratiuū hoc vel hic cùm profertur non potest demonstrare aliquid quod verè possit dici corpus Christi. Dicendum quòd imò. Circa quod notādum, q quidam dixerunt quòd prædicta verba proferūtur à sacerdote solùm recitatiuè & non significatiuè, & ideo nihil falsitatis continent, quia sic recitantur vt dicta fuerunt, nec oportet quòd pronomina demonstratiua nunc demōstrent aliquid, quia non assumuntur ad demonstrandum, sed recitātur pro eo quod demonstrauerunt. Et istud verum est, quia verba non proferuntur à sacerdote nisi solū recitatiuè, vt apparet ex his quę antecedunt verba consecrationis. si enim nunc proferrentur aliquo modo significatiuè, aut proferret ea sacerdos ex propria persona, aut vt gerēs personam Christi. Si in propria persona falsum diceret proferendo, hoc est corpus meum, quia non sit ibi corpus sacerdotis sub speciebus panis & vini. Si autem in persona Christi, adhuc falsum diceretur in illis quæ consequuntur formam consecrationis vini, quia dicitur ibi de sanguine Christi, qui pro vobis & pro multis effundetur. Constat autē q à nūc in posterū nō effundetur, restat ergo quòd dicātur solū recitatiuè.

19 Et licet istud sit verū, tamen ex toto non euacuat difficultatem. Adhuc enim quæri potest quid demonstrabat pronomen demonstratiuū quando Christus consecrauit. Et ad hoc dicunt quidam quòd Christus cùm haberet potestatem excellentię cōsecrauit sine verbis, & facta consecratione tradendo corpus suū discipulis suis dixit: hoc est corpus meum. Et tunc pronomē poterat demonstrare corpus Christi, quod iam ibi erat. Sed istud non videtur, quia euangelistæ dicunt, quòd accipiens panem benedixit, hoc est benedictione sua consecrauit. Omnis autem benedictio fit aliquibus verbis sicut ipsum nomen sonat.

20 Ideo dicunt alij quòd Christus confecit mediantibus verbis, sed alijs quā sint verba nostræ consecrationis. Sed nec istud valet, quia secundū hoc sacramentū quod Christus confecit & quod nos conficimus non essent vnius rationis, quia sicut sacramenta quæ non habent vnam materiam non sunt vnius rationis, sic nec illa quæ non habent eandem formam.

21 Dicendum ergo quòd Christus eisdem verbis cōfecit quibus & nos. Quid autem demonstraret pronomen hoc vel hic, dicunt quidam quòd facit demonstrationē non ad sensum, quia locutio esset falsa, quia in hoc sacramento nihil est subiectū sensui, quod sit corpus Christi, sed facit demonstrationē ad intellectū, vt sit sensus, hoc, id est significatū per hoc, est corpus meū. Sed nec istud valet, quia sacramenta solū efficiunt quod significant. Si ergo sensus locutionis est iste, hoc, id est significatū per hoc est corpus meum, sequitur quòd corpus Christi non erit in sacramento realiter, sed solū sicut in signo, quod est erroneum.

22 Ideo dicendum est aliter quòd ibi sit demonstratio ad intellectum non quidem alicuius indiuidui signati, sed solùmodo indiuidui vagi, vt sit sensus hoc. i. contentū sub hoc. s. sub speciebus loquendo in generali, non autem in speciali pro pane vel pro corpore est corpus meū. si enim in speciali demonstraretur substātia panis locutio esset falsa. Si verò singulariter demōstraretur corpus Christi veritatem posset habere propositio referendo demonstrationem ad vltimum instans prolationis verborū, vt statim dicetur, quia tunc corpus Christi est sub speciebus panis, & esset sensus hoc. i. corpus meū est corpus meū, sed ista forma non congruit sacramento, quia per sacramentū non efficitur, quòd corpus Christi sit corpus, sed solū efficitur quòd corpus Christi contineatur in sacramento, propositio autem sic intellecta solū sonat, quòd corpus Christi sit corpus suū. Et ideo illa forma non signat quod efficitur per sacramentum, quod est contra naturam cuiuslibet formæ sacramenti. Si autē fiat demōstratio indiuidui vagi dicendo hoc. i. contentū sub hoc, tunc propositio est vera & congrua forma, quod patet sic: formæ sacramētales non solū sunt significatiuę, sed etiā causatiuę eius quod significant, propter quòd ad idē instans referenda est eorū efficientia & significantia, sed eorū efficientia est in vltimo instanti prolationis, ergo eorum significantia referenda est ad vltimū instans. Pro illo autem instanti vera est demonstratio, quia in illo instanti contentum sub speciebus est corpus Christi. forma etiam est congrua, quia hoc efficitur per eam quod significatur, scilicet quòd corpus Christi sit contentum sub speciebus, vel econuerso quòd contentū sub speciebus sit corpus Christi. Hoc tamen sciendū est, quòd licet in vltimo instanti prolationis verborū sit corpus Christi sub speciebus, existentia tamen eius præsupponit ordine naturæ completam significationem verborum sicut effectus supponit causam. Sunt tamen simul tempore. Et hoc sufficit ad hoc quòd vnum per alterum demonstretur.

23 Ad secundum dicendum quòd illa verba, hoc est corpus meum, Christus consecrando protulit, debens enim sic ordinari in construendo. Accepit panem & benedixit dicens. Hoc est corpus meum. Et postea fregit & dedit discipulis. & sic prolatio verborum præcessit traditionem corporis discipulis factam.

QVÆSTIO III.

Vtrum formæ consecrationis corporis & sanguinis Christi sint connexæ.

Thom. 3. q. 78. art. 6.

AD SECVNDVM proceditur. Et arguitur quòd formæ huius sacramēti sint connexę, ita scilicet q vna non habeat suū effectum nisi alia prolata, quia effectus istarum formarū est, quòd corpus & sanguis Christi sint in hoc sacramento realiter, sed corpus Christi non est sine sanguine, nec sanguis Christi est sine eius corpore, ergo forma quæ est ad consecrationem corporis non habet suum effectum sine forma quæ est ad consecrationem sanguinis, nec ecōuerso.

2 Item si istæ formæ non essent connexæ, sed totaliter disparatæ, tunc vna forma posset proferri per vnum ministrum & haberet suum effectum. Et alia forma per alium ministrum, & similiter haberet suum effectum. Hoc autem videtur inconueniens, cùm ambæ formæ pertineant ad vnum sacramentum, ergo & illud ex quo sequitur.

3 Item quando in baptismo fiunt tres immersiones, & ter dicitur, ego baptizo te, in sola vltima immersione, & verborum prolatione habetur effectus baptismi, similiter ergo cùm in hoc sacramento sint duæ materiæ & duæ formæ, videtur quòd in prolatione vltimæ formæ solùm habeatur effectus huius sacramenti.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia si prolatis istis verbis, hoc est corpus meum, non esset ibi corpus Christi verum, illa verba non essent vera, & sic in sacramento summæ veritatis esset falsitas, quod est valde inconueniēs, ergo & illud ex quo sequitur, videlicet quòd prima verba non habeant suum effectum nisi prolatis secundis.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est de connexione formarum. Secundum est de præeminentia vnius ad alteram.

6 QVANTVM ad primum dicendum est, quòd formæ non sunt connexæ ita quòd vna non habeat suum actum sine alia, imò quælibet habet suum effectum etiam si altera non proferatur: quod patet, quia forma debet proportionari materiæ, sed materiæ huius sacramenti sunt distinctæ, in nullo ab inuicē dependentes, ergo & formæ quantum ad efficaciam non depēdent ab inuicem. Secundò, quia sacramentum quod nō habet impedimentum statim habet efficaciam in prolatione verborum, vel nunquam, sed sacramentum hoc non potest habere impedimentū ex parte materiæ, quę est panis & vinū, supposito, quòd panis sit triticeus, & vinū de vite, ergo facta prolatione super materiam statim sacramentū habet suam efficaciā. Tertiò, quia cùm hoc sacramentum sit propter vsum suū, si non posset consecrari vna materia sine alia, videretur quòd vna nō posset vel non deberet sumi sine alia, quod est falsum, quia populus sumit sub forma panis & nō sub specie vini, hoc etiā habet ritus ecclesiæ, quia facta consecratione panis ante consecrationē vini statim ostenditur corpus Christi, vt adorandum quod non fieret nisi esset consecratum, aliàs esset causa vel occasio idololatrię.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est, quòd cùm sacramentum istud consistat in consecratione materiæ, & non in eius vsu vel effectu, ideo præeminentia vnius formæ ad alteram debet attendi secundùm id quòd continetur sub vna specie, vel sub altera: aliquid autem continetur sub speciebus prædictis. Vno modo directè ex vi sacramenti. Alio modo ex concomitantia. Primo modo continetur sub speciebus panis solùm corpus Christi, & sub speciebus vini solus sanguis Christi, sicut ipsæ formæ præcisè hoc innuunt. Et quantum ad hoc forma consecrationis corporis præeminet formæ consecrationis sanguinis, quia corpus Christi quod pertinet ad integritatem & essentiam naturæ humanæ à Christo assumptæ præeminet sanguini, qui non pertinet intrinsecè ad essentiam humanæ naturæ à Christo assumptę, sed est humor in via ad conuersionem in corpus Christi quantū est de cursu naturæ. Inf.d.10 q.2

Quantum

8 Quantum autem ad ea quæ continentur in hoc sacramento ex concomitantia vna forma non præeminet alteri. quia. vt cōmuniter tenetur, totus Christus continetur sub vtraque specie, de quo tamen inferius inquiretur.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd corpus & sanguis Christi sunt in hoc sacramento vt veniant in vsum fidelium per modum cibi & potus mediantibus speciebus: & quia aliquis potest vti cibo sine potu, vel potu sine cibo, ideo siue solum corpus Christi sit sub speciebus panis ex vi sacramenti, & solus sanguis sub speciebus vini, siue totus Christus sit sub vtraq; specie ex concomitantia, vna tamen species potest consecrari sine alia, & venire in vsum fidelium.

10 Ad secundum dicendum, quòd quantum est de necessitate sacramenti vna forma posset proferri super suam materiam per vnum ministrum, & alia per alium. Sed tales ministri essent puniendi de tanta temeritate. Si tamen sacerdos facta consecratione corporis moreretur, alius sacerdos deberet supplere consecrando sanguinem, ne sacramentum remaneret imperfectum, sicut habetur ex statuto concilij Toletani, vel secundùm Innocentium tertium, Hostia iam consecrata esset ponenda seorsum, & super aliam non consecratam vnà cum vino esset facienda vna consecratio, incipiendo à principio canonis.

11 Ad tertium dicendum, quòd tres immersiones quando fiūt in baptismo cum forma verborum triplicata tenēt vicem vnius, quia sunt vnius rationis, & ad vnum effectum: sicut tres candelæ causant vnum lumen Et tres homines trahunt vnam nauem, & est vnus tractus. sed forma consecrationis panis, & forma cōsecrationis vini sunt diuersarum rationum, & super diuersam materiam, nec sunt ad vnum effectum quantum est directè ex vi sacramenti. Et ideo vna non dependet ex alia.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum corpus Christi possit licitè sumi post medicinam, vel post cibum sumptum per modum medicinæ.

Thom.3.q.80.ar.8.



TERTIO principaliter quæritur vtrum sacramentum Eucharistiæ possit licitè sumi post medicinam, vel post modicum cibum sumptum per modum medicinæ. Videtur quòd sic: quia non minor reuerētia debetur huic sacramento iam sumpto quàm sumendo, sed sumpto hoc sacramento licet medicinalia recipere, ergo & ante.

2 Item hoc sacramentum sumendum est à ieiunis, vt mens eorum sit magis sobria & magis deuota: sed sumptio talium neq; soluit ieiunium, neque sobrietatem, ergo post sumptionem electuarij & talium potest sumi hoc sacramentum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur de consecratione distinct.2.cap. Placuit spiritui sancto vt in honorem tanti sacramenti prius in os Christiani dominicum corpus intraret: quod secundùm aliquos libros nō est capitulum per se, sed pars illius capituli, liquidò apparet.

4 RESPONSIO. Aliquid dicitur malū vel illicitum dupliciter. Vno modo secundùm se, quia mox nominatum conuolutum est cum malo: vt mœchari, furari, & hoc nullo modo potest bene fieri. Alio modo dicitur aliquid malū, quia prohibitū. Videndū est ergo primò an sumere sacramentum post medicinā vel modicum cibum sumptū per modum medicinæ sit malū & illicitū secūdùm se, & secundo an sit malum ex prohibitione.

5 QVANTVM ad primum dicendum quòd sumere corpus Christi post talia prius sumpta non est malum secundū se. Cuius ratio est, quia quod est illicitum secundùm se nullo modo potest esse licitum, sed sumere corpus Christi post huiusmodi potest esse in casu licitum, sicut cū imminet alicui periculū mortis vt habetur de cōsecratione distinct.2.capitulo, Præsbyter infirmum statim communicet ne sine cōmunione moriatur, ergo sumere hoc sacramentum post cibū non est secundùm se illicitum. Item secūdùm consuetudinem antiquam in die cœnæ sumebatur à pransis ob recordationē institutionis eius, vnde dicitur de consecratione distinct.1. Sacramenta altaris non nisi à ieiunis hominibus celebrentur, excepto vno die anniuersario quo cœna domini celebratur, & sic idem quod prius.

6 QVANTVM ad secūdum scilicet an sit illicitū ex prohibitione ecclesiæ. Dicunt quidam quòd nō. quod probant primò de medicinis & electuarijs sic: præceptum ecclesiæ de ieiunio accipiendum est secūdùm quòd ecclesia interpretatur ieiunium, ergo præceptum ecclesiæ quòd sacramentum sumatur à ieiunis debet intelligi de ieiunis ieiunio ecclesiæ, sed medicinæ & electuaria nō soluūt ieiunium ecclesiæ, ergo post electuarium & medicinas potest sumi licitè sacramentum eucharistiæ.

7 Item probatur: si prius sumatur modicus cibus nō per modum cibi, sed per modum medicinę, quia quando absolutè prohibetur vsus alicuius rei intelligendum est de vsu principali & non de alijs, verbi gratia, si prohiberetur alicui vsus calceorum feria sexta, intelligēdū esset de vsu principali ad calciandū, & si quis vteretur calceis tanquā cypho ad hauriendū aquā nō esset transgressor præcepti: a simili cùm sumptio cibi ante sumptionē eucharistiæ prohibeatur intelligendū est de sumptione cibi ad nutriendū, quia hic est principalis vsus eius, & sic sumitur per modū cibi, nō autem de vsu eius solùm ad alterandum, quia sic sumitur solū per modum medicinæ, igitur sic sumēs cibum ante hoc sacramentum non videtur esse transgressor præcepti.

8 Sed ista opinio non valet. Primò quia si ieiunium ecclesiæ requiritur & sufficit ad susceptionem huius sacramenti, sequeretur quòd istud sacramentū non posset licitè sumi nisi quādo est ieiunium ecclesiæ, quod est falsum. Sumitur enim licitè singulis diebus & iterum posset sumi post prandium sicut ante, quia ieiunium ecclesiæ seruatur post comestionē sicut ante. vnica enim comestio quantumcunque magna non soluit illud ieiunium sicut nec parua, semper enim dicitur homo ieiunās dummodo non comedat nisi semel in die & hora statuta.

9 Et per hoc patet responsio ad primū argu. quia ecclesia interpretatur quòd ad sumptionem huius sacramenti requiritur non solùm quòd aliquis sit ieiunans secundùm statutum ecclesiæ, sed quòd sit ieiunus ieiunio naturali vel naturæ quod est per priuationem cuiuslibet cibi præsumpti, quæ interpretatio patet tam ex consuetudine ecclesiæ quàm ex verbis capituli allegati, placuit. Secūdò, quia quādo prohibetur principalis vsus, prohibetur & quilibet alius principalē vsum includēs maximè quando sub eadem causa prohibendi, sed sumere cibū per modum medicinæ includit principalē vsum (semper enim nutrit) & in proposito est eadem ratio vtrunque prohibendi, quia in vtroq. est irreuerētia sacramētī quę fuit ratio prohibitionis: vt patet ex pręallegato capitulo, ergo vterq; vsus est prohibitus.

10 Et per hoc patet responsio ad secundū argumentum, quia non est simile de duplici vsu calcei quorum secundus non includit primum, & de duplici vsu cibi vbi primus includitur in secundo, nec est ibi similis prohibitionis ratio, vt hic.

11 Dicendum est ergo aliter quòd extra casum necessitatis illicitum est sumere hoc sacramentum post medicinam vel quēcunque cibum. Quod patet sic. Aliquis enim efficitur transgressor præcepti dupliciter. Vno modo faciendo directè contra tenorem præcepti, & iste dicitur præuaricator. Alio modo faciēdo contra intentionem præcipientis, & iste dicitur fraudator, & vtroque modo est transgressor præcepti ecclesiæ, qui sumit eucharistiam post medicinam vel quēcunque cibum quantumcunque modicum, quod patet primò sic. Hoc enim sacramentū à ieiunis tantùm debet sumi, & non solùm à ieiunantibus secundùm tenorem præcepti ecclesiæ, vt patet ex præallegatis capitulis. Sed post sumptionem eorum quæ dicta sunt nullus est ieiunus: ergo sumens hoc sacramentū post medicinam vel post cibum quantūcunque modicum est præuaricator præcepti. Minor probatur. Est enim duplex ieiunium, scilicet naturæ & ecclesiæ. Ieiunium naturæ est, quo quis dicitur ieiunus ante sumptionē cuiuscunque rei, quæ nutrire potest siue secundò se siue commistum cū alijs. Ieiuniū ecclesię est quo quis dicitur ieiunās secundū modum ab ecclesia institutum, & hoc manet post vnicam comestionem, nec soluitur nisi per secundam sumptionem eorum qui in cibis cōmuniter consueuerunt sumi. Vnde ea quæ propter alios cibos per mēbra deducendos sicut potus vel dirigendos sicut electuaria assumuntur, non soluunt ieiunium hoc. Ex hoc sic arguitur: nullus dicitur ieiunus propter ieiunium ecclesiæ licet dicatur ieiunans. sed solùm propter ieiunium naturæ dicitur aliquis ieiunus, sed omnia prædicta soluunt ieiuniū naturæ. omnia enim nutriunt, vel per se vel commista cū alijs, licet aliquorum non sit principalis vsus ad nutriendum, ergo sumens hoc sacramentū post medicinā vel quēcunque cibū quantūcunque modicum non est ieiunus. Sequitur ergo conclusio, q talis facit contra tenorem præcepti & sic est præuaricator.

12 Quantū ad secundum, quòd talis efficiatur fraudator pręcepti similiter patet, quia quòd hoc sacramentū deberet sumi ante sumptionē cuiuscunque ad nutritionem pertinentis per se vel permistum alteri institutum est in honorem & reuerentiam sacramenti, vt patet ex illo capitulo, placuit. Sed sicut est irreuerentia præferre huic sacramento aliū cibū ita aliā medicinā. hoc enim sacramentū non solū est spiritualis esca, sed etiā spiritualis medicina, ergo post sumptionē taliū sumens eucharistiā facit contra intentionē pręcepti, & sic est transgressor.

13 Hoc autē intelligendū est de medicina quæ sumitur per os Christiani, & in ventre traijcitur, quia sic loquitur decretū. Nō autē de alijs medicinis, vnde post balneum siue lotionem & post vnctionem, & post sanguinis minutionem licitū est sumere hoc sacramentum: patet ergo quòd post sumptionem medicinalium

vel

vel cuiuscunque cibi quantumcunque modici eucharistiam nullus recipere debet.

14 Tamen aduertendum est quòd reliquiæ cibi remanentis in ore si traiiciantur casualiter non impediunt sumptionem huius sacramenti. Tum quia traiiciuntur per modum saliuę, tum quia non sumuntur de nouo tanquam illa die: & idem dicitur de reliquiis aquæ qua os abluitur dũmodo nõ traiiciantur in tãta quãtitate vt maneant in propria specie, sed quasi cõuersæ in saliuã.

15 Et etiam notandum est quòd cùm dicitur quòd hoc sacramentum prius in os Christiani mitti debet quàm alij cibi nõ est intelligendum absolutè respectu totius temporis. Alioquin qui semel comedisset & bibisset nunquam postea posset hoc sacramẽtum sumere, sed est intelligendum quantum ad eundem diem, & licet principium diei secundùm diuersos diuersimode sumatur: nã quidã à media nocte, alij à meridie, alij ab occasu, & alij ab ortu solis diem incipiunt, ecclesia diem tamen incipit à media nocte, & ideo si post mediam noctem aliquid sumpserit aliquis per modum cibi, aut potus, non potest eadem die hoc sacramentum sumere extra casum necessitatis, potest verò si ante mediam noctem, nec refert vtrum post cibum vel potũ dormierit, aut etiã digestus sit quantum ad rationem præcepti. Quidam enim ducunt noctes insomnes in studio vel in oratione seu ex conditione, seu ex complexione propter siccitatem cerebri, qui propter talem insomnietatem nõ sunt à communione arcendi, refert tamen quantum ad perturbationem mentis quam patiuntur homines propter defectum somni, aut digestionis cibi. Ex quibus si mens multum perturbetur, homo ineptus redditur ad suscipiendum hoc sacramentũ. Presbyter autem qui pernoctauit in taberna, & postea sine somno celebrauit debet puniri: vt habetur extra de accusationibus capitulo, si constiterit. quia ex quo pernoctauit in taberna vsque ad diem, præsumitur quòd biberit post mediam noctem, quia cõtinuè vinum in taberna apponitur, etiã præsumitur non fuisse ieiunus siue postea dormierit siue nõ, sed si post mediam noctem non bibit, nec ad dormitionem iuit, nihilominus celebrare non debuit, non quia non esset ieiunus, sed quia post tantam deordinationem sicut est pernoctatio in taberna non debuit immediatè se immiscere tam digno mysterio.

16 AD argumenta. Ad primum dicendum est quòd non est tanta irreuerentia huic sacramento postponere vel submittere alium cibũ, medicinalia, siue electuaria, sicut ante ferre, ipse etiã fructus sacramenti in eius sumptione percipitur & non post, nihilominus tamen inter eius sumptionem & reliquos cibos debet esse aliqua mora, vnde & in missa post comunionem oratio pro gratiarũ actione subiungitur. Et quidam suas priuatas orationes dicunt, secundùm autem antiquos Canones statutum fuit à Clemẽte Papa. Et habetur de cõse. distin. 2. Si mane dominica portio editur vsque ad sextã, ieiunẽt ministri qui eam sumpserunt, & si tertia vel quarta hora acceperint, ieiunent vsq. ad vesperã, quod nunc per generalem ecclesiæ consuetudinem abrogatum est.

17 Ad secũdũ dicẽdum quòd hoc sacramẽtũ præcipitur sumi à ieiunis non solùm vt mens sit deuotior, sed propter reuerentiam sacramenti vt nihil aliud præferatur huic sacramẽtu: posset etiã sequi perturbatio mentis & indeuotio si concederetur quòd modica medicina vel modicus cibus prius sumeretur, quia cùm illud quod est vni modicum sit alij multum (vt dicitur 2. Ethicorũ) nec posset determinari ratione quid esset modicũ cuilibet, oporteret quòd quilibet relinqueretur quantũ ad hoc proprio iudicio, quod frequenter in multis est erroneum propter corruptionem cõcupiscentiæ quæ circa delectabilia inclinat ad excessum.

Sentencia huius distinctionis nonæ in generali & speciali.

ET SICVT sunt duę res. Superius determinauit magister de sacramento eucharistię secũdũ se. Hic determinat de eo quantũ ad vsum. Et diuiditur in partes tres. Primò determinat suum intentum. Secũdò excludit quorũdam errorem. Tertiò secundùm determinata auctorites dubias exponit. Secunda ibi hęc verba & huius. Tertia ibi, secundũ hos duos modos. Hæc est diuisio lectionis & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò quòd secundùm duas res huius sacramenti, sunt duo modi manducandi. Vnus sacramentalis, qui consistit in sumptione ipsius sub sacramento visibili vel specie panis & vini. Alius spiritualis qui consistit in vnione ad Christũ in sacramẽto. Vnde ille spiritualiter manducat, qui in vnitate Christi & ecclesię quã sacramẽtũ significat manet. Et ideo soli boni manducant spiritualiter. Sacramentũ autẽ mãducare possunt tã boni, quàm mali, sed mali ad suum iudicium sumũt. Quod auctoritatibus confirmat. Posteà dicit quòd ratione quarũdam auctoritatum videtur quibusdam quòd à malis corpus Christi non sumitur, quod ostẽdit esse falsum multis auctoritatibus quæ dicunt hoc sacramentum siue à bonis siue à malis sacramentaliter sumi, sed à bonis etiam spiritualiter, à malis autem tantũ sacramẽtaliter. Vltimò dat intellectũ quarundã auctoritatum quæ sunt dubiæ. Vbi ostẽdit quòd non solùm species panis & vini sed etiam ipsum corpus Christi verum potest dici verũ sacramentũ. Et ex hoc procedit ad expositionem istarũ auctoritatum dubiarum. In fine concludit intentũ dicens, quòd sacramentum tã à bonis quam à malis sumitur, &c.

QVÆSTIO I.

Vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum.

Thom. 3. q. 80. ar. 1.

IRCA distinctionem istã quæritur de duobus. Primum est de vsu huius sacramenti. Secundum est de vsẽtibus. Circa primum quæruntur duo. Primum est vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum. Secundũ est vtrum manducatio huius sacramenti sit de necessitate salutis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd non sint duo modi manducandi hoc sacramẽtum, quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio (vt dicitur Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit, &c.) Sic hoc sacramentum est spiritualis refectio, sed circa baptismũ nõ distinguitur duplex modus sumendi ipsum, quorum vnus sit sacramentalis & alius spiritualis, ergo nec circa hoc sacramentum debet esse duplex modus ipsum sumendi.

2 Item cibus corporalis non sumitur nisi corporaliter, ergo cibus spiritualis, non sumitur nisi spiritualiter, sed hoc sacramentum est cibus spiritualis, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est Aug. in litera & glosa super illud 1. Cor. 9. Qui manducat & bibit indignè, &c. Qui dicit sic: duos modos dicimus esse manducandi, vnum sacramentalem & alium spiritualem.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an vsus huius sacramenti sit mãducatio. Secundũ est (supposito quòd sic) an sit duplex modus manducationis.

5 QVANTVM ad primũ dicendũ est quòd proprius vsus huius sacramẽti est mãducatio. Quod patet primò: quia vsus huius sacramenti est secũdũ conditionẽ materię, sed materia huius sacramenti sunt res sensibiles directè pertinentes ad cibũ & potũ, sed vsus proprius talium est manducatio, ergo &c. Secundò, quia sicut hoc sacramẽtũ in quo Christus cõtinetur secundũ seipsum est perfectius cęteris in quibus cõtinetur solũ secũdũ effectũ, sic applicatio huius sacramenti ad nos & eius vsus debet esse per modũ perfectionis vnionis & applicationis, sed nõ vniretur nobis, nec applicaretur perfectius quã alia nisi eius vsus esset in mãducãdo, ergo proprius eius vsus est manducatio. Minor probatur, quia applicatione quæ est secundũ contactũ nulla est perfectior nisi secundùm gustum, per quam gustans & gustatum efficiuntur vnum, sed alia sacramenta nobis applicantur secundùm contactum, vt patet in baptismo, confirmatione, ordine & extrema vnctione, ergo hoc sacramentum perfectiori applicatione (scilicet quæ est secundùm gustum) debet applicari. Item patet ex auctoritate apostoli 1. Corin. 9. Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo edat & de calice bibat.

6 QVANTVM ad secundum sciendum quòd duplex est modus manducationis huius sacramenti, scilicet, sacramentalis & spiritualis: quorũ distinctio dupliciter sumitur. Primò ex parte suscipientium. Secũdò ex modo sumendi. Ex parte suscipientiũ sic. Suscipiens enim, aut est sufficienter dispositus, & tunc suscipit sacramentũ & fructũ sacramenti, & hic modus dicitur mãducatio spiritualis, denominatione sumens à fructu tanquam à principaliori, aut non est sufficienter dispositus, & tunc suscipit sacramentum, sed non fructum sacramẽti. & hęc mãducatio dicitur purè sacramentalis, & isto modo videtur sumi à magistro & Aug. in principio di. vt patet intuenti verba Aug. quę sumuntur ab ipso de verbis domini. Et recitatur de cõ. di. 2. ca. quid est.

7 Ex parte verò modi manducandi sumitur sic. quidam enim sumunt hoc sacramentum solo voto vel desiderio, & hi manducant solùm spiritualiter. Alij verò facto & voto. Et hi sumunt sacramentaliter, & hoc modo sumitur manducatio sacramentalis & spiritualis à magistro & Augu. in processu literæ cùm subditur: vt quid paras dentem & ventrem, crede & manducasti (scilicet spiritualiter). Et sumitur ab Augustino in libro de remedio pœnitentiæ. Et habetur de consecratione, dist. 2.

8 Secundũ autem vtrũque modũ distinctio manducationis sacramẽtalis & spiritualis attenditur secũdùm perfectũ & imperfectũ, nisi quòd secundũ primum modum distinguendi spiritualis manducatio perfectior est quàm sacramentalis & eam includit. Est enim sacramentalis mãducatio, vt in principio distinctionis dicitur, cõmunis bonis & malis: ecõuerso autem est secundũ

modum diſtinguendi, quia ſacramētalis eſt perfectior, & includit aliam. Secundus etiam modus diſtinguendi vniuerſalior eſt, nam ſub altero membro. ſ. ſub ſacramentali manducatione includitur vtrunque membrum primæ diſtinctionis.

9 Ex his autē duabus diſtinctionibus conſtare poſſumus tertiā trimēbrē primas duas continentē ſic: Suſcipiens enim hoc ſacramentū, aut ſuſcipit ſacramentū & fructū ſacramenti, ſicut bene diſpoſiti percipientes hoc ſacramentū realiter, aut ſuſcipit ſacramentū, ſed non fructū ſacramenti, ſicut illi de quibus ſcriptū eſt 1. Cor. 11. Qui manducat & bibit indignè. aut ſuſcipit fructū ſacramēti, ſed nō ſacramētū, ſicut illi qui voto & deſiderio percipiunt, ſed ab actuali perceptione impediuntur ſicut illi qui capti ſunt in carceribus Gētiliū. vel qui ex debilitate ſeu infirmitate vti ſacramēto nō poſſunt. Apparet ergo ꝙ ſunt plures modi mādacādi hoc ſacramētū, & ſufficientia eorū. Ad argumēta.

10 AD primum dicendum, quòd minor eſt falſa, nam circa baptiſmum poteſt fieri omnino ſimilis diſtinctio, vt patet volenti deducere. Quidam enim abluuntur ſpiritualiter, quidam ſacramentaliter, ſiue hi modi ſumantur ex parte ſuſcipientium baptiſmum, ſiue ex parte modi ſuſcipiendi, vt dictum eſt.

11 Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt ſimile de manducatione corporalis cibi, quia fructus eius non poteſt percipi ex ſolo voto vel deſiderio ſicut eſt in ſpirituali cibo. Et iterum nulla diſpoſitio præcedens requiritur in ſuſcipiente corporalem cibum ad percipiendum fructum eius niſi naturalis virtus, ſicut requiritur in recipiente cibum ſpiritualem. Et ideo cibum corporalem non contingit manducare niſi corporaliter. Spiritualiter autem cibus proponitur in ſacramento ſub velamine rerum corporalium ratione cuius præter manducationem ſpiritualem quæ competit ei ſecundùm ſe contingit ei vlterius manducari ſacramentaliter ſub tali velamine.

QVAESTIO II.

Vtrum manducatio Eucharistiæ ſit de neceſsitate ſalutis.

Tho. 3. q. 65. art. 4. & q. 73. art. 3.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Et arguitur ꝙ manducatio huius ſacramenti ſit de neceſsitate ſalutis, quia mãducatio cibi corporalis eſt de neceſsitate ſalutis corporalis, ergo manducatio cibi ſpiritualis eſt de neceſsitate vitæ ſpiritualis, ergo &c.

2 Item Ioan. 6. Niſi manducaueritis carnē filij hominis & biberitis eius ſanguinem non habebitis vitam in vobis: ſed in hoc ſacramento manducatur caro Chriſti, & bibitur eius ſanguis, ergo ſumptio huius ſacramenti eſt de neceſsitate vitæ ſpiritualis & per conſequens de neceſsitate ſalutis.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud ſine quo poteſt haberi gratia nō eſt de neceſsitate ſalutis, ſed abſque ſumptione huius ſacramenti poteſt haberi gratia, imò debita ſumptio huius ſacramenti ſupponit gratiam in ſuſcipiēte, ergo eius ſuſceptio non eſt de neceſsitate ſalutis.

4 Item pueri baptizati ſi moriantur ante ſuſceptionem huius ſacramenti non damnantur. Damnarentur autem ſi eius perceptio eſſet de neceſsitate ſalutis, ergo &c.

5 RESPONSIO. Aliquod ſacramentum poteſt eſſe neceſſarium ad ſalutem dupliciter. Vno modo ratione ſui. Alio modo ratione præcepti. Ratione ſui quādo effectus eius eſt neceſſarius ad ſalutē. Et ſic dicēdū eſt, ꝙ ſacramētorū quędā ſunt de neceſsitate ſalutis quātū ad cōmunitatem, ita. ſ. vt ab aliquo vel aliquibus de cōmunitate ſuſcipiātur, nō autem à qualibet perſona: & talia ſunt ordo, & matrimoniū. Quod patet, quia effectus cuiuſlibet iſtorū neceſſarius eſt communitati, nā ſine ordine non eſſent in cōmunitate qui miniſtrarēt ſacramēta aliqua quæ ſunt de neceſsitate ſalutis, ſaltē ſacramentum pœnitentiæ quod eſt de neceſsitate ſalutis his qui lapſi ſunt in peccatū mortale, ſine matrimonio autē nō maneret cultus diuinus deficientibus fidelibus. niſi enim per matrimonium aliqui generarētur educandi ad cultum diuinum ſtatim periret totus cultus diuinus, quia tamen pro communitate ad hos actus ſufficiunt aliqui, ideo non quælibet perſona ad hæc ſacramenta obligatur niſi in caſu vbi tota communitas deficeret, vbi etiam Papa ſuppleret.

6 Alia ſunt ſacramēta quæ reſpiciūt perſonam quālibet ſingularē. Et de numero horū ſunt baptiſmus & pœnitentia quæ ſunt neceſſaria ſimpliciter ad ſalutem baptiſmus quidē quo ad omnes, pœnitētia autē ſolùm quo ad lapſos in peccatū mortale. & huius ratio eſt, quia illa ſacramenta ſunt de neceſsitate ſalutis quo ad quamlibet perſonam quæ ordinatur ad tollendum defectum incompoſsibilem ſaluti, ſed baptiſmus & pœnitētia ſunt huiuſmodi, baptiſmus quidē quo ad omnes propter peccatum originale, quia omnes naſcuntur filij iræ Epheſios 2. Ad quod tollendum ordinatur baptiſmus: pœnitentia verò eſt neceſſaria ad ſalutem his qui lapſi ſunt in peccatum mortale quod eſt incompoſsibile ſaluti. Ad quod tollendum ordinatur principaliter pœnitentia, ergo ſacramentum pœnitentię & baptiſmi ſunt de neceſsitate ſalutis, ita. ſ. vt actu ſuſcipiantur vel ſaltem in voto, cùm ſuſceptionem eorum impedit articulus neceſsitatis.

7 Alia verò ſacramenta ſunt de neceſsitate ſalutis ratione pręcepti. ſ. eucharistia, & extrema vnctio. Primò quidē ratione præcepti diuini, quia cū omnia ſacramenta inſtituta ſint propter ſalutem viatorū, nō videtur ꝙ abſq; cōtēptu homo viator poſsit talia totaliter dimittere habita copia miniſtri ea cōferre valētis & volētis: vnde quia talia nō recipit, puta euchariſtiam & extremā vnctionē quādo probabiliter imminet ei exitus de ſtatu viatorū & eccleſiæ militātis, videtur cōtemnere præceptū diuinū. Et propter hanc cauſam dictū fuit prius diſt. 7. quòd cōfirmatio eſt de neceſsitate ſalutis quando imminet caſus cōfitendi fidem coram perſecutore, quia qui tunc non recipit ſacramentū confirmationis habita copia conferētis (cùm pro tunc indigeat eius effectu) videtur eſſe cōtemptor ſacramēti, quod eſt cōtrariū ſaluti. Patet ergo quòd euchariſtia nō eſt de neceſsitate ſalutis ratione ſui quaſi effectus eius ſit neceſſarius ad ſalutem, cùm effectus eius ſit confirmatio in bono, & in gratia quod pertinet ad perfectionē magis quā ad neceſsitatē. Eſt tamē de neceſsitate ſalutis ratione præcepti diuini. Et iterum ratione præcepti eccleſiæ quæ ſtatuit ꝙ ſaltē ſemel in anno ſumatur. ſ. in paſchate: vt habetur extra de pœ. & re. cap. omnis vtriuſque ſexus. Ad arg. Tho. a

8 Ad primū dicēdū ꝙ nō eſt ſimile de vita corporali quę de neceſsitate tēdit ad deſitionē, niſi ei ſubueniatur per alimentū corporale, & de vita ſpirituali quā nullus poteſt amittere niſi volēs, & ideo alimētū ſpirituale poteſt quidē proficere ad perfectionē & augmētū vitę ſpiritualis, ſed nō eſt neceſſariū ad eius cōtinuationē ratione ſui effectus, licet ſit de neceſsitate eius in caſu propter pręceptū diuinū quo quilibet adultus tenet hoc ſacramētū recipere in hac vita, licet per pręceptū diuinū non determinetur tempus nec hora quæ determinantur per præceptum eccleſiæ.

9 Ad ſecundū dicēdum quod illud Io. niſi mãducaueritis, &c. intelligitur de carne Chriſti myſtica quæ eſt vnitas membrorum eccleſiæ ſine qua non eſt ſalus: aut ſi intelligitur de manducatione huius ſacramenti referendum eſt ad præceptum diuinū cuius ratione eſt neceſſarium ad ſalutem modo quo dictum eſt, non autem propter ſuum effectum.

10 ALIA duo arg. probant ꝙ illud ſacramentū non eſt neceſſarium ad ſalutem ratione ſui effectus quod conceſſum eſt.

QVAESTIO III.

Vtrum ſolius hominis ſit ſumere ſacramentum Euchariſtiæ.

Tho. 3. q. 80. ar. 1.

SECVNDO principaliter quæritur de ſumētibus hoc ſacramentum. Circa quod quæruntur tria. Primum eſt vtrum ſolius hominis ſit hoc ſacramentum ſumere. Secundū eſt vtrum peccator ſumēs hoc ſacramentū peccet mortaliter. Tertium eſt vtrum liceat ſacerdoti dare ſacramētum illi quē ſcit eſſe in peccato mortali. Ad primū ſic proceditur. Et arguitur quod non ſit ſolius hominis hoc ſacramentū ſumere. quoniam cui poteſt competere ſumptio ſpecierū ſacramētalium ei poteſt competere quod ſumat hoc ſacramentum. Non enim ſumitur hoc ſacramentū niſi ſumptione ſpecierū ſacramētaliū, ſed hoc poteſt cōpetere bruto vel angelo in corpore aſſumpto, ergo ſolius hominis non eſt hoc ſacramentum ſumere.

2 Item ſuper illo verbo Pſal. Panem angelorum manducauit homo, dicit gloſa panem angelorum, id eſt, corpus Chriſti qui eſt verè cibus angelorum, ergo idem quod prius.

3 IN contrarium arguitur, quia vſus ſacramentorum ſolùm pertinet ad membra eccleſiæ militātis, ſed ſoli homines ſunt huiuſmodi, ergo ſoli homines debent hoc ſacramentum ſumere.

4 RESPONSIO. Hoc ſacramentum, ſiue Chriſtus in hoc ſacramento ſumitur dupliciter ſ. ſacramentaliter & ſpiritualiter: ſi ergo quæſtio procedat de ſumptione ſacramentali ſic dico quòd ſolus homo poteſt hoc ſacramentum ſumere per ſe. Non autem brutum vel angelus bonus, ſed ſolùm ſecundùm accidens. Quod patet, quia ille ſolus ſumit ſacramentum per ſe qui vtitur ſacramento vt eſt ſacramentum, ſed ſolus homo vtitur hoc ſacramento vt eſt ſacramentum, ergo ſolus homo ſumit hoc ſacramentum per ſe. Maior patet. Minor probatur, quia ille ſolus vtitur ſacramento vt eſt ſacramentum qui vtitur ſpeciebus ſenſibilibus vt velantibus aliquid ſpirituale contentum. in hoc enim conſiſtit ratio ſacramenti quod ſub ſpeciebus panis & vini velatur corpus & ſanguis Chriſti, ſic verò vti ſpeciebus non poteſt brutum, cū non habeat cognitionem quæ ad hoc poſ

ſit pertin

sit pertingere, nec angelus beatus, quia Christus sub speciebus non ei velatur, sed videt nuda veritate illud quod de isto sacramentu tenemus velatum fide, ergo solus homo vtitur speciebus sensibilibus huius sacramenti vt velantibus aliquid spirituale contentum: & sic sequitur conclusio principalis quòd solus homo per se vtitur hoc sacramento. Per eandem ratione infidelis nō sumit per se hoc sacramētum, nisi fortè intenderet sumere quod ecclesia intendit, nec fidelis inueniens hostiā quam non credit consecratam. Per accidens tamen sumit brutum hoc sacramentum in quantum sumit species quibus conuenit sacramētaliter aliquid velare. Simile est de angelo bono quando sumit species in corpore assumpto, nisi quòd illa sumptio non est manducatio cùm sit actus corporis assumpti per angelū quod non viuificatur, nec est immediatus actus angeli sicut bruti, sed est immediatus actus corporis assumpti & moti per angelum. Patet ergo quòd nec angelus bonus, nec brutū sumit sacramētaliter per se corpus Christi. Dico autē de angelo bono, quia angelus malus potest vti speciebus sacramentaliter vt aliquid velantibus spirituale cōtentū. non enim dæmones habent nudam cognitionem de veritate sacramentorum sicut angeli beati, nec omnimodam ignorantiam, imò de quibusdam habent credulitatem, vt dicitur Ia. 2. dæmones credunt & contremiscunt. non possunt tamen sumere, nec secundùm se, nec in corpore assumpto hoc sacramentum sumptione quæ sit propriè manducatio, propter ea quæ dicta sunt.

Tho.ar.2 5 Si autem quæstio procedat de sumptione spirituali. Dicendum est quòd nec brutum, nec angelus bonus vel malus possunt hoc sacramentum sumere spiritualiter. Cuius ratio est, quia in omni sumptione spirituali sumens percipit fructum sacramēti, siue sumpto sacramento, siue non sumpto: quod dico propter duplicem distinctionē supra positam, sed nec brutum, nec angelus quicunque bonus vel malus potest percipere effectum huius sacramenti. brutum quidem non, quia non est capax gratiæ vel spiritualis refectionis cùm sit creatura irrationabilis. Angelus verò malus nō est capax, quia obstinatus est in malo. nec bonus, quia consummatus est in bono pertinente ad meritum vel præmium essentiale, ergo nec brutum, nec angelus bonus vel malus possunt spiritualiter recipere hoc sacramentum.

6 Ad primum argumentum dicēdum quòd cui competit sumptio specierum sacramentalium vt sacramentales sunt per se, ei competit huius sacramenti sumptio. hoc autem non potest competere bruto vel angelo bono, vt dictum est. Competit tamē bruto & angelo cuicunque bono vel malo species sacramentales sumere & ipsum sacramentum per consequens, licet accidētaliter: quia cùm corpus sit sub speciebus ex vi consecrationis, manentibus speciebus consecratis manet & corpus Christi. Et sumptis eis, sumitur & corpus Christi per accidens.

7 Licet quidam erroneè senserint contrarium dicentes, quòd corpus Christi est in hoc sacramento prout ordinatur ad vsum humanum. Ex quo autem tales species sumuntur à creatura irrationali amplius non ordinantur ad vsum humanum, vtpote cū sint in ventre muris vel cuiuscunque alterius animalis, & ideo dicunt quòd ibi desinit esse corpus Christi. Sed istud est falsum. Primò quia corpus Christi est sub hostia sicut prius erat substātia panis, excepto quòd corpus Christi non afficitur illis accidētibus sicut substantia panis afficiebatur, & ideo sicut substantia panis tunc mansisset sic & corpus Christi manet, sed substantia panis mansisset siue sumpsisset panem homo, siue brutum quousque corruptæ fuissent species, ergo eodem modo manet corpus Christi sub speciebus quousque corrumpantur. Secundò quia licet aliquid ordinetur ad aliquem vsum, non oportet tamē quòd desinat esse dato quòd nō possit in vsum venire, quia remoto posteriori adhuc potest remanere prius, vsus autē posterior est ipsa re cuius est vsus, ergo excluso vsu adhuc potest res remanere, ergo concesso quod vsus huius sacramenti sit propter homines, nihilominus tamen hoc vsu excluso (quia vel cadit enormiter in feces, vel quia sumitur à bruto) non oportet quòd res ipsa contenta in sacramento desinat ibi esse. Nec istud derogat dignitati sacramenti. Quia corpus Christi existens sub speciebus, nec à luto polluitur, nec à bruto tangitur.

8 Ad secundum argumentum dicendum quòd refert manducare Christum spiritualiter, & manducare hoc sacramentum vel Christum vt est in hoc sacramento. manducare enim Christum spiritualiter est vniri Christo & incorporari ei, quæ quidē vnio ad Christum competit beatis angelis qui ei perfectè vniūtur nuda contemplatione & perfecta dilectione, licet propriè nō incorporentur ei, cùm non sint vnius naturæ cum Christo sicut debet esse caput vel corpus cū singulis membris: manducare autem spiritualiter hoc sacramentum vel Christum in hoc sacramēto est credere in sacramentum & voto seu facto recipere ipsum, & per hoc habere fructum sacramenti. Hoc autem non competit angelis vt probatum est. glosa igitur allegata sic intelligēda est, quòd corpus Christi quod est spiritualis esca hominum vt est sub sacramento est secundùm se spiritualis refectio angelorum, quatenus ei vniuntur nuda veritate & perfecta dilectione.

QVAESTIO IIII.

Vtrum peccator sumens hoc sacramentum Eucharistiæ peccet mortaliter.

Thom. 3. q. 80. ar. 4.



D SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd peccator sumēs hoc sacramētū nō peccet mortaliter: quia non minoris dignitatis est Christus sub propria specie quā sub specie sacramēti, sed peccatores tangentes corpus Christi in propria specie nō peccabant, imò peccatorum veniam cōsequebantur, sicut dicitur de muliere peccatrice Lucæ 7. ergo sumentes corpus Christi in hoc sacramēto non peccāt mortaliter.

2 Item sicut hoc sacramentum percipitur tactu & gustu, ita & visu, sed peccator non peccat amplius si videat hoc sacramentū, ergo non peccat si gustet, aut tangat, sed non est alia sumptio huiusmodi sacramenti quàm gustatio ipsius, ergo peccator sumens sacramentum hoc non peccat.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur primæ Corinthi. 11. Qui manducat & bibit indignè iudicium sibi manducat & bibit. Et glosa dicit ibidem: indignè māducat & bibit, qui in crimine est vel irreuerenter tractat, ergo peccator sumēs hoc sacramentum peccat mortaliter.

4 RESPONSIO. Quæstio ista vnum supponit & aliud quærit. Supponit scilicet quod homo peccator possit sumere hoc sacramentum. Et quærit vtrū sumendo peccet. Primò ergo videndum est de supposito, & postea de quæsito.

5 HOC AVTEM suppositum nulli fideli debet esse dubiū non solùm propter ea quæ dicta sunt in præcedente quæstione, sed etiā quia ad hoc est expressa auctoritas apostoli, 1. Corinthiorum 11. allegata in arguendo. Ex qua apparet quòd aliqui manducant eucharistiam & bibunt calicem domini indignè, & hi nō sunt iusti, sed peccatores: sancti etiam dicunt quòd Iudas proditor sumpsit in cœna corpus domini cum cæteris apostolis. Bartholomeus tamen errauit in apparatu decretorum super illo capitulo, tribus gradibus. de consecratione distinctione secūda. ibi enim primò ponit opinionem quòd species non descendunt in stomachum: & quis posset dici quòd aliter non nutrirent, respondet quòd interdum homo odore recreatur, qui tamen odor in stomachū non descendit. Aliam opinionem ponit quòd species bene descēdūt in stomachū alias non euomerentur, cuius oppositū quandoque ad sensum apparuit. Et eadē dicitur sic, si quis per ebrietatē vel voracitatē eucharistiā euomuerit quadraginta dies pœniteat. Vltimò dicit asserēdo quòd certū est quòd species quā cito dentibus teritur, tam cito in cælum rapitur. Omnia autem hæc sunt falsa & erronea. quòd enim species non descendant in stomachum, sed nutriant per modum odoris falsum est, quia & si odor ad modicū tempus possit confortare cerebrū & sensum olfactus, nullo tamē modo nutrire potest, sicut species illæ non solùm ad modicū tempus, sed ad multū nutrire possunt. Quod autem dicitur secundò quòd species descendunt in stomachū, verum quidem est, sed tertium dictum contradicit, quia cùm dicitur quòd certū est quā cito species dentibus teritur tam cito in cælū rapitur. Aut intelligitur de ipsis speciebus, & sic cōtradicit ei quod statim dixerat quòd species descendunt in stomachum. Aut intelligitur de corpore Christi cōtēto sub speciebus, & tūc esset erroneum & hæreticū, quia sic nullo modo contingeret Christianum corpus Christi comedere, quia illud quod solùm in os ponitur non dicitur comestum nisi in vētrem traiiciatur, sicut si aliquis panem vel vinum vel aquam ponat in os & statim reiiciat. Istud etiam dictum non solùm negat corpus Christi nō manducari à peccatoribus de quo nunc quæritur, sed etiam à iustis.

6 CIRCA secūdū. videnda sunt duo. Primū est an peccator sumens hoc sacramentum peccet. Secundū est quàm grauiter peccet. Quantum ad primum sciendū est quòd peccator sumens hoc sacramentum, aut est sibi conscius de peccato mortali, aut non. Si sit sibi conscius, peccat mortaliter sumendo hoc sacramentum non contritus & non confessus, si habeat copiam confessoris. Cuius ratio est, quia irreuerentia & abusus tanti sacramenti non potest esse sine peccato mortali, sed in peccatore accedente ad hoc sacramentū cum cōscientia peccati mortalis est irreuerentia, & abusus tanti sacramēti, ergo talis vsus & accessus non est sine peccato mortali. Minor probatur dupliciter. Primò ex modo sumēdi hoc sacramentū sic: Sicut vsus cibi corporalis nō congruit nisi viuēti corporaliter, sic vsus cibi spiritualis non cōgruit nisi viuēti spiritualiter. Sed hoc sacramētū est cibus spiritualis, & per modū cibi sumitur (vt prius visum est) ergo vsus eius nō cōgruit peccatori qui mortuus est spiritualiter, abutitur igitur si sumat. Secundò patet idem ex re sacramenti quæ

est duplex: vna contenta & significata (.s. ipse Christus) alia significata, sed non contenta .s. corpus Christi mysticum quod est societas sanctorū sibi à Christo capiti per charitatem cohærentium. Ex hoc sic arguitur, quicunque ad hoc sacramentum accedit prætendit se anhelare ad vnionem cum Christo, & cū membris eius, sed peccator remanens in cōscientia peccati mortalis ad hoc nō tendit, sed magis recedit, ergo peccator accedens ad hoc sacramentū cuius conscientia peccati mortalis reus est fictionis, cū aliud intendat, & aliud prætendat. Fictio autem respectu sacramēti, & maximè tāti est peccatū mortale, igitur &c.

7 Si verò peccator non sit sibi conscius de peccato, hoc potest esse dupliciter. Vno modo quia nescit se commisisse peccatum. Alio modo quòd scit se commisisse peccatum, credit tamen illud peccatum esse sibi dimissum, quia reputat se contritum. Primum potest contingere dupliciter. Vno modo quia non recolit de facto. Alio modo quia de facto recolit, sed non credit illud factum esse peccatum, quod tamen secundùm veritatem est peccatum: si non recolit de peccato, quia non recolit de facto, aut discussit diligenter conscientiam, aut non. Si discussit diligenter, & tamen post discussionē non recolit, non peccat: si ad hoc sacramentum accedat, imò fortè veniā peccati obliti consequitur ex vi suscepti sacramenti. vnde Augu. dicit in quodam sermone, quòd corpus Christi dum manducatur viuificat mortuos. Si verò non discussit sufficienter, & ob hoc non venit in notitiā peccati commissi, peccat mortaliter accedendo ad hoc sacramētum. Horum autem duorum talis est ratio, quia voluntaria omissio circumstantię quę ad factū requiritur nō excusat sed aggrauat, sed discussio conscientię est circumstātia quę requiritur in suscipiente hoc sacramentum iuxta illud quod dicit Apostol. 1. Cor. 11. probet seipsum homo, & sic de pane illo edat & de calice bibat, ergo omissio discussionis conscientię nullum excusat, imò aggrauat, ergo si propter indiscussionem conscientiæ aliquis nō recolit de peccato, non propter hoc excusatur quin accedat ad sacramentum, vt peccator: nam & iustus accedens ad hoc sacramentum sine discussione fortè peccat, nisi quòd in iusto qui consueuit passim scrutari conscientiā suam sufficit breuis, & quasi transitoria discussio quæ non sufficeret in alio. Per eādē rationem diligens discussio conscientiæ excusat illū qui non recolit de peccato cōmisso ex quo fecit diligenter quod in se fuit, vt recoleret. Si autē de facto recolit, sed non credit illud esse peccatū, non excusatur quin peccet accedendo ad hoc sacramentum, quia ignorantia quæ non excusat facientem à peccato dum facit, non excusat ipsum a peccato, dum sacramentū recipit. Sed talis est ignorantia de qua loquimur. Non enim faciētem excusat à peccato ex quo ponimus eū in peccato, licet ignoret se esse in peccato. hęc enim ignorantia vel est iuris vel circūstantiæ particularis quā quis tenebatur scire, alioquin sciendo non peccasset, ergo non excusatur quin accedendo ad sacramentum accedat vt peccator, & per consequens peccet: quæ autem ignorantia est quæ excuset, & quæ non dictum est in 2. lib.

8 Qui autem scit se commisisse peccatum, credit tamen sibi esse dimissum, quia reputat se esse contritum & scit se esse confessum non peccat si hoc sacramentū sumat, quia vbi non potest haberi certitudo plena, sufficit probabilis coniectura, sed quòd peccatum commissum sit per contritionem dimissum non potest haberi plena certitudo, vnde dicitur Eccle. 5. de propitiato peccatorum noli esse sine metu, & ideo sufficit probabilis coniectura .scilicet quòd homo doleat de præteritis, & proponat cauere de futuris, & sic patet primum principale.

9 QVANTVM ad secundū principale .s. quā grauiter peccet existens in peccato mortali qui recipit hoc sacramentū, dicitur sic cōmuniter, quòd tantò peccatū est grauius per se, & ex suo genere, quāto actus cadit super materiā magis indebitā. dico autē per se & ex genere, quia quædā grauitas per accidens attenditur in peccatis ex motiuo ad peccandū: grauius enim peccat peccans ex electione in eodē genere peccati, quā peccans ex ignorantia vel ex infirmitate .s. grauitas peccatorū per se attenditur ex proportione actus ad materiam siue ad obiectū. dicitur ergo quòd peccatorē sumere hoc sacramentum, cū conscientia peccati mortalis, nec est maximum peccatum, nec minimum, sed est medium inter peccata commissa contra Deū quo ad diuinitatem, vt sunt blasphemia & idololatria. Et inter peccata cōmissa in actu indebito circa creaturā, vt sunt peccata carnalia, & auaritia, & inobedientia ad prælatum & huiusmodi. Cuius ratio est, quia sicut se habet obiectū ad obiectum ita actus ad actum, sed Christus, vt homo ratione vnionis ad Deum medius est inter creaturā & Deum: ergo actus inordinatus circa Christū medio modo se habet quo ad deformitatem culpæ inter actum inordinatum circa Deum quo ad diuinitatem, vt sunt blasphemia & idololatria, & in actum inordinatum circa creaturam, vt sunt peccata carnalia, & auaritia & huiusmodi, quare &c.

10 Aduertendum tamen, quòd peccatum commissum in Christum sub propria specie maius est peccato commisso in ipsum sub specie sacramenti, quia directius est in ipsum & secundùm perfectius esse. Istud tamē dictum potest habere calumniā, quia non oportet quòd sicut se habet obiectum ad obiectum, ita se habeat actus ad actum quādo actus sunt diuersarum rationum, sed solū quādo sunt vnius rationis: verbi gratia, grauius est iniuriari verbo principi quā ciui, sed si quis iniurietur principi verbo dicendo cōuiciū, ciui autem facto ipsum occidendo, grauius est peccatum commissum in ciuem quā in principem. Similiter inter actus eiusdem rationis grauior est inordinatio circa Christum, quā circa quācunque creaturā. Propter quod grauius peccat manducans hoc sacramentū irreuerenter cū conscientia peccati mortalis, quàm peccet sumens cibum corporalem quantūcunque inordinatè, siue inordinatio sit contra præceptū ecclesiæ comedendo pluries in die ieiunij, siue quæcunq. alia, sed respectu actuū diuersarum rationū non videtur necessariū, quòd grauius peccet abutens hoc sacramento quàm inordinatè se habens circa quācunque creaturam quocunque modo. Satis enim graue videtur quòd plus peccet irreuerenter sumens hoc sacramentum quàm iniustè occidens proximum. Ad argumenta.

11 AD PRIMVM dicendum, quòd Christus sub propria specie venit vt medicus, sed sub sacramento prebet seipsum tāquam medicinam non quidem expellentem morbum, sed confortantem post morbum expulsum: quilibet autē infirmus indiget medico pro toto statu infirmitatis, sed non indiget qualibet medicina pro quolibet statu infirmitatis. Noceret enim infirmo medicina confortatiua naturæ post morbū expulsum si daretur ante expulsionē morbi. Et ideo si licuit peccatorib⁹ accedere ad Christū sub propria specie qui venerat vt medicus, non licet eis ad hoc sacramentū accedere sub quo Christus est, vt medicina cōfortatiua post expulsionē peccati, nisi expulso morbo peccati.

12 Ad secundum dicendum, quòd ea quæ circa sacramenta fiunt exterius corporaliter, correspondent his quæ debent fieri interius spiritualiter. Quidam ergo vniti sunt Christo fide & charitate, & his licitum est sacramentum videre & sumere, quia visio correspondet fidei, gustus autē charitati quæ in voluntate est, cuius est sapere quā dulcis est dominus. Alij sunt vniti Christo fide, sed non charitate, vt peccatores fideles, & hi peccant sumendo propter defectum charitatis, sed non peccant videndo cùm habeant fidem quæ correspondet visioni. Alij sunt qui nec sunt vniti Christo fide, nec charitate, vt infideles, & hi debēt arceri ab vtroque per rationem prius dicta: non est ergo simile de gustu & visu quo ad peccatorem qui habet fidem, sed non charitatem, & causa dicta est.

QVAESTIO V.

Vtrum liceat sacerdoti dare Eucharistiam illi quem scit esse in peccato mortali.

Thom. 3. q. 80. art. 6. & q. 81. ar. 2.



AD TERTIVM sic proceditur. Et arguitur quòd non liceat sacerdoti dare hoc sacramentum illi quem scit esse in peccato mortali, quia in nullo casu licitum est medico corporali dare infirmo medicinam corporalem quam scit esse mortiferam: sed sacerdos scit sacramentum eucharistię peccatori esse mortiferum, ergo nullo modo licitum est ei peccatori dare hoc sacramentum.

2 Item de duobus malis minus malum est eligendum, sed minus malum est peccatori si infametur ex reuelatione criminis, vel si detur ei hostia non consecrata pro consecrata, quàm si sumat hoc sacramentum cum proposito peccandi, vel cum conscientia peccati mortalis, ergo debet ei prius dari hostia non consecrata pro consecrata, vel culpa eius reuelari negando communionem, quàm sacramentum ministrari.

3 IN CONTRARIVM tamen est, quòd Christus hoc sacramentum dedit Iudæ quem sciebat esse in peccato mortali.

4 Item Augustinus super illud Psal. Manducauerunt & adorauerunt omnes pingues terræ. Et habetur de consecratione distinctione 2. Non prohibeat dispensator pingues terrę, id est peccatores mensam domini manducare.

5 RESPONSIO. Hæc quæstio intelligitur de peccatore perseuerante in peccato, quia quantūcunq. aliquis fuerit peccator occultus vel notorius, si eū pœnituerit vitę pręteritę secundū iudicium ecclesiæ, & nouam inchoauerit, non est ei negandū sacramentum eucharistiæ nisi aliud esset impedimentum. Peccator igitur, aut est occultus aut notorius seu manifestus. Si sit manifestus debet ei negari hoc sacramentū qualitercūque petat siue in occulto siue in manifesto. Cuius ratio est, quia quādocunque aliquis habet legitimā causam negādi quod petitur, si dat, communicat voluntariè accipienti in ipsa acceptione, & per consequens

consequens peccat sicut accipiens, sed sacerdos habet legitimam causam negandi sacramentũ eucharistię peccatori notorio petenti illud sibi dari. ipsa enim euidentia facti repellit eum, ergo nullo modo peccatori notorio siue petenti in occulto siue in manifesto dandum est hoc sacramentum. Alioquin sacerdos peccaret mortaliter.

6 Si verò peccator sit occultus, peccatum tamen eius nouit sacerdos per confessionem vel alium modum secretum, aut talis petit in occulto, aut in manifesto: si in occulto debet ei negari hoc sacramentum & moneri ne in publico petat, hoc enim potest fieri sine reuelatione criminis, & in hoc omnes concordant. Si verò petat in manifesto, sic dicunt quidam absolutè quòd est ei dandũ. Sed puto quòd est opus distinctione. Sacerdos enim à quo petitur aut est curatus, aut seruiens ecclesiæ loco prælati vel curati in omnibus vel in administrationem huius sacramenti, vel non, nouit tamẽ peccatum huius vel per modum secreti vel per confessionem, quia fortè habet auctoritatem absoluendi vel ex priuilegio, vel ex cõmissione episcopi vel aliquo tali modo. Si non sit curatus vel vicarius curati, prædicto modo debet negare quod petitur. habet enim contra publicam petitionem publicam excusationem, scilicet quòd suum non est hoc sacramentum ministrare, & si à curato detur hæc licentia, non tenetur recipere. Si autem sit curatus, aut vicarius eius, aut ille petit hoc sacramentum extra tempus generalis communionis, & sic est ei negandum per verba persuasoria petendo quare vult communicare tali tempore insolito & absque infirmitate vel periculo imminente, & si quidem possit repelli sine scandalo, bene.

7 Si autem petat tempore generalis communionis dandum est ei, quia inferens pœnam publicam pro occulta culpa est reuelator confessionis vel proditor criminis, sed sacerdos curatus negans peccatori occulto petenti hoc sacramentum in manifesto tempore consuetę communionis infert ei pœnam publicam pro culpa occulta, ergo est reuelator confessionis vel proditor criminis. Item nulli potest negari ius suum nisi possit proponi legitima exceptio contra eum, sed subditus fidelis ius habet petendi communionem sacramẽtorum à curato suo, ergo curatus suus non potest negare nisi habeat exceptionem quam possit cõtra eum proponere, quod non est in proposito. Vnde August. super illo verbo primæ Corinth. 5. Si is qui inter vos frater nominatur, dicit sic. à communione vos prohibere quenquam non possumus nisi aut sponte confessum, aut in aliquo iudicio seculari vel ecclesiastico nominatum atque conuictum, potest tamen sacerdos monere in generali & prohibere ne aliquis ad mẽsam domini accedat antequam pœniteat & ecclesiæ reconcilietur.

8 Ea quo publicę meretrices & publici vsurarij sunt à perceptione eucharistię arcendi quousque egerint pœnitentiam publicam: vt sicut alij sunt scandalizati de culpa sic ędificentur de pœnitentia, quia publica crimina non sunt occultè corrigenda: vel si tales per semetipsos correcti sint, eorum tamen correctio est publicanda antequam detur eis communio propter causam prędictam. similiter mimis & histrionibus est denegãda communio secundùm Canones, sed hoc est intelligendum de illis quorum ars non potest exerceri sine peccato mortali. propter venialia enim non est aliquis arcendus à cõmunione. Et ideo si in arte mimorum & histrionũ non est aliud peccatum nisi vanitas venialis & curiositas, non apparet quare debeat communio negari.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd medico corporali non incumbit necessitas dandi medicinam mortiferã ægroto, potest enim licitè manifestare morbum corporalem occultum propter quem ægroto fieret medicina mortifera, sed sacerdos peccatum occultum sibi dictum in confessione nullo modo debet manifestare, & ideo non habet causam quare publicè debeat negare sacramentum communionis huic petenti, propter quod iniustè faceret si negaret.

10 Ad secundum dicendum, quòd de duobus malis neutrum est eligendum, sed vtrunque vitandum. potest enim peccator de vtroque conteri vel dolere quantum in se & confiteri, & ita non infamabitur, nec recipiet sacramentum contra salutem suam, & ideo neutrum prædictorum est à peccatore eligendum, si tamen alterum eligeret minus malũ esset ei eligere quòd infamaretur, quàm sumere sacramentum cum conscientia peccati: sacerdoti tamen minus malum est dare eucharistiam peccatori occulto petenti in publico quàm negare, quia dando facit quod iustum est cùm non habeat causam negandi, negando, iniustè facit, negando quod debitum est & non habet exceptionem. Et iterum reuelat peccatum occultum interpretatiuè negando ei communionem qui ius habet in communione, nec debet dare hostiam non consecratam, quia in his quæ sunt virtutis fidei (vt in sacramentis) nihil fictionis est faciẽdum. Et iterum ei nihil prodesset, quia tantum peccaret sumens non consecratam, ac si esset cõsecrata: quia crederet eam esse consecratam, extra de celebratione missarum. capitulo, de homine.

Sententia huius distinctionis Decimæ in generali & speciali.



VNT autem alij præcedentium insaniam transcendentes. Superius magister determinauit de sacramento eucharistiæ quantum ad vsum. hic determinat de eo quantum ad veritatem. Et diuiditur in tres partes, quia primò ponit errorem quorundam negantium corpus Christi verum esse in altari. Et inducit rationes eorũ. Secũdò illas rationes soluit. Tertiò inducit multas auctoritates ad veritaté probandam. Secunda ibi, quæ ex eadem ratione. Tertia ibi, hæc & his similia obiiciunt. Secunda diuiditur in duas, quia primò exponit auctoritates August. quæ videbantur obscurę ibi, attende his diligenter. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI verò procedit magister. Et proponit primò quosdam sic errasse vt dicerent verum corpus Christi nõ esse realiter in altari, sed solùm sicut significatum in signo, & cõfirmabant per illud quod legitur in Ioanne. Cùm enim Christus dixisset: nisi comederitis carnẽ filij hominis & biberitis eius sanguinem non habebitis vitam in vobis. Et cùm quidam ex hoc fuissent scandalizati & abiissent retro, Christus aliis remanẽtibus, dixit: Spiritus est qui viuificat, caro non prodest quicquam: verba quę locutus sum vobis spiritus & vita sunt. quod exponẽs Augu. dicit: spiritualiter intellige quę loquutus sum, nõ hoc corpus quod videtis manducaturi estis, nec bibituri sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent, sacramentum aliquod vobis commendaui quod spiritualiter intellectum viuificabit vos, caro autem non prodesset quicquã. Item Augustinus dicit quòd Christus vt Deus est vbique, corpus in quo resurrexit in vno loco oportet esse, (scilicet in cęlo). Christus etiam dixit. pauperes semper habebitis, me autem non semper habebitis, quod tamen esset si Christus realiter esset in sacramento. Postea respondet quòd per illa verba domini in euangelio, & August. nõ negatur corpus Christi verum esse in sacramento, sed significatur quòd corpus Christi nõ mãducaretur visibiliter in forma humana tanquam per partes diuisum, sed inuisibiliter sub specie sacramẽti. & hanc expositionem cõfirmat auctoritatibus sanctorum. Et exponit qualiter intelligitur quædam auctoritas August posita in litera, videlicet quòd caro & sacramentũ carnis & sanguinis, & vtroque inuisibili, & intelligibili, & spirituali, significatur corpus Christi visibile & palpabile. & videatur in litera diligenter, quia aliquantulum est obscura. Vltimò adducit multas auctoritates per quas probat quòd verum corpus Christi est in sacramẽto per conuersionem panis & vini in corpus & sanguinem. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramento Eucharistiæ.

Thom. 3. q. 75. ar. 1.



IRCA distinctionem istam primò quæruntur quatuor primum est vtrũ verum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramento. Secundum est vtrum totus Christus sit in hoc sacramento. Tertiũ est vtrum corpus Christi moueatur localiter ad modũ hostiæ. Quartum est vtrum possit videri vel cognosci quòd corpus Christi sit in hoc sacramento. Ad primũ sic proceditur. Et arguitur quòd corpus Christi non sit realiter in hoc sacramento, quia nullum corpus potest esse de nouo vbi prius non erat nisi per motum vel mutationem ipsius, sed corpus Christi existens in cælo nõ ponitur à cælo motum secũdùm locum, nec mutatum secundùm aliquam formam, ergo non potest esse de nouo in hoc sacramento.

2 Item nullum corpus potest simul esse in pluribus locis, sed corpus Christi localiter est in cælo, ergo cùm ibi maneat non potest esse in sacramento. Si dicatur quòd idem corpus non potest simul esse in pluribus locis, ita quòd in quolibet, sit circunscriptiuè, potest tamen esse in pluribus locis, ita quòd sit in vno circunscriptiuè in alio autem sacramentaliter, & hoc modo corpus Christi est simul in cælo & in sacramento.

3 Contra, idem corpus non potest simul esse in pluribus eodem modo essendi, propter hoc enim vt videtur, ponimus quòd idem corpus non potest simul esse in pluribus locis circunscriptiuè, sed corpus Christi si sit verè & realiter in sacramentu habet esse in quolibet sacramento simili modo, ergo vt videtur, corpus Christi non potest simul esse in pluribus sacramẽtis, sed contrarium tenet ecclesia, ergo corpus Christi non est in sacramento realiter, sed tantùm in signo vel figura.

4 Item æquè repugnat cuilibet corpori ſimul eſſe in pluribus locis & in omnibus ſicut ecõtrario. dicit enim Philoſophus, ꝙ ſi duo corpora poſſent ſimul eſſe in eodem loco, eadem ratione & infinita, ſed nullus ponit quòd corpus Chriſti poſsit quocunque modo eſſe ſimul in omnibus locis, ergo nec in pluribus.

5 IN contrariũ arguitur, quia 1. Cor. 10. dicit Apoſtolus. panis quem frangimus nonne participatio corporis domini eſt? hoc autẽ nõ eſſet niſi corpus Chriſti realiter eſſet in ſacramẽto.

6 Item Mat. vltimo dicit Chriſtus: Ecce ego vobiſcum ſum vſque ad conſummationem ſeculi, hoc autem non intelligitur de præſentia eius ſecundũ diuinitatẽ. illam enim non oportuit promittere, quia illa communis eſt omnibus rebus, nec poteſt aliter ſubtrahi ſalua conſiſtentia rei. Intelligitur ergo de præſentia humanitatis non in propria ſpecie, illã enim ſubtraxit ſecundũm quod ipſemet dixit: pauperes ſemper habebitis vobiſcum, me autem non ſemper habebitis. Relinquitur ergo quòd hoc dixerit de præſentia ſuæ humanitatis ſub ſpecie ſacramentali.

7 RESPONSIO Intelligendũ eſt quòd omne illud quod eſt verè corpus in ſe, & eſt in eodem ſuppoſito filij cum humanitate Chriſti poteſt verè dici corpus Chriſti. Cũ enim Chriſtus dicatur ſuppoſitũ, omnis natura corporea exiſtens in illo ſuppoſito, verè dicitur corpus Chriſti. Dicunt ergo quidã ꝙ Chriſtus mediante corpore humano, vt corpus .ſ. nominat partẽ & nõ totum, aſſumit in vnitatẽ ſuppoſiti naturã panis ſicut à principio perſona filij aſſumpſit naturã humanitatis, & ratione huius aſſumpſionis natura panis aſſumpti cũ ſit corpus vel corporea, eſt verè corpus Chriſti, & vlterius verũ corpus Chriſti aſſumptũ de virgine mediante quo aſſumitur natura panis poteſt dici panis, & ecõuerſo panis poteſt dici eſſe illud corpus Chriſti propter communicationẽ idiomatũ inter aſſumens & aſſumptũ: ſic ergo in hoc ſacramento eſt realiter corpus Chriſti duplex quo ad naturã, licet ſit vnũ tantũ quo ad ſuppoſitum. Quo ad naturã enim eſt ibi vnum aſſumptũ quod eſt ſubſtãtia panis quæ ratione aſſumptionis eſt corpus Chriſti. Et iſtud realiter eſt in ſacramento. Aliud quod fuit à principio aſſumptũ & eſt mediũ aſſumendi alterũ .ſ. corpus aſſumptũ de virgine. Sed iſtud nõ eſt in ſacramento niſi propter cõmunicationẽ idiomatũ, quatenus eſt verũ dicere ꝙ panis eſt illud corpus, & illud corpus eſt panis.

8 Ponit ergo hæc opinio duo in generali. Primũ eſt ꝙ ſuppoſitum filij de nouo aſſumit naturã panis, quã aſſumptionẽ dicũt fieri mediante corpore Chriſti pro parte & non immediatè, nec mediante totali humanitate, cuius rationem aſsignant, quia ſi ſubſtantia panis immediatè aſſumeretur à ſuppoſito filij verum eſſet dicere, ꝙ filius Dei eſt panis, ſicut verũ eſt dicere ꝙ filius Dei eſt homo, quia immediatè naturã hominis aſſumpſit: rurſus ſi ſubſtãtia panis aſſumeretur à perſona filij mediãte tota humanitate idem ſequeretur, ſicut cũ ad ſuppoſitum ſortis trahitur albedo mediante totali ſuperficie verum eſt dicere, ꝙ ſortes eſt albus: hoc autem non intendunt iſti dicere, imò dicunt ꝙ per talẽ aſſumptionẽ non eſt verũ dicere, quòd filius Dei ſit panis, vel ꝙ iſte homo demonſtrato Chriſto ſit panis pro eo, ꝙ in epiſtola de corpore Chriſti reputatur erroneũ dicere verbũ impanatũ, ſicut verbũ incarnatum, & propter hoc dicũt aſſumptionẽ ſubſtantiæ panis fieri mediante corporis parte. ex qua aſſumptione non ſequitur perfecta prędicatio ſicut in ęthiope, quia ad ſuppoſitũ ęthiopum trahitur albedo non tamẽ immediatè, nec mediante tota ſuperficie, ſed solùm mediante parte ſuperficiei quæ eſt in dente, ideo non dicitur ęthiops albus, ſed solùm dens eius.

9 Secundum quod ponit iſta opinio eſt, quòd in hoc ſacramẽto remanet ſubſtantia panis non mutata quo ad naturam, ſed mutata quo ad ſuppoſitum, quia per aſſumptionem tracta eſt ad ſuppoſitum diuinum, & mediante hac ſubſtantia panis eſt in eodem ſacramento corpus Chriſti humanum quod dicit partẽ, & eſt ibi solùm propter communicationem idiomatum, quia ibi vnum prædicatur de alio & econuerſo.

10 Confirmatur autem hæc opinio per Damaſce. lib. 4. cap. 5. vbi dicit ſic: Nunc interrogans qualiter panis ſit corpus Chriſti & vinum & aqua ſanguis Chriſti, dico tibi & ego ꝙ ſpiritus ſanctus ſuperuenit & hæc facit quæ ſunt ſuper rationem & intelligentiam, panis autem & vinum aſſumuntur, & hoc dicit Damaſcen. conſequenter ex quod dixerat de aſſumptione humanæ naturę à perſona filij, de qua dictum eſt virgini per angelum: ſpiritus ſanctus ſuperueniet in te, &c. Item infra eodem capitulo dicitur ſic, quemadmodũ in baptiſmate (quia conſuetudo eſt hominibus aqua lauari & oleo vngi) coniugauit oleo & aqua gratiam ſpiritus & fecit illud lauacrum regenerationis. ita quia cõſuetudo eſt hominibus panem comedere & vinũ bibere & aquã coniugauit eis eius diuinitatem, & fecit eam corpus & ſanguinẽ eius. Similiter infra eodem capitulo, de hoc ſacramento loquẽs dicit: carbo autem lignum ſimplex non eſt, ſed vnitum igni, ita & panis communionis non ſimplex panis eſt ſed vnitus deitati.

11 Diony. etiam de eccleſiaſtica hier. ca. 3. parte quę intitulatur theoria, vocat iſtud ſacramentorũ aſſumptionis, & infra exponit dicens, ꝙ Chriſtus hic aſſumit noſtra vt communicet nobis ſua.

12 Similiter apparet hanc opinionem fuiſſe approbatam in cõcilio Romano per Nicolaum papam: & 114. epiſcopos ex confeſſione Berengarij ibidẽ facta & a concilio approbata. Cuius verba recitantur de conſec. diſtin. 2. cap. Ego Berengarius. vbi dicit: profiteor panem & vinum quæ in altari ponuntur per conſecrationem non solùm ſacramentum, ſed etiam verũ corpus & ſanguinem domini noſtri Ieſu Chriſti eſſe & ſenſibiliter non solũ ſacramento, ſed in veritate manibus ſacerdotum tractari, frangi & dentibus atteri, quæ verba non videntur de plano poſſe verificari ſicut planè accipi debent verba confeſsionis ſic ſolenniter approbatæ niſi per modum prędictum, ſcilicet per aſſumptionem naturæ panis à corpore Chriſti parte. ſic enim poteſt dici ꝙ corpus Chriſti non solùm in exteriore ſpecie, ſed in ſua veritate ſenſualiter tractatur & frangitur ratione humanitatis aſſumptæ quæ de corpore prędicatur, & tamen corpus Chriſti humanum in ſe & in natura ſua manet integrum, ſicut & in paſſione verum erat quòd Deus moriebatur, & viuebat ſecundùm diuerſas naturas, & ita dicit magiſter ſententiarũ quoſdam dixiſſe & habere ex confeſsione Berengarij lib. 4. diſt. 12 dicẽs ſic: Alij tradunt corpus Chriſti eſſentialiter frangi & diuidi. Et tamen integrum & incorruptibile exiſtere: quod ſe colligere aſſerunt ex confeſsione Berengarij ſupra poſita.

13 Oſtienſis etiam & Gaufridus & Berengarius ſuper decreta-
libus, firmiter credimus & cũ Marthę. notant tres opiniones cir-
ca exiſtendi modum corporis Chriſti in altari, quarum vna po- 1
nit quod panis ſit corpus Chriſti, de conſecra. diſtin 2. Panis, &
quia corpus. Alia ponit panem non remanere, ſed conuerti & ſo- 2
la accidentia remanere quæ videtur approbari per illã, firmi-
ter. Tertia ponit ſubſtantiam panis remanere, & eſſe cum corpo- 3
re Chriſti, de conſecratione diſtinct. 2. Ego Berengarius. Et quę
libet iſtarum ponit verum corpus eſſe in altari. & idem dicit
Bartholomęus de conſecratione diſtinct. 2. in ſacramentorum.
Ecce quòd panis ſubſtantiam remanere dicunt eſſe opinionem,
nec reprobatam dicunt, imò potius referunt ad confeſsionem
Berengarij quæ fuit per concilium approbata.

14 Iſta etiam opinio videtur intelligibilior eſſe quã alia communis & vſitata, quæ ponit corpus Chriſti in altari per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum, quia videtur eſſe mirabile, & vix ab hominibus capi poteſt, quomodo aliquid ſit in altari per illud quod in altari non eſt, imò per illud quod iam omnino nõ eſt, ſcilicet per ſubſtantiam panis quæ in ſua conuerſione deſinit eſſe, facilè autẽ capi poteſt qualiter corpus Chriſti ſit in altari per aſſumptionem paneitatis, quia cùm corpus Chriſti ſit panis & panis ſit corpus Chriſti ſicut Deus eſt homo & homo eſt Deus, vbi eſt vnum & reliquum in concreto ſumptum propter communicationem idiomatum.

15 Hęc autem opinio deficit in duobus. Primò in hoc quòd ponit de aſſumptione ſubſtantiæ panis. Secundò in hoc quòd ponit per talem aſſumptionem corpus Chriſti de virgine natum ſit in ſacramento altaris. Primum apparet multipliciter. Primò quod nõ fiat talis aſſumptio, quia ridiculum eſt, quòd omni die aſſumatur vna natura, imò multæ à ſuppoſito diuino, & omni die deponantur, & hoc eſſet ſi ſubſtantia panis in hoc ſacramento de nouo aſſumeretur, quia quot fiunt conſecrationes tot ſubſtantiæ de nouo aſſumerẽtur, & deponerentur cùm deſinerent eſſe per vſum ſacramenti. Quòd ſi dicatur quòd natura immediatè aſſumpta nunquam deponitur, ſed bene deponitur quę eſt aſſumpta mediante alio, vt patet de fame, ſiti, calore & frigore, carne fluente & refluente quæ de nouo fuerunt in Chriſto mediante humanitate. Non valet, quia aliud eſt de proprietatibus naturam conſequentibus quòd inſint viciſsim mediante natura, quia tales non dicuntur de nouo aſſumi. Et ſi de nouo inſint, quia de natura ſua non habent eſſe in ſe. ſed in alio, quia ſecundùm naturam ſuam eſt talium proprietatum ſuſceptibile ſiue maneat in ſe, ſiue aſſumatur ab alio, & aliud eſt de natura quę nata eſt eſſe in ſe, nec poteſt eſſe in alio niſi per miraculoſam aſſumptionem. de tali enim æquè inconueniens eſt quod immediatè de nouo aſſumatur vel mediante alio.

16 Secundò, quia non solum videtur inconueniens, quòd aliqua natura de nouo aſſumatur & ſtatim deponatur, ſed videtur impoſsibile quòd talis aſſumptio fiat mediante aliquo creato ſicut ponit prædicta opinio, quia illud mediũ vel ſe habet in ratione efficientis talẽ aſſumptionẽ, vel in ratione terminãtis, ſed nihil creatũ poteſt ſe habere ad aſſumptionẽ aliquo iſtorũ modorũ, ergo &c. Probatio minoris, ꝙ enim nihil creatũ poſsit eſſe cauſa efficiẽs talis aſſumptionis patet, quia talis aſſumptio fit per hoc ꝙ res amittit ſuũ propriũ & naturalẽ modũ eſſendi & accipit nouum & quaſi oppoſitum. ſed quod res aliqua manens in ſe & in ſua natura amittat ſuũ naturalem modum eſſendi, & aliũ induat, nõ videtur poſſe facere niſi author naturę, qui ſicut

solos naturas rerũ instituit, sic solus eas mutare potest. Et per idẽ videtur quòd nihil creatum possit terminare talem assumptionem: quia non potest tribui alicui naturæ quod est super naturã & super totum cursum naturę, hoc autem est substantificare aliã naturam, quæ nata est in se subsistere.

17 Tertiò, quia quicquid sit de possibilitate talis assumptionis, omnino tamẽ incõueniens est ꝙ fiat mediãte corpore parte (vt isti dicunt) nunquã enim corpus potest accipi vt pars realis humanæ naturę, ponendo vnã formã tantùm in homine; (vt isti ponunt) quia corpus Christi non potest nominare solã materiã, sed necessariò nominat compositũ ex materia & forma dante esse corporeũ. Si igitur in homine nõ est nisi vnica forma, necesse est vt corpus humanum dicat realiter totum & non partem, licet secundùm rationem possit nominare partem eò quòd anima dat omnes perfectiones quas etiam dant formæ inferiores. Et ideo si etiam consideretur compositum ex materia & forma quæ est anima prout dat esse corporeum tantùm comparetur ad idẽ cõpositum prout per animam habet non solùm esse corporeum, sed sensum & vitam & rationem, sic corpus primo modo sumitur vt pars, & secundo modo vt totum: sed cùm hæc differentia sit solùm rationis non est ad propositum eorum, cùm dicant realem assumptionem panis fieri mediante corpore parte, differentia enim rationis nihil facit ad differentiã realis assumptionis.

18 Quartò, quia incidunt in illud quod vitare intendũt. dicũt enim paneitatem assumi mediante corpore parte & non mediante humanitate, ne cogantur dicere quòd per talẽ assumptionem verificetur ꝙ Deus sit panis vel impanatus, sicut dicimus quod verbum caro factum est & incarnatum. Istud autẽ non euadunt: quia si aliqua forma accidentalis æquè perfectè omni modo perfectionis posset esse in toto mediante parte sicut mediante toto, æquè verificaretur de toto quòd inesset ei mediante parte sicut quòd inesset ei immediatè. Ex neutra enim parte esset denominatio secundùm quid, sed simpliciter. Propter hoc enim dicitur solùm æthiops albus non simpliciter, sed secundùm dentem, quia albedo non ita perfectè inest ęthiopi ratione talis partis, sicut si inesset ei ratione totius. Cùm igitur ita perfectè ponatur substãtia panis assumi mediante corpore parte sicut si assumeretur immediatè vel mediante totali humanitate, patet ꝙ æquè verè potest dici Deus panis vel iste homo panis sicut diceretur si esset facta assumptio substantiæ panis immediate vel mediantè totali humanitate.

19 Secundò principaliter deficit hæc opinio in hoc quòd ponit quòd per talem assumptionem corpus Christi sumptũ de virgine sit in hoc sacramento propter cõmunicationẽ idiomatum, quia vnũ prædicatur de altero. Quia qua ratione corpus Christi esset in sacramento altaris per assumptionẽ substantiæ panis, eadem ratione sanguis Christi esset in hoc sacramẽto per similem assumptionem substantiæ vini, sed hoc nõ est verum, vt probabatur, ergo &c. Assumptũ probatur quia si sanguis Christi esset in hoc sacramento per assumptionem substãtię vini sicut de corpore Christi per assumptionẽ panis, tũc oportet quòd sicut panis assumitur mediante corpore quod pertinet ad identitatẽ suppositi assumentis, sic vinum assumeretur mediante sanguine pertinẽte ad identitatẽ suppositi assumentis. Modò cõstat quòd sanguis nõ pertinet ad identitatem suppositi Christi, cùm sanguis nondũ sit sub forma humana, sed sit humor in via ad conuersionẽ vt fiat sub forma humana, ergo vinũ nõ potest assumi à supposito Christi mediante sanguine, nisi fortè diceretur ꝙ in qualibet cõfectione huius sacramẽti esset assũptio sanguinis Christi, & mediãte sanguine assumptio vini, & sic omni die esset assumptio nouæ naturæ .s. sanguinis absq; ordine ad naturã prius assumptam quod alij negãt, & mediante illa esset assumptio vini.

20 Secundò, quia corpus Christi est in sacramento altaris per veram existentiã suę naturæ & non per solam communicationẽ idiomatum sicut ponit hæc opinio; quod patet, quia relatiuum semper refert idem numero quod præcessit, sed Christus in constituendo hoc sacramentum dixit hęc verba Luc. 22. Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Et hic est calix in meo sanguine qui pro vobis effundetur, ergo illud idem numero quod postea fuit traditũ ad crucifigẽdũ fuit prius traditũ apostolis in sacramento ad edẽdũ, sed corpus quod fuit traditũ ad crucifigendũ nõ fuit de natura panis, sed fuit corpus pertinẽs ad naturã humanitatis, ergo corpus traditũ apostolis in sacramento altaris fuit verè de natura humanitatis, & pari ratione in sacramento nostro est corpus Christi pertinens ad eius humanitatẽ, & nõ est solũ ibi per cõmunicãtiam idiomatũ ex assumptione paneitatis.

21 Quod si quis dicat quòd relatiuum refert idem secundùm suppositum & non idem secundùm naturam, & sic potest dici demonstrato pane assumpto, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, quia idẽ est suppositum paneitatem habens assumptam & corporeitatem postea traditam, & sic idem suppositum fuit primo demonstratum & deinde traditum: licet secundũ aliam & aliã naturã non valet: quia cũ dicitur, hoc est corpus meũ, corpus nõ potest ibi teneri pro supposito habẽte corporeitatẽ, sed potius pro natura habita, vt notat pronomen possessiuum quod ei additur cùm dicitur, corpus meum, hoc est corpus quod habeo, ergo eadem natura prius ostenditur quæ postea refertur, & non solũ idem suppositum. Cùm igitur referatur natura corporis humani quæ tradita fuit ad crucifigendum, patet quòd eadem secundùm se prius in sacramento fuit data discipulis ad edendum.

22 Tertio, quia dicta assumptio non sufficit ad hoc ꝙ corpus Christi sit in altari, neque realiter neq; secundũ cõmunicationem idiomatũ. Nõ realiter, quia assumptio duarum naturarũ ab vno supposito non sufficit ad hoc quòd vbi est vna natura ibi sit & alia. quia si suppositum filij à principio assumpsisset humanitatẽ Petri in Roma & Pauli in Iudæa non propter hoc vbi esset Petrus ibi esset Paulus & ecõuerso, nisi quo ad suppositum quod de vtroque prędicatur, & de quo vtrũque prædicatur concretiuè. Similiter dato quòd suppositũ filij assumpserit humanitatẽ & paneitatẽ, nõ oportet quòd vbi est natura panis ibi sit natura humanitatis. Nec ratione suppositi posset dici ꝙ vbi est panis ibi sit corpus Christi propter communicantiã idiomatũ, quia secundũ hanc opinionem nomen suppositi non recipit prædicationẽ panis assumpti, nec corporis partis. Non enim est verum dicere secundũ istos quòd filius Dei sit panis vel corpus quod est pars, ergo ratione cõmunis suppositi non potest vnum de altero prædicari, vt sic dicatur vnum esse vbi est alterum. Nec est simile de dẽte ęthiopis & albedine eius quod albũ dicitur dens, & dens dicitur albus, & vbi vnũ ibi alterũ, quia hoc est per hoc quòd sunt vnũ subiecto, & per cõsequens indistincta subiecto & loco: nõ sic autem potest dici de corpore humano & de paneitate assumpta.

23 Auctoritates enim quæ inducuntur pro hac opinione non cogunt, imò nec faciunt pro eis si bene intelligãtur. Quod enim primò inducitur de Dam libro 4. capitulo 5. quòd panis & vinũ assumuntur non est intelligendum de assumptione in vnitatem suppositi, sed de assumptione ad materiam & vsum sacramenti: quia enim hoc sacramẽtum sumitur per modum cibi, ideo Christus ad materiam & vsum huius sacramenti instituit panem & vinum, nec aliter assumpsit. Quod patet ex sequenti auctoritate quæ intelligitur, quòd quemadmodum in baptismate. quia consuetudo est hominibus in aqua lauari, &c. Constat enim quòd aqua baptismatis non assumitur in vnitatem suppositi diuini, nec gratia spiritus sancti vnitur ei, ita vt faciat vnum secundum suppositum diuinum, quare similiter panis & vinum non assumuntur ad suppositum diuinum, nec eis coniugatur diuinitas in vnitatem suppositi: sed sicut aqua ibi assumitur vt materia sacramenti permanens, sic panis & vinum assumũtur vt materia sacramẽti transiens, quia materia sacramenti cõuertitur in corpus Christi, & per consequens dicitur aliquo modo vniri diuinitati non per assumptionem manente natura panis aut vini, sed per transsubstantiationẽ in humanitatem prius assumptam. & quòd intelligi ita debeat patet ex sequentibus vbi dicitur, quemadmodum naturaliter per comestionem panis, & vinum & aqua per potum in corpus & sanguinem comedentis & bibentis transmutantur & non fit aliud corpus præter primũ, ita & propositionis panis & vinum & aqua per inuocationem & aduentum spiritus sancti supernaturaliter transit in corpus domini & sanguinem, & non sunt duo sed vnum & idem ex quibus patet quòd non est intẽtio Dam. quòd substantia panis & vini remaneant & assumantur à supposito diuino, sed transeunt in corpus & sanguinem Christi, & sic vniuntur diuinitati. Quòd postea dicitur quòd carbo lignum simplex nõ est, sed vnitum igni, ita panis communionis nõ est simplex, sed vnitus deitati. Eodem modo intelligendum est, quia carbo & ignis non sunt vnum supposito, vnum tamen sua corruptione transit in alterum, sic panis communionis non est, cum deitate vnum supposito, sed sua corruptione vel qualicunque desitione transit in corpus Christi quod est vnitum deitati.

24 Dicta autem Dionysij nullam difficultatem inducunt. Cũ enim vocat hoc sacramẽtũ, sacramẽtũ assumptionis, aut hoc dicit propter causam iã assignatã, aut ꝓpter vsum sacramenti qui est per modũ mãducationis, qui vsui nomine sumptionis intelligitur. consueuimus enim dicere de comedẽte ꝙ sumpsit vel assumpsit cibũ, nec ex verbis eius potest aliqs clarus sensus elici.

25 Quod autem inducitur de confessione Berengarij, dicendũ est sicut dicit glosa ibidem, nisi intelligas sanè verba Berengarij in maiorem incides heresim quàm ipse habuit, nisi omnia referas ad ipsas species quæ frangũtur & dẽtibus atteruntur. Nã de corpore Christi partes non facimus, sed sub illis speciebus fractis & attritis totũ & integrũ corpus Christi mãducaĩ & sumiĩ.

26 Quod postea inducitur de glo[illegible]atoribus Gaufredi & Ber. Ostien. super decretalibus, firmiter credimus & cum Marthæ. Dicendum quòd licet recitent tres opiniones, nullã tamẽ approbãt vt verã nisi illam quod corpus Christi sit in altari per transsubstantiationẽ panis & vini: & si expressè nõ dicãt aliquã aliã

erroneam, non propter hoc non est erronea: non enim sciuerunt omnes passus sacræ scripturæ à quibus discordat opinio supra posita sicut ostensum est prius.

27 Dicendum est ergo aliter quòd verũ corpus Christi sumptum de virgine, & passum in cruce est realiter in hoc sacramẽto. Et quãuis hoc probatum sit superius maximè per secundam rationem adductam contra secundum articulum, tamen ad ampliorem declarationem sciendum est, quòd vt dicit beatus Aug. lib. 83. quæstionũ, circunstantia scripturæ exponit scripturam, an dicta in ea debeant accipi propriè an figuratiuè: verbi gratia, Christus dixit Io. 15. Ego sum vitis vera. si volumus intelligere an hoc sit dictum propriè an figuratiuè videamus, quod sequitur, ego sum vitis vos palmites. sic igitur Christus fuit vitis, vt apostoli fuerunt palmites. Constant autem quòd apostoli nõ fuerunt palmites quo ad naturã quæ propriè per nomen palmitis importatur, ergo nec Christus fuit vitis quantũ ad naturã quæ propriè per nomen vitis importatur. vtrũque ergo horum dictum est figuratiuè, & nõ propriè. Ad propositũ Christus dicit Mat. 26. hoc est corpus meũ: Si ergo volumus scire verũ sit dictum secundũ propriã significationem vel secundũ figuratiuam videamus sequentia verba quæ determinant præcedentia. Cùm enim dixisset Christus, hoc est corpus meũ. subiunxit, quod pro vobis tradetur. Constat autem quod corpus traditũ pro nobis fuit corpus Christi verũ natũ de virgine & passum in cruce, ergo illud verbũ est dictũ non secundũ metaphoram, sed secundũ propriam significationem, propter quod à principio ecclesiæ fuit articulus fidei ab omnibus concessus, quòd verum corpus Christi esset realiter in hoc sacramento, & nõ figuratiuè, nec sicut in signo tantũ, nec per solã communicationem idiomatum.

28 De modo autem per quẽ corpus Christi est realiter in hoc sacramẽto dicetur inferius in speciali, sed ad præsens tantũ dictũ sit in generali quòd nõ est ibi circũscriptiuè, nec diffinitiuè, Sed ratione ordinis quẽ habet ad species panis virtute diuina propter cõuersionẽ substãtiæ panis in substantiã corporis Christi, propter quã corpus Christi, vt substantia habet immediatũ ordinẽ ad species sub quibus substãtia panis in corpus Christi cõuersa est, & est eis realiter præsens, licet eis nõ afficiatur tanquã accidẽtibus. & istud amplius declarabitur in subsequẽtibus.

29 AD PRIMVM arg. in oppositũ dicẽdũ est quòd maior est vera loquendo secundũ solitũ cursum naturæ, contrariũ tamen potest fieri diuina virtute modo quo in sequẽtibus dicetur.

30 Ad secundum dicendum q̃ idem corpus non potest esse in pluribus locis simul, ita quòd in quolibet eorum sit circunscriptiuè, sed nihil prohibet corpus quod est alicubi circunscriptiuè esse præsens loco distanti per habitudinem ad locum illum vel ad rem in loco illo existentem: & sic est de corpore Christi cui virtute diuina confertur habitudo ad species sub quibus fuit substantia panis quæ in corpus Christi conuertitur.

31 Ad tertium dicendum q̃ causa quare idẽ corpus nõ potest esse in pluribus locis circunscriptiuè, non est idẽ modus essendi in pluribus locis, cũ angelus eodẽ modo sit præsens pluribus rebus ad inuicem distantibus, sed hoc est propter hoc quòd corpus circunscriptũ à loco habet habitudinem ad locum ratione suæ quantitatis quæ determinat ei, sicut & limitat ac distare facit ab alijs corporibus. Corpus autẽ Christi nõ cõparatur ad hoc sacramentũ ratione suæ quantitatis, sed ratione suæ substantiæ propter quod potest eodẽ modo esse præsens in pluribus locis.

32 Ad quartum dicendũ q̃ sicut non repugnat angelo quãuis sit limitatæ naturæ, q̃ sit præsens omni loco ad quem potest habere immediatũ ordinem, sic non repugnat corpori Christi ratione qua est substantia, quin possit esse præsens omnibus corporibus, & locis virtute diuina ad quæ eadẽ virtute potest habere immediatũ ordinẽ, & sic cũ dicatur, q̃ præsentia corporis Christi in hoc sacramento est ratione cõuersionis alterius in ipsum, tunc potest simul esse vbicunq. potest inueniri natura in ipsum conuertibilis quæ nõ solũ est panis, imò quælibet substantia generabilis & corruptibilis, vt patebit in sequẽti dist. verũtamen secũdũ diuinã ordinationẽ nulla substãtia cõuertitur in ipsum nisi panis & vinum, possent tamen aliæ conuerti si Deus vellet.

QVAESTIO III.

Vtrum totus Christus sit in Eucharistia.

Tho. 3. q. 76. ar. 1.



SECVNDO quæritur vtrum totus Christus sit in hoc sacramentu. Et videtur quod nõ: quia idẽ nõ potest simul esse maius & minus alio, sed hoc sequeretur si totus Christus esset in hoc sacramento, ergo &c. Probatio minoris: quia Christus secundùm veritatem est maior in propria quantitate dimensionibus specierum, sed si esset totus sub speciebus non esset maior, imò minor: quia contentum non excedit continens, sed potius exceditur, ergo &c.

2 Item corpus ratione suæ quantitatis comparatur ad locum circunscriptiuè, sed corpus Christi non est in hoc sacramento circunscriptiuè, ergo non est in hoc sacramento quantum ad quantitatem.

3 CONTRA, vbi est pars ibi est totum nisi ab inuicem separentur, sed corpus quod est pars totius suppositi est in hoc sacramento, vt patet ex præcedenti quæstione, ergo & totus Christus, cùm in eo non fiat aliqua realis diuisio vel separatio.

4 RESPONSIO. Cũ hæc quæstio quærat vtrum Christus totus sit in hoc sacramẽto præmittendæ sunt duæ distinctiones secundũ terminos quæstionis: vna de totalitate Christi in sacramento existentis, alia de modo existendi in sacramẽto. Propter primam intelligendũ est, quòd cùm Christus nominet suppositũ subsistẽs in duabus naturis, scilicet diuina & humana quæ aliquo modo possunt dici partes totius suppositi, in ipso est inuenire triplicẽ totalitatẽ. Prima est naturarũ, scilicet diuinæ & humanæ in supposito. Secũda est solius naturæ humanæ quo ad partes eius essentiales quæ sunt materia & forma. Tertia est partium quantitatiuarũ quæ distant secundùm situm vt pes, manus & huiusmodi. Alia distinctio est de modo existẽdi in hoc sacramento quæ cõmuniter ponitur, & est talis quòd aliquid est directè in hoc sacramento ex vi sacramenti. Aliquid verò indirectè & cõcomitatiuè. Directè & ex vi sacramẽti dicitur illud esse in hoc sacramẽto, quod significatur per verba sacramenti quæ efficiunt quod figurant. & hoc est illud in quod fit cõuersio substãtiæ panis & vini, cũ ecclesia approbet, quòd substantia panis & vini conuertitur in id quod primũ, & principaliter est in hoc sacramento. Indirectè autẽ & concomitatiuè dicitur aliquid esse in hoc sacramento, & non ex vi sacramenti illud quod non separatur à eo quæ est directè in hoc sacramento.

5 HIS visis inquirenda sunt duo. Primum est vtrum totus Christus secundùm essentiam, & totalitatem suam sit in hoc sacramento. Secundò videndum erit de modo.

6 QVANTVM ad primũ dicitur sic communiter, q̃ solũ corpus est directè in hoc sacramentu ex vi sacramenti, reliqua autem omnia quæ sunt vnũ in supposito cum corpore Christi, scilicet diuinitas & accidentia humanitatis, quantitas, qualitas & omnia alia intrinseca, sunt in hoc sacramento solũ indirectè & concomitatiuè. Primũ probatur dupliciter. Primò, quia illud cõtinetur directè in hoc sacramento, quod significatur per verba sacramẽti, sed verba sacramẽti quæ sunt, hoc est corpus meũ, directè significãt corpus Christi ibi esse, igit &c. Secũdò, quia illud est directè in sacramẽto in quod fit directè cõuersio panis & vini, vt tenet ecclesia in illa decretali, firmiter credimus. & ferè omnes doctores catholici consequenter, ergo &c. Nomine autẽ corporis nõ potest intelligi sola materia, nec sola forma. sed cõpositũ ex materia & forma dante esse corporeũ, si ergo in homine non sit alia forma præter animam, necesse est q̃ in nomine corporis humani comprehendatur compositum ex materia & anima humana. Propter quod directè & ex vi sacramẽti est ibi anima humana, vt das esse corporeũ, nõ autẽ vt anima, quia & si eadem sit anima dans esse animatum & corporeũ, tamẽ accidit huic sacramento, q̃ corpus quod est ibi ex vi sacramenti sit animatum: nam si in triduo mortis Christi fuisset facta consecratio, fuit ibi corpus sine anima. Et iterum si per aliã formam corpus humanũ haberet esse corporeũ, quam per animam, virtute sacramenti esset in sacramento alia forma & non anima. Et propter hoc dicunt doctores, q̃ licet eadem anima in homine puro vel in homine Christo det esse corporeum, & esse animatũ, non tamen est in hoc sacramento ex vi sacramenti vt anima, sed vt forma corporea. Secundũ probatur, quia illa sunt indirectè & concomitatiuè in hoc sacramento, quæ nõ separantur à corpore Christi, qđ est directè in ipso, sed diuinitas & quãtitas humanitatis, & alia accidentia non separantur ab humanitate Christi, sed sunt vnũ supposito cũ ipsa, ergo concomitatiuè sunt in hoc sacramẽto. Et hic est modus qui cõmunius ponitur.

7 Alius modus est, q̃ substãtia corporis Christi potest esse in hoc sacramento sine quantitate, quãuis substãtia & quãtitas nõ separentur secundũ inhærentiã vnius ad alterũ. Primũ patet, scilicet q̃ substãtia possit esse in hoc sacramẽto sine quãtitate, quia corpus Christi est in hoc sacramẽto nõ circũscriptiuè, nec diffinitiuè, sed solũ ratione ordinis quẽ habet ad species sacramẽtales propter cõuersionẽ substãtiæ panis in ipsum, vel propter aliã causam nobis occultã, sed hunc ordinem habet substantia corporis Christi, quatenus substantia & non quatenus quanta, imò quãtitas quantũ est de natura sua potius hoc impediret nisi virtute diuina illud impedimentum tolleretur, ergo videtur probabiliter, quòd in hoc sacramento posset esse substantia corporis ratione huius ordinis, & non eius quantitas. Secundum patet, scilicet quòd propter hoc non oporteret, quòd quantitas separaretur à subiecto secundũ inhærentiam, quia sicut quantitas corporis

poris Christi vnitur ei secundū inhærentiam. ita cælum vel aliqua pars cæli vnitur corpori Christi secundùm contactum, sed non oportet ꝙ locus cæli separetur secundū contactum à corpore Christi existente in hoc sacramento, quamuis locus cæli nō sit præsens huic sacramento, ergo similiter non oportet ꝙ quātitas corporis Christi separetur secundū inhærentiam in ipso, dato quòd corpus Christi sit in hoc sacramento & non eius quātitas. Quod confirmatur, quia æquè possibile vel impossibile est vnitis secundū contactum manente tali vnione vnum esse distans à loco in quo alterum est sicut de vnitis secundū inhærentiam manente inhærentia: & iste modus fortè verus est loquendo de possibili, sed alius ponitur communius de facto. Quis autem sit verior, puto nulli homini viatori posse constare per certitudinem nisi cui Deus reuelaret.

8 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd communiter dicitur sic: quòd totus Christus omni modo totalitatis est in hoc sacramento. Nec est difficilè videre qualiter cum speciebus possit esse diuinitas Christi & eius humanitas, & quæcunque alia excepta quantitate, quia cùm hæc non sint quanta, nihil prohibet ea esse simul cum quāto, hoc est sub speciebus quātis. De quantitate autem qualiter possit esse in hoc sacramento ita quòd totus Christus totalitate quantitatiua sit præsens speciebus & cuilibet parti specierum quantumcunque paruæ, difficilius est videre. Tamen communiter dicitur sic, ꝙ sicut se habet substantia ad quantitatem quo ad esse in loco circūscriptiuè, ita se habet quantitas ad substantiam quo ad esse in hoc sacramento. semper enim ratio huius quod est per accidens dependet ex eo quod est per se. Per se autem cōuenit quantitati circunscribi in loco, per accidens autem cōuenit substantiæ. E contrario primò conuenit substantiæ esse in hoc sacramēto, & per substantiā cōuenit quantitati, ita ꝙ e contrario comparentur substantia & quantitas ad locū & ad sacramētum, sed substantia cōparata ad locum circumscriptū mediante quantitate sequitur modū quantitatis, ergo quantitas cōparata ad hoc sacramentum mediante substantia sequitur modū substantiæ. Cū ergo substantia corporis Christi sit præsens speciebus panis hoc modo, ꝙ tota est præsens speciebus & cuilibet parti eo ꝙ ipsa secūdū se nō habet partem & partē, sed est indiuisibilis in partes eiusdē rationis, patet ꝙ quantitas corporis Christi sic est præsens speciebus quòd ipsa secundū se tota est sub totis speciebus & sub qualibet parte.

9 Sed contra hoc posset obijci quòd non est simile quod adducitur pro simili. substantia enim comparari potest ad locum circunscriptum mediante quantitate & sequi modum quātitatis, quia hoc non repugnat naturæ suæ: licet enim substantia nō sit diuisibilis & quanta secundū se, est tamen diuisibilis & quanta per accidens ratione quantitatis sibi inhærentis per quā extenditur, sed quantitas cùm de ratione sua intrinseca habeat partes positione distinctas & per hoc sit diuisibilis, nullo modo potest sibi competere ratione cuiuscūque alterius indiuisibiliter se habere. Propter quod non potest comparari ad locum modo substantiæ vt tota sit sub speciebus & sub qualibet parte.

10 Et confirmatur, quia anima rationalis quæ secundū se est indiuisibilis quamuis sit in corpore quāto & mediante eo sit in loco, tamen non comparatur nec comparari potest diuisibiliter seu quantitatiuè ad ipsum corpus quantum, nec ad eius locum, imò ipsa tota est in toto corpore & in qualibet parte corporis. Et consimiliter se habet ad locum continens corpus suum, ergo similiter quantitas quæ de se & de sua natura intrinseca est diuisibilis, quia habet partes positione differentes, quamuis sit in substantia quæ de se non est quanta nec diuisibilis, nō potest ratione substantiæ comparari ad aliquid indiuisibiliter, sed necessario comparatur quantitatiuè & diuisibiliter, ita ꝙ necessariò diuisibiliter se habet ad totū & ad quamlibet eius partem. Et sic si quantitas corporis Christi est in sacramento per cōcomitantiam ad substātiam, nō apparet possibile qualiter ipsa tota possit esse æqualiter præsens speciebus & cuilibet parti specierū.

11 Item vbicunque est substantia in se realiter ibi est substantialiter, quia iste modus est ab ea inseparabilis, ergo similiter vbicunque est quātitas in se realiter ibi est quantitatiuè, quia iste modus est ipsi essentialis & inseparabilis: sed illud quod est quātitatiuè alicubi non potest comparari ad totum vel eius partem consimiliter, ergo idem quod prius.

12 Item & videtur tangi causa & ratio omnium prædictorū, quia nihil potest comparari ad aliud modo incompossibili suæ naturæ. Sed indiuisibilitas est modus incompossibilis naturæ quantitatis, cùm ipsa de sua natura intrinseca sit diuisibilis, ergo quantitas non potest comparari ad aliquod aliud quantum nisi diuisibiliter, ergo non consimiliter se habebit ad totum & ad partem, & sic si quantitas corporis Christi est in hoc sacramento non poterit totum corpus Christi esse æqualiter sub speciebus panis & sub qualibet parte specierum, cuius oppositum tenet ecclesia.

13 Ad quasdam autem dictarum rationum respondent aliqui dicētes, quòd procedunt ex falsa imaginatione, videlicet ꝙ corpus Christi sit in sacramento situaliter & circumscriptiuè quasi inclusum intra concauitates specierum, quia vt dicunt, licet sit impossibile duo quanta simul esse, saltem per naturam, vel magnum contineri intra paruum secundū modum essendi in alio situaliter, tamen secundū alium & alium modum essendi nō est impossibile: nam secundū modū essendi in, sicut causa est in effectu duo ignes calefaciētes idem corpus possunt esse simul in eodem quantum ad istum modum essendi. Et magnum secundùm istum modum potest in paruo esse, & econuerso, & totum in toto, quia ignis magnus potest calefacere paruum corpus, vel ecōuerso: & certum est ꝙ totus ignis secundū quamlibet partē sui calefacit, & totum corpus calefactum secundū quamlibet partem sui calefit, ita quòd secundū istum modum essendi in, & plura possunt esse simul, & magnum in paruo & econuerso, & totū in toto, & quælibet pars in qualibet parte. Dicunt ergo ꝙ licet situaliter nō possint esse plura quāta simul, vel magnum in paruo: hoc tamē potest fieri secundū alium modum essendi in. Nūc autem modus quo corpus Christi est in hoc sacramento nō est modus situalis, sed alius modus qualiscunque sit ille modus.

14 Hæc autem responsio nihil valet, quia rationes non supponunt quòd corpus Christi sit in hoc sacramento situaliter, nec ex ista imaginatione procedūt, nec aliquis vnquam hoc posuit, imò omnes tenent quòd non est ibi situaliter, nec circunscriptiuè, sed rationes deducunt ad hoc tāquam ad inconueniēs. Quòd si quantitas corporis Christi est in hoc sacramento realiter secundū se, quòd ipsa est ibi situaliter accipiendo situm pro ordine partium in toto. Cùm ab hoc quantitas nulla virtute possit absolui, & etiam per comparationem quantitatiuam ad quantitates specierum panis, ita quòd tota quantitas corporis Christi non potest æqualiter se habere ad species, & ad quamlibet partem specierum. Et ad hoc nihil est responsum, nisi quando dicitur quòd secundū modum essendi in quo causa est in effectu possibile est magnum esse in paruo, & plura in eodē, & idem in pluribus, vt patet ex dicto eorum. Et aliquis talis modus potest esse ille quo corpus Christi quantum est in hoc sacramento, vt dicunt. Istud autem est periculosum, quia modus quo causa est in effectu, puta sol in herba quam facit florere, vel in fructu quem facit maturescere non est sic realis quòd corpus solis secundùm se realiter sit in herba vel in fructu, ita vt comedēs herbam vel fructum dicatur comedisse solem realiter, sicut comedens species sacramentales dicitur sumpsisse vel comedisse realiter corpus Christi. Et ideo comparatio modi essendi in quo causa effectiua est in solo effectu vno vel pluribus ad modum essendi quo corpus Christi est in hoc sacramento realiter est inepta & periculosa, & dans occasionem errandi circa realem modum essendi corporis Christi in hoc sacramento. Et sic patet quàm difficile est sustinere quòd quantitas corporis Christi sit secundùm se realiter in hoc sacramento.

15 TENENTES autem oppositum hāc difficultatem nō patiuntur, sed solùm illam quæ tangitur in argumento facto in oppositum. Ad quod potest sic responderi, quòd sicut non oportet corpus Christi separari à loco suo per hoc quòd est in hoc sacramento, cui tamen locus proprius corporis Christi non est præsens, ita non oportet corpus Christi separari à sua quantitate realiter, licet corpus Christi sit præsens huic sacramento, & non eius quantitas. Cùm ergo dicitur vbi est pars ibi & totum, nisi ab inuicem separentur, verum est in his quæ sunt in loco localiter, quæ autem sunt in loco per solam habitudinem ad locum, quemadmodum corpus Christi præsens est speciebus, nihil prohibet vnum eorum quæ sunt coniuncta realiter habere habitudinem ad locum, & sic sit ei præsens, aliud autem non habere habitudinem ad ipsum, nec esse ei præsens, & sic est in hoc sacramēto de substātia corporis Christi & eius quantitate. Qui autem tenent alium modum qui est communior respondent ad duas rationes factas in arguendo.

16 AD PRIMVM sic, quia cùm dicitur quòd Christus est maior speciebus sacramenti, verum est secundū se. Quod verò additur quòd non est maior, quia contentum non est maius continente, dicunt quòd hæc est mala imaginatio. non enim continetur Christus à speciebus quasi species sint concauæ, infra quas continetur corpus, nec eis commensuratur, nec eas excedit, nec exceditur per consequens, vt ponit communis opinio, sed solùm est præsens speciebus absque commensuratione sui ad species.

17 Per idem patet ad secundū, quia licet corpus Christi quantum sit in hoc sacramento, tamen non est in ipso ratione quantitatis, quia sic esset ibi circunscriptiuè, sed solùm ratione substantiæ: & per consequens est ibi quantitas per modum substantiæ. Contra istas dispositiones fuerunt obiectiones factæ prius quas valde difficile est euitare.

QVAESTIO III.

Vtrum corpus Christi moueatur ad motum hostiæ.

Thom. 3. q. 76. ar. 6.



ERTIO quæritur, verū corpus Christi moueatur ad motum hostiæ. Et videtur quòd sic: quia quod desinit esse vbi erat prius, & incipit esse vbi non erat, videtur esse motum, sed corpus Christi per motum hostiæ desinit esse in altari vbi prius erat, & incipit esse in ore hominis vbi prius non erat, ergo &c.

2 Item quod vehitur seu portatur, mouetur saltem per accidens, sed corpus Christi existens in hoc sacramento dicitur vehi seu portari per sacerdotem ad infirmum: ergo mouetur saltem per accidens.

3 IN contrarium est, quia contradictoria non possunt simul verificari de eodem, sed motus & quies circa subiectum aptum natum contradicunt sibi: quia sicut affirmatio & negatio se habent circa omnem rem, sic habitus & priuatio, cuiusmodi sunt motus & quies circa subiectum aptum natum. Cùm igitur corpus Christi maneat quietum in loco suo, nullo modo potest ei conuenire quòd moueatur in hoc sacramento.

4 Item quod non est in loco, nec per se nec per accidens non mouetur localiter nec per se, nec per accidens: sed corpus Christi vt existens in hoc sacramento non est ibi vt in loco, nec per se nec per accidens: ergo non mouetur ne per se nec per accidens localiter.

5 RESPONSIO. Dicendum quòd corpus Christi in hoc sacramento nullo modo mouetur ad motum hostiæ, nec per se, nec per accidens. Quod patet primò: quia quando aliqua duo sic se habent quòd non sunt vnum secundùm subiectum, nec se habent vt continens & contentum, nec habent colligationem vel contactum, nullo modo vno moto mouetur alterum sed corpus Christi & species sacramenti non sunt vnum secundùm subiectum, nec vnum continetur in altero, nec colligatur alteri, nec tangit ipsum: ergo ad motum specierum nullo modo sequitur motus corporis Christi. Maior patet inducendo in omnibus, in quibus ad motum vnius sequitur motus alterius. Minor patet ex prædictis. Secundò patet idem sic: quia vnum & idem non potest simul moueri motibus oppositis: maximè quando vterque motus conuenit ei eodē modo. Sed istud contingeret, si corpus Christi moueretur motu hostiæ, ergo &c. Minor probatur, quia vno eleuante hostiam sursum, alius ponit eam deorsum. Si ergo corpus Christi moueretur ad motum hostiæ, simul moueretur sursum & deorsum. Tertiò: quia si corpus Christi moueretur mota hostia, eadem ratione frangeretur fracta hostia: sed hoc est falsum, ergo & illud. Item corpus Christi existens in cælo localiter fit de nouo in hoc sacramento nō per motum localiter, nec per se, nec per accidens: ergo fortiori ratione existens in hoc sacramento, nec deserens locum suum in cælo non mouetur ratione motus specierum localiter, nec per se, nec per accidens.

6 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum, quōd maior est falsa de modo quo aliquid est in hoc sacramento, vbi est solùm ordo ad species huius sacramenti. Sicut enim corpus Christi non motum incepit esse in hoc sacramento, & corruptis speciebus desinit ibidem esse absq; motu suo: sic trāslatis speciebus desinit corpus Christi esse vbi fuerunt species, et incipit esse vbi fuerunt species per solam translationem specierum, & non per motum suum, quia non est præsens loco, nisi quia est præsens speciebus existētibus in loco: eadem autem est ratio præsentiæ Christi ad species, siue motæ sint siue quiescentes. Posset etiam dici ad minorem, maiore concessa, ꝙ corpus Christi in hoc sacramento non desinit esse vbi prius erat, nec incipit esse vbi prius non erat per motū hostiæ, quia corpus Christi solū præsens est hostiæ ea vt sacramenti, sed ad locum hostiæ nullam præsentiam habet ratione qua est in hoc sacramento, quia per aliam rationem comparantur species ad locum & corpus ad species vt ad sacramentum, & ideo manentibus speciebus quantumcunque transferantur de loco ad locum, corpus Christi quod est præsens eis, semper est vbi erat, quia est in cælo localiter & cum speciebus. Ad nihil autem aliud habet realē præsentiam: & potest poni exemplum satis conueniens, quia angelus realiter præsens est corpori quod mouet. Ista tamen præsentia secundū aliquos nō est localis, sic ꝙ angelus sit illi corpori propinquus, & ab alio distet, propter quod moto corpore de loco ad locum angelus non mouetur in se, nec per se, nec per accidens, nec efficitur in aliquo loco de nouo: sic cū præsentia corporis Christi in sacramento non sit localis quantumcunque species moueantur localiter, ipsum tamen nō mouetur, nec per se, nec per accidens, nec acquirit nouum locum.

QVAESTIO IIII.

Vtrum corpus Christi in Eucharistia possit videri ab oculo glorificato.

Tho. 3. q. 76. ar. 7.



VARTO quæritur vtrum corpus Christi existens in hoc sacramento possit videri ab oculo glorificato. Et videtur ꝙ sic, quia corpora nostra glorificata erunt conformia corpori Christi, vt dicitur Phil. 3. Sed oculus Christi videt se in hoc sacramento, cùm sit idem vidēs & visibile, ergo &c.

2 Item sancti erunt æquales angelis, vt dicitur Matth. 22. Sed angeli vident corpus Christi in hoc sacramento, ergo oculus glorificatus ipsum videt.

3 Item in hoc sacramento quandoque apparet species carnis vel pueri. Sed tunc vt videtur, apparet ipsummet corpus Christi. Alioquin esset deceptio, sicut in præstigiis, quare &c.

4 IN contrarium arguitur, quia nihil potest videri, nisi possit immutare visum, sed corpus Christi non potest in hoc sacramento immutare visum. Si enim posset immutare visum etiam nos videremus ipsum quum videamus sacramentum, quare &c.

5 RESPONSIO. Intelligendum est quòd oculus dupliciter accipitur. Vno modo propriè pro oculo corporali. Alio modo metaphoricè vel similitudinariè pro intellectu qui dicitur oculus mentalis. Loquendo de oculo corporali dicendum est ꝙ corpus Christi in hoc sacramento non videtur ab oculo, nec suo nec alieno. Quod patet, quia nihil potest videri ab oculo corporeo, nisi sit quantum & coloratum, & sic oculo repræsentatum. visibilia enim per se, sine quibus nihil aliud videri potest, sunt communia & propria. Communia vt quantitas propria, vt color vel lux, sed corpus Christi in hoc sacramento, aut non est ibi quo ad quantitatem & colorem, vt dicit vna opinio, aut si sit ibi quo ad quantitatem & colorem non est ibi per modum quantitatis & coloris, vt dicit alia opinio, ergo corpus Christi in hoc sacramento non potest ab oculo corporali videri. Aliam rationem adducūt quidam dicentes, quòd quia corpus Christi est in hoc sacramento velatum speciebus opacis vltra quas acies visus figi non potest, ideo oculus saltem corporalis non glorificatus ipsum videre non potest, sicut medicina cooperta nebula nō videtur. Sed illud esset pueriliter dictum, & pueriliter imaginatum, quia corpus Christi in hoc sacramento non est velatum speciebus, quasi sit infra species, & species circumstēt ipsum, sed est præsens speciebus secundùm totas species, & secundùm quamlibet partem specierum, nec tamen videtur propter causam iam dictam. Sed species videntur quæ sunt ibi secundùm naturam suæ quantitatis, & sui coloris.

6 Si autem loquamur de oculo mentali, hoc est de intellectu, sic dicendum est, quòd corpus Christi videtur in hoc sacramēto, oculo mentali glorificato, non autem ab alio. Primum patet, merito fidei succedit præmium visionis. Quum ergo credamus Christū in hoc sacramento esse realiter, consequēs est quòd beati clarè videant ipsum in hoc sacramento. Secundum patet, quia intellectus qui dicitur oculus mentalis, aut est humanus, aut angelicus de intellectu humano, quòd non videat ipsum in hoc sacramento patet, quia intellectus humanus nihil videt nisi sensibilia vel deducta ex sensibilibus, sed corpus Christi in hoc sacramento, nec est sensibile, nec eius existentia potest in ipso deduci ex sensibilibus, ergo &c. Intellectus autem angelicus fortè potest ex sua natura cognoscere an in hoc sacramento sint accidentia sine subiecto, quum angelus ex natura sua perfectè cognoscat omnia naturalia, sed quòd non existente ibi substantia panis sit corpus Christi, nullus angelus potest ex naturalibus cognoscere, quum hoc non subiaceat ordini & cursui rerum naturalium. Quòd autem aliqui angeli mali aliquando exhibuerint reuerentiam huic sacramento non fuit, quia ex naturalibus nouissent corpus Christi esse in eo, sed quia ex verbis & factis hominum, & miraculis contingentibus circa hoc sacramentum crediderunt illud quod nos credimus, sicut scriptum est Iac. 2. dæmones credunt & contremiscunt.

7 AD DVO prima argumenta patet responsio.

8 Ad tertium dicendum, quòd quando apparet aliquid tale in hoc sacramento, aut apparet vni tantùm, aut pluribus. Si vni tātùm, sic videtur contingere propter immutationem factam circa oculum videntis, & non circa species panis, quia si esset talis mutatio circa species panis, eadē ratione qua apparet vni appareret omnibus ibi præsentibus: quando autē apparet omnibus, aut apparet ad horam & transitoriè, & statim post videtur sub pristina specie, & sic adhuc videtur fieri talis apparitio ex immutatione videntium, & non ex immutatione specierum, nec tamē

hoc

hoc pertinet ad aliquam deceptionẽ sicut fit in præstigiis, quia talis immutatio diuinitus fit in oculo per aliquam speciem ad aliquam virtutem figurandam. Hanc scilicet vt credatur quòd in hoc sacramento non sunt solæ species sed aliquid aliud propter ipsas. Vnde & Aug. dicit lib. de quæstionibus euangelij, ꝙ cùm fictio nostra refertur ad aliquam significationem non est mendacium sed figura veritatis, in tali etiã apparitione non desinit corpus Christi esse sub speciebus, cùm fit facta aliqua mutatio circa ipsas. Quando verò apparet forma carnis vel pueri non solùm ad horam sed deinceps durat toto tempore. Tunc dicũt aliqui ꝙ est ibi propria species corporis Christi. nec obstat quòd non videtur totus sed aliqua pars, nec in quantitate virili sed paruuli, quia in potestate corporis gloriosi est vt ostendat se secundùm partem vel secundùm totum. Sed istud non videtur, quia si ibi esset Christus in propria specie, esset ibi circunscriptiuè, & sic oporteret ꝙ desineret esse in cęlo, & vlterius non posset fieri in pluribus sacramentis simul talis apparitio.

9 Ideo dicendum est aliter secundũ duas opiniones. Vna est ꝙ manentibus primis dimensionibus fit miraculosè circa alia accidẽtia immutatio, scilicet circa figurã et colorem, ita ꝙ videtur caro vel puer, nec est ibi deceptio propter causam prius dictã, manet etiã sub dimẽsionibus illis corpus Christi vt istis videt.

10 Alij dicunt probabilius quòd facta tali immutatione corpus Christi non remanet ibi, quia cùm sacramentum sit signum sensibile quando circa accidentia seu species sacramenti talis fit immutatio quòd secundũ naturam non maneret sub eis substantia panis, tunc non manet sub eis corpus Christi. Cũ igitur, substantia panis secundũ naturam non posiit manere sub accidentibus carnis vel pueri, nõ videtur quòd facta tali immutatione circa species sacramenti quòd in eis continuè appareat forma carnis vel pueri quòd pro tunc remaneat in eis corpus Christi, nec adorandæ sunt tales species sub prædicta apparitione tanquam verum corpus Christi, sed solũ tanquam reliquiæ nobis miraculosè ostensæ. Secus autem esset si circa species fieret immutatatio de calido in frigidum vel de albo in nigrum propter quam immutationem substantia panis vel vini non desineret esse ibi, quia propter consimilem immutationem nõ desineret ibi esse corpus Christi.

11 Sed quid debet facere sacerdos in tali apparitione, nũquid debet tales sumere secundũ statutum ecclesiæ quod dicit, quòd celebrans sumat sacramentum vt habetur de conse. di. 2. capitulo peracta, & capitulo relatum? Dicendũ est quòd non: quia cũ vsus huius sacramenti sit manducatio vt prius dictum fuit, non debens sumi species quando non apparent vt aptæ ad manducandum, quod fit quãdo apparet caro cruda vel puer vel huiusmodi, sed suus tales species seruandæ cũ reliquiis, nec tamen talis sacerdos est transgressor præcepti ecclesiæ, quia non intelligitur nisi quando sacramentum apparet in specie consueta, leges enim aptantur ad ea quæ communiter accidunt.

Sententia huius distinctiònis Vndecimæ in generali & speciali.



I AVTEM quæritur qualis sit. Superius magister determinauit de sacramẽto eucharistiæ quãtum ad esse: hic determinat de eo quantum ad fieri. Et diuiditur in duas, quia primò determinat ea quæ ad consecrationem huius sacramenti pertinent. Secundò de consequẽtibus huiusmodi, de conf. di. 12. Si autem quæritur de accidentibus. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primò determinat modum quo sacramentum cõficitur. Secundò explanat ibi: Sub alia autem specie. Prima diuiditur in duas. Primò determinat veritatem. Secundò tangit circa hoc aliorum opiniones ibi, quibusdam videtur esse substãtialis. Hæc secunda diuiditur in tres secundùm tres opiniones quas tangit. Secunda ibi, quidam verò sic dicunt. Tertia ibi, Alij verò putant. Primò diuiditur in tres. Quia primò proponit primam opinionem. Secũdò obucit in contrariũ & soluit. Tertiò ostendit quæ locutiones sunt concedendæ vel negandæ secundùm hanc opinionem. Secunda ibi, sed huic sententiæ. Tertia ibi, non tamen concedunt quidam. Secunda pars principalis in qua determinat de speciebus sub quibus fit conuersio diuiditur in quatuor. Primò determinat quædam de speciebus, Secundò incidenter determinat de admistione aquæ. Tertiò ostendit qualiter aqua apponitur. Quartò concludit quædam correlaria. Secũda ibi, sed quare sub duplici specie. Tertia ibi, aqua verò eis admiscenda est. Quarta ibi, Colligitur verò ex prædictis.

2 IN SPECIALI sic proceditur. Et quærit primò qualis sit illa conuersio panis & vini in corpus Christi verum, scilicet an sit conuersio substantialis, an formalis, an alterius generis. Et dicit quòd non est formalis, quia species quæ prius erant manent: postea dicit quòd quibusdam videtur quòd conuersio sit secundũ substantiam vel substantialis, hoc modo dicẽtibus in substantiam conuerti substantiam, quia substantia panis & vini totaliter fit substantia corporis & sanguinis Christi. Postea ponit circa hoc quorundam obiectionem. Si enim sic intelligatur conuersio, tunc quotidie fit aliqua substantia corpus Christi, & sanguis Christi quæ antè non fuerat, & sic corpus Christi quotidie augetur, & ex materia aliqua formatur quæ in conceptione non fuit, & dicit magister ad hoc responderi posse quòd panis fit corpus Christi, nec tamen propter hoc corpus Christi augetur, nec fit ex noua materia, præter eam ex qua in conceptione fuit formatum, quia non fit ex pane tanquam ex materia, sed per transsubstantiationẽ miraculosam. & sic cõceditur quòd panis fit corpus Christi, sicut farina fit panis. Vnde bene conceditur quòd illud quod erat panis est corpus Christi, non tamẽ manens panis, sed mutatus. Postea dicit quòd alia opinio est hanc conuersionem sic esse intelligendam, quòd sub accidentibus sub quibus erat prius substantia panis & vini post consecrationem est substantia corporis Christi, & prior substantia panis & vini resoluitur in præiacẽtem materiam vel annihilatur. Tertia opinio est, quòd substantia panis & vini remanet cũ substantia corporis & sanguinis Christi. Et verba consecrationis ex hoc solo verificantur, quia vbi est vna substantia est & alia. Magister autem probat per aliquas auctoritates quòd post consecrationem non remanent nisi species vini & panis, sub quibus est corpus & sanguis Christi. Postea assignat triplicem rationẽ, quare corpus Christi sub aliena specie sumitur. Prima est ad augendum meritum fidei quæ est de visis. Secunda ad vitandum horrorẽ. Tertia ne detur infidelibus occasio irridẽdi, sumitur etiam hoc sacramentum sub duplici specie, quia Christus duplicem naturam assumpsit animam & carnem, & hoc sacramentum est ad tuitionem vtriusque, & quamuis sit duplex species, vnum tamẽ est sacramentum & sub vtraque specie vnus Christus. nec dicitur benedictio iterari, quia virtute conuersionis non est sub specie panis, nisi corpus, nec sub specie vini, nisi sanguis, nec sunt eadem verba super vtrãque speciem prolata. Postea dicit quòd hoc sacramentum non potest in aliis rebus confici, nisi in pane & vino, etiam admiscenda est aqua: si tamen per ignorantiam vel negligentiam omittatur, verum est sacramẽtum, sed ille qui omisit est puniendus. Vltimò dicit ꝙ Christus dedit discipulis suis tale corpus, quale tunc habuit, scilicet passibile & mortale: nos autem sumimus tale corpus quale nunc habet, & addit ꝙ eucharistia intincta non est danda populo, quia soli Iudæ dedit buccellam intinctam, nec tunc dedit ei corpus suum, sed prius dederat cum aliis discipulis. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVÆSTIO I.

Vtrum corpus Christi sit in Eucharistia per conuersionem panis in ipsum, vel vtrum cũ corpore Christi remaneat substantia panis.

Thom. 3. q. 75. ar. 2.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum corpus Christi sit in hoc sacramento per conuersionem substantiæ panis in ipsum. vel vtrum post consecrationem remaneat substãtia panis & vini. Et arguitur quòd substantiæ panis & vini remaneant, quia illud, ad quod sequitur pauciores difficultates est magis eligendum, sed ponẽdo ꝙ substantia panis & vini remaneat, sequitur vna sola difficultas quæ non est multum magna nec insolubilis, scilicet ꝙ duo corpora sint simul: ponendo autem ꝙ non remaneant sequũtur multæ difficultates, scilicet quomodo talia accidentia possint nutrire, corrumpi, & quomodo ex eis possit aliquid generari. Cùm hæc omnia fiant ex præsupposita materia, ergo (vt videtur) primum est magis eligendum.

2 Item illud solùm efficitur in hoc sacramento, quod exprimitur per formam verborum, sed per hæc verba, hoc est corpus meum, solũ exprimitur existentia, vel præsentia corporis Christi in hoc sacramento, & in nullo penitus fit mentio de desitione substantiæ panis, vel de conuersione eius in corpus Christi, ergo istud non est ponendum.

3 IN contrarium arguitur, quia duo corpora non possunt esse simul, sed si substantia panis maneret post consecrationem, essent ibi duo corpora simul, scilicet corpus Christi & panis, quare &c.

4 Item impossibile est aliquid esse nunc vbi non fuit prius, nisi vel ipsum mutet, vel aliquid in ipsum posset, nec posset etiã per miraculum aliud fieri. Cũ habere se nunc aliter quàm prius sit realiter idem quod mutari, sicut diffinitio & diffinitum, ergo

ergo cùm corpus Chriſti ſit nũc in iſto ſacramento & nõ prius, oportet quòd hoc ſit per aliquem motum vel mutationem: ſed nihil horum ponitur ex parte corporis Chriſti, quia non mouetur de loco ſuo, nec recipit nouam formã vel amittit: ergo oportet quòd aliquid aliud in ipſum mutetur: non ſpecies panis, quia illæ manent, ergo ſubſtantia.

5 Item ſi ſubſtantia panis remaneret, non ſaluaretur veritas verborum ſacramentalium: quia non eſſet verum dicere, hoc eſt corpus meum, ſed hic eſt corpus meum. hoc autem eſt inconueniens, ergo &c.

6 RESPONSIO. Ad declarandum ſeu perſuadendũ aliqualiter illud quod in præcedente diſtinctione fuit omiſſum de modo exiſtentiæ corporis Chriſti in hoc ſacramento, vtrum ſit ibi per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum, vel per alium modum. Aduertendum eſt quòd cùm inter omnia miracula quę continet fides noſtra iſtud ſit vnũ de maximis, ſcilicet quòd corpus Chriſti manens in cęlo localiter & circumſcriptiuè ſit ſimul in hoc ſacramento, non eſt intentionis noſtræ dare modum euidentiæ per quem hoc poſſit fieri: quia hoc eſt ſuper omnem humanum intellectũ cuiuſlibet viatoris, ſed intendimus ſolùm dare modum perſuaſibilem per quẽ aliqualiter manuducamur in illud quod tradit fides de hoc ſacramento, & in illud quod tenet eccleſia de modo exiſtentiæ corporis Chriſti in ipſo. nec glorietur aliquis ſi ſciat arguere contra modum quem intendimus ponere: quia facillimũ eſt impugnare per humanã rationem & philoſophiam ea quæ ſunt fidei, & omnes modos declarantes fidẽ, & difficillimum eſt, & fortè impoſſibile eſt euidenter omnes tales impugnationes ſoluere: vt oſtenſum fuit primo lib. ſuper prologum ſententiarũ: ſed cui nõ placuerit ille modus quem ponere intendimus ſtudeat aliũ ponere, & ſciat quòd fortè patietur tot vel plures calumnias quàm noſter. nec ſufficiat alicui dicere in generali quòd eſt alius modus, quamuis nobis incognitus & occultus: quia hoc poſſet dicere quilibet idiota & ignarus. Procedetur ergo ſic ad ſolutionem quęſtionis, quia primò oſtendetur quot modis aliquid poteſt eſſe in alio quantum pertinet ad propoſitum. Et ſecundò declarabitur aliqualiter ſecundùm quem illorum modorum corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento.

7 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd refert aliquid præſens eſſe alteri, & eſſe in altero: & vt loquamur in propoſito refert aliquid eſſe in loco, & eſſe præſens loco. Eſſe enim in loco importat habitudinẽ continentiæ ex parte loci. Eſſe autẽ præſens loco nõ importat habitudinẽ continentiæ, ſed ſolũ realem exhibitionem eſſentiæ: vnde & locus eſt præſens realiter locato, ſicut ę conuerſo, quãuis locus non contineatur à locato ſed è conuerſo. Et quamuis propriè loquendo ita ſit, vt dictũ eſt, tamen largè loquẽdo conſueuit dici omne illud eſſe in loco quod eſt præſens loco: vnde & Deũ dicimus eſſe in omni loco & angelum in aliquo, cũ tamen Deus & angelus loco non cõtineantur, ſecũdũ hoc poſſumus dicere quòd aliquid eſt in loco dupliciter: ſcilicet propriè ratione continẽtiæ, vel largè ratione ſolius pręſentiæ ad locum. Primo modo aliquid poteſt eſſe in loco dupliciter. ſcilicet circumſcriptiuè, vt quantitas & ea quæ quãtitate extenduntur: & diffinitiuè, vt ea quæ ſunt in quanto ſed quantitate nõ extenduntur: ſicut cõmuniter ponitur de anima humana. ex quo enim corpus cuius anima eſt actus loco terminatur & finitur tanquã termino & fine extrinſeco, cõſequens eſt quòd anima eodem termino finiatur ſed nõ circumſcribatur, quia non eſt quanta, nec ſecundũ ſe, nec per accidens. Largè verò dicitur eſſe aliquid in loco ratione ſolius præſentiæ ad locum, ſicut illud quod nec eſt quantum, nec in quanto: ſicut angelus qui dicitur eſſe in loco ratione ordinis quem habet ad locum vel ad corpus exiſtẽs in loco, prout dictum fuit in primo lib. cùm ageretur de loco angeli. Secundũ autem omnes hos modos eſt realis præſentia vnius ad alterum, & hoc ſatis clarum eſt in duobus primis modis. Illud enim quod eſt in loco circũſcriptiuè vel diffinitiuè modo quo dictũ eſt, eſt realiter præſens loco (vt de ſe patet) Angelus autẽ realiter præſens eſt corpori qđ mouetur loco in quo eſt corpus motũ, quia ſemper oportet actiuum prius ſaltẽ ordine naturæ eſſe realiter præſens paſſiuo antequam realiter agat in ipſum, vt patet primo de generatione. Et quamuis ſint alij reales modi eſſendi, ſicut cauſa eſt in effectu & effectus in cauſa, nõ ſunt tamẽ ad propoſitum, ſed potius ad oppoſitum vt dictum fuit diſtinctione præcedente. Differunt tamẽ tres prædicti modi, quia quod eſt præſens loco diffinitiuè vel circũſcriptiuè non poteſt illis modis eſſe ſimul in pluribus locis. Quod autẽ eſt præſens loco tertio, poteſt ſimul eſſe pſens pluribus locis: ſicut angelus eſt pſens omnib' corporibus q̃ poteſt mouere.

8 HIS ſuppoſitis dicendum eſt ꝙ corpus Chriſti non eſt in hoc ſacramento primo modo ſcilicet circumſcriptiuè, nec ſecundo modo, ſcilicet diffinitiuè, ſed ſolùm tertio modo. Primum patet quia illud eſt alicubi circumſcriptiuè quod menſuratur loco continenti & configuratur ei, ſed corpus Chriſti nõ commẽſuratur neque configuratur dimenſionibus ſpecierum panis & vini, nec loco earum, ergo non eſt ibi circumſcriptiuè. Secũdum patet: quia corpus Chriſti non eſt in ſpeciebus ſacramẽtalibus, nec in aliquo alio ſubiectiuè quemadmodum anima eſt in corpore vt per illud poſſit dici corpus Chriſti eſſe diffinitiuè in ſacramento quemadmodum anima dicitur diffinitiuè eſſe in loco in quo corpus animatum eſt circumſcriptiuè.

9 Quantum ad tertium dicenda ſunt tria. Primum eſt, quòd ſubſtantia panis & vini conuertuntur in ſubſtantiam corporis Chriſti. Secundũ eſt, ꝙ mediante tali conuerſione corpus & ſanguis Chriſti virtute diuina habent talem ordinem ſeu habitudinem ad ſpecies ſub quibus fuerũt panis & vinum, quòd ſunt eis realiter pręſentes. Tertium eſt, quòd quamuis iſte modus ſit de facto, non eſt tamen negandum quin alius modus ſit Deo poſſibilis, ita videlicet quòd Deus poſſet facere quòd remanente ſubſtantia panis & vini corpus & ſanguis Chriſti eſſent in hoc ſacramento. Primum patet auctoritatibus ſanctorum, & ex determinatione eccleſiæ. Dicit enim Ambroſius lib. de ſacramentis ſic, licet figura panis & vini videatur, nihil tamẽ aliud quàm caro Chriſti & ſanguis poſt conſecrationem credendum eſt. Item in eodem, ſermo Chriſti creaturam mutat & ſic ex pane fit corpus Chriſti. Aug. etiam in li. ſentẽtiarum Proſperi: & recitatur de conſecr. diſt. 2. Nos autem. dicit ſic: Cũ fideliter fateamur ante conſecrationem eſſe panem & vinum quæ natura formauit, poſt cõſecrationem verò carnem Chriſti & ſanguinem quæ benedictio conſecrauit. Item Euſebius, & habetur de conſec. di. 2. quia corpus. dicit ſic, inuiſibilis ſacerdos viſibiles creaturas in ſubſtantiã corporis & ſanguinis ſui, verbo ſuo ſecreta poteſtate cõmutat. & quamplurimæ aliæ auctoritates ſunt quæ expreſsè idem ſonãt. Item expreſsè habetur hoc ex determinatione eccleſię de ſumma trinitate & fide catholica. cap. Firmiter credimus.

10 Quantum ad ſecundum notandum eſt, ꝙ omnis limitatio ad locũ & diſtantia & propinquitas localis eſt ratione quãtitatis. Nam ſublata omni quantitate non remaneret locus, nec eſſe in loco, nec per conſequens eſſe propinquum, vel diſtãs ſecundũ locum. vnde & ſi annihilatis omnibus rebus quantis remanerent ſolæ res ſpirituales Deus videlicet & angeli, nulla eſſet alteri propinqua, vel diſtans localiter, & tamen vna eſſet alteri præſens realiter ſecundũ gradum ſuæ naturæ. & ſecundũ ordinem quem haberent ad inuicem, nã & tunc & exiſtentibus rebus quantis, res ſpirituales (vt angelus) qui ſecundũ ſuã eſſentiam non eſt in loco ita vt ſit alteri rei propinquus localiter, vel diſtans propinquitate, vel diſtantia quæ ſit in eo ſubiectiuè eſt rei corporali præſens. In plus eſt ergo realis pręſentia quã localis quæ eſt ſolũ ratione quantitatis. non ſequitur ergo corpus Chriſti non eſt pręſens localiter ſpeciebus panis, ergo nõ eſt eis præſens realiter. Quòd autẽ poſſit eis eſſe præſens realiter aliquo modo ſicut angelus eſt realiter pręſens rei corporali perſuadetur ſic, quia ſimilis cõparatio eſt ſubſtantiæ corporalis ad locum circumſcripta quantitate, qualis eſt cõparatio ſubſtãtię ſpiritualis ad locum: & hoc apparet ex premiſsis, corpori enim nõ plus competit ſitus nec locus, quã ſpirituali ſubſtantiæ, niſi ratione quantitatis qua amota nõ aliter comparatur ad locũ ſubſtãtia corporalis quã ſpiritualis. ſed ſubſtãtia ſpiritualis (vt angelus) poteſt ſimul eſſe præſens omnibus locis vel corporibus, ad quos vel ad quę poteſt habere ſimul immediatũ ordinẽ, ergo idem eſt cenſendũ de ſubſtantia corporali circumſcripta quantitate, ſcilicet quòd poteſt præſens eſſe omni rei ad quam virtus diuina daret ei immediatũ ordinem. Vlterius ſic arguitur: illud quod habet ſpiritualis ſubſtãtia de ſe, vel ſubſtantia corporalis ſi nõ eſſet quãta, dato ſibi ordine ad aliquas alias res, hoc poteſt habere ſubſtantia manens quanta ratione qua ſubſtantia, non ratione qua quãta diuina virtute, ſed ſubſtãtiæ ſpirituali vel corporali ſi eſſet actualiter non quanta conueniret, ꝙ eſſet pręſens realiter cuilibet rei ad quam haberet realiter immediatũ ordinem, vt declaratum eſt, ergo hoc idem poteſt diuina virtute cõuenire ſubſtantię quantæ ratione qua ſubſtantia eſt. Minor iam patet, ſed maior probatur, quia eorũ quæ ſunt diſtincta ſecundũ eſſentiam, quãuis ſint idem ſubiecto, vnum tamẽ poteſt habere habitudinem ad aliquid ad quod aliud non habet conſimilẽ, vt patet ferè in omnibus: quãuis ergo ſubſtãtia corporis Chriſti & ſua quantitas ſint vnum ſubiecto, tamen nihil prohibet ꝙ Deus det ei (vt ſubſtantia eſt & non vt quanta) talẽ habitudinem ad ſpecies panis in ipſum conuerſi ratione conuerſionis, vel ex alia cauſa qualem habitudinẽ ipſe haberet, vel habere poſſet diuina virtute, ſi nõ eſſet quãta actu. Sed illa habitudo eſſet, vel eſſe poſſet habitudo realis præſentiæ ad illam rem ad quã haberet immediatum ordinem, vt declaratum eſt, ergo ſubſtantia corporis Chriſti quãuis ſit actualiter quanta vel per quantitatem ſuam ſit localiter tantũ in cælo, tamẽ ipſa vt ſubſtantia, & nõ vt quãta poteſt diuina virtute habere talem habitudinem vel ordinem ad ſpecies panis in ipſum cõuerſi, vt ipſa eſt eis realiter pręſens.

Et

Et hic modus quamuis non sit demõstratiuus, nec euidens, quia nihil illorum est possibile in materia quæ est purè fidei, imò cõtra omnia talia plura possunt argui quàm euidenter responderi, tamen inter omnes modos adhuc inuentos videtur probabilior & traditioni ecclesiæ concors. Cui autem hic modus non placet, inueniat aptiorem.

11 Quantum ad tertium dicendum est quòd quamuis iste modus sit de facto tenendus, scilicet quòd corpus Christi est in hoc sacramento altaris conuersa substantia panis in ipsum: non est tamen negandum quin alius modus sit Deo possibilis, videlicet quòd Deus posset facere quòd remanente substantia panis corpus Christi esset in hoc sacramento, quia secundũ omnes Deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, sed corpus Christi esse in hoc sacramẽto sine cõuersione substantię panis in ipsum, non plus implicat contradictionem quàm ipsum esse in sacramento facta conuersione, ergo sicut vnum est possibile ita & reliquum. Minor probatur: quia omnis repugnantia, vel contradictio quæ vsque modò inuenta est ad probandum ꝙ corpus Christi non possit esse in hoc sacramẽto sine conuersione substantiæ panis in ipsum procedit ex aliqua trium causarũ quæ tanguntur in tribus argumentis factis ad quæstionem. Et ideo sufficit respondere ad tria argumenta prædicta.

12 AD PRIMVM eorum dicendum est quòd argumentum impedit semetipsum, quia corpus Christi quod potest simul esse cũ aliena quantitate potest simul esse cũ substantia subiecta illi quantitati, nõ enim repugnat duobus corporibus esse simul nisi ratione quantitatis cuius est excludere ab eodem situ aliam quantitatem. sed corpus Christi potest simul esse cũ quantitate panis, vt ponit omnis opinio quę ponit corpus Christi verum esse in hoc sacramento, ergo æquè faciliter potest esse cum substantia panis manente sub sua quantitate.

13 Ad secundum dicẽdum quòd vtraque propositio tã maior quàm minor est falsa. Ratio etiam magis cõcludit oppositũ quã propositũ. Quòd maior sit falsa patet, quia Deus posset facere quod supra vltimã sphęra quæ nũc est esset alia continẽs ipsam in qua esset sicut in loco, & sic vltima sphęra quæ nunc est, esset in loco vbi prius nõ fuit absq; mutatione sui, & absque mutatione alterius in ipsam: quamuis enim sphęra de nouo creata esset mutata largè accipiẽdo mutationẽ pro creatione, tamen nõ esset mutata in priorẽ sphęram. Et similiter posset Deus facere quòd corpus Christi esset de nouo in sacramẽto altaris absque mutatione sui & absque mutatione alterius in ipsum, facta tamẽ aliqua mutatione circa panẽ vel aliquid aliud. Nec sequitur si circa panẽ sit aliqua mutatio quòd illa sit cõuersio panis in corpus Christi, quia potest esse aliqua alia, sed esset fallacia cõsequẽtis à superiori ad inferius affirmãdo. Minor etiã est falsa, quia corpus Christi existẽs de nouo in sacramento nõ est vbi prius non fuit, quia esse in sacramẽto nõ est habere nouũ vbi. Nam vbi est circũscriptio corporis à circũscriptione loci procedẽs. Cũ igitur corpus Christi non sit in sacramento circumscriptiuè, patet quod non est in eo tanquam in aliquo vbi, nec per consequẽs est vbi prius non fuit. Cuius oppositum assumit minor propositio. Ratio eorum etiam magis concludit oppositum quàm propositum, quia diffinitio non potest conuenire nisi cui conuenit diffinitum. Si ergo aliter se haberet nunc quàm prius, sic diffinitio eius quod est moueri, vel mutari non conueniet alicui nisi cui conueniet esse motum vel mutatum: si ergo corpus Christi per hoc quòd est de nouo in sacramento se habeat aliter nunc quàm prius prout isti arguunt, sequitur quod ipsum sit motũ, vel mutatum, & non panis in ipsum, cuius oppositũ ipsi intendunt concludere. Et sic patet quod illa ratio non cogit.

14 Cùm ergo conuersio nõ sit necessaria ad existẽtiam corporis Christi in sacramento quantum ad eius permanentiam, sed solũ quãtum ad fieri de nouo, quia corpus Christi permanet in sacramento quandiu permanent species, conuersio autem non semper fit, sed solũ in prolatione verborum, satis etiam durum est, & derogare videtur immensitati diuinæ potentiæ dicere, ꝙ Deus non possit facere corpus suum esse in sacramento per aliũ modum quàm per conuersionem substãtiæ panis in ipsum, maximè cùm ponendo conuersionem fieri, difficillimum est videre qualiter ipsa faciat aliquid ad hoc quòd corpus Christi sit in sacramento. Quia sicut se habet substantia ad substantiam, sic se habet quantitas ad quantitatem, sed si quantitas panis conuerteretur in quantitatem corporis Christi, non propter hoc quantitas corporis Christi fieret vbi fuit quantitas panis, ergo similiter propter conuersionem substantiæ panis in corpus Christi, non apparet quòd corpus Christi debeat esse vbi fuit substantia panis, nec quòd ad hoc talis conuersio aliquid operetur. Imò conuersio in aliquid præexistens magis videtur facere quòd cõuersum sit in illo, in quod cõuertitur quàm econuerso, sicut alimẽtum fit in alito, & non econuerso, sed secundùm hoc conuersio panis in corpus Christi magis videtur facere ꝙ panis esset vbi est corpus Christi, quàm quòd corpus Christi esset vbi fuit substantia panis. Patet ergo ꝙ est temerarium dicere quòd corpus Christi diuina virtute non possit esse in sacramento nisi per cõuersionẽ panis in ipsum. Tenet enim fides quòd humanitas quę de se nata est cõstituere proprium suppositum fuit in alieno supposito per solam habitudinem existẽdi in alio ipsi datã à Deo, quare ergo non poterit dici quòd corpus Christi non mutatum secundùm locum, nec secundùm formam aliquam absolutã possit esse de nouo in sacramento per nouum ordinem seu habitudinem ipsi datam à Deo inquantum est substantia & non inquantum est quanta, quia secundũ quòd substantia est, non est limitata ad aliquem locum, vt dictum fuit in præcedente quęstione.

15 Propter tertium similiter non oportet dicere quòd substãtia panis non remaneat, quia ex quo ponitur corpus Christi realiter esse in hoc sacramento, pro ipso potest reddi vera locutio vt nõ solũ dicatur corpus Christi est hoc, sed dicatur hoc, id est, contẽtum sub hoc est corpus meum, quia indefinita verificatur pro vno solo. Nec oportet quòd demonstraretur substantia panis dato quòd esset ibi, sicut non oportet ꝙ fiat demõstratio specierum ibidem existentium. Si autem iste modus esset verus de facto, multæ dubitationes quæ occurrunt circa hoc sacramentum (tenendo ꝙ substantia panis nõ remaneat) essent solutæ. Dubitatur enim qualiter ex hoc sacramẽto potest aliquid nutriri, & quomodo species possunt corrumpi, & ex eis aliquid generari: quæ omnia saluarentur naturaliter eo modo sicut saluarẽtur si naturæ panis & vini nõ assumerentur ad naturam sacramenti, ponuntur enim manere post consecrationem sicut ante. Sed quia hic modus non debet teneri de facto, cùm ecclesia determinauerit oppositum quæ non præsumitur errare in talibus, ideo tenendo de facto aliam partem respondendum est ad argumẽta quæ sunt in contrarium.

16 AD primum in oppositum dicendum est quòd in his quę sunt fidei non est semper eligendũ illud ad quod sequuntur pauciores difficultates, sic enim poneremus in diuinis vnum suppositum, & illud absolutum, ad quam positionem nulla difficultas sequitur secundùm humanam rationem. Sed est ponendum magis illud quod est consonum dictis sanctorum, & traditioni ecclesiasticæ, licet plures difficultates occurrant. oportet enim intellectum nostrum captiuare in obsequium fidei.

17 Ad secundum dicẽdum est quòd illud solũ efficitur in hoc sacramẽto principaliter quod significatur per formã verborũ, sed secũdariò efficitur quicquid ad illud antecedit, vel illud cõcomitatur, ad existentiã corporis Christi in hoc sacramẽto antecedit trãssubstantiatio panis in ipsum, concomitãtur autem diuinitas vnita corpori & quantitas cũ cæteris accidẽtibus, vt dicunt tenentes istum modum. Et ideo vtrunque efficitur in hoc sacramento scilicet existentia corporis Christi & conuersio panis.

QVAESTIO II.

Vtrum Deus possit conuertere quodlibet in quodlibet.

Caiet. 3. q. 76. ar. 4.



SECVNDO quæritur, vtrũ Deus possit cõuertere quodlibet in quodlibet. Et arguitur ꝙ sic, quia agens quod habet potestatem super totum esse huius & alius potest conuertere vnum in aliud, sed Deus habet hanc potestatem super esse cuiuslibet creaturæ, ergo potest conuertere quamlibet in aliam.

2 Item maius est facere aliquod ens ex nihilo quàm conuertere vnum ens in aliud, sicut maior est distantia inter nihil & ens quàm inter duo entia. Sed Deus potuit facere & fecit omnia entia ex nihilo, ergo à fortiori ratione potest conuertere quodcunque ens in aliud.

3 Ad idem est quod dicit Ambrosius super epistolam primã ad Cor. 10. vbi dicit sic: Sermo Dei qui ex nihilo potuit facere quod non erat, potest ea quæ sunt mutare in id quod non erant. Non enim minus est dare nouas naturas rebus quàm mutare.

4 IN contrarium arguitur ex auctoritate Aug. septimo super Gene. ad literam qui dicit, ꝙ corpus in corpus posse mutari sunt qui asseruot. corpus verò mutari in spiritum fieriq́ue naturam incorpoream nec aliquos sensisse scio, nec fides habet. Boetius etiam in libro de duabus naturis & vna persona Christi dicit, quòd illa sola inter se transmutari possunt quæ habent vnius materiæ communem substantiam.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam an quodlibet in quodlibet possit cõuerti. Sciẽdũ est ꝙ cõuersio differt à creatione & ab annihilatione. Quòd enim creatur omnino prius nõ erat nisi in potentia agentis, quod verò annihilatur omnino nõ remanet. Sed quod cõuertitur in aliud prius erat aliquid in quo differt à creatione, & postquam cõuersum est manet aliqualiter

in eo

in eo in quod conuersum est, in quo differt ab annihilatione. Et hæc conuersio potest fieri vel in præexistens, sicut conuertitur alimentum in corpus animalis: vel in non præexistens, sicut fit in generatione & corruptione, sicut conuertitur aer in ignem qui ex eo generatur.

6 Quo supposito dicendum quòd nõ quodlibet potest conuerti in quodlibet, sed tãtùm ea quæ cõmunicant in materia. Quod probatur sic: quia conuersum oportet manere in eo in quod conuersum est, vt patet ex dictis, sed non manet in eo actu, quia tunc non esset conuersum, ergo manet in potentia: non in potentia actiua solius Dei, quia tunc non differret ab annihilatione. Potest enim Deus annihilata reintegrare (vt videtur quibusdam) vel si hoc non potest. vt aliis videtur, multo fortius habetur propositum: quia tunc oportet omne conuersum manere in eo in quod conuersum est non solùm in potentia actiua Dei, sed in potentia aliqua passiua. hoc autem est in potentia materiæ, ergo non possunt conuerti in inuicem nisi illa quę communicant in materia. Cùm ergo corpus & spiritus non communicent in materia, nec corpus corruptibile cum incorruptibili secundùm communiorem opinionem, sequitur quòd nec corpus potest cõuerti in spiritum, nec corpus corruptibile in incorruptibile, neque in non præexistens, neque in præexistens: vnde nulla virtute potest fieri quòd lapis cõuertatur in angelum, vt fiat nouus angelus ex lapide. Angelus enim non potest fieri nisi per creationẽ quæ est ex nihilo. quamuis enim Deus possit annihilare lapidem præexistẽtem & creare nouum angelum, nõ tamen videtur possibile quòd possit ex lapide angelum facere, nisi diceretur aliquid fieri ex altero, quia fit post alterum, quod non est propriè dictum.

7 Rursus non videtur possibile quòd panis conuerteretur in angelum præexistentem, quia nihil de pane, nec quo ad materiã, nec quo ad aliquod eius accidẽs potest esse in angelo: vnde si duo panes essent, & vnus totaliter ãnihilaretur, & alius diceretur cõuerti in angelũ secundùm positionem illorum qui dicunt quodlibet posse conuerti in quodlibet, non esset differentia inter istos duos panes nec quo ad se, quia nihil remaneret de quolibet eorũ in se: nec quo ad angelum, quia nihil plus esset in angelo de pane qui diceretur conuerti in ipsum, quam de alio pane annihilato. Et ideo contra rationem esset quòd vnus diceretur conuersus et alius non conuersus, sed vterque verè esset annihilatus. Adhuc absurdius est dicere quòd angelus posset conuerti in lapidem, quia lapis est aliquid constitutum ex materia & forma quorum ergo vicem posset supplere angelus qui est natura simplex perfecta in sua specie? certè non est facilè fingere, nisi diceretur illa absurditas ab antiquo reprobata: videlicet quòd vna natura posset fieri alia (vt quòd albedo possit fieri nigredo) quod implicat cõtradictionem in omnibus naturis contrariis seu disparatis.

8 Item si natura corporalis potest conuerti in spiritum & ecõuerso, simili vel fortiori ratione poterit conuerti spiritus in spiritum: puta vnus angelus in alium. & omnes in vnum, quod est satis inintelligibile. quia angelus nõ incepit esse nec potuit incipere esse nisi per creationem. Et similiter videtur quòd non potest desinere esse nisi per annihilationem & non per conuersionem in alterum.

9 Ad hoc autem quidam respondent quòd conuersum manet in eo in quod conuersum est, non in actu proprio, nec in sola potentia Dei agentis, nec in potentia passiua materiæ, sed in potẽtia obiectiua secundùm quam Deus potest facere de re qualibet quicquid rei non repugnat. Sed ista responsio nõ valet, quia potentia obiectiua non est aliquid positiuum pertinens ad essentiã rei, sed est sola non prohibitio ad esse secundùm quam res fuerunt ab æterno in potentia, quia Deus potuit eas facere esse cũ non repugnaret eis esse. Et secundùm istam potentiam vna res non dicitur esse in alia, sed omnes dicuntur esse in Dei potentia propter quam ipsæ res dicuntur esse in potentia obiectiua quæ non est in rebus, sed est sola denominatio rerum à potẽtia Dei. Et sic patet quòd nõ quodlibet potest conuerti in quodlibet, sed solũ illa quæ communicant in materia secundùm quam vnum potest manere in alio.

10 AD argumenta in oppositum dicendum. Ad primum ꝙ non ex hoc potest aliquod agens cõuertere vnum in aliud, quia habet potestatem super totum, nisi illa quorum vnum debet cõuerti in aliud communicent in materia ratione cuius vnum potest dici manere in altero. Talis autem communitas nõ est inter corpus & angelum, vel inter corpus corruptibile & incorruptibile, vel inter duo corpora per naturam incorruptibilia.

11 Ad secundum dicendum quòd non est maius aliquid facere ex nihilo, modo quo expositum est secundo libro dist. 1. quàm conuertere corpus in angelum. vel quæ non cõmunicant in materia, quia illud non implicat aliquam contradictionem, vt tũc declaratum fuit. Illud autem implicat, quia oportet conuersum manere aliqualiter in eo in quod conuersum est: quod nõ potest esse nisi ratione materiæ communis, vt probatum est supra. Et quando dicitur quòd plus distat ens à non ente quàm quodcunque ens ab alio ente. Potest dici quòd entis à non ente nõ est aliqua distantia propriè loquendo. Et si esset nõ plus concluderet nisi quòd facilius esset conuertere quodcũque creatum in aliud quàm conuertere non ens, vel nihil in ens, quod potest concedi, quia vtrunq; est impossibile. Sed non concluditur quin facilius sit creare aliquid ex nihilo quàm conuertere vnum angelum in lapidem, vel econuerso: quia istæ actiones sunt diuersarum rationũ, & in talibus aliquid repugnat vni qđ nõ repugnat alteri.

12 Per idem patet responsio ad auctoritatem Ambrosij. quia sicut Deus potest aliquid de nihilo producere, sic potest vnam rem in aliam cõuertere non tamen quamlibet in quamlibet, nec hoc dicit glosa.

QVAESTIO III.

Qualis sit conuersio substantiæ panis & vini in corpus Christi & sanguinem.

Caiet. 3. q. 75. art. 4.

TERTIO quæritur de modo conuersionis substantiæ panis in corpus Christi qualis sit, vtrum totus panis conuertatur in totũ corpus Christi, sic videlicet ꝙ forma conuertatur in formam & materia in materiã, vel sic quòd materia & forma panis cõuertantur quodlibet in materiã corporis Christi, & quodlibet in formam corporis Christi, vel quo alio modo fiat conuersio. Et arguitur quòd totum conuertatur in totum. Primò per dictum multorum doctorum qui sic scripserunt & docuerunt dicentes, conuersionẽ panis in corpus Christi differre à creatione & annihilatione & transmutatione naturali. A creatione quidem, quia illa fit ex nihilo, non autem ista conuersio, sed habet substantiam panis pro termino à quo. Ab annihilatione verò, quia illa non habet terminum ad quem positiuum, sed purum nihil, hæc autem habet terminum ad quem positiuum, scilicet corpus Christi. A transmutatione verò naturali dixerunt eam differre, quia omnis transmutatio naturalis habet subiectum commune. Hęc autem conuersio nullum habet commune subiectum, sed si sola materia conuerteretur in corpus Christi corrupta forma panis & remanente materia non posset saluari prædicta differentia inter istam conuersionem, & transmutationem naturalem, quia vtraque haberet subiectum commune, igitur &c.

2 Item conuersio panis in corpus Christi dicitur esse summè miraculosa, sed hoc non esset verũ, nisi totũ conuerteretur in totum, ergo &c. Minor probatur, quia illa operatio est magis miraculosa, quæ est miraculosa quantũ ad substantiã facti, & quãtum ad modum faciendi quã illa quæ est miraculosa quantum ad modum faciendi & non quantũ ad substantiã facti, sed si corrupta forma panis sola materia conuerteretur in corpus Christi, talis cõuersio non esset miraculosa quantũ ad genus facti, cùm hoc factum fuerit pluries in ipso Christo virtute naturæ dum comederet & biberet mortalis existens, sed esset solùm miraculosa quantum ad modũ faciendi, quia subitò fit & virtute diuina, & remanentibus speciebus panis. Igitur ad hoc ꝙ sit summè miraculosa oportet dicere, ꝙ conuertatur totũ in totũ.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia quod cõuertitur manet aliquo modo in eo in quod conuertitur, vt supra dictũ fuit, sed totus panis quantum ad formam & materiam non potest manere saltem quantũ ad formã quæ nullo modo manet post conuersionem panis, ergo non totum conuertitur in totũ.

4 RESPONSIO. Communiter dicitur sic: quòd in conuersione substantiæ panis in corpus Christi totum conuertitur in totum. Quod exponitur dupliciter. Vno modo quòd materia conuertitur in materiam, & forma in formam, & sic totũ in totum secundũ proportionem partium. Alio modo quòd materia panis conuertitur in materiã & formã corporis Christi, & forma panis similiter, vt sit quasi cahos Anaxagoræ, qui posuit quodlibet in quodlibet. Quantũ autẽ ad rationẽ vtraq. opinio idem habet fulcimentum, quia quęlibet opinio dicit, quòd quęlibet res creata potest conuerti in quamlibet aliam rem creatã. Vtraq. tamen opinio ponit, quòd nec materia, nec forma panis maneat in se, vel in corpore Christi post conuersionẽ. Nã in corpore Christi, nec plus nec minus est post conuersionẽ quã ante. De primo videlicet an forma possit conuerti in formã, vel materia in materiã, vel quodlibet in quodlibet dictum fuit in precedente quæstione. Quantum autem ad id quod pertinet ad id quod est proprium huic quęstioni videtur secundũ positionem statim dictam quòd substantia panis verè annihiletur, & nõ cõuertatur. Primò, quia illud quod prius fuit aliquid, & postea est nihil verè est annihilatũ. Sed secundùm hanc positionẽ substantia panis ante consecrationem fuit aliquid, post consecrationẽ autem est nihil, ergo substantia panis est verè annihilata. Maior

de se

de se patet ex ratione terminorum. Minor probatur: quia illud quod non est aliquid in se vel in alio est nihil, quia non aliquid & nihil æquipollent. Sed substantia panis post consecrationem non est aliquid in se, quia desiit esse, nec est aliquid in alio, scilicet in corpore Christi, quia post consecrationem nihil plus est in corpore Christi quàm ante secundùm hanc positionem, ergo &c. Et sic probata est minor, & per consequens tota ratio. Secũdò quia sicut supra arguebatur, si de duabus hostiis substãtia panis vnius annihilaretur manentibus speciebus, & substantia panis alterius conuerteretur, eo modo quo dicit prædicta opinio non plus maneret de substantia panis hostiæ vnius quàm alterius, ergo si prima non dicitur conuersa sed annihilata, pari ratione nec secunda. Tertiò quia si remanente corpore Christi in nullo mutato, rediret eadem, substãtia panis quæ fuit prius ipsa crearetur verè, quia de nihilo fieret, non enim fieret de substantia corporis Christi, nec de alia, vt supponimus, ergo si præexistente corpore Christi & nihil de substantia panis in eo remanẽte panis desinat esse, verè annihilatur. Consequentia probatur, quia eodem modo se habet aliquid vt sit terminus ad quem annihilationis, & vt sit terminus à quo creationis. Et ideo sicut existentia corporis Christi non impediret quin esset creatio substantia panis redeunte, sic existentia vel præexistentia eius non impedit quin sit vera annihilatio. Ex quo nihil de substãtia panis remanet in ipso. Quartò quia si in corruptione materia desineret quemadmodum & forma iam non esset corruptio sed annihilatio, ergo similiter in hac conuersione si desinit esse materia sicut & forma iam non esset conuersio, sed annihilatio. Item si forma conuertitur in formam, tunc forma panis conuertitur in animam rationalem supposito quòd in Christo sit vnica forma substantialis. Et econuerso anima rationalis Christi poterit conuerti in formam panis, sed si anima sua conuersione desineret esse ipsa annihilaretur. Quia sicut non incipit esse nisi per creationem, ita non desinit esse nisi per annihilationem, ergo idem censendum est de forma panis nisi remaneat saltem secundùm potentiam materiæ. Similiter quòd materia conuertatur in materiam non potest esse nisi quia materia desinit esse in se, manet tamen in suo simili, scilicet in materia alterius, aut quia ex ipsa & materia alterius efficitur vnum. Primũ non potest dici quia conuersio non differret ab annihilatione. Annihilata enim materia in aliquo nihilominus remanet similis materia in alio, nec tamẽ esset ibi aliqua conuersio, imò secũdùm hoc non diceretur materia vnius magis conuerti in materiam alicuius determinati quàm in materiam cuiuscunque alterius, cùm omnes essent eiusdem rationis. Si verò secundũ dicatur cùm materia non distinguatur à materia nisi per formã sub qua est, quia in fundamento naturæ nihil est distinctum, sic nõ potest effici vna cum materia alterius nisi quia vtraq; efficitur sub eadem forma, ergo materia panis nõ potest conuerti in materiam corporis Christi nisi efficiatur sub eadem forma. Et sic aliquid quod fuit sub forma panis efficietur sub forma corporis Christi, & non desinet totaliter esse.

5 Quid ergo dicetur ad quæstionem propositã de conuersione substantiæ panis in corpus Christi? Saluo meliori iudicio potest æstimari quòd si in isto sacramento fiat conuersio substantiæ panis in corpus Christi, ꝙ ipsa fit per hoc ꝙ corrupta forma panis materia eius fit sub forma corporis Christi subitò & virtute diuina sicut materia alimenti fit sub forma nutriti virtute naturæ. Et hoc tangit Damas. lib. 4. cap. 5. ꝙ quemadmodũ naturaliter per comestionẽ panis & per potum vinum & aqua in corpus & in sanguinem comedentis trãsmutatur, ita proportionabiliter panis, vinum, & aqua per inuocationem & aduentum spiritus sancti supernaturaliter trãsit in corpus domini & sanguinem, non tamen oportet propter hoc corpus domini in aliquo mutari substantialiter, quia nec per aduentum alimenti mutatur corpus nutriti substãtialiter in aliquo, vt visum est li. secundo, di. 30. Et si videatur alicui mirum ꝙ materia de nouo adueniat corpori saltem glorioso, attendat hanc esse intentionẽ Aug. decimotertio de ciuitate Dei vbi dicit: nõ potestas sed egestas edendi corporibus resurgentium auferetur. Et Beda dicit ꝙ Christus post resurrectionem manducauit potestate non egestate, ita ꝙ alimentum verè fuit in corpus Christi conuersum, aliàs non fuisset vera comestio quam fecit post resurrectionem cum discipulis suis, nec verum argumentum identitatis carnis. potest ergo secundùm hanc viam probabiliter teneri quòd conuersio substantiæ panis in corpus Christi est miraculosa quantum ad modum faciendi, sed non quantum ad substãtiam facti, quia per virtutem naturæ fit similis conuersio alimenti in naturam animalis sed non eodem modo: & eadem est potentia materiæ qua potest vno modo vel alio cõuerti seu fieri sub forma alterius. Sed illa potentia dicitur naturalis per comparationẽ ad agens naturale prout ab ipso est transmutabilis secundũ determinatas leges naturæ. Supernaturalis verò dicitur per comparationem ad agens diuinum cuius est in eam inducere quãtamcunque formam possibilẽ in ea recipi modo quo voluerit absq; legibus naturæ, & sic est idem factum quantum ad substantiam facti, sed diuersum quantum ad modum faciendi. Prædictus autem modus conuersionis substantiæ panis in corpus Christi cõstat ꝙ est possibilis. Alius autem modus qui communius tenetur est inintelligibilis, nec vnus istorum est magis per ecclesiã approbatus, vel reprobatus quàm alius. Nec oportet difficultates fidei difficultatibus superaddere quin potius iuxta documẽtum scripturæ conandum est obscuritates elucidare. Et ideo ex quo vnus modus est clarè possibilis & intelligibilis, alius autẽ non est intelligibilis, videretur probabiliter ꝙ ille qui est possibilis & intelligibilis esset eligendus & tenendus.

6 AD PRIMVM argumentum patet responsio: quia quãuis illud sit commune dictum multorum, tamen ex quo non est per ecclesiam confirmatum licitum est opinari oppositum.

7 Ad secundum dicendum quòd prædicta conuersio est summè miraculosa quantũ ad modum faciendi, & non simpliciter seu quantum ad substantiam facti. vel potest dici ꝙ nulla cõuersio potest dici esse miraculosa quantum ad substãtiam facti, cũ non possit conuerti quodlibet in quodlibet, sed solũ illa quæ cõmunicant in materia quæ possunt conuerti in inuicem secundũ leges naturæ & tunc nõ est miraculum, vel subitò ex diuina virtute & tunc est miraculosum solũ quantum ad modum faciẽdi. Ex his patet quòd proprius modus loquendi in hac materia est ꝙ dicatur quòd substantia panis conuertitur, vel est conuersa in corpus Christi. Cum verbo autem essendi vel fiendi propositiones aut non sunt veræ, aut non sunt propriæ, vt si dicatur panis est corpus Christi falsa est, quia panis non est seu non manet. Si tamen dicatur ꝙ panis fit corpus Christi vel ex pane fit corpus Christi falsæ sunt vel valde impropriæ, quia illud quod præexistit factioni non fit per illam factionem. Sed corpus Christi præexistit conuersioni panis in ipsum, ergo non fit ex pane conuerso, nec panis fit corpus in quod conuertitur. Quia in permanentibus quod fit quando factum est, est, sed quando panis est conuersus in corpus Christi nõ est verum dicere quòd panis sit corpus Christi, vt dictum est. ergo in conuersione nõ est verum dicere ꝙ panis fiat corpus Christi. Veruntamen quia sancti non semper obseruãt proprietatem locutionis, ideo aliquæ de prædictis locutionibus inueniuntur dictæ à quibusdam sanctis, & maximè ab Ambrosio vt dictum fuit supra.

QVAESTIO IIII.

Vtrum panis de frumento & vinum vitis sint conueniens materia Eucharistiæ.

Tho. 3. q. 74. ar. 3. 4. & 5.

DEINDE quæritur de materia huius sacramenti vtrum panis de frumento & vinum de vite sint cõueniens materia huius sacramenti. Et arguitur quod non, quia materia cuiuslibet sacramenti debet inueniri vbicũque sacramentum debet celebrari, sed panis de frumento & vinum de vite non inueniũtur in omnibus terris in quibus hoc sacramentum debet celebrari, imò multæ regiones Christianorum carent pane frumenti, & vino vitis, ergo non videtur quòd sint conueniens materia huius sacramenti.

2 Item hoc sacramentũ est rememoratiuum passionis dominicæ, sicut Christus dicit in eius institutione: hoc facite in meã cõmemorationem, sed rememorationi passionis Christi quæ debet cum mœrore & dolore recordari magis conuenit agresta vel acetum quæ sunt mordicatiua quã vinum quod est lætificatiuum. Et panis de siligine, vel auena qui habet asperitatem quã panis de frumẽto qui habet maiorẽ suauitatẽ, ergo panis de siligine vel auena, & liquor agrestę, vel aceti essent cõuenientior materia huius sacramẽti quàm panis de frumẽto & vinum de vite.

3 IN contrarium est quia Christus instituens hoc sacramentum instituit ipsum in vino & non in alio liquore: vt habetur Matth. 26. & Marc. 14. & Luc. 22.

4 Itẽ instituit ipsum in pane, vt habetur ibidẽ. Et in tali pane qualis comedebatur cũ agno paschali post cuius esum hoc sacramentũ instituit. Sed ille panis secundũ legẽ erat de frumento & panis azymus, ergo in talibus solũ debet cõfici hoc sacramentũ.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam dicenda sunt duo. Primum est quòd panis & vinum sunt conueniens materia huius sacramenti. Secundum est quòd solus panis de frumento & vinum de vite sunt materia huius sacramenti.

6 HORVM autem duorum licet principalis causa sit diuina institutio, tamen assignari possunt quædam cõgruentiæ. Ratio primi est illa: quia sicut baptismus est spiritualis ablutio, sic eucharistia est spiritualis refectio, ergo sicut materia baptismi est illa quæ magis propriè cõuenit ablutioni, sic cõueniens materia

ria eucharistiæ est illa quæ communius cōuenit refectioni. Hoc autem sunt panis & vinum: panis per modum cibi, vinum per modum potus: ergo panis & vinum sunt conueniens materia huius sacramenti. Et confirmatur, quia hoc sacramentum est refectio viatorum (vnde & viaticum dicitur) refectio autem viatorum quibus non licet multa parare propter moræ dispendium, sunt communiter panis & vinum: vnde & cōmuniter vulgò dicitur, quòd panis & vinum cibus est peregrinantium, ergo panis & vinum sunt conueniens materia huius sacramenti.

7 SECVNDVM probatur, quòd scilicet panis solus de frumento & vinum de vite sint materia huius sacramenti: quia res quæ assumuntur ad quodcunque sacramentum sunt semper illę quibus primò cōpetit ratio rationum, sicut aqua quæ est materia baptismi est aqua elementaris, cui primò conuenit ratio aquæ & non aqua rosacea, vel alius liquor qui solū dicitur aqua, propter aliquā similitudinem. Similiter in sacramento extremę vnctionis oleum est materia, & illud solū cui primò conuenit ratio nominis, scilicet oleum oliuarum: non autem oleum nucum vel quodcunque aliud quod secundariò dicitur oleum. Cùm ergo panis & vinum sint materia huius sacramēti, patet quòd hoc est solū panis frumēti cui primò cōuenit ratio nominis. Omnis enim alius panis est ad supplementum defectus panis frumenti. Similiter est de vino vitis, quia omne aliud dicitur vinum per quandam similitudinem ad vinum vitis, & non propriè: ergo solus panis de frumento & vinum vitis sunt propria materia huius sacramenti. In huius confirmationem Christus dicit se esse panem Ioan. 6. & grano frumenti se comparauit Ioan. 12. Nisi granum frumenti, &c. Comparauit etiam se viti, vt habetur Io. 15. ad insinuandum quòd panis de frumento, & vinū de vite sunt materia illius sacramenti, in quo ipse personaliter continetur.

8 Sed nunquid panis cōfectus ex farre & spelta potest esse materia huius sacramenti? Dicunt quidam quòd sic, eò quòd secundùm eos frumentum est nomen generis ad triticum, far & speltam. Cùm ergo de necessitate sacramenti sit solū quòd panis sit de frumento, non refert de qua specie sit: an de tritico, farre vel spelta. Sed istud nō videtur bene dictū, quia in cæteris sacramētis illud quod assumitur pro materia sicut est vnum nomine, ita est vnum specie: sicut patet de aqua baptismi & oleo extremę vnctionis, & in cæteris sacramentis: & in isto sacramento est idem quantum ad vinū, & vbi concurrunt plures materię (vt in chrismate) oleum & balsamum, quælibet est vnica secundùm speciē, ergo panis qui est materia huius sacramēti est vnius rationis secundùm speciem & non secundùm genus.

9 Dicendum est ergo aliter, quòd si spelta & far sint eiusdem speciei cum tritico vel frumento, quod idem est, differentes solū in accidentibus sicut vina diuersorū colorū solū differūt in accidentibus, tunc de pane confecto cum spelta vel farre potest confici sacramentum eucharistiæ, si verò non, non. Credunt autē aliqui quòd spelta Leodiensium sit eiusdem speciei cum frumento, differentes solùm in accidentibus. Dicitur enim quòd tritico seminato in partibus illis nascitur spelta, quod est argumentū idētitatis secūdùm speciem: quia ex granis seminatis vt cōmuniter similes secundū speciem generātur: patet ergo quòd materia huius sacramenti sunt panis triticeus & vinum de vite. Et sicut nō refert ad necessitatem sacramenti an vinum sit album an rubeū, sic nō refert ad necessitatem sacramēti vtrum panis sit azymus, an fermentatus: refert autem quo ad necessitatem præcepti, & in hoc est differentia inter Græcos & Latinos. Latini enim conficiunt in azymo, Gręci verò in fermentato.

10 Causa autem diuersitatis est: quia dominus qui non venit legem soluere, sed adimplere (vt dicitur Mat. 5.) comedit agnum paschalem cum azymis iuxta legis pręceptum Exo. 12. Sed tunc instituit & confecit hoc sacramentum, ergo confecit in azymo. Hoc etiam expressè dicunt tres euangelistæ Mat. Marc. & Luc. qui dicunt eum hoc sacramentum instituisse luna 14. ad vesperam quando in domibus Iudæorum secundùm legem non debebat esse fermentatum. Et ita in primitiua ecclesia tenebant apostoli, quem morem ecclesia Romana ab his qui eā fundauerunt accepit, sicut dicit Inn. tertius. Postea incidēte hęresi Hebionitarum qui dicebāt simul cū euāgelio legalia obseruāda, sancti patres ne eis cōsentire viderentur voluerūt ad tēpus instinctu spiritus sancti hoc sacramentū de fermentato confici. Sed cessante illa hæresi ecclesia Romana ad pristinū morē rediit. Græci verò noluerunt redire asserētes nō posse, vel non debere confici in azymo, sed tantū in fermentato. Ad quod probandum adducūt testimonium Io. euangelistæ qui dicit Io. 13. quòd Christus confecit ante diem festum paschę, hoc est (vt dicunt) luna 13. quia luna 14. ad vesperam incipiebat pascha. Cū ergo luna 13. esset panis fermentatus in domibus Iudæorum dicunt Christum confecisse in fermentato, & in eodem deinceps esse conficiendum.

11 Et quia tres euāgelistæ dicunt Christum instituisse hoc sacramentum prima die azymorum, quidā Græci in tantam insaniam prorumpunt vt dicant tres euangelistas falsum scripsisse, & à Ioanne fuisse correctos. Sed istud est inconueniens, quia eadem ratione qua non crederetur euangelistis in hoc dicto, nec in quocunque alio. Nec est verum quòd Io. eos correxit, vel eis in aliquo contradixerit: sed decipiuntur Gręci per ęquiuocationem nominis, eò quòd pascha dicitur quatuor modis. Primò accipitur pro agno paschali secundū illud Luc. 20. Venit dies azymorum in qua necesse erat occidi pascha. Et secundò pro die immolationis Mar. 13. Erat pascha & azyma post biduum. Tertiò pro primo die azymorum postquam sero pręcedente fuerat immolatus agnus paschalis, & hic erat dies festus & celeberrimus de quo Io. 13. ante diem festum paschæ, &c. Quartò pro panibus azymis Io. 18. vbi dicitur q̄ Iudæi nō introierunt in pretorium vt non contaminarentur, sed manducarent pascha, id est panes azymos: quod ergo Io. dicit q̄ Christus fecit cœnam cum discipulis suis ante diem festum paschæ non est intelligendum de luna decimatertia, sed de luna decimaquarta cuius vespera in qua occidebatur agnus paschalis præcedebat primum diem azymorum qui dicebatur celeberrimus. Et hæc erat luna 15. Et ita non contradicit aliis sed concordat in idem. & sic patet secundum.

12 AD PRIMVM argumentum dicēdum est quòd licet panis de frumento & vinū de vite nō crescāt in omni regione, possunt tamen de facili haberi quantum sufficit ad hoc sacramentum. Consuetudo autem quæ est apud aliquos quòd intingunt pannum in vinum rubeum, & exsiccāt intinctum, & postmodum lauant aqua & de aqua per intinctionem colorata cū ficiunt, est erronea, quia non est ibi vinum quod ex necessitate requiritur ad hoc sacramentum. Sed est mera aqua colore panni intincta. Et reprobatur de consecra. distin. 2. cùm omne crimen. Thom. 8

13 Ad secundum dicendum, q̄ per panē qui fit ex multis granis in area prius excussis deinde in mola attritis & per vinum quod confluit ex multis racemis in torculari compressis sufficienter repręsentatur amaritudo passionis Christi. nec obstat q̄ vinū lætificat & panis cōfirmat cor hominis, quia ista pertinēt ad spiritualem effectū quem ex passione Christi consequimur. Thom. 7

14 ARGVMENTVM in oppositū bene concludit quòd in solo vino de vite, & in solo pane de frumēto azymo est conficiendum sicut Christus confecit, sed non concludit quin in pane de frumento fermentato possit confici, quia esse fermentatum & esse azymum non variant speciem circa panem, sicut album & rubeum non variant speciem circa vinum.

QVAESTIO V.

Vtrum aqua miscenda sit vino in sacramento Eucharistiæ.

Thom. 3. q. 74.

POSTEA quęritur vtrum vino sit admiscenda aqua in hoc sacramento. Et arguitur q̄ non, quia aut admistio aquæ esset de necessitate sacramenti, vel de congruitate: non de necessitate, quia solùm panis & vinum dicuntur esse materia huius sacramenti. Nec de congruitate, vt per hoc significetur vnio populi cū Christo, quia sicut vnimur Christo per sumptionem sanguinis sub specie vini, ita vnimur ei per sumptionem corporis sub specie panis. Sed pani non apponitur aqua ad significandum prædictam vnionem, ergo nec vino est apponenda, vt videtur.

2 Item Christus instituens hoc sacramentum non legitur apposuisse aquam vino, nec ordinasse quòd apponeretur, ergo temerarium videtur quòd præter eius institutionem, & ordinationem apponatur aqua vino.

3 IN CONTRARIVM est, quod dixit Alex. Papa, & habetur de consec. dist. 2. cap. 1. in sacramentorum oblationibus panis tantùm & vinum aquę permistum offerantur. Et in eadem distinctione ex dictis Cypriani quæ etiam recitantur per magistrum in litera habetur sic: Calix domini non potest esse aqua sola, nec vinum, solum nisi misceatur vtrunque. Et sic videtur quòd appositio aquæ sit de necessitate sacramenti.

4 RESPONSIO. Dicendum est, quòd aqua miscenda est vino. Eius tamen mistio non est de necessitate sacramenti, sed de congruitate.

5 QVOD congruè apponatur persuadetur sic communiter ex duobus. Primò ex institutione, quia creditur probabiliter q̄ Christus in vinum de quo confecit apposuit aquam secundùm morem illius terræ, qua homines temperati non vtuntur vino puro sed aqua misto propter fortitudinem vini. Secundò ex significatione, quia effectus huius sacramenti est vnio populi Christiani cū Christo, vt mēbrorū cū capite, hoc autem significatur per mistionem aquæ cum vino, vt Iulius papa dicit, & habetur de consecra. distin. 2. cap. omne crimen. vbi dicitur sic: vi- Thom. 6

demus

demos in aqua intelligi populum, in vino verò sanguinem Christi ostendi, ergo quũ in calice vino aqua miscetur, populus Christo adunatur. Quicquid sit de secunda congruitate, prima tamen non est multum apta, quia si Christus apposuit aquam vino propter vini fortitudinem, sicut cæteri sobrij homines, non conuincit propter hoc quòd illi qui celebrant de vino debili ponant aquam, nec bibendo, nec celebrando. Item si Christus aquam posuit, illa appositio multum differt ab appositione qua vtitur ecclesia. Quia quantumcunque esset in vino prius aqua apposita, siue in dolio, siue in vase alio, cùm in illa parte vini quę ponitur in calice, semper ponitur aliquod modicum aquæ: quòd autem Christus sic apposuerit aquam satis est incertum, imò fortè toti vino à principio cœnæ fuit aqua apposita more quorundam hominum, & quarundam regionum, in quibus non venditur vinum purum, sed aqua mistum, vel temperatur antequam in mẽsa ponatur, vnde congruitas secunda videtur aptior quàm prima, & fortè est ex sola institutione ecclesiæ. Aqua autem quę vino apponitur congruè prius benedicitur per illa verba, In nomine patris, &c. cũ signo crucis, quia omnia quæ applicantur materiæ huius sacramenti sunt benedicta sicut calix, patena, corporalia, manus sacerdotis. Et ideo rationabile est quòd aqua quæ vino consecrando apponitur prius benedicatur.

Tho.ar.8 6 Debet autem apponi aqua in tã parua quantitate quòd non corrũpat vinũ, quia in hoc vino non potest confici hoc sacramẽtũ.

Tho.ar.7 7 Quòd autem appositio aquæ non sit de necessitate sacramẽti, patet sic: quia hoc sacramentum consistit in consecratione materiæ, & non in vsu eius. Et ideo significatio quæ pertinet ad eius vsum non est intrinseca sacramento, nec est per consequens de necessitate sacramenti. Talis autem est significatio propter quam apponitur aqua vino, vt dictum est, ergo appositio aquæ ad vinum non est de necessitate sacramenti, vnde de vino sine aqua potest confici, peccaret tamen qui scienter non apponeret aquam. Dicitur etiam quòd Græci aquam non apponunt, & tamen verè conficiunt.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd appositio aquæ nõ est de necessitate, sed de cõgruitate nec est simile de vino & pane, quia pani apponitur aqua in sua confectione, non autem vino.

9 Ad secundum dicendum quòd multa fecit Christus quæ nõ sunt expressè scripta in euangelijs: probabile tamen est quòd vino ipse apposuerit aquam, vel vsus est vino aqua prius apposita.

10 AVCTORITATES enim Alex. & Cypriani quę tãguntur in argumento ad oppositum satis concludunt quòd aqua est vino admiscenda. Sed illud quod dicit Cyprianus quòd calix domini non potest esse aqua sola, nec vinum solum, nisi vtrunque misceatur, glosandum est sicut magister glosat in litera: non potest, id est, non debet.

QVAESTIO VI.

Vtrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quantacunque quantitate.

Tho.3.q.74.ar.2.

POSTEA quęritur de quantitate materię quę potest consecrari per sacerdotem, videlicet vtrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quantacunque quantitate. Et videtur quòd non, quia actio gratiæ non minus est ordinata, quàm actio naturę, sed effectus cuiuslibet actionis naturalis est determinatę quantitatis. Omnium enim natura constantium positus est certus terminus, & ratio magnitudinis & augmẽti (vt habetur secũdo de anima) ergo effectus gratiæ seu actionis sacramentalis est solùm ad consecrationem determinatę quãtitatis panis & vini.

2 Secundò, ministris ecclesię nõ est data potestas ad ea quę pertinent ad irrisionem fidei & sacramentorum eius secundùm illud Apost. 1. Cor. 4. secũdùm potestatem quam mihi dedit Deus in ædificationem, & non in destructionem. Sed hoc esset in derisionem fidei & sacramẽti, si sacerdos totũ panẽ q est in foro cõsecraret, & totũ vinũ, qd' est in cellario, ergo hoc facere nõ potest.

3 IN contrarium est, quia multũ opponitur pauco, & paruum magno: sed non est ita parua quantitas, quæ non possit consecrari, ergo non est ita magna multitudo vel magnitudo quæ consecrari non possit.

4 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicẽdi. Vnus est, quòd sacerdos non potest consecrare materiam nisi in determinata quantitate, s. quantum cedere debet in vsum fidelium. Cuius ratio est, quia secundùm Hug. de S. Vict. sacramentũ irritum reputatur si contra institutionem celebretur, ergo intẽtio ministri debet concordare institutioni sacramenti: sed institutio eius fuit propter vsum fidelium, ergo si minister tantum intendat cõsecrare quãtum potest in vsum fidelium cedere verum est sacramentum, aliter non. Sed istud nõ videtur. Primò quia magis est contra institutionem huius sacramenti, si conficiatur solùm intẽtione faciendi ex eo beneficium, vel sacrilegium, quàm si cõficiatur absque intẽtione quòd cedat in vsum fidelium, sed maneat sic confectum: sed primum non euacuat sacramentum, ergo nec secundũ. Item intentio ministri requiritur ad sacramentũ, nõ quęcunque, sed illa tantũ quæ est de is quæ intrinsecè pertinent ad ipsum, & non illa quæ est de consequẽtibus. Si enim aliquis baptizet puerum, nõ ea intentione vt puer per baptismum consequatur salutẽ, sed pecunię cupiditate, vel alia occasione, defectus debitę dictę intẽtionis nõ euacuat sacramẽtũ, sed vsus sacramẽti eucharistiæ non est de illis quæ sunt intrinseca sacramento. Cũ istud sacramentũ præcisè consistat in consecratione materię, ergo intentio de vsu non est necessaria ad cõfectionem sacramẽti. Itẽ dato quòd intẽtio de vsu esset necessaria ad conficiẽdũ sacramentum, non tamen sequeretur quòd sacerdos posset consecrare panẽ & vinũ in determinata quãtitate tantũ, quia vsus iste nõ deberet determinari secundũ fideliũ numerũ, qui principaliter occurrunt, quia tunc hoc sacramẽtũ nõ posset confici, vel confectũ conseruari ad communicandũ aliquem in posterũ, quod est falsum, ergo oportet quòd iste vsus determinetur secundũ vsum fideliũ qui occurrere possunt, sed talis numerus nõ est determinatus, nec quãtitas in qua licitũ est hoc sacramẽtũ sumere est determinata, quia quilibet fidelis potest licitè sumere vnam hostiam vel plures, ergo quãtitas in qua potest cõfici nõ est determinata.

5 Quod autem dicit Hugo de S. Vict. quòd sacramentum irritum habetur, si cõtra institutionem celebretur, intelligendũ est quando celebratur cum omissione eorum quæ instituta sunt obseruari tanquam pertinentia ad intraneitatem sacramenti, de quorum numero non est intentio de vsu.

6 DICENDVM ergo quòd quilibet sacerdos potest consecrare panem & vinum in tanta quantitate quantam potest habere præsentẽ. Cuius ratio est, quia concurrentibus omnibus quę sunt de necessitate sacramenti est verum sacramentum. Sed quãtacunque quantitate panis & vini pręsente sacerdoti, si sacerdos intendat eam consecrare, & proferat verba, tunc concurrũt omnia quæ pertinent ad hoc sacramentum intrinsecè, ergo totũ est verè consecratũ. Dico autem de materia non quantacunque absolutè, sed quantacunque pręsente, quia forma verborũ cũ cõtineat in se pronomen demonstratiuum, requirit præsentiam materiæ consecrandæ, vnde sacerdos existens in campo non posset consecrare panẽ existentẽ in foro. Ad quantum autẽ se extendat talis præsentia incertum est omni homini, nec puto quòd extendat se ad tantam distantiã ex quanta posset videri materia, si nõ esset mediũ opacũ interpositũ. Nec requiritur tanta pręsentia q̃ materia manibus tãgi possit. Quãuis enim Christus panẽ cõsecrãdũ acceperit manibus, hoc tamen non fecit tanquã necessariũ ad cõsecrationẽ. Alioquin sacerdos in paschate nõ cõsecraret nisi hostias quas tãgeret, cũ tamẽ cõsecret multo plures pro cõmunicãdo populo. Et ideo nõ potest præcisè diffiniri quãtũ se extẽdat præcisè illa pręsentia materię, quę requiritur ad cõsecrãdũ.

7 AD pri. arg. in oppositum dicendum quòd actio sacramentalis fit virtute diuina, quæ est infinita. Et ideo non oportet q̃ effectus eius sit limitatus ad tantam quantitatem determinatã, quòd non possit in maiorem, sicut oportet limitari effectum naturalem, propter limitationem virtutis naturalis: limitatur tamen ex ordinatione diuina ad materiam præsentem, licet quantitas illius præsentiæ non sit homini plenè nota.

8 Ad secundum dicendum quòd licet ministris ecclesię non sit data potestas propter hoc vt abutantur, nihilominus abuti possunt tã illa quę est iurisdictionis, quã illa quæ est cõsecrationis.

9 ARGVMENTVM in oppositum non concludit, quia nulla consequẽtia est quòd illud quod potest in minus possit in maius, licet possit econuerso tenere.

QVAESTIO VII.

Vtrum sacerdos intendens consecrare tantùm decem hostias, si inueniat vndecim an vndecima sit consecrata.

Tho.3.q.64.ar.8. & 10.

IVXTA hoc quæritur vtrum sacerdos intendens consecrare tantùm decem hostias, si inueniat vndecim, an vndecima sit cõsecrata. Et arguitur quòd non, quia cùm intẽtio ministri requiratur ad sacramentum tot & nõ plures consecrat sacerdos, quot consecrare intendit, sed non intendit, cõsecrare nisi decẽ hostias, vt in quæst. supponitur, ergo nõ cõsecrat vndecimã.

2 CONTRA, quia in sacramentis non debet laqueus parari, sed si illa vndecima non esset cõsecrata, pararetur laqueus cõ-

ſecranti, quia eadem ratione qua dubitat de vna an ſit conſecrata poteſt dubitare de qualibet, ergo videtur quòd omnes ſint conſecratæ.

3 RESPONSIO. Quæſtio iſta reſpicit particulare factū quod variari poteſt ex variatione diuerſarum circunſtātiarum, & ſecundū hoc debet variari iudicium. Dicēdum ergo quòd ſacerdos celebrans qui habet ante ſe vndecim hoſtias & nō credit ibi eſſe niſi decem. Aut intendit cōſecrare totum quod habet ante ſe, quamuis erret in opinione qua credit ibi eſſe tantū decem cū in veritate ſint vndecim. Aut ſcit per certitudinē ibi eſſe vndecim hoſtias, ſed non intendit conſecrare niſi decem ex eis, aut ignorat numerū, præciſè tamen intendit conſecrare decē tantū. In primo caſu quando intendit conſecrare quicquid eſt ante ſe, quamuis erret in opinione, quia credit quòd non ſint ibi niſi decem cū in veritate ſunt vndecim, dicēdum eſt ꝙ omnes ſunt cōſecratæ, quia concurrentibus omnibus quæ ſunt de eſſentia ſacramenti ſcilicet materia, forma, & miniſter cū intētione applicandi formam materiæ verè perficitur ſacramētum. Sed in caſu poſito omnia prædicta concurrunt, quia talis ſacerdos intendit cōſecrare quicquid eſt ante ſe, et illud eſt debita materia. Supponimus etiam ꝙ iſte ſit verè ſacerdos, & quòd profetat debita verba conſecrationis cū intētione conſecrandi totum panē qui eſt ante ſe, ergo totum eſt cōſecratum, nec error ipſius de numero hoſtiarum impedit conſecrationem alicuius hoſtiæ dummodo intendat conſecrare totum quod eſt ante ſe, quia talis ignorantia, vel ſcientia numeri hoſtiarum ſe habet omnino per accidens ad ſacramentū, ex quo nihil variat de intentione miniſtri.

4 In ſecundo autem caſu quādo ſacerdos per certitudinē ſcit ibi eſſe vndecim hoſtias, & tamen non intendit conſecrare niſi decem tantùm ex eis aut ipſe in ſpeciali mente ſignat illas decē quas conſecrare intendit, & illam vndecimam quā conſecrare non intendit. Verbi gratia, ſacerdos habens ante ſe vndecim hoſtias ſibi inuicem ſuppoſitas poteſt mente ſignare quòd ipſe intendit conſecrare omnes niſi ſupremam, vel niſi infimam, & ſic de qualibet alia prout placet. Et tunc illa vndecima quā mente ſignat & à conſecratione excludit non eſt conſecrata. Omnes autem aliæ ſunt conſecratæ, & hoc de ſe patet. Quia illud quod in ſpeciali cadit ſub intentione ſacerdotis cōſecrantis cōſecratur, ſic autem eſt in propoſito, quare &c. Si autem ſacerdos ſciēs ibi eſſe vndecim hoſtias & non intendens conſecrare niſi tātùm decem non ſignet mente illas decem quas conſecrare intendit, nec illam vndecimam quā conſecrare non intendit ſed ſtat intentio ſua in tali generalitate, ſcilicet ꝙ non intēdit conſecrare omnes vndecim, ſed ſolū decem ex eis: dicendum eſt quòd talis ſacerdos nullam illarum hoſtiarum conſecrat quantumcunq. proferat verba cū prædicta intentione generali. Cuius ratio eſt, quia conſtat quòd iſte non conſecrat omnes vndecim, quia oppoſitū eſt in eius mente, ſcilicet nullo modo cōſecrare omnes vndecim nec conſecrat decē tantùm. Probatio: quia illa intentio nō ſufficit ad cōſecrationem alicuius hoſtiæ ſub qua æqualiter quælibet hoſtia includitur & excluditur. Quia ſi dicatur conſecrata quia ſub illa intentione includitur, eadem ratione dicetur non conſecrata quia ab illa intentione excluditur. Sed ſic eſt in propoſito, quia ſi intētio ſacerdotis ſtat in hac generalitate quòd intendit conſecrare tantùm decem hoſtias eas mente non ſignanda, tunc quælibet vndecim hoſtiarum poteſt eſſe vna de decē, & poteſt excludi de decem, quia qualibet excluſa adhuc ſunt decē aliæ, ita quòd excluſio cuiuslibet ponit excluſionem omnium aliarum ſub numero denario. Et incluſio cuiuslibet ſub numero denario excludit aliquam aliam ab eodem numero. Cùm ergo nulla ſit ſignata per intētionem ſacerdotis, ſequitur quòd æqualiter quælibet ſit incluſa, & non incluſa quod eſt contradictio, & per conſequens æqualiter conſecrata & non conſecrata, quod eſt impoſsibile, nulla ergo conſecratur.

5 In tertio autem caſu ſcilicet quādo ſacerdos ignorat numerum hoſtiarum intendit tamen cōſecrare decem de totali numero dicendum eſt ſicut dictum eſt in ſecundo caſu, niſi quòd ſi talis ſacerdos ſignet mente decem hoſtias quas conſecrare intendit tunc ceſſat in eo ignorantia numeri & incidit caſus iſte totaliter cum ſecundo, & ideo eadem eſt reſponſio.

6 AD PRIMVM argu. dicendum ꝙ bene concludit partē negatiuam, ſcilicet ꝙ non omnes vndecim cōſecrantur propter intentionem contrariam, quando ſcilicet ſacerdos non intendit conſecrare totum quod eſt ante ſe, ſed præciſè decem hoſtias, quia ſi intenderet cōſecrare totum quod eſt ante ſe minor eſſet falſa. Sed partem affirmatiuam non concludit niſi intentio eius ſit in ſpeciali de decē ſignatis. Si enim intētio ſtet in generali tantùm, cùm per illam applicationem nō fiat applicatio formę ad conſecrationem alicuius determinatæ hoſtiæ. Quia ſub illa generali intentione quælibet hoſtia æqualiter includitur, vt declaratum eſt, tunc nulla hoſtia conſecratur.

7 AD rationem alterius partis dicēdum eſt quòd ex parte ſacramenti nullus paratur laqueus. Sed quilibet indiſcretus miniſter poteſt ſibiipſi parare laqueū, quod facit talis ſacerdos quādo non determinat intentionem ſuam ad aliquem numerum determinatum.

Sententia huius diſtinctionis xij. in generali & ſpeciali.



SIT AVTEM quæritur de accidētibus. Superius determinauit magiſter de confectione huius ſacramēti. Hic autem determinat de conſequentibus ad eius cōfectionem. Et diuiditur in tres partes: quia primò inquirit de modo exiſtentiæ accidentium in hoc ſacramento. Et ſecundò de actu ſacerdotis cōficientis hoc ſacramētum. Tertiò inquirit de effectu huius ſacramenti. Secunda incipit ibi, Poſt hæc quæritur, ſi quod gerit ſacerdos. Tertia ibi, Inſtitutum autē eſt hoc ſacramentum. Prima diuiditur in tres, quia primò inquirit de modo exiſtēdi accidētium in hoc ſacramēto. Secūdò inquirit de fractione quæ ibi apparet. Et ponit diuerſas opiniones. Tertiò de ſignificatione partiū fractionis. Secunda ibi, Solet etiā quęri de fractione. Tertia ibi, Quid autē illæ partes ſignificēt. Tertia autē pars principalis, in qua determinat de effectu huius ſacramēti diuiditur in duas. Quia primò determinat huius ſacramēti effectū. Et ſecundò inquirit de modo vtendi ibi, Si autē quęritur vtrū quotidie. Hæc eſt ſentētia & diuiſio lectiōis ī generali.

2 IN SPECIALI ſic procedit, & primò ponit quòd in hoc ſacramento remanent accidentia ſine ſubiecto, quia ibi non eſt niſi ſubſtantia corporis & ſanguinis Chriſti, quæ non afficitur talibus accidentibus, remanent tamen accidentia ad miniſterij ritum, ad fidei ſuffragium, & etiam propter guſtum, qui eſt vſus ſacramenti. Poſtea quærit vtrum in hoc ſacramento ſit vera fractio. Et ponit opinionem aliquorum dicentium quòd nō, licet videatur ibi fractio eſſe, non tamen eſt propter hoc illuſio, quia non fit ad deceptionem, ſed ad fidei vtilitatē. Alij verò dicunt quòd ibi verè frangitur corpus Chriſti, & tamen remanet integrum per miraculum. Quod confirmant ex confeſsione Berengarij quæ ponitur in litera. Magiſter tamen tenet quòd eſt ibi vera fractio in ſpeciebus ſacramēti, & non in ſubſtantia corporis Chriſti, imò ſub qualibet parte fractionis eſt totus Chriſtus, quod confirmat per auctoritatem Hilarij in litera. Poſtea dicit quòd partiū fractionis vna ſignificat corpus Chriſti quod iam reſurrexit, & eſt in cælo. Alia ſignificat corpus Chriſti viuens in mundo. Tertia verò ſignificat corpus Chriſti iacens in ſepulchro: quæ ſignificatio poteſt adaptari corpori Chriſti myſtico. Deinde quærit vtrum illud quod gerit ſacerdos celebrando miſſam poſsit dici ſacrificium, vel immolatio Chriſti. Et dicit quòd ſic ſub hoc ſenſu, quia eſt memoriale ſacrificij & immolationis quibus Chriſtus fuit immolatus in cruce. Et non ꝙ Chriſtus ſingulis diebus occidatur. Quod confirmat multis auctoritatibus. Poſtea dicit quòd hoc ſacramētum duabus de cauſis inſtitutum eſt, ſcilicet in augmentum charitatis, & in remedium noſtræ infirmitatis. Quia quum quotidie labimur in peccatum ſaltem veniale, indigemus hoc ſacramento per quod delentur. Vltimò inquirit de modo vtendi hoc ſacramento, an videlicet ſit quotidie communicandum. Et dicit ex ſententia Auguſtini quòd quotidie communicare, nec eſt laudabile, nec vituperabile: diuerſæ tamen conſuetudines eccleſiæ fuerunt circa hoc. Quia primò communicabant fideles ſingulis diebus dominicis. Poſtea propter minorem deuotionem ſtatutum fuit quòd communicarent in anno ter, ſcilicet in paſchate, in natali, & in pentecoſte. Vltimò refrigeſcēte charitate ſtatutum eſt ſaltē ꝙ ſemel in anno communicent omnes fideles, ſcilicet paſchate, vt habetur extra de pœn. & re. capi. Omnes vtriuſque ſexus. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

QVAESTIO I.

Vtrum Deus poſsit facere quodlibet accidens ſine ſubiecto.

Thom. 3. q. 77. ar. 1. & 2.



CIRCA diſtinctionem iſtam quærūtur quatuor. Primum eſt de modo exiſtendi accidētium in hoc ſacramento. Secundum eſt de miſtione quæ poteſt fieri cum ſpeciebus vini cōſecrati. Tertium eſt de effectu huius ſacramenti. Et quartum de eius frequentatione. Quantum ad primum quæritur vtrum Deus poſsit facere quodlibet accidens ſine ſubiecto. Et arguitur ꝙ non, quia ſicut relatiui eſſe, eſt ad aliud eſſe, ſcilicet ad correlatiuum, ſic accidentis eſſe, eſt in alio eſſe, ſcilicet in ſubiecto: ſed nulla virtute poteſt fieri quòd relatiuum ſit, & non dicatur ad aliud correlatiuum, ergo nullo modo poteſt fieri quòd accidens ſit & non ſit in alio.

2 Item sicut se habet quantitas ad substantiam, sic qualitas ad quantitatem, sed qualitas nulla virtute potest esse sine quantitate, vt probabitur, ergo quantitas non potest esse sine substantia. Probatio minoris, quia impossibile est quòd aliquid participet naturam speciei & non generis, eò quòd genus includitur in specie. Sed illud sequeretur si qualitas posset esse sine quantitate. Si enim albedo hostiç separaretur à quantitate, ipsa maneret in specie albedinis, & tamen ipsa non esset in genere qualitatis sensibilis, non enim posset immutare visum, quare &c.

3 IN contrarium arguitur, quia sicut accidentis esse, est inesse, ita esse substantiæ completç est, per se esse. Sed Deus potest facere quòd substantia completa non sit per se, sed in alio: vt est de humana natura in Christo, ergo potest facere de accidente, quòd non sit in alio, sed per se.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd accidentiũ quçdam sunt absoluta, quædam respectiua. Vocatur autem ad præsens accidens respectiuum non ex respectu ad subiectum, vel fundamentum in quo est, quia sic omne accidens est respectiuum & nullum absolutum. Sed vocatur respectiuum illud cuius essentia est ad aliud habitudo, & esse ad aliud se habere, vt est relatio & quæcunque includunt respectum essentialiter. Absolutum autẽ est cuius essentia non est habitudo ad aliud nec esse eius est ad aliud se habere, sed est in se quædam natura & non solùm modus naturæ vt quantitas & qualitas.

5 Est autem inter hæc accidentia duplex differentia. Prima est quòd accidens absolutum est quædam natura in se cui competit aliquis modus essendi. Accidens autem respectiuum solùm est modus essendi alterius partis. Secunda differentia est, quia accidentia absoluta propriè dicuntur esse in subiecto, sed respectiua in illa natura in qua immediatè sunt magis dicuntur esse sicut in fundamento, quam sicut in subiecto.

6 HIS suppositis dicendum est quòd accidens respectiuũ nullo modo potest esse sine suo fundamẽto accidẽs autẽ absolutũ potest esse sine quocunque subiecto. Primum patet dupliciter. Primò sic: omne illud quod potest per se & in se existere est res habẽs modũ & nõ solus modus rei. Ex quo enim est, res est, ex quo per se est, habet modum essendi, scilicet quòd est per se. Sed accidens respectiuũ prout de ipso loquimur est solùm modus rei, & non res habens modum (vt dictum est) ergo non potest per se & in se existere. Item omne illud quod potest per se & in se existere si alij vniatur facit cum eo compositionem. Sed respectiua, vel accidens respectiuum non facit cum suo fundamento compositionem (vt probatum fuit in primo libro cùm de relationibus agere-tur) ergo accidens relatiuum non potest per se & in se existere. Maior probatur: quia res per se & in se subsistens non est solus modus rei (vt dictum est) sed res habens modũ. Talis autem est res simpliciter quæ addita alij facit compositionem (vt dictum est similiter in primò libro) ergo &c. Et sic patet primum.

7 Per idem patet quòd numerus qui est quantitas discreta, & multitudo quæ est de transcendentibus non possunt esse sine suo fundamento, quia non dicunt res sed modos rerum. Vnum enim quod est principium numeri, & vnum quod est principium multitudinis transcendentis circa materiam in qua fundantur nõ dicunt nisi indiuisionẽ, quç cùm sit priuatio non est accidens separabile. Numerus autem & multitudo transcendens nõ dicũt nisi diuisionem circa res quibus conueniunt: diuisio autem nõ est res habens modum, sed solu modus rei, propter quod nec numerus potest esse sine rebus numeratis, nec multitudo sine his quæ multa dicũtur. Simili modo dicẽdum est de motu quòd nullo modo potest esse sine eo in quo immediatè fundatur. Fundatur autẽ motus localis in mobili mediate quantitate secundùm quam habet prius & posterius, quç sunt partes intrinsecæ motus. Motus verò alterationis fundatur in mobili mediante qualitate habente gradus intentionis & remissionis, sed motus localis super quantitatẽ nõ dicit nisi modũ se habẽdi continualiter & aliter respectu loci, & motus ad formã non dicit nisi modũ quo mobile habẽs formã aliquam se habet continuè aliter respectu formç quo ad gradus eius, propter quod licet motus localis posit esse sine substãtia mobili, nõ potest tamẽ esse sine quantitate, & similiter motus alterationis potest esse sine substantia sed nõ sine qualitate in qua immediatè fundatur. Patet ergo primum, scilicet quòd accidens respectiuum & quodcunque aliud quod non est res nisi quia est modus rei, non potest quacunque virtute à suo fundamento separari.

8 SECVNDVM EST, scilicet quòd Deus posit facere omne accidens absolutum sine subiecto: quòd probatur à quibusdam nouis doctoribus hoc modo. Deus potest facere quamlibet rem sine causis eius extrinsecis, licet non posit eam facere sine causis intrinsecis, sicut potest facere hominem, qui non generetur ab alio homine: tamen non potest facere hominem, sine anima & corpore, quæ sunt causæ eius intrinsecç. Hoc enim implicat contradictionem, sed non primum: subiectum autem non est causa intrinseca accidentis absoluti, ergo Deus potest facere quodcunque accidens absolutum sine subiecto. Maior declarata est. Minor probatur, quia materia in qua nunquam est causa intrinseca, sed solùm materia ex qua: subiectum autem respectu accidentis solùm est materia in qua, & non ex qua, ergo &c.

9 Quicquid sit de conclusione, ratio tamen ista nõ valet: æqualiter enim concludit quòd accidens respectiuum posit esse sine suo fundamẽto, sicut accidens absolutum sine suo subiecto: quia sicut subiectum non est causa intrinseca accidentis absoluti, quia non est materia ex qua, sed in qua: sic fundamentum non est causa intrinseca accidentis respectiui, quia non est eius materia ex qua, sed in qua, ergo si propter primum accidens absolutum potest esse sine subiecto, eadem ratione accidens respectiuum poterit esse sine suo fundamento, hoc autem est falsum, vt statim probatum fuit supra, quare &c. Quod ergo dicitur quòd Deus potest facere omnem effectum sine causis extrinsecis dicendum est quòd quamuis Deus posit supplere vicem cuiuslibet causæ efficientis, vt sine ea ita posit facere quicquid facit ea mediante, nõ potest tamen alias habitudines extrinsecas causarum vel non causarum supplere. Non enim posset facere velle sine cognoscere, nec videre sine obiecto terminante visionem, & tamen istorum vnum non est intrinsecum alteri.

10 Ideo dicendum est aliter tenẽdo eandem conclusionem, sed probando per aliam rationem quç talis est. Illud de cuius intrinseca ratione non est habitudo ad alterum potest diuina virtute esse absque quocunque altero. Sed omne accidens absolutum eo modo quo expositu est, est tale quòd de eius intrinseca ratione nõ est habitudo ad alterum, vt in quo sit tanquam in subiecto, ergo omne accidens absolutum potest esse diuina virtute sine quocunque subiecto. Maior patet, quia Deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, vel repugnantiam intellectuum, quod idem est. Sed quòd illud quod non includit in ratione sua intrinseca habitudinem ad alterum posit esse sine illo altero non implicat contradictionem (vt de se patet) quia non est repugnantia intellectuum, vbi aliquid intelligitur absque eo quod non est de sua ratione, ergo Deus potest facere quodcunque ens de cuius ratione non est habitudo ad alterum sine illo altero. Minor similiter patet ex his quæ dicta sunt prius, quia vocamus accidens absolutum illud cuius essentia non est respectus, nec esse est ad aliud se habere. Et ideo de ratione intrinseca talis accidentis non est habitudo ad aliud, licet consequatur. Et sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

11 AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd relatiuum potest accipi dupliciter. Vno modo pro extremo relato. Alio modo pro ipso relatiuo. Si primo modo, sic maior est vera. Quia sicut se habet album vt sit alteri simile, vel quodcunque extremum relationis, vt actualiter referatur ad aliud, sic se habet quodcunque accidens, vt sit in subiecto actualiter. Et tunc minor est falsa, quia Deus potest facere quòd extremum relationis non referatur actualiter ad aliud, sicut quòd album sit, & ad nihil referatur relatione similitudinis, quod fieret si vnicum album esset. Et eodem modo potest Deus facere quòd accidens absolutum non sit actualiter in subiecto, puta sacramento: si verò relatiuum accipiatur pro respectu relato, sic maior est falsa, quia talis relatiui esse, est ad aliud esse: & hçc est prçdicatio per essentiam diffinitionis de diffinito, sed cùm dicitur quòd accidentis esse, est inesse, intelligendum est non per essentiam, sed per concomitantiam, quia naturaliter loquendo accidens non esset nisi inesset, quæ autem sunt vnum per concomitantiam nihil prohibet ea separari, quæ autem sunt vnum per essentiam semper sunt inseparabilia.

12 Ad secundum dicendum quòd qualitas separabilis est à quãtitate, sicut quantitas a substantia. Et quum dicitur quòd tunc aliquid esset in specie quod non esset in genere, quia albedo separata non esset qualitas sensibilis, quæ est genus ad albedinem. Dicendum quòd qualitas sensibilis non est nomen generis ad colorem & cæteras qualitates, sed est circumlocutio proprij nominis quod est nobis ignotum: quia nomen generis solùm importat ea quæ sunt intrinseca rei, esse autem sensibile dicit habitudinem non rei, sed rationis ad alterum, scilicet ad sensum, sicut scibile dicit habitudinem rationis ad scientiam, vel dato quòd qualitas sensibilis esset nomen generis ad colorem & cæteras qualitates motiuas sensuum, posset verè dici quòd albedo separata esset qualitas sensibilis: nec obstat quòd sic existens non posset sentiri, quia multa impediunt actum, quæ non tollunt potentiam, & requiruntur ad actum præter potentiam. Quia secundùm ordinem naturæ sicut non quodlibet agit in quodlibet, ita nec quolibet modo, sed determinatu: propter quod licet albedo separata quantũ est de se sit motiua sensus, non tamen habet modum talis existentiæ, vt actu posit mouere ipsum, quia sicut organum sensus est quantum, ita oportet motiuũ esse quantum.

QVAESTIO II.

Vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare.

Thom.3.q.77.ar.3.& sequentibus.



IVXTA hæc quæritur vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare. Et videtur quòd nō, quia maioris virtutis est angelus quàm sint species in sacramento remanentes, sed angelus non potest immediatè immutare aliquid quo ad formam, ergo nec tales species. Maior patet, quia angelus de se est subsistens, species autem sacramentales nō subsistunt à se, sed diuina virtute: propter quod angelus sicut perfectior est in subsistendo absque materia, sic perfectior esse videtur in agendu circa materiam. Minor patet ex his quæ dicta sunt lib.2 di.7.

2 Item omne agens naturale in agendo repatitur, si ergo species sacramentales possent aliquid naturaliter immutare sequeretur etiā ꝙ possent ab alio naturaliter immutari, sed istud non videtur, quia si immutarentur ita vt desinerent esse, aut cederēt in potentiam materiæ, aut annihilarentur: non potest dici ꝙ cedāt in potentiā materię, quia nulla materia subest eis, nec ꝙ annihilarentur, quia sicut virtus naturæ non se extendit ad producendum aliquid ex nihilo, ita nec ad cōuertēdū aliquid in nihil.

3 IN contrarium est quia omne quod sentitur immutat sensum, sed species existentes in sacramēto naturaliter sentiuntur, quia color videtur, & sapor gustatur, ergo immutant sensum.

4 Item apparet sensibiliter quòd aliquid ex speciebus corruptis generatur, vt vermes ex putrefactione, & quędā talia quod non esset nisi possent sensibiliter immutari, etiam vsque ad desitionem.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est vtrum species sacramentales possint aliqoid naturaliter immutare. Secundum est vtrum naturaliter possint ab alio immutari.

6 QVANTVM ad primum dicendum est quòd species sacramentales possunt aliud immotare naturaliter immutatione accidentali & etiam immutatione substantiali. De immutatione accidentali patet sic: Illud quod habet idem esse naturale & naturaliter vt prius habet idem agere naturale & naturaliter vt prius, sed qualitates secundū quas est omnis immutatio accidētalis habent in hoc sacramēto idem esse naturale quod prius habebant & modo naturali sicut prius, ergo sicut prius ante cōuersionem substantiæ panis & vini poterant aliquid immutare accidentaliter, ita possunt post conuersionem. Maior de se patet. Minor etiā non videtur dubia, quia qualitates manentes in hoc sacramento sunt idipsum quod prius erant & in eodē subiecto proximo sunt in quo prius erant, scilicet in quantitate, quòd si quantitas non subsistat naturaliter, nihil contra propositū, quia quantitas non est principiū alicuius actionis naturalis, quia motus & actio non sunt in mathematicis, & si esset adhuc naturaliter, ageret sicut naturaliter locum occupat, quamuis non naturaliter subsistat. licet enim agere supponat esse nō tamen sunt idē. Et ideo illud quod habet suum naturale esse quod habebat prius (licet non eodem modo quo prius) potest naturaliter agere in aliud, si tamen sit alicuius actionis principium.

7 De immutatione verò substantiali potest idem probari per hunc modum, quia illud quod potest naturaliter in alterationē ad quam necessario sequitur corruptio potest ea consequenti in ipsam corruptionem, sed species sacramentales possunt naturaliter in alterationem ad quam necessariò sequitur corruptio sicut species vini naturaliter possunt alterare modicā aquam sibi appositam totaliter quo ad qualitates eius, vt statim probatū est. Ad hanc autē alterationē sequit̄ naturaliter corruptio aquę, vt patet ex secundo de generatione vbi ostendit Philosophus ꝙ elementa sunt inuicē transmutabilia quo ad substantiā, eò quòd sunt transmutabilia secundū qualitates, ergo species sacramentales vini possunt naturaliter transmutare paruam aquam sibi appositam corrumpēdo ipsam. Generare autē in materia aquæ corruptæ aliquam formam substantialem naturaliter nō video quòd possint. Quia si possent aut hoc esset virtute propria, aut virtute alicuius substantiæ. Non virtute propria, quia tunc agerent vltra propriam speciem, nec virtute alicuius substantiæ, quia non virtute substantiæ cui insunt, quia sunt absque subiecto, nec virtute substantię vini in qua prius erant, quia secundū ordinem naturæ nullum instrumentum potest agere in virtute principalis agentis nisi sit ei actualiter coniunctum, vel nisi receperit ab eo formam immanētem per quam possit agere: sicut semen, quia recepit ab anima patris formam aliquam immanētem, per quam post suam decisionem agit in virtute principalis agentis, licet separatum ab eo. Sed species vini sunt actualiter separatæ à substantia vini in qua prius fuerunt, nec habēt in se aliquam formam immanentem sibi impressam à substātia vini, ergo in virtute eius non possunt aliquid aliud substantialiter immutare introducendo in virtute eius formam substātialem. Oportet ergo quòd corrupta forma aquæ per actionem specierum vini, aut ꝙ materia remaneat sine forma substantiali, quod fortè non est possibile, vt declaratum est in secundo libro, dist. 12. Aut quòd virtute diuina forma substantialis ibi in materia introducatur quod non est Deo impossibile. Si ergo introducatur forma substantialis oportet quòd hoc sit concurrente actione diuina, vel potius hoc principaliter faciente.

8 Et sic intelligo id quod aliqui doctores dicūt, scilicet ꝙ sicut virtute diuina accidētia habēt illud idē esse quod prius habebāt in substantia, sic eadē virtute habēt omne agere non solò accidētaliter, sed substantialiter quod prius habebant. Constat autem quòd accidentia non habent idem esse quod prius nisi concurrēte actione diuina, imò hoc faciente. Non enim per se subsisterēt sublato subiectu nisi virtute diuina hoc faciente, & sic conseruāte. Et eodem modo dicendum est de actione quam habent maximè respectu substantiæ generandæ. Et sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum scilicet vtrum tales species possint naturaliter immutari & totaliter corrumpi. Dicēdum est quòd cū in speciebus sacramentalibus sint quantitas & qualitas, qualitas potest immutari naturaliter & totaliter corrumpi, non sic autem quantitas. De qualitate patet sic: ad alterationem & totalem corruptionē qualitatis sufficit contrarium prędominans & subiectum suscipiens. Sed respectu qualitatum existentium in speciebus sacramentalibus potest inueniri contrarium prædominans (vt de se patet) quia qualitatibus modici vini in sacramento contrariantur qualitates aquæ magnæ & cū prædominio. Est etiam ibi subiectum commune susceptiuum, quia quantitas quæ subest qualitatibus vini quantum est de se, nata est æqualiter recipere qualitates aquæ, quia non plus determinat sibi has quàm illas, ergo qualitates specierum vini in sacramento possunt naturaliter alterari & totaliter corrumpi.

10 De quantitate autem quomodo possit corrumpi naturaliter nō sic patet, quia si corrumperetur naturaliter hoc esset, vel actione cōtrarij, vel corruptione subiecti, vel diuisione sui. Nō primo modo, quia quantitas non habet contrarium: nec secūdo modo, quia in hoc sacramento non habet subiectum. nec tertio modo, quia omne quod corrumpitur diuisione sui habet terminum in minus, sed quantitas nō habet terminū in minus, sed est de se diuisibilis in infinitum, ergo diuisio non corrumpit quantitatem per se, corrumpit tamen eam per accidens corruptione subiecti vbi est in subiecto, quod non potest seorsum in quantitate quacunque saluari. Excludendo ergo subiectum a quatitate nulla diuisio potest corrūpere ipsam naturaliter, nullo ergo modo potest quātitas in hoc sacramento corrumpi naturaliter. Si ergo corrumpatur, oportet ꝙ corrūpatur virtute diuina: quod potest esse in duobus casibus, scilicet vt ad corruptionem qualitatum corrumpatur quātitas diuina virtute, quia quantitas nō subsistit sine subiecto nisi quatenus pertinet ad hoc sacramentum, hoc autē sacramentū desinit esse corruptis qualitatibus sicut infra dicetur, ergo conueniens est quod eis corruptis corrūpatur & quātitas diuina virtute. Et iterum cōueniens est ꝙ corrumpatur per diuisionem sui per quam corrumperetur si esset in subiecto. Cū Deus det ei similē existentiam in se quā habebat in subiecto prius existente. Hæc tamē corruptio nō fit purè virtute naturę, vt dictum est. Et quia corruptio specierum non est sine generatione. Videmus enim ex speciebus sacramenti incautè conseruatis vermes generari, oportet ergo ꝙ virtute diuina adueniat materia qualitercunque hoc sit, quia genitū nō est forma subsistens, sed est cōpositum ex materia & forma. Idē videtur esse sentiendū an species sacramētales possint nutrire, quia cū nutritio fiat per hoc ꝙ materia aliti sit sub forma nutriti, & sub speciebus sacramētalibus, nulla est materia, sed oportet ꝙ de nouo fiat ibi materia virtute diuina ad hoc vt sit nutritio.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd non est simile de angelo & de speciebus sacramentalibus existētibus in hoc sacramento: quia angelus nō potest immediatè dare formā aliquam, vt declaratum est in secūdo libro, qualitates autē corporales habent generare qualitates sibi similes & corrumpere contrarias, propter quas possunt transmutare aliquid sicut poterant manente subiecto saltem transmutatione accidentali & substantiali necessariò concomitante, vt est corruptio, quia nihil subiectum conferebat ad actiones specierum quo ad alterationem & corruptionem aliarum rerum nisi quòd in ipso erāt qualitates actiuæ, & hoc idem fit in hoc sacramento per subiectum proximum, scilicet per quantitatem.

12 Ad secundum dicendum, ꝙ species quæ corrumpuntur naturaliter secundū qualitates nō annihilatur plusquā quæcunque aliæ formæ quæ cedūt in potentiā materiæ, quia & illæ cedūt in potentiā subiecti cui immediatè insunt, scilicet quātitates. Ipsa

autem

autem quantitas non corrumpitur naturaliter, vt ostensum est. Et si corrumpatur vel desinat esse virtute diuina, potest dici quod annihilatur, nec est hoc apud Deum inconueniens quòd aliquid per eū cedat in nihilū, sicut omnia per ipsum facta sunt ex nihilo.

QVÆSTIO III.

Vtrum desinat esse sanguis Christi per admistionem noui vini speciebus vini consecrati.

Tho. 3. q. 77. ar. 8.

SECVNDO quæritur si speciebus vini consecrati admisceatur alius liquor an desinat ibi esse sanguis Christi. Et videtur quòd sic: quia idem accidens in numero non potest simul esse in subiecto & sine subiecto, sed hoc sequeretur si post admistionem alicuius liquoris ad species vini consecrati remaneret ibi sanguis Christi, ergo &c. Maior patet, quia esse in subiecto & non in subiecto contradicunt. Et ideo simul esse non possunt. Minor probatur, quia admisto vino speciebus vini consecrati efficitur vna quantitas continua vtriusque, scilicet vini admisti & specierum præexistentium. Si igitur sub speciebus præexistentibus maneret sanguis Christi cùm nō afficiatur eis tunc sunt sine subiecto. Species autem vini admisti sunt in subiecto. Cùm ergo sit vna quantitas huius & illius, sequitur quòd sit sine subiecto & in subiecto.

2 Item quælibet pars misti est mista. Si ergo aliquis liquor misceatur speciebus vini consecrati, quælibet pars totius misti erit mista. Non ergo erit seorsum signare liquorem appositum & species præexistentes, ergo per totum mistum est substantia liquoris appositi, sed sanguis non est in hoc sacramento cum substantia alterius corporis, ergo per talem admistionem desinit ibi esse sanguis Christi.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia manentibus speciebus consecratis manet sanguis Christi sub eis. Sed nō per quā cunque admistionem alterius liquoris desinunt ibi esse species vini consecrati, vtpote si admisceatur modicum de vino, vel modicum de aqua, ergo per talem admistionem non desinit ibi esse sanguis Christi.

4 RESPONSIO. Circa materiam istam oportet procedere ex vno principio, scilicet quòd sanguis Christi manet in hoc sacramento quandiu manent species consecratæ. Et rationabiliter, quia cùm sanguis Christi non sit ibi nisi ratione consecrationis, manente consecratione quę semper manet stante materia cōsecrata, manet ibi & sanguis Christi. Quo supposito dicēdum est ad quæstionem quòd liquor appositus speciebus sacramenti aut est alterius speciei aut eiusdem. si alterius vtpote cùm aqua admiscetur vino consecrato, aut appositum est maius illo cui apponitur vel æquale, aut minus: si sit maius vel æquale non solum quātitate, sed virtute corrumpitur species vini & desinit sub his sanguis Christi secundùm principium præassumptum. quòd autem desinat ibi esse species quātum ad qualitatem saporis, coloris & huiusmodi non est difficile videre, quia vt dicitur primo Physicorū. ad agendū sufficiūt duo cōtraria, vnū verò subiectum ad patiēdum. Sed hic est dare contrarietatē inter qualitates eius quod apponitur, puta aquę vel illius cui apponitur, subiectū verò passibile sub vtraque qualitate cōtraria est quantitas quę de se nata est subiici cōtrariis, ergo ista sufficiūt ad hoc vt qualitates specierum vini per admistionem contrarij, puta qualitatis aquæ corrumpantur.

5 De quantitate autem eis subiecta qualiter corrumpatur per admistionem cuiuslibet liquoris nō clarè patet. Non enim corrumpi potest per actionem contrarij nec per corruptionem subiecti, nec per diuisionem vt deductum est in præcedente quęstione. Et ideo si corrumpitur diuina virtute, corrūpitur modis quibus dictum fuit prius, sed esto quòd nō corrūperetur, corruptio tamen qualitatum sufficeret ad hoc vt sanguis Christi desineret esse ibi propter duo. Primum est quia species vini pertinet ad sacramentum quatenus repræsentat substantiam vini quę conuersa est, sed substantiam vini magis demonstrant & repræsentant qualitates quàm quantitates, quia quantitas est omnibus communis. Qualitates autem aliquæ sunt propriæ secundùm naturam formæ specificæ, ergo qualitates vini magis pertinent ad sacramentum quàm quātitas, ipsis ergo corruptis desinit sacramētum. Secundum est, quia sacramentum est signum sensibile vt patet ex eius diffinitione. Est enim inuisibilis gratiæ visibilis forma. Sed species sunt magis sensibiles ratione qualitatū quā ratione quātitatis, ergo magis pertinēt ad sacramentū quā quantitas vt eorum corruptio sufficiat ad corruptionem sacramenti. vnde Innocentius tertius dicit quod vbi similitudo deficeret, sacramētum non esset. similitudo autem attenditur secundū qualitates.

6 Si autem quod apponeretur esset minus, puta parua aqua, sic dicendum est quòd corrumperetur à speciebus vini quę possunt alterare totaliter aquam, ad quam alterationem sequeretur corruptio aquæ, vt dictum est in præcedenti quæstione. Et quia materia aquæ nō maneret sine forma aliqua, oportet quod virtute diuina in materia aquæ corruptæ introduceretur forma substantialis non alia quàm vini, quia illa est magis concors qualitatibus quę corrumpunt aquam, & sic aqua facta vinum admisceretur speciebus vini. Et hæc admistio esset similis secundùm speciem, propter quod coincidet cum secundo membro, de quo dicendum est, quòd aut liquor appositus speciebus vini est eiusdem speciei quo ad naturam substantiæ & qualitatum, vtpote si de eodem dolio primò consecraretur vinum & postea consecrato apponeretur simile non consecratum, aut est eiusdem speciei quo ad substantiam, sed nō quo ad aliquas qualitates: vt si vino rubeo consecrato apponeretur vinum album non consecratū. In primo casu dicendum est quòd siue illud quod apponitur speciebus vini consecrati sit maius, siue ęquale, siue minus species vini præexistentis nō desinunt esse, nec sanguis Christi subest. Cuius ratio est, quia simile non corrūpit simile. Sed contingit quòd liquor appositus speciebus vini sit per omnia similis ei, & sic ponitur in proposito vt cùm de eodem dolio vtrunque vinum accipitur, ergo per appositionem talis liquoris species præexistentes non corrumpuntur. Vlterius ex hoc arguitur sic: quotiescū que quantum additur quanto manēte quantitate vtriusque quātumcunque fiant vnum continuum, semper tamen distinguuntur secundùm positionem & situm: quia duæ quantitates etiā si sint partes vnius quantitatis continuæ necessariò distinguntur situ & positione. Sed sic est in proposito vt ostensum est, quia vinum appositum & species quibus apponitur manent quo ad quantitatem suam & quo ad qualitates, ergo quantūcunque faciant vnū secundùm continuitatem, eò quòd sunt sensibilia secundùm speciem & vtrunque liquidum propter quod de facili continuantur, semper tamen distinguūtur secundùm situm. Hanc autem cōtinuationem quantitatis & nihilominus distinctionem secundū situm non sic intelligo quòd totum vinum appositum sit ex vna parte, & species vini consecrati ex alia, & continuentur solùm secundū vnum latus in quo applicentur, quemadmodum in insitione ramus appositus trunco continuatur et solùm secundùm extremitatem vnam, si tamen sit ibi vera continuatio. Quia talis modus continuationis est contra naturam liquidorum, sed subintrat vnum alterū secūdùm paruas partes porosas, & cedit vnum alteri. Semper tamen distinguūtur situ partes vtriusque vini licet imperceptibiliter propter paruitatem partium & similitudinem earum, & ideo sub partibus specierum vini præexistentis manet sanguis Christi & nō sub partibus vini appositi. Et cōfirmatur, quia omnes doctores communiter dicūt quòd sanguis Christi non desinit esse sub speciebus vini cōsecrati nisi per talē alterationem seu immutationem per quam desineret ibi esse substantia vini si subesset. Sed constat quòd per appositionem vini omnino similis, substantia vini pręcedens nullo modo desineret ibi esse, ergo per appositionem vini similis in substantia & qualitate vino consecrato & speciebus eius nō desinit corpus Christi esse sub speciebus prioribus vini consecrati.

7 Si autē liquor appositus sit eiusdē speciei quo ad substantiā nō autem quo ad aliquas qualitates, sicut si vino rubeo cōsecrato apponeretur vinum album nō consecratum, tunc videtur per talem appositionē si fiat in notabili quantitate quòd quantitates vini cōsecrati corrumpātur: sensus enim docet quod color mutatur. Sed nūquid propter hoc desinit ibi esse sanguis Christi? Videtur quòd sic per rationē prius factam, quia desinūt ibi esse qualitates quæ demonstrabant vinum prius consecratū. Illud enim fuit vinum rubeū, sed hoc nō obstante probabiliter potest teneri quòd adhuc remaneat sanguis Christi ac si fuisset appositum vinum totaliter simile. Quia præcedens color nō est corruptus nec nouus generatus secundùm rem, sed solùm secundùm apparentiam per iuxtapositionem paruarum partium vtriusque liquoris quòd ex eo posset hoc aliquis credere, quia color qui resultat ex appositione vini albi cum rubeo nūquam apparet ita purus, nec ita vniformis in suis partibus, sicut si esset naturalis. vel dato quòd pręcedēs color corrūpatur non obstat quo ad propositū, quia corruptio vel variatio illarum specierum quæ se habent per accidens ad sacramentum nō immutat ipsum. Sed variatio albi & nigri circa vinum se habet per accidens ad sacramentum, potest enim cōfici de vno sicut de alio. Istæ enim qualitates non propriè demōstrant speciē vini cùm possint in alijs rebus inueniri. Non sic autē est de sapore vel aliquo tali, ergo corruptio vel mutatio taliū qualitatum non mutat sacramētum. & potest confirmari per rationem immediatè prius factam, quia substantia vini non desineret esse per solam alterationem de colore in colorem, & eodem modo nec sanguis Christi secundùm principium pręassumptū.

8 AD PRIMVM argu. dicendum quòd nihil prohibet quin accidēs quod habet partes extensas, vt est quantitas, secundùm vnā partem sit in subiecto & secundū aliā nō sit in subiecto,

nec est hic aliqua contradictio, quia licet idem sit in subiecto & non sit in subiecto, non tamen secundū idem: & sic est in hoc sacramento quando apponitur ei liquor similis secundū speciem.

9 Ad secundum dicendum est quòd in appositione similium non est mistio propriè dicta secundū quem quælibet pars misti est mista, de qua loquitur Ari. primo de generatione. Illa enim mistio diffinitur secundū ipsum quòd est miscibilium alteratorum vnio. Et loquitur de alteratione quę inducit corruptionē: sic enim alterantur elementa quando veniunt in compositionē misti, quia non manent actu, neque secundū suas formas substātiales, neque secundū suas qualitates actiuas & passiuas, sed virtute tantū quatenus forma misti & qualitates eius virtuali perfectione continent formā miscibilium, & qualitates eorum. Similia autem secundū speciem si sint quo ad omnia similia nullo modo se alterant: si verò sint similia secundū speciem substantiæ, & dissimilia secundū qualitates aliquas, sicut vinum albū est dissimile rubeo, sic possunt se alterare aliquo modo, sed nō corrumpere. mistio ergo talium est per secuspositionē partium, ita quòd nulla pars est ibi mista, sed totum dicitur mistum quatenus continet partes diuersorum.

QVAESTIO IIII.

Vtrum effectus Eucharistiæ sit augmentum gratiæ seu charitatis.

Thom. 3. q. 79.

Quarto quæritur de effectu huius sacramenti. Et videtur quòd effectus eius non sit augmentum charitatis, vel gratiæ: quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio, sic confirmatio est spirituale augmentum. Sed spirituale augmentum est per charitatem vel gratiam, ergo augmentum charitatis & gratiæ debet attribui confirmationi & non eucharistiæ.

2 Item spirituale augmentum charitatis & gratiæ non videtur impediri per peccatum veniale, eò quòd neutri opponitur, sed effectus sacramenti eucharistię impeditur per peccatum veniale, vt communiter ponitur, ergo effectus eius non est augmētum charitatis, & gratiæ.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia Dion. attribuit huic sacramento virtutem perfectiuam, sed perfectio spiritualis non est nisi per augmentum gratiæ & charitatis, ergo &c.

4 RESPONSIO. Aduertēdum est quòd propriè loquēdo aliud est quærere de effectu huius sacramēti, & aliud est quærere de effectu quem facit materia consecrata in dignè suscipiēte. Sacramentum enim istud consistit in sola consecratione materiæ siue postea veniat in vsum alicuius suscipientis, siue non. Et ideo totus effectus eius consistit in hoc ꝙ per consecrationē sunt ibi corpus & sanguis Christi. Iste tamen sensus communiter non intenditur à mouentibus prædictam quæstionē, sed intendunt quærere de effectu quem habet materia consecrata in illo qui eam dignè suscipit. Ipsa enim materia cōsecrata frequēter vocatur sacramentum. Sic ergo intelligendo quæstionem dicendum ꝙ proprius effectus eius positiuus est conseruatio vitæ spiritualis, & eius fortificatio cū augmēto. Cuius ratio est, quia istud sacramentum sumitur per modum alimēti, igitur qualem effectum corporalem habet alimentum corporale in suscipiente ipsum debitè, talem effectum spiritualem habet hoc sacramētum in suscipiente ipsum dignè, sed per alimentū corporale debitè sumptum conseruatur vita restaurando deperditum, confortatur, & roboratur natura, & augmentū recipit quandiu durat tempus augmenti, ergo per hoc sacramentum tanquam per alimentum spirituale conseruatur vita spiritualis per restaurationem feruoris charitatis & deuotionis quandoque deperditi. Confortatur etiā, & augmentatur, quandiu durat vita pręsens, quia tandiu durat tēpus augmenti spiritualis. iustus enim in via semper potest proficere, licet tēpus augmenti corporalis nō tantū duret, & iste est primus positiuus effectus huius sacramenti in illo qui sacramentum dignè suscipit. Et sicut natura roborata per alimentum debitè sumptum melius resistit nociuis nō solū mortem inferentibus, sed etiā ad eā disponentibus. sic anima per istud sacramentum dignè sumptum spiritualiter cōfortata & roborata melius cauet à peccatis mortalibus & à venialibus quę ad mortalia disponunt, sicut scriptum est in Psalmo: Parasti in conspectu meo mensam aduersus eos qui tribulant me. Sicut esus agni paschalis seruauit populum Dei ab angelo exterminatore, & manna ab infirmitate, quia nō erat in tribubus eorum infirmus.

5 Omnis autem alius effectus est consequutiuus ad prædictos principales effectus, vt est remissio venialium quæ cōsequitur ad augmentum deuotionis & feruoris inquantum homo dignè accedens ad hoc sacramētum per debitam deuotionē detestatur omne illud quod displicet Deo. Dico autē de effectu huius sacramēti quē habet in suscipiēte inquantum est sacramentū. Sed inquantū est quoddā sacrificium Deo acceptissimū habet vim satisfactionis ad tollendū pœnā debitā illi pro quo offertur siue sit pro peccato mortali, siue veniali, tā in viuis, quā in mortuis, nec illā totā semper tollit. Sed quātum extēdit se deuotio ministri offerētis, & virtus sacrificij secundū beneplacitū Dei & dispositionē illius pro quo offertur. Culpā autē mortalē nō delet in suscipiēte, sed potius multiplicat. Quia qui māducat & bibit &c. 1. Cor. 11. In illo autē pro quo offertur valet ad dimissionem peccati mortalis nō per modū sacramēti qđ solū prodest suscipienti, sed per modū sacrificij quo ipsi venia impetratur, nō immediatè sed mediante cōtritione: quia ex merito Christi, & virtute huius sacrificij, & intētione ac deuotione offerētis pro ipso prędictum sacrificium ipsi contrito impetratur quādoque.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd augmentum corporale fit dupliciter. Vno modo per solam intētionem nullo alio addito. Et sic fit augmentum etiam in nō viuentibus, per hunc etiam modum fit aliquo modo augmētum gratiæ per omne sacramentum quando in suscipiente pręexistit gratia. Et sic augere gratiam primò conuenit confirmationi quæ est secūdum sacramentum post baptismum, sed supponit gratiam baptismalem & eam auget si eam inueniat. Alio modo fit augmentum specialiter in viuentibus per conuersionem alimenti in alitum. Et hoc modo augere gratiam conuenit sacramento eucharistiæ quod sumitur per modum alimenti, nisi quòd tale alimētum debitè sumptum non conuertitur in nos, sed conuertit nos in seipsum. Et per hoc fit in nobis spirituale augmentum.

7 Ad secundum dicendum quòd effectus huius sacramēti impeditur per peccatum veniale, non quidem si sit in nobis solū secundùm reatum, sed quādo est in nobis secundū actū: tale enim peccatum veniale impedit debitam deuotionem quam actualiter debet habere suscipiens hoc sacramentum & per cōsequens impedit eius effectum, quia quamuis non opponitur gratię, vel charitati, opponitur tamen eius feruori & deuotioni accidentali quam requirit sacramentum.

QVAESTIO V.

Vtrum sit laudabile sumere sacramentum Eucharistiæ omni die.

Thom. 3. q. 80. ar. 10.

Quinto quæritur de frequentatione huius sacramenti, vtrum sit laudabile hoc sacramentum sumere omni die. Et videtur quòd non, quia si esset laudabile frequēter hoc sacramentū sumere quantò frequētius sumeretur, tantò esset laudabilius, sed maior esset frequentātia si pluries in die sumerent, ergo laudabilius esset pluries in die sumere, quod nō est verū, cū consuetudo ecclesię habeat cōtrarium, ergo &c.

2 Item sicut baptismus repręsentat dominicam passionē, ita hoc sacramentum, imò plus: quia Christus instituēs hoc sacramētum dicit. Hoc facite in meam commemorationem Mat. 26. Sed nō licet pluries baptizari, sed semel tantùm, quia Christus pro peccatis nostris semel tantùm mortuus est, ergo non licet pluries hoc sacramentum sumere, sed semel tantùm.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. de ver. domini. Panis quotidianus est, accipe quotidie quod tibi prosit.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est ꝙ quotidie sumere hoc sacramentum est laudabile & expediens quantum ex genere facti. Secundum est quòd abstinere à sumptione eius est quandoque laudabile ratione facientis. Tertium est quòd inter laudabiliter sumentem & laudabiliter abstinētem melius facit qui sumit quàm qui abstinet.

5 PRIMVM patet sic: istud sacramentum est spirituale nutrimentum, vnde sub speciebus ad nutritionē pertinentibus nobis proponitur. Et ideo loquendū est de eo ad similitudinē nutrimēti corporalis. Ex hoc sic. Sicut nutrimentū corporale ordinatur ad vitam corporis sic sacramentum hoc ordinatur ad vitam animæ. Sed quotidiana sumptio alimenti corporalis expediēs est ad cōseruationē vitæ corporalis, ne propter continuam deperditionē naturalis humidi (si non fieret restauratio deperditi per sumptionem alimenti) sequeretur mors naturæ, ergo similiter ad conseruationē vitæ spiritualis est expediens & laudabilis quotidiana sumptio huius sacramenti. Alioquin cū ex concupiscentia nobis innata & occupatione circa exteriora fiat deperditio deuotionis, & feruoris secundū quę homo in Deum colligitur, nisi per hoc sacramentum frequēter sumptum fieret restauratio deperditorum de facili potest contingere quòd homo totaliter à Deo alienaretur & spiritualiter moreretur: vnde dicit Innocentius, quòd cauendum est ne si nimium huius sacramenti sumptio differatur, mortis periculum incurratur.

Quantum

6 QVANTVM ad secundum sciendũ est, quòd hoc sacramentum requirit in suscipiente deuotionem ad suscipiendum, & reuerentiam ad sacramentũ. Primũ facit amor qui incitat ad frequentationem huius sacramenti, sed secundum scilicet reuerẽtiam facit timor qui retrahit ab eius frequentatione. Si ergo aliquis cognoscat ex quotidiana sumptione deuotionem augeri & reuerentiam nõ minui, expedit ei quotidie communicare: si autem sentiat reuerentiam minui & deuotionem non multum augeri, alis laudabiliter interdum abstinet vt cum maiori reuerentia & deuotione postmodum accedat: vnde quantũ ad hoc vnusquisque est suo iudicio relinquendus vt faciat quod secundùm fidem suam piè credit faciendum esse sicut dicit August. quod probat per exemplum Zachæi & Centurionis quorũ vnus excepit Christum gaudens, alius verò dixit: nõ sum dignus vt intres sub tectum meũ. Hoc autẽ videtur attẽdisse ecclesia in statutis suis, quia in primitiua ecclesia quando vigebat maior deuotio ex vicinitate passionis Christi indictum fuit fidelibus, vt singulis diebus cõmunicarent. vnde Anacletus Papa dicit, & habetur de consec. distin. secunda: peracta consecratione omnes communicent, & qui nolunt, ecclesiasticis careant liminibus. sic enim & apostoli docuerunt & sancta Romana ecclesia tenet. Postmodũ indictum fuit tepescente deuotione quòd in anno communicarẽt saltem ter, scilicet in paschate, pentecoste, & natali domini: vt dicit Fabianus Papa, & habetur de cõsecratione dist. secũda. Si verò frequentius. Postremò verò refrigescente deuotione multorum statuit Innocentius tertius vt saltem semel in anno scilicet in paschate fideles communicent. extra de pœ. & re. cap. Omnis vtriusque sexus. Et adhuc pauci inueniuntur. & sic patet secundum.

7 Tertium patet, scilicet quòd inter laudabiliter sumentem & laudabiliter abstinentem melius facit qui sumit quàm qui abstinet, quod patet primò ex genere facti sic: melius est quod est bonum per se quàm quod est bonum per accidens, sed sumere hoc sacramentum est bonum & expediens de se (vt patet ex primo articulo) abstinere autem nõ est bonum nisi per accidẽs, scilicet ex conditione recipientis, ergo sumptio huius sacramẽti præeminet abstinentiæ. Secundò patet idẽ ex parte effectus, quia duplex bonum præeminet vni vbi vnum includitur in duobus, sed recipiẽs dignè sacramentum recipit effectum sacramenti ex opere operato & habet meritum ex deuotione ex qua suscipit. Abstinens verò & si possit habere meritum ex reuerentia abstinendi non percipit tamen fructum qui est ex sumptione sacramenti, ergo plus proficit qui dignè suscipit quàm qui abstinet. Tertiò patet idem ex habitu inclinante ad vtrunque, quia sicut se habet habitus ad habitum sic actus ad actum. Sed amor qui inclinat ad susceptionem sacramenti præeminet timori, qui retrahit à susceptione eius, ergo suscipere melius est quàm abstinere. Adhuc suscipiens sacramentum in aliquo se disponit ad id quod melius est. Abstinens verò ex reuerentia non propter hoc se disponit ad aliquid melius. Relinquitur ergo quòd melius est hoc sacramentum laudabiliter sumere quàm laudabiliter abstinere.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd supposita dispositione congruè recipientis melius esset quantum est ex genere facti communicare pluries in die quàm semel, nisi cõsuetudo ecclesiæ esset in cõtrarium quæ videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quòd vno die aliquis præparet se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autẽ inuenietur qui pluries eodem die præparet se ad ipsum. Et iterum quia hoc sacramentum est rememoratiuum passionis dominicæ. Congruit ergo vt saltem per hoc quòd semel in die communicatur repræsentetur vnitas passionis.

9 Ad secundum dicendum, quòd baptismus repræsentat passionem Christi secundùm quòd generat in nobis spiritualem vitã. Et quia generatio vniuscuiusque non est nisi semel, ideo baptismus non repetitur, sed eucharistia repræsentat eandem passionẽ secundùm quòd nos reficit quasi spirituale alimentum. Et ideo debet iterari, sicut alimentum corporale frequenter iteratur.

10 AVCTORITAS autem Augustini quæ allegatur in oppositum supponit conuenientem dispositionem suscipientis, vnde postquã dixerat verba prædicta subiunxit: sic viue vt quotidie merearis accipere. In casu autem in quo est dubium de suscipientis dispositione dicit in libro de ecclesiasticis dogmatibus: quotidie eucharistiã accipere nec laudo, nec vitupero. Singulis autẽ diebus dominicis communicandum hortor. Et habetur de consecratione distinctione secunda, capitulo Quotidie.

Sententia huius distinctionis xiij. in generali & speciali.

SOLET etiã quæri. Superius determinauit magister de sacramẽto eucharistiæ quãtũ ad esse & fieri. Hic determinat de eo quãtũ ad dispẽsationẽ. Et diuiditur in quatuor partes. Primò determinat de ministro dispensante. Secũdò de sacramẽti susceptione. Tertiò epilogat dicta in hoc tractatu. Quartò subiungit quoddã incidẽs. Secũda ibi, Illud etiã potest sanè dici. Tertia ibi, De hoc cælesti mysterio. Quarta ibi, Ne autem ignores. Prima in duas. Quia primò inquirit de ministerio dispensante. Secundò subiungit quæ requirũtur in ministro vt hoc sacramentum possit cõficere ibi, In huius autem mysterij explicatione. Prima adhuc in duas. Quia primò inquirit an sacerdos malus possit conficere. Secundò vtrum præcisus ab ecclesia. Secunda ibi, Illi verò qui excommunicati sunt. Hæc est diuisio, &c.

2 IN speciali sic procedit. Et proponit primò vtrum mali sacerdotes possint hoc sacramentum conficere. Et respondet magister quòd bonitas vel malitia ministri nihil ad consecrationẽ facit: quia hoc non est in merito consecrantis sed in verbo efficitur creatoris. In hoc enim sacramento sub tegumento rerum visibilium diuina virtus secretius operatur salutem. Et hoc pluribus auctoritatibus confirmat. Postea dicit quòd qui præcisi sunt per excommunicationem ab ecclesia (vt hæretici) non videntur hoc sacramentum posse conficere, quamuis sint sacerdotes: quia nemo dicit in consecratione huius hostiæ offero, sed offerimus, quasi in persona totius ecclesiæ, ipsi autem sunt extra ecclesiam. Missa etiam dicitur, eò quòd cælestis nuncius missus adueniat ad consecrandum hoc sacramentum. Non est autem præsumendum quòd ad benedictionem hæretici Deus mittat cælestem nunciũ, cùm ipse dicat per prophetam: Maledicam benedictionibus vestris. Postea dicit quòd ad consecrationẽ huius ministerij requiritur quòd minister sit sacerdos, & quòd habeat intentionem cõsecrandi (hanc saltem) quòd intendat facere quod facit ecclesia. Postea dicit quòd corpus Christi à brutis nõ sumitur, quid ergo sumunt quãdo species incautè seruatas comedunt, dicit se nescire, sed Deus scit. Postea epilogat dicens, quòd de hoc sacramẽto aliqua perstrinxit quibus illi qui contradicunt hæretici sunt censendi: quid sit autem hæreticus diffinit, quòd ille est hæreticus qui falsas ac nouas opiniones cõtra fidẽ gignit aut sequitur.

QVAESTIO I.

Vtrum consecratio huius sacramenti propriè conueniat sacerdotibus.

Thom. 3. q. 82. ar. 1.

CIRCA distinctionẽ istam quæritur de duobus in generali. Primò de dispensatione huius sacramenti. Et secundò de hæresi de qua magister facit mẽtionem. Circa primũ quæruntur quatuor. Primum est quis possit hoc sacramentum consecrare. Secundum est an liceat sacerdoti omnino à cõsecratione seu celebratione cessare. Tertium est cui liceat hoc sacramentum dispensare. Quantum ad primum quæritur vtrum consecratio huius sacramenti, propriè conueniat sacerdotibus. Et arguitur quòd non: quia in institutione huius sacramenti dixit Christus apostolis: Hoc facite in meam commemorationem, per quod videtur commisisse confectionem huius sacramẽti solis apostolis, sed simplices sacerdotes non succedunt loco apostolorum, sed episcopi tantùm, ergo videtur quòd cõfectio huius sacramenti conueniat solis episcopis.

2 Item dicit Aug. quòd extra ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificij: & habetur prima causa quæstione 1. cap. quidam. sed multi sacerdotes sunt extra ecclesia saltem schismatici & hæretici, ergo tales non debent hoc sacramentum conficere.

3 Item eadem est potestas sacerdotis qua potest hoc sacramentum conficere, & absoluere in foro pœnitẽtiæ. Sed sacerdos excommunicatus, vel degradatus non potest absoluere in foro pœnitentiæ, ergo nec consecrare.

4 IN CONTRARIVM est determinatio ecclesiæ quæ habetur extra de summa trinitate & fide catholica, cap. 1. vbi dicit sic: hoc sacramentum nemo potest conficere nisi solus sacerdos qui ritè fuerit ordinatus.

5 Et arguitur sic per rationem. Quia digniora sunt sacrificia no. le. quàm vete. Sed offerre sacrificia veteris legis fuit propriũ sacerdotibus, ergo fortiori ratione offerre sacrificium nouæ legis conuenit solis sacerdotibus.

6 RESPONSIO. Cùm proprium sit quod conuenit soli & omni: dicendum est quòd conficere hoc sacramentũ eucharistiæ cõuenit propriè sacerdotibus, quia cõuenit solis sacerdotibus & omnibus sacerdotibus. quòd conueniat solis sacerdotibus patet sic: cuius est potẽtia eius est actus, sed potestas cõsecrãdi est in solis sacerdotibus, ergo actus consecrandi solùm competit eis. Maior patet per Arist. de som. & vi. Minor probatur, quia potestas quæ datur per consecrationẽ solùm est in consecrato. Sed potestas cõficiendi sacramentum eucharistiæ datur in consecratione sacerdotali, vt patet per formam verborum quam dicit episcopus cõsecrando sacerdotem & tradendo ei calicem quæ sunt ista: accipe potestatem sacrificium offerendi, missamque celebrandi tam

pro viuis quàm pro defunctis in nomine domini, ergo soli consecrati consecratione sacerdotali habent potestatem conficiendi hoc sacramentum.

7 Quòd autem conueniat hoc sacramentum conficere omnibus sacerdotibus ita quòd si seruent omnia quæ sunt de necessitate sacramenti verum sit sacramentum, patet sic. Si non omnis sacerdos posset hoc sacramentum cōficere hoc esset aut propter demeritum vitæ, quia esset malus, aut propter defectum in fide, quia esset hæreticus, vel propter sententiam ecclesiæ, quia esset excommunicatus, vel propter depositionē ab ordine, quia esset degradatus. Sed nullum istorū impedit quin sacerdos possit verè conficere, ergo &c. Maior patet. Minor probatur secundùm quatuor articulos in ea contentos, quòd enim malitia vitæ non impediat probatur sic: quia sicut dictum fuit supra dist. 5. cùm ageretur de baptismo bonitas moralis & bonitas ministerij sunt bonitates omnino separatæ, ita quòd vna aliam non requirit necessariò sicut potest deduci in omni ministerio humano. Et multo amplius potest hoc dici de ministerio sacramentorum Dei, quia in eo totus effectus interior est à Deo & nō à ministro sed solùm exterius ministeriū. Et ideo interior bonitas, vel malitia moralis ministri nihil facit ad ministerium. Cū igitur sacerdos in confectione huius sacramenti non habeat potestatem nisi simplicis ministerij, patet quòd eius malitia non impedit effectum sacramenti dum tamen concurrant alia quæ ad sacramentum sunt necessaria. Nam secundùm Augustinum, & est auctoritas canonizata 1. quæst. 1. Hoc sacramentū non in merito consecrantis, sed in verbo conficitur creatoris.

Tho.ar.7 8 Quòd autem defectus in fide non obsistat confectioni huius sacramenti patet sic. Si ad sacramentum requireretur fides ministri maximè requireretur ad sacrificium baptismi qui per excellentiam dicitur sacramētum fidei. Sed ad baptismum non requiritur fides ministri vt probatum fuit supra, ergo nec ad confectionem huius sacramenti. Dico autem de fide, & nō de sacramento quo quis primò ascribitur fidei videlicet de baptismo, quia sine eo nullus esset sacerdos, nec per consequens minister huius sacramenti. vtrunque prædictorum probari potest vna communi ratione sic. Ad eliciendum aliquem actum quantum ad essentiam actus nunquam necessarius est habitus. (Habitus enim solùm ponit modum sicut ad concupiscendum non requiritur temperantia, sed ad bene concupiscēdum) sed gratia & fides per quam est bona vita ponuntur esse quidam habitus, ergo non sunt necessarij ad actum consecrādi quantum est de substantia facti, sed solùm ad dignè & bene cōsecrādum ita vt sit ad meritum consecrantis.

9 Quòd autem dicitur 24. quæstione 1. cap. audiuimus. ꝙ quicunque fuerit ab ecclesiæ vnitate alienus execrare potest, consecrare non valet, nō obuiat prædictis: quia in quæstione illa vt patet ex eius titulo, & in prædicto cap. vt patet ex eius conclusione non intenditur aliud nisi ꝙ hæretici non possunt alios excommunicare, vel absoluere, quod vtique est verum, quia priuati sunt omni iurisdictione. Quod autem interseritur in capitulo prædicto ꝙ alienus ab vnitate ecclesiæ execrare potest consecrare non valet, non intelligitur de consecratione ordinis, vel confectione sacramēti eucharistiæ sicut glosa bene exponit, sed de execratione, vel consecratione excommunicationis, vel absolutionis de quibus in illa quæstione & in illo capitulo solùm agitur, vel si intelligeretur referendum esset solùm ad illos qui formam ecclesiæ non obseruant.

Tho.ar.8 10 Quòd autē excōmunicatus vel degradatus possit verè cōficere patet sic: quia si non posset hoc esset, vel quia esset priuatus potestate cōsecrandi, vel executione nō solùm iuris, sed & facti. Sed non potest dici ꝙ sit priuatus potestate, quia illa datur per consecrationem, talia autem manent quandiu manent res consecratæ etiam in rebus inanimatis, sicut calix consecratus quandiu manet integer manet cōsecratio eius. Hoc etiam patet, quia si excommunicatus absoluatur, & degradatus reconcilietur ecclesię non reordinatur, nec priuatur executione facti quin si cōficiat, verè sit confectum. Quia plus impedit ministrum à ministerij sui debito culpa perpetrata per eum quàm pœna ipsi inflicta per alium. Sed propria culpa non priuat ministrum ab executione facti, ergo nec pœna inflicta per alium. excommunicatio autem & degradatio sunt quædam pœnæ, ergo &c. Solū ergo per excommunicationem & degradationē priuatur quis executione iuris, quia non dignè exequitur, sed differēter. Quia excommunicatio sit medicinalis, ideo excommunicatis non aufertur executio potestatis sacerdotalis quasi in perpetuum, sed ad correctionem vsque ad tēpus degradatis enim aufertur executio quasi in perpetuum condemnatis. Quod autē dicit canon 1. q. 1. cap. quòd quidam. ꝙ degradatus non habet potentiam consecrandi licet habeat potentiam baptizandi non est accipiēdum tanquam assertiuè dictum, sed inquisitiue sicut patet ex circunstantia literæ, & finaliter residet in hoc ꝙ degradati habeant potestatem baptizandi, sed executionem non habent ad salutē, sed ad suam perniciem tam ipsi quàm suscipientes ab eis.

11 AD PRIMVM argumentum dicēdum quòd illud verbum Christi Hoc facite in meam commemorationem, dictum fuit apostolis non tantùm pro se, sed pro posteris qui succedere debebant in eodem officio, non quo ad apostolatum, sed quo ad simplex sacerdotium: & hoc obseruat ecclesia quæ hanc traditionem accepit ab apostolis quibus dicta fuerunt illa verba. Tho.3. q.ar.2

12 Ad secundum argumentū dicēdum ꝙ extra ecclesiā nō est locus veri sacrificij quādo nō obseruatur forma ecclesię, vel nō est verum sacrificium quantum ad effectum: quia tā cōsecrantes quàm ab eis sumētes nō habēt illud ad salutē, sed ad perniciem.

13 Ad tertium dicendum quòd non est simile de consecratione & absolutione in foro pœnitentię, quia quòd excommunicatus vel degradatus non possit absoluere in foro pœnitētiæ, hoc est vel quia totaliter subtrahitur ei materia quæ est peccator subditus, excommunicato autem & degradato nullus est subditus quo ad iurisdictionem ecclesiasticam, vel quia recipiens ab eis absolutionem ipso facto peccat mortaliter: committendo autē vnum peccatum non potest absolui ab aliis, quia de necessitate huius sacramenti est subditus verè pœnitens. Qui autem non est pœnitens de omnibus, non est verè pœnitens. In cōfectione autem sacramenti eucharistiæ supponimus omnia concurrere de necessitate sacramenti, scilicet materiam & formam, & ministrū, & intentionē, quibus concurrentibus verum est sacramētū.

QVAESTIO II.

Vtrum liceat sacerdotibus penitus cessare à celebratione missæ. Tho.3. q.ar.3

Thom. 3. q. 82. art. 10.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quòd liceat sacerdoti penitus cessare à celebratione missæ. Quia ordo episcopalis nō minus obligat episcopū quā ordo sacerdotalis sacerdotē, sed episcopo totaliter licet abstinere ab executiōe ordinis episcopalis, sufficit enim ꝙ per alium episcopum faciat celebrari ordines, confirmare, cōsecrare ecclesias & virgines & alia ad officium episcopalis ordinis pertinentia, ergo similiter licitum est sacerdoti penitus abstinere à celebratione missæ & ab aliis quæ sunt ordinis sacerdotalis.

2 Item exempla sanctorum licitè possunt imitari, sed in vitis patrum legitur de quodam sancto patre quòd ordinatus in sacerdotem nunquam post celebrauit, ergo licitum est ordinato in sacerdotem exemplo illius nunquam celebrare.

3 IN contrarium arguitur, quia nō est licitum simplici laico penitus abstinere à cōmunione, ergo similiter nō est licitum sacerdoti penitus abstinere à celebratiōe. Antecedēs patuit supra: cōsequentia probatur, quia sacerdos ex hoc quod recipit sacerdotium, recipit officium celebrādi, & sic videtur se obligare ad celebrādum, sed simplex laicus (vt videtur) non est obligatus ad cōmunicādū nisi quatenus obligatur per ius positiuū, ergo &c.

4 Et cōfirmatur per Ambrosium qui dicit sic: graue est ꝙ ad mensam tuam mundo corde & manibus innocentibus non venimus, sed grauius est si dum peccata metuimus sacrificiu nō reddimus, sed primum est peccatum mortale, ergo & secundum.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est vtrum liceat sacerdoti omnino à celebratione missæ cessare. Secundum est si celebret quem ritum debet in celebratione seruare.

6 QVANTVM ad primum dicendum est ꝙ quamuis visum fuerit quibusdam quòd sacerdos nō tenetur celebrare missam nisi habeat populum subiectum, probabilius tamē tenetur ꝙ sacerdos non potest sine graui peccato totaliter abstinere ab omni celebratione missæ nisi haberet tale impedimentum corporale vel mentale per quòd excusaretur legitimè, quòd nō posset, aut non deberet celebrare. Cuius ratio est, quia potentia est propter actum, & ideo recipiens potentiā frustra recipit eā nisi cessante legitimo impedimento quādoque exeat in actum: cū igitur potestas ordinis sacerdotalis sit principatus ad cōsecrandum corpus Christi quæ est dignitas maxima quā Christus cōtulit hominibus, recipiēs talem potestatem frustra & delusoriè eam videtur habere, si cessante legitimo & perpetuo impedimēto nunquam exit in actum seu executionem talis potestatis celebrando missam quādoque: frustrare autem seu deludere ea quæ ad sacramenta pertinent non est leue peccatum, generat etiā in aliis scandalum, & ideo non videtur quòd liceat sacerdoti omnino cessare à celebratione missæ nisi habeat legitimum impedimentum corporale vel spirituale: corporale quidem est si fiat paralyticus, aut aliàs impotens, spirituale verò si post suam ordinationem aduertat se esse irregularem tali irregularitate in qua non consueuit dispensari, sicut est irregularitas homicidij,

vel

vel non potest commodè adire dispensantem, vel non præsumit quòd secum dispensetur.

7 QVANTVM ad secundum videlicet qui ritus debeant in celebratione missæ seruari. Aduertendum est quòd circa celebrationem missarum multa obseruanda sunt, scilicet tempus, locus, vestes & vasa, & quædā aliç minores circunstantiæ. Quantum ad tempus sciendū est quòd missa debet celebrari de die nō accipiendo diem naturalem, qui includit diẽ & noctem, sed pro die artificiali qui distinguitur contra noctem, quia hoc sacramẽtom cū sit conīctiuū ipsius Christi, qui dicit de seipso: Ego sum lux mundi. sic est etiā speciale memoriale passionis dominicæ, quæ in die facta est, & per cuius meritū dies gratiæ mundo illuxit nō debet nisi de die celebrari, excepta nocte natalis domini in qua claritas diei pastoribus effulsit Angelis nunciantibus Christi natiuitatẽ, & excepta vigilia paschę quod in paucis ecclesijs obseruatur, primū tamẽ obseruatur quasi in omnibus Extra autem prædictas noctes, non licet alicui celebrare de nocte, nisi habeat super hoc priuilegiū quod multi impetrant, & esset hoc superfluū si de iure communi liceret de nocte celebrare: dies autem artificialis, qui contra noctem distinguitur incipit non solùm ab ortu solis, sed ex quo incipit apparere aliqua claritas solis, & extunc vsq; ad horam nonam in qua completa fuit mors Christi cuius istud sacramentum est rememoratiuū possunt celebrari missę priuatæ missę autem solennes regulariter debent celebrari in collegiatis ecclesijs hora tertia quando spiritus sanctus descendit supra apostolos, & qua hora Christus linguis Iudæorum crucifixus est. Et sexta quādo realiter in cruce positus est. Et nona in ieiunijs & ordinibus quando Christus in cruce expirauit. ex causa tamen rationabili aliud potest fieri.

Tho.3. q. 83.ar.2

8 Quantum ad locum in quo missa celebrari debet, sciendum est quòd non debet celebrari nisi in ecclesia consecrata absque licētia episcopi, vel superioris, vel in necessitate quādo ad ipsum non posset haberi recursus. vnde de consecratione di.1. dicitur: missarum solennia non vbique, sed in locis ab episcopo consecratis, & vbi ipse permiserit celebranda esse censemus si tamen ecclesia sit polluta sanguinis & seminis effusione, aut interdicta non licet in ea celebrare, celebrans tamẽ in tali ecclesia, licet peccet grauiter, non est tamen irregularis nisi sit interdicta, sicut habetur extra de sententia excommunicationis. Is qui, lib. 6. Altare etiam super quod celebratur siue sit immobile siue sit portabile debet esse de lapide, & consecratum. Quia sepulchrū Christi cuius altare est significatiuum fuit de lapide, & hoc habetur de conse. dist. 1. ca. altaria. Calix autem & patena, debent esse de auro vel argento, vel saltem de stanno. non autem de ære, aut de auricalco, quia rubiginem contrahunt, & vomitum prouocant: nec de aliquo alio metallo, puta de plumbo vel cupro, quia Canon limitat materiam calicis, & patenæ ad aurū, argentum & stannum, sicut habetur de conse. dist. 1. cap vt calix domini cū patena. non debent etiam esse de ligno. aut de vitro, vt ibidẽ habetur: quia vitrum est frangibile, in ligno autem propter eius porositatem subintraret vinum consecratum. Pallæ altaris debent esse duę, quia respōdent linteaminibus quibus corpus Christi inuolutū fuit, quæ pluraliter in euangelio nominantur. Corporale etiam debet esse de lino simplici, & non de serico, nec de alio panno quantūcunque pretioso, quia licet ista plus valeant in foro, linum tamen magis congruit significationi nam sicut linum multis tunsionibus ad candorẽ deducitur, sic corpus Christi multis passionibus deductum est ad candorem immortalitatis, & ideo tam pallæ quàm corporalia debẽt esse de lino, & in corporalibus quidem semper obseruatur. Sed quidam attendentes magis ad pompam quàm ad significationem congruam posuerunt in magnis festiuitatibus vnam pallam de serico in aliquibus suis partibus deauratam. quod non est bene factum.

Tho.3. q. 83.ar.3

9 Missa non debet celebrari sine sacratis vestibus, de consecratione distinctione 1. vestimenta specialiter sine stola, & manipulo, alba, amictu, singulo, & casula, quæ omnia ista benedicūtur, non sic autem est de camisia seu rochetu, quia non benedicitur. Non debent etiam missam celebrare sine lumine, vnde depositus fuit sacerdos, qui sine lumine celebrauit extra de cele. mis. capitulo vltimo. Iste tamen grauius in alijs deliquerat celebrando in cypho ligneo, & in pane fermentato Sacerdos etiam celebrās debet habere duos coadiutores secundùm ius antiquum quod habetur de consecratione distin. 1. capitulo hoc quoque statutum est. quia dicit dominus vobiscum, & orate pro me pluraliter, & pluralis locutio ad minus duos exigit: quia tamen consuetudo est optima legum interpres, ideo vnus adiutor sufficit, quia sic fieri consueit. Adiutor sacerdotis celebrantis debet esse vir & non mulier, quia mulieri nō licet ministrare. nec accedere ad altare nisi pro offerendo vel communicando. extra de cohabi. cleric. & mulie. cap. 1.

10 AD primum argumentum dicendum, quòd non est simile de ordine episcopali & sacerdotali, quia executio ordinis episcopalis respicit populum, seu corpus mysticum, vt cōfirmare, ordines facere, consecrare ecclesias & virgines, & ista siue quis faciat per seipsum, siue per alium episcopū non refert quantum ad populum cui est episcopus obligatus, sed per ordinem sacerdotalem obligatur, quis Deo ad offerendum sacrificium altaris ad quod per susceptionem sacerdotalis ordinis se obligauit, à qua obligatione non liberatur, si alius sacerdos celebret qui consimiliter ad illud idem est obligatus.

11 Ad secundū dicendum, ꝙ ille de quo fit mentio in vitis patrum potuit habere impedimentum occultū, vel specialẽ reuelationem spiritus sancti de non celebrando, & talia non debent trahi ad consequentiam ab illis qui nō habent similem causam.

QVAESTIO III.

Vtrum plures sacerdotes possint eandem hostiam consecrare.

Tho. 3. q. 82. ar. 2.

IVXTA hoc quæritur vtrū plures sacerdotes possint eandẽ hostiā consecrare. Et videtur ꝙ non: quia vbi vnus facit totū, plures ad actionem concurrere non possunt, quia agens non concurrit ad actionem nisi faciendo aliquid. vbi autem vnus totum facit alij nihil faciunt. sed vnus sacerdos proferendo verba supra materiā totum consecrat, ergo alij non possunt cum eo eandem materiam cōsecrare.

2 Item sicut est in actionibus naturæ, ita est in actionibus gratiæ, sed in actionibus naturæ plura agentia non possunt cōcurrere immediatè ad vnum effectū, ita quòd quodlibet faciat perfectè totum: non ergo plures possunt consecrare eandem hostiam, cùm quilibet per se possit perfectè consecrare eam.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia vnus plures hostias potest consecrare, ergo à fortiori ratione plures possunt cōsecrare hostiam vnam. Antecedens patet ex his quæ determinata sunt prius. consequentia probatur, quia plus possūnt plura agentia supra vnū passum quàm vnum agens supra plura passa.

4 RESPONSIO. Quæstio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo ꝙ plures sacerdotes simul consecrẽt vnā hostiā, sic ꝙ vnus consecret vnam partem hostiæ, & postmodum alius aliam, hostia tamen integra remanente. Alio modo ꝙ quilibet cōsecret eam totam Primum potest adhuc intelligi dupliciter. Vno modo ꝙ quilibet intendat solùm cōsecrare medietatem hostiæ non signando illam medietatem. Alio modo signando eam sensu vel imagine vel quocunque alio modo.

5 Si primo modo sic dicendum est, quòd plures sacerdotes nō possent consecrare eandem hostiam si nullus eorum signet, quā medietatem intendit consecrare, sed solùm in generali intendit de medietate quæcunque sit illa, & non de tota: quod patet sic, quia qua ratione talis sacerdos consecraret hanc medietatẽ, puta quę est à dextris, eadem ratione & illam quę est à sinistris, quia intentio sua non est magis de hac quàm de illa, sed est absolutè de medietate quę indifferenter se habet ad hanc & ad illam: igitur, aut vtranque æqualiter consecrāt aut neutram, non vtranque, quia tunc consecraret totam quod non potest esse, cū non intendat nisi medietatem consecrare, ergo neutrum consecrat, quod est propter defectum intentionis, quæ debet esse determinata de materia consecranda.

6 Si autem intelligatur secundo modo. s. quòd sacerdos signet medietatem quam intendit consecrare sic posset videri alicui ꝙ si cōsecratio fiat per trāssubstātiationẽ panis in corpus Christi, nullo modo possibile est (hostia manente integra) vnā partẽ consecrari sine alia parte. Primò, quia talis cōsecratio nō est possibilis nisi vna pars substantię panis possit cōuerti sine alia parte, sed hoc nō est possibile, vt probabitur, ergo &c. Probatio minoris, quia substātia panis sub quantitate hostię non habet partem, & partẽ nisi per quantitatẽ, imò quantitas sua est essentialiter sua partialitas: nō enim præter partes quantitatis sunt aliquę materię, vt aliqui imaginantur, nisi diceremus ꝙ alia esset extensio materię quantitatis quod nō est verū, ergo nō potest cōuerti pars substantiæ panis, nisi simul cōuertatur sua quantitas quæ est essentialiter & intrinsecè sua partialitas, quo facto hostia non remanet integra, quare &c. Secundò, quia vnū numero nō potest fieri multa nisi diuisione quātitatis, cū diffinitio quātitatis sit quòd quātum est diuisibile in ea quę insunt. vt dicitur 5. Methaphysicę. Sed si pars substātię panis conuerteretur quātitate manente integra vnū numero. s. substantia panis diuideretur in plures partes. s. in partẽ conuersam, & in partẽ non conuersam absque diuisione quantitatis, ergo hoc nō est possibile.

7 Sed ad hoc dici potest, quòd si pars quæ conuertitur maneret actualiter, & nō corrumpitur, ipsę rationes procederent loquendo naturaliter, sed quia pars quę conuertitur sua cōuersione desinit

ne desinit esse pars (nec mirum) quia desinit actu esse. Ideo non oportet quòd conuersione talis partis quantitatis conuertatur, nec ad diuisionem totius in tales partes quarum vna corrũpitur & alia manet requiritur diuisio quantitatis: quia tam forma substantialis, quàm accidentalis per quãtitatem extensa potest corrumpi non diuisa quantitate, nec corrupta: sicut videmus quòd albedo per quantitatem extensa corrumpitur secundùm partem quantitatiuam quantitate manente incorrupta. Actio enim corrumpentis naturaliter, licet non sit nisi aliquod quantum, tamen recipit qualitatem vt terminum qui abiicitur & corrumpitur, quantitatem verò vt subiectum quod manet, nec corrumpitur nisi per accidens, quatenus corruptis qualitatibus corrumpitur substantia & per cõsequens quantitas quæ inest substãtię vt subiecto. Et sicut fit naturaliter corruptio partis quantitatiuæ albedinis absque corruptione & diuisione quantitatis, sic virtute diuina potest fieri corruptio partis substantiæ panis, & per consequens conuersio eius in corpus Christi absque corruptione & diuisione quantitatis. Posset etiam virtute diuina fieri quòd pars substantiæ panis maneret & fieret sub alia quantitate prima nõ corrupta, nec diuisa: quia licet diffinitio quãtitatis sit, quòd quantum est diuisibile in ea quæ insunt, hic tamen nõ esset diuisio, sed aliud genus actionis videlicet corruptio & conuersio, vt nunc fit in sacramento, vel translatio eiusdẽ subiecti de vno accidente in aliud. sicut enim Deus posset facere quòd substantia quæ est nũc sub vna quantitate fieret sub alia prima nõ corrupta nec diuisa: sic, vt videtur, posset facere quòd pars substantiæ existentis sub parte vnius quantitatis fieret sub parte alterius quantitatis.

8 Propter quod dicendum est aliter, quòd si media pars hostię integræ posset sensu, imaginatione vel intellectu signari absque reali diuisione, tunc media pars posset consecrari sine alia: quia concurrunt omnia quę pertinent ad sacramentũ, scilicet forma, materia, minister, & intentio: si non, nõ. Est autẽ difficile videre quomodo sensus, intellectus, vel imaginatio inter partes continuas possit distinctè signare vnã partẽ nihil capiendo de altera.

9 SI AVTEM quæstio intelligatur secundo modo, scilicet an plures sacerdotes possint consecrare vnam hostiam, ita ꝙ quilibet consecret eam totam, sic est duplex modus dicẽdi. Quidam enim dicunt quòd sic, & si non simul proferant verba consecrationis, sed vnus post alium: quorũ ratio est, quia sacerdos cùm ordinatur constituitur in gradu eorum qui in cœna acceperunt potestatem à domino cõsecrandi, sed apostoli qui tunc hãc potestatem acceperunt Christo cœnanti cõcœnauerunt, & ideo noui ordinati secundùm quarundam ecclesiarum consuetudinẽ episcopo celebranti concelebrant, & per consequens consecrant eandem materiam cum episcopo: nec per hoc iteratur consecratio super eandem materiam, quia licet diuersis temporibus proferant verba vnus & alius: tamen, sicut dicit Innoc. 3. intentio debet ferri ad idem instans consecrationis, & fortè ad illud in quo consecrat episcopus.

10 Sed hic sunt aliqua dubia. Primũ est, & si apostoli Christo cœnanti concœnauerunt, non tamen celebrauerunt: quare similiter ordinati episcopo communicãte communicare debent, quod & fit secundùm consuetudinem omnium ecclesiarum, non tamẽ debent concelebrare. Et quòd dicitur secundò, quòd hoc est consuetudo aliquarum ecclesiarum: dicendum quòd bene est cõsuetudo in aliquibus ecclesiis, quòd illi qui ordinantur in sacerdotes episcopo incipiente canonẽ missæ, ipsi incipiunt & perficiũt totum exceptis verbis consecrationis quæ non dicunt, & super hoc specialiter instruuntur, & cũ in verbis illis consistat consecratio cõstat ꝙ non consecrãt cũ episcopo. Et si in aliquibus locis sit consuetudo ꝙ dicant verba consecrationis, nõ est dubium quòd est periculosa & magis est abolenda quam seruanda, quia vix vel nunquam potest fieri quòd omnes simul proferant verba consecrationis, cũ multi qui ordinantur sint parum scientes & parum discreti, nec vnus expectat alium in dicẽdo verba Canonis & consecrationis, nec illa verba dicuntur in alto vt vnus possit alium audire, & se ei conformare. & sic cõtingit ꝙ vnus profert verba consecrationis ante alium, & primus consecrat totum si tunc consecrare intendit & reliqui nihil faciunt, sed dicunt verba consecrationis supra materiam iam consecratam.

11 Nec valet quod dicitur, quòd intentio omnium fertur ad vnum instans consecrationis, scilicet ad illud in quo episcopus profert verba, quia intẽtio nõ facit quòd verba habeãt suã efficaciã antequã proferantur vel postquã prolata sunt. Alioquin effectus cõsecrationis posset anticipari vel differri secundũ voluntatẽ sacerdotis, ita quòd proferẽs verba cõsecrationis in mane intẽdens ꝙ haberent effectũ suum nõ tunc, sed circa horã tertiam, consecraret circa tertiã horam virtute verborum præcedentium, quod nõ videtur cõueniens, sed periculosum & erroneum, ergo verba cõsecrationis habẽt effectum suum in primo instãti in quo prolata sunt vel nunquã. si ergo non omnes simul verba cõsecrationis proferat, qui prius profert totum cõsecrat si pro tunc intendat cõsecrare, sequẽtes autem nihil faciunt, sed solũ verba consecrationis iterant super materiam cõsecratam.

12 Et ad hoc dicunt quidam quòd qui proferunt prius quàm episcopus non intendunt tunc consecrare, & ideo non consecrãt cũ desit intentio consecrandi, sed virtus verborum transeuntiũ manet diuina virtute in aëre vsque ad instans in quo episcopus profert verba consecrationis & tunc concurrunt omnes virtutes verborum præsentium, & sic omnes cõsecrant eandem materiam. Cũ enim ecclesia regatur spiritu sancto, credibile est ꝙ consuetudines approbatæ ab ecclesia sint conformes voluntati Dei, & ideo vbi est talis consuetudo quam ecclesia Romana scit & Innocentius qui fuit papa sciuit nec reprobauit, imò approbauit, temerarium videtur tales consuetudines reprobare: quãuis enim intentio sacerdotis non possit anticipare vel retardare effectum verborum, diuina tamen virtus cui cõcordes sunt tales ordinationes potest effectum verborum suspendere & retardare. Quòd autem Innocentius talem consuetudinem approbet confirmatur per aliud quod ipse dicit de officio missę, par. 3. ca. 19. vbi dicit sic: consueuerunt presbyteri cardinales circumstare Romanum pontificem & cũ eo pariter celebrare. Cumque consummatum est sacrificium de manu eius communionem accipere signantes apostolos qui cũ domino pariter discumbentes de manu eius eucharistiam acceperunt.

13 Primum autem istorum, scilicet ꝙ virtus verborũ præsentium remaneret in aëre vsq. ad instãs verborũ in quo episcopus consecrat, est adeò derisorium ꝙ non est reprobatione dignum. Quòd enim Deus propter particularem consuetudinem aliquarum ecclesiarũ trãsferat accidẽs de subiecto in subiectũ, scilicet virtutem quam ponunt in verbis quæ transeunt, & conseruet eam in aëre & mutet ritum sacramentorũ quæ ipse instituit est purè fictum, sed illud quod vniuersalis ecclesia tenet de sacramẽtis, & articulis est à spiritu sancto.

14 Quod autem dicitur de Innocentio qui videtur approbasse illam consuetudinẽ, potest dici ꝙ approbat, vt doctor & non vt Papa, nec doctrina sua tenetur in omnibus, nec ecclesia Romana tenet illud quod ipse dicit de presbyteris cardinalibus cõcelebrantibus cũ Papa, & si fiebat tempore suo, nunc tamen non fit, quia visum est periculum posse facilè contingere in tali celebratione, imò vix fieret quin periculum contingeret, & ideo illa consuetudo abolita est, sicut nobis constat, qui in curia Romana longo tempore stetimus & adhuc ibidem sumus, & missis summorum pontificum interfuimus in quibus illa consuetudo nunquam fuit obseruata, & si obseruaretur non esset necessariũ credere quòd bene fieret, quia secundùm Hieronymum non quod fit Romæ, sed quod fieri debet attendendum est.

15 Alius modus est, quòd plures sacerdotes eandem hostiam possunt consecrare, dum tamẽ verba consecrationis simul proferant, aliàs non, sed primò proferens totum cõsecrat & sequẽs nihil facit. Quod probatur sic cõcurrentibus omnibus quę sunt de necessitate sacramenti verè perficitur sacramentũ, sed quando sacerdos profert verba consecrationis super debitam materiam cũ intentione consecrandi tunc cõcurrunt omnia quę sunt de necessitate sacramenti: ergo verè consecrat, sed qua ratione iste consecrat eadem ratione & alius qui eadẽ verba simul profert simili intentione, quare &c. Nec sunt duæ consecrationes, sed vna, quia virtus diuina potest secũdũ suũ beneplacitum producere aliquẽ vnũ effectum per ministeriũ vnius vel plurium.

16 AD PRIMVM argumentum dicendum, ꝙ quando plures proferunt simul verba consecrationis super eandem materiã nullus eorum facit totum, sed virtus diuina assistens est quæ facit totum quandoque cum ministerio vnius, quandoque cũ ministerio plurium, sicut habetur prima causa quæstione 1. cap. non nocet. vbi dicitur sic: eucharistia & alia quæcunq. in altario ponũtur nõ ab homine, sed à Deo sanctificationẽ accipiũt.

17 Ad secundum argu. dicendum, quòd ratio bene procederet si in sacramentis esset virtus creata quæ secundùm se sufficeret ad effectum huius sacramenti, hoc est ad faciendum, quòd corpus Christi esset in hoc sacramento, sed non est ita, imò ad hoc solùm attingit virtus diuina. Deus enim nihil facit frustra, & ideo ex eius ordinatione non est quòd plures virtutes concurrant vbi vna sufficit & totum facit.

QVAESTIO IIII.

Vtrum solis sacerdotibus liceat sacramentum Eucharistiæ populo ministrare.

Tho. 3. q. 82. ar. 3.



TERTIO quæritur, vtrũ solis sacerdotibus liceat sacramentum eucharistiæ populo ministrare. Et arguitur quòd non: quia ad integritatem sacramenti eucharistiæ pertinet consecratio corporis Christi sub specie panis, & sanguinis sub

forma

forma vini, sed diaconi habent officium dispensandi sanguinē, ergo similiter habent officium dispensandi corpus Christi. Minor patet per illud quod dicit beatus Laurentius diaconus beato Sixto papæ: videlicet quòd ei commiserat dominici sanguinis dispensationem.

2 Item dispensatio huius sacramenti non consistit in materię consecratione quæ requirit ordinem sacerdotalem in consecrāte (vt dictum fuit prius) sed cōsistit in sola traditione. Sed istud, vt videtur, potest cōpetere simplici laico qui potest eum dignè suscipere, cùm non sit maius dignè tradere quàm dignè suscipere, ergo videtur quòd hoc sacramentum conuenit simplici laico ministrare. Et sic confirmatur, quia si simplex laicus inueniret corpus Christi cecidisse in lutum, graue esset dicere, quòd non liceret ei ipsum leuare, sed qua ratione posset hoc facere, posset eadem ratione alteri ministrare, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic, per illud quod habetur in decretis de conse. dist. 2. ca. peruenit. vbi inhibetur expressè ne etiam infirmi sacerdotes per laicos hoc sacramentum transmittant. & 23. dist. dicitur, quòd non oportet diaconū dare panem, id est corpus Christi. Et si diaconus hoc non debet, multo minus inferiores ministri vel laici.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam vidēda sunt tria. Primum est an laicis liceat corpus Christi alijs ministrare. Secundū est an hoc liceat diaconis & inferioribus ministris an soli sacerdoti. Tertium est an recipiens hoc sacramentum à sacerdote excommunicato, vel hæretico, vel fornicario peccet.

5 QVANTVM ad pri. dicen. est quòd nulli laico quantūcunque sancto, licet hoc sacramentum alijs ministrare. Cuius ratio est, quia secundū Dionysiū lex diuinitatis est infima ad suprema per media reducere. Cū ergo populus laicus reducatur in Deum per administrationē sacramentorū in quibus cōfertur gratia suscipientibus ea si sint bene dispositi. Hęc reductio secundū diuinā ordinationem debet fieri per ministros ecclesię, qui sunt medij inter Deū & populū, & non per laicos, qui in gradu ecclesiastico tenent infimū locū quantūcunq; sint magni meriti. Verūtamē quia baptismus est sacramentū summæ necessitatis maximè quantū ad paruulos, qui sine baptismo saluari non possunt, ideo vbi nō est pręsens sacerdos, aut alius minister, & periculū mortis euidenter imminet paruulo, licitū est tūc laico paruulū baptizare, sed sacramētū eucharistiæ nō est tātę necessitatis, quia vbi deest minister sufficit deuotio & cōtritio recipiendi ipsum, propter quod in nullo casu licitū est laico eucharistiā ministrare.

6 QVANTVM ad secundū sciēdū est, quòd diaconus cū ordinatur consecratur ad ministeriū, sicut habetur in decretis 23. di. diaconus. est enim proprius minister sacerdotis, vnde sicut diaconi est conferre materiā cōsecrandā, sic eius est seruire seu ministrare sacerdoti circa materiā consecratā: vnde vbi cōsuetudo est, quòd sacerdos cōmunicat extra altare, sicut semper facit papa in missis solennibus diaconus portat ei sanguinē in calice, & sic ministrat ei sanguinē ad cōmunicandū mediate tamē calice, corpus autē Christi sumit papa per seipsum, & non per ministeriū diaconi, quia cū omnia quæ immediatè tangunt hoc sacramentum sint & debeāt esse cōsecrata propter excellentiā sacramēti, diaconus cuius manus non sunt consecratę non debet hoc sacramētū immediatè tāgere, & fortiori ratione inferiores ministri.

7 Vidimus tamen oculata fide pluribus vicibus, quòd in missis in quibus diaconi cardinales cōmunicāt de manu papę quòd postea vnus de diaconis cardinalibus manibus proprijs accipiebat corpus Christi & dabat clericis capellæ papę, quàuis essent pręsentes presbyteri cardinales & multi prælati qui potuissent hoc facere, vtrū autē hoc esset bene factū an malè relinquatur iudicio meliori: credo tamen quòd decentius fuisset factum si per vnum ex presbyteris cardinalibus fuisset corpus Christi cęteris ministratum. Verùm si sacerdos nō sit præsens vel sit infirmus seu impotens & aliquis parocchianus de cuius vita probabiliter timetur, petat hoc sacramentum sibi ministrari, in hoc casu credibile est quòd liceat diacono corpus Christi ministrare, maximè si super hoc extet licentia episcopi vel presbyteri. Si autem infirmus est sacerdos, tunc per diaconum posset sibi portari eucharistia mediante vase, & ipsemet sacerdos deberet eam manibus proprijs accipere & sumere, & non de manibus diaconi, nisi sacerdos esset sic infirmus & impotens quòd proprijs manibus non posset eam suscipere & ad os suum sine periculo portare.

8 QVANTVM ad tertium sciendum est, quòd ab excommunicatis hæreticis & schismaticis, nō licet hoc sacramentum accipere, quia cùm sint per sententiam pręcisi ab ecclesia, & maximè quantū ad administrationem sacramentorum: quicunque participat cū eis in huius sacramenti susceptione inobediens est ecclesiæ & peccat mortaliter. De fornicarijs distinguendū, quia aut sacerdos est fornicarius ocultus, & tunc non est vitandus, in missa, nec in administratione sacramētorū, aut est notorius per sententiam latam contra ipsum, vel per confessionem propriā factam in iure, vel per rei euidentiā quæ nulla tergiuersatione celari potest, & tunc est vitandus, nec licet ab eo audire missam nec recipere ecclesiastica sacramenta: tunc enim suspensus est nō solùm quantum ad seipsum, sed quo ad alios, vt habetur extra de cohabitatione clericorum & mulierum, capitulo vltimo.

9 AD primum argumentum dicendum, quòd ad diaconum pertinet hoc sacramentum ministrare mediantibus vasis, sed nō immediatè tangere nisi in casibus supradictis: & quia sanguis ministratur semper mediante vase, ideo diaconus dicitur dispēsator dominici sanguinis, nec est simile de corpore quod immediatè tangitur, dum dispensatur.

10 Ad secundum dicendū quòd ad reuerentiam huius sacramenti non solùm requiritur sanctificatio morum, sed etiā sacramentalis sanctificatio, quia omnia quæ immediatè applicantur ad sacramentum sunt benedicta seu sacrata (vt dictum fuit) & quia laicus quantūcunq. sanctus caret tali sanctificatione, ideo ad confirmationem non licet laico hoc sacramentū dispensare. Si tamen laicus inueniret hoc sacramentū cecidisse in lutum, & nō esset pręsens sacerdos diaconus, vel inferior minister, liceret laico eucharistiam sic inuentam tollere & portare ad sacerdotē, quia hoc pertineret ad reuerentiam, & non ad dispensationem.

QVÆSTIO V.

Vtrum hæretici sint tolerandi.

Tho. 2. 2. q. 11. art. 5.



QVANTVM ad secundū principale, scilicet de heresi quęritur. vtrum hęretici sint tolerandi. Et arguitur quòd sic, quia peius est negare totā fidem quā errare in aliquibus articulis, sed Pagani & Iudęi qui negant totā fidē tolerantur, ergo hæretici qui nō negāt totam fidem, sed aliquem vel aliquos articulos multo magis sunt tolerandi.

2 Item Mat. 13. dominus præcepit quòd zizania non colligeretur, sed permitteretur crescere vsque ad messem, messis autem est finis seculi. Cùm ergo hęretici sint zizania, videtur quòd debeant permitti crescere vsque ad finem seculi.

3 Item secundùm Augustinum, nullus debet cogi ad credendum, quia credere est voluntatis, sed hæretici errant in aliquibus articulis, ergo non sunt cogendi ad credendum.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia lupi sunt arcēdi à grege officio pastorum, sed hæretici sunt lupi: vt dicitur Act. 20. ergo debent arceri à grege fidelium officio prælatorū, qui sunt pastores ecclesiæ.

5 CIRCA distinctionem istam videnda sunt duo. Primum est quid interpretetur per istud nomen hæresis, & quis sit censendus hæreticus. Principium enim in omni inquisitione est præcognoscere quid significat nomen. Secundum est an hæretici sint ab ecclesia tolerandi.

6 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd secundū Isido. hæresia nomen Grecum est, & sic importat diuisionē, vnde dihæretica diuisiua dicuntur, & quāuis secundùm hāc generalem rationem nominis omnis diuisio posset dici hæresis, tamē apud theologos & secundùm vsum ecclesiæ strictius sumitur, videlicet pro errore quo aliquis diuiditur seu discedit à virtute fidei quantum ad aliquem vel aliquos articulos contrarię opinioni vehementer inhærens: quia enim congregatio ecclesię catholicæ primò est per vnitatem fidei, ideo recessus à fide per errorem contrariū hæresis vocatur, & hæreticus dicitur ille qui in vnitate fidei fuit saltem in susceptione baptismi, qui dicitur sacramentum fidei, & ab hac vnitate recedit inhęrens contrario errori. Qui enim nunquam idem recepit, nec secundū sacramentum infidelis potest dici si sentiat oppositū fidei, vt Iudęus, Sarracenus, vel Paganus, sed non dicitur hæreticus nisi ille solus qui fidei fuit obligatus saltem secundùm sacramentum, nec omnis talis nisi sciens & inhærens vehementer. Si enim aliquis simplex ex ignorantia scripturæ credat Iacob fuisse patrem Abrahę, non propter hoc censendus est hæreticus, quia ignorat hoc esse contra scripturam, & hæc ignorantia excusat simplices & alios qui non tenentur scire sacram scripturam quousque fuerit eis declaratum illud esse contra fidē & dicta scripturę. Quia etiam nomen hæresis secundū Latinū ab hærendo dicitur, ideo si quis ex leuitate sentiat in aliquo oppositum fidei, non dicitur hæreticus, nisi vehementer, seu ex electione, quæ etiam prohæresis dicitur, inhęreat suæ opinioni, & ideo dicit beatus August. errare potero, hæreticus non ero. & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundū sciendū est, quòd in crimine hęresis est cōsiderare grauitatē criminis eius & nocumētū. est enim infectiuū aliorū, vt habetur 2. Timo. 2. cap. vbi dicitur de hæreticis: multum enim proficiunt ad impietatē, & sermo eorum vt cācer serpit. Ex grauitate criminis merentur hęretici occidi, & bona eorum confiscari: quia grauius est offendere maiestatem

æternam Dei, quàm temporalem cuiuscunque hominis, sed illi qui sunt rei læsæ maiestatis humanę secundũ rigorem iuris ciuilis merentur mori & bona eorum confiscari, ergo à fortiori ratione hæretici qui sunt rei læsæ maiestatis diuinæ, & cum hoc blasphemi in Deum merentur mori & bona eorũ confiscari: dato tamen quòd pœnitrant, hunc rigorem ciuilis iuris ecclesia nõ exercet in eos. Attendendo autẽ ad aliam conditionẽ hæresis, videlicet quòd est crimen infectiuũ aliorum, hæretici non sunt in consortio fidelium, & maximè simpliciũ tolerandi. quia illi qui sunt subuersores totius fundamẽti bonæ vitę & salutis, nõ sunt tolerandi cum illis qui possunt ab eis subuerti: sed hæretici sunt subuersores fidei quę est fundamentũ bonæ vitę & salutis, ergo nõ sunt tolerãdi cũ illis qui possunt ab eis subuerti, scilicet Christianis saltẽ simplicibus qui de facili ab eis decipiuntur, sed sunt ab eis segregandi. Et ideo illi qui deprehendũtur esse hæretici si pœniteant, incarcerantur seu immurantur perpetuò, vt habetur extra de hæret cap. penul. Et magis religiosi quàm alij, vt habetur de hæret. cap. accusatus. in fine, lib. vj. Si autem sint relapsi, debent sine audientia exponi iustitiæ seculari. Si autem sint clerici prius sunt degradandi: quòd si pœnitrant & absolui petant, non est eis neganda pœnitentia, nec eucharistiæ sacramentum, quia ecclesia quantum ad spiritualia nõ claudit gremium redeũti extra eod. super eo. lib. vj. Dicuntur autẽ relapsi, qui post abiuratam hæresim & reconciliationem ecclesiæ solenniter factam reincidunt in eandem hæresim & aliam quamcunque.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de Iudæis, & Sarracenis, & de hæreticis: quia Iudæi & Sarraceni nunquam susceperunt fidem, & ideo non sunt ad eandem seruãdam compellendi sicut hęretici, qui fidem vel fidei sacramentum susceperunt. nihilominus tamen si Iudæi vel Sarraceni habitantes inter Christianos niterentur corrumpere fidem Christi nõ essent inter eos tolerandi, sed essent separandi à Christianis, & nihilominus puniendi secundũ quãtitatem sui delicti.

9 Ad secundum dicendum, quòd dominus præcepit zizaniã non colligi ne eradicaretur triticum, per quod datur intelligi, quòd hæretici non sunt extirpandi quandiu incertum est an sint verè hæretici an Christiani: aliàs posset contingere quòd verus catholicus extirparetur velut hæreticus: sed quando certum est aliquem esse hæreticum, tunc posset extirpari sine periculo fidelium.

10 Ad tertium dicendum, quòd quamuis nullus sit cogendus ad recipiendum fidem, quilibet tamen qui fidem recipit potest rationabiliter cogi ad eam seruandam: & si nõ seruauerit, debet puniri, & sic est de hæreticis.

Sententia huius distinctionis xiiij. in generali & speciali.

POST hæc de pœnitentia agendum est. Superius determinauit magister de confirmatione & eucharistia quæ sunt sacramenta ordinata ad perfectionem in bono: hic determinat de pœnitentia quę ordinatur ad amotionem mali. Vnde iste tractatus diuiditur in quatuor partes. Primò determinat de pœnitentia secundũ se. Secundò de pœnitentię partibus. Tertiò determinat de ministro. Quartò de tẽpore. Secunda, 16. dist. ibi, in perfectione autem pœnitentiæ. Tertia, distinctione 18. ibi, Ibi hic quęri solet. Quarta, 20. distinctione ibi, sciendum etiam ꝙ tempus pœnitẽtiæ. Prima diuiditur in duas. Primò determinat quid est pœnitentia & excludit quorundam errorem. Secundò determinat de eius integritate. Secunda, 15 distinctione ibi, Et sicut ex prædictis auctoritatibus. Prima est principalis lectionis & diuiditur in tres. Primò determinat pœnitentiæ necessitatem. Secundò inquirit eius quidditatem. Tertiò excludit errorem. Secunda ibi, baptismus tamen est sacramẽtum. Tertia ibi, His verbis quidem vehementius. Hæc tertia in duas. Primò tangit errorem & erroris confirmationem per auctoritatem Isido. & Gregor. & Ambrosij. Secundò excludit errorem & auctoritates soluit. Secunda ibi, Sed Ambrosij supra ad epistolam primæ Corin. Hæc secunda diuiditur in quatuor. Primò excludit errorem & soluit diffinitionem prius positam, ex qua prædictus error sequi videbatur ex auctoritate Isidori. Secundò soluit auctoritatem Augustini supra positã & inducit aliam ad idem & eandem solutionem. Tertiò ad auctoritatem Ambro. Quartò probat auctoritatibus & exemplis ꝙ pœnitentia posset iterari cuius oppositum secunda auctoritas Ambro. dicere videbatur. Secunda ibi, Inter illud inanis est pœnitẽtia. Tertia ibi, Illud autem quod Ambro. ait. Quarta ibi, quod verò pœnitentia non semel. Ad auctoritatem autem Greg. non respondet, quia solutionem similem cæteris habet.

1 IN SPECIALI autem sic procedit. Et proponit primò pœnitentiam necessariam esse. est enim secundũ Hiero. secunda tabula post naufragium, ex eo quòd qui vestem innocentiæ in baptismo susceptam peccãdo corruperit, potest eam pœnitentiæ remedio reparare. Baptismus autem dicitur prima tabula, vnde pœnitentia iterari potest, nõ autẽ baptismus. Postea volens pœnitẽtiam diffinire præmittit tria. Primò eius genus, quia est sacramentum & virtus mentis. Est enim duplex pœnitentia scilicet interior & exterior. Interior est virtus, exterior est sacramentum. Secundò eius doctrinam. propter enim ipsius vtilitatem tam Christus quàm Io. baptista prædicationẽ à pœnitentia incepit. Tertiò eius actum. dicitur enim pœnitentia à pœnitendo vel à puniendo, quia eius actus interior timore concipitur. quibus præmissis diffinit pœnitentiam secundũ Ambro. dicentem, quòd pœnitentia est præterita mala plangere & plangenda iterum nõ committere. & similem diffinitionem ponit Gregor. Postea dicit quòd ex hac diffinitione quidam moti fuerunt ad dicendum quòd non est vera pœnitentia quæ peccato sequenti maculatur, quia verè pœnitentem dicunt vltra damnabiliter non peccare, quod etiam auctoritate Isido. confirmat dicentis talem pœnitentiam irrisoriam. Secũdo auctoritate Augu qui dicit eam esse inanem. Tertiò auctoritate Grego. qui dicit eam esse meritoriam grauioris pœnæ. Quartò auctoritate Ambro. dicentis veram pœnitentiam non esse iterandam. multæ etiam auctoritates in litera ad hoc ponũtur. Postea determinat veritatẽ, & excludit dictum errorem dicens, quòd cessatio à peccatis præteritis & dolor de eis cũ proposito cauendi futura ad verã pœnitẽtiam sufficit. Et ex hoc soluit diffinitionem pœnitentiæ supra dictam in qua dicitur, quòd ad verã pœnitentiã pertinet plangẽda iterum non cõmittere. sufficit enim ad verã pœnitentiam quòd plangenda iterum non cõmittat, id est quòd habeat propositum non committendi, & per hoc etiam soluit auctoritatem Isido. Ille enim irrisor est, qui sine proposito non committẽdi pœnitet. Postea soluit auctoritatem Aug. qui dicit, inanis est pœnitentia quam sequens culpa coinquinat. dicitur enim inanis, quia fructu pœnitentiæ caret quæ est vitatio gehẽnæ & adeptio gloriæ. caret autem fructu pœnitentiæ, quia per sequens peccatum illa pœnitentia, & etiam alia acta bona mortificantur, vt. s. non sortiantur mercedem quam meruerunt cùm fierent. Sed si de peccato succedente agatur pœnitẽtia, bona quę præcesserunt reuiuiscunt, duntaxat illa quæ ex charitate prodierant, quæ autem viua non fuerunt reuiuiscere non possunt, quæ autem fuerunt viua reuiuiscere possunt, quod etiam dicit Aug. quòd nihil prosunt lamenta si replicantur peccata, sic intelligendum est, quia peccata remissa redeũt, vt quidam dicunt. Et sic nihil relinquitur de venia, vel si non redeunt peccata, saltem propter ingratitudinem, ita reus & immundus constituitur ac si dimissa peccata redirent. addit etiam duo ab Augustino quæ videntur facere ad confirmationem dicti erroris, vnum est quia Augustinus dicit, quòd pœnitens semper debet pœnam tenere. ita tamẽ ꝙ de dolore gaudeat. Aliud est quod Aug. dicit, quòd nihil de venia relinquitur quando homo post pœnitentiã in peccatum relabitur. Soluit autem ad ista duo dicens: quòd primum intelligitur de pœnitentia perfectorum, id est qui pœnitentiam vsque ad finem vitæ continuant. Secundum verò intelligitur quãtum ad reditum peccatorum vel simpliciter vel quãtum ad ingratitudinem, vt iam dictum est. Postea soluit auctoritatem Ambr. cùm enim dicit pœnitentiam non esse iterandam, intelligendum est de pœnitentia solenni quæ pro grauibus culpis infertur, quæ non iteratur ne vilis reputetur. Quod auctoritatibus confirmat. Vlterius, quia quidam dixerunt quòd nõ debent pœnitentiæ iterari, quia facilitas veniæ esset incentiuum, ad peccata probat per plures auctoritates ꝙ pœnitentia semper iterari potest, quod etiam confirmat exemplo Dauid qui veniã impetrauit de commissione adulterij & homicidij, & postea de numeratione populi. Ex quibus patet sic veram pœnitentiam sepius agi posse. Et quia prædicti qui sic errauerunt circa pœnitentiam innitebantur quibusdam verbis Apostoli in epistola ad Hebrę. ideo dicit magister quòd apostolus non negat ibi secundam pœnitentiam, sed secundum baptismum, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum pœnitentia sit virtus.

Tho. 3. q. 85. art. 1.

CIRCA distinctionem istam quæritur primò de pœnitentia, vt est virtus vel actus virtutis, & secundò de pœnitentia non prout est virtus vel actus virtutis, sed prout est sacramentum. Circa primum quæruntur duo. Primum est vtrum pœnitentia sit virtus. Secundum est vtrum sit virtus specialis an generalis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd pœnitentia non sit virtus, quia virtus est dispositio perfecti ad optimũ, vt dicitur

septimo

septimo Ethic. sed pœnitētia nō est dispositio pfecti ad optimū, sed imperfecti sicut & verecundia, ergo pœnitētia nō est virtus.
2 Item nullus eorum qui agit secundùm virtutem dicitur stultus, vt habetur 4. Eth. sed pœnitere de præterito videtur esse stultum, quare præteritum nō potest esse non factum. ergo pœnitere non est actus virtutis, quare nec pœnitentia est virtus.
3 Item virtus est de bono, pœnitere est de malo, ergo pœnitentia non est virtus.
4 IN CONTRARIVM arguitur, quia præcepta legis sunt de actibus virtutum, vnde & legislator intendit ducere hominem ad virtutem (vt habetur 2. Ethicorum) sed præceptum legis est de actibus pœnitentiæ (Mat. 3 pœnitentiam agite, &c.) ergo pœnitentia est virtus.
5 RESPONSIO. Pœnitentia accipitur dupliciter. Vno modo pro actu exteriori, qui est inter pœnitentem & absoluentem. Et hæc pœnitentia est sacramentum, & debet potius dici sacramentum confessionis quàm pœnitentiæ, vt postea patebit. Alio modo pro actu vel habitu interiore quo peccatum cōmissum displicet, quia est contra rationem & iniuriam Dei, quia est contra præceptum diuinum, & de hac pœnitentia quærit quęstio. Circa quod notandum, quòd cùm virtus sit habitus: vt habetur 2. Ethic. & habitus cognoscatur per actum, quòd pœnitentia sit virtus oportet inquirere ex actu eius, qui est pœnitere no sit actus virtuosus. Et circa hoc dicenda sunt duo. Primum est, quòd pœnitere est actus virtuosus. Secundum est, quòd virtus illa non est purè moralis, nec purè theologica.
6 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd actus virtuosus quandoque sumitur strictè. scilicet pro solo actu elicito à pœnitentia perfecta per habitum virtuosum. & sic non oportet quòd pœnitere sit semper actus virtuosus. Quandoque verò sumitur largè pro omni actu regulato recta ratione qui vel est elicitus à virtute, vel quantum est de se generatiuus virtutis est. Et isto modo pœnitere semper est actus virtutis. Primū patet, quia habitus nunquam requiritur ad eliciendum actum quantum ad essentiam actus, sed solū ad ponendum modum. Quod patet ex diffinitione pœnitentię & habitus, quia potentia est qua possumus, habitus quo bene vel malè possumus, vt dicitur 2. Ethic. & 5. Metaphisicæ dicitur quòd habitus est, quo quis bene vel malè disponitur. Patet etiam per exemplum. ad concupiscere enim non requiritur habitus, sed ad sic concupiscere, scilicet temperatè requiritur habitus temperantiæ. Sed pœnitere de peccato dicit actum solum quo ad substantiam actus & non quo ad modū per quem nos habemus sic vel aliter in dolendo, ergo non requirit aliquem habitum a quo eliciatur.
7 Secundo patet, quia omnis actus ab electione procedens cadens super debitam materiam cu debitis circunstantijs potest esse virtuosus, sed pœnitere de peccato commisso potest esse ex electione procedens & cadit etiam super debitam materiam: quia sicut bonum debitè placet ita malum debitè displicet potest etiā informari debitis circunstantijs, & prout loquimur de ipso debitè informatur, quia detestatur peccatum, vt commissum in irreuerentiam Dei, cùm proposito satisfaciendi & sub spe veniæ, ergo talis actus potest esse actus virtutis. Veruntamen non potest esse primus & principalis actus alicuius virtutis: quia primus & principalis actus alicuius virtutis, nunquam præexigit actū vitij in operante virtuosè. Actus enim principalis tēperantiæ non requirit, quòd homo prius intemperatè egerit, nec actus principalis liberalitatis requirit, quòd aliquis prius auarus fuerit, & sic est de singulis Alioquin nullus posset fieri virtuosus, nisi prius fuisset vitiosus quod non est necessarium, sed pœnitere necessariò præsupponit actū vitiosum processisse in pœnitente. Est enim de malo cōmisso, ergo pœnitere non potest esse primus & principalis actus alicuius virtutis. Et confirmatur, quia actus primus & principalis cuiuslibet virtutis est secundū electionē boni vt fiat. Secundus vero differens à primo re, vel ratione est fuga mali ne malū fiat. Tertius autē est, si contingat malum fieri q illud displiceat, vt patet in omnibus virtutibus. Et sic pœnitere de malo quod iā cōtingit nō est primus & principalis actus virtutis, sed secundarius vel tertius & de obiectis cōtingēte per accidēs ipsi virtuoso. cōtingit enim virtuosum peccare, sed non inquantū est virtuosus, per habitū tamen virtutis detestari malum si contingit. Et sic patet primum principale
8 QVANTVM ad secundum patet, quòd pœnitere non est actus solius virtutis theologicæ, quia virtus theologica habet Deum pro obiecto nō actum humanum bonum vel malum, sed pœnitere habet pro obiecto actum humanum, scilicet peccatum per hominem commissum, ergo pœnitere non est actus solius virtutis theologicę. Item non potest esse actus solius virtutis moralis, quia virtus moralis nō habet pro fine proximo, nec pro circunstantia informante aliquid quod excedit dictamen rationis naturalis, sed pœnitere prout de ipso loquimur habet pro fine & pro circunstantia informante aliquid quod excedit dictamen rationis naturalis, ergo pœnitere non est actus solius virtutis moralis. Minor declaratur, quia finis proximus actus pœnitendi est, vt homo reconcilietur Deo quē offendit per peccatum satisfaciendo per pœnitentiam. Istud autem non cadit sub dictamine rationis naturalis, quare &c. Oportet ergo quòd actus pœnitendi sit non solùm à virtute morali, sed à theologica vna vel pluribus qualitercunque hoc sit.
9 Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd sicut in actu malo est inuenire plures deformitates quarum vna non est per se determinatiua alterius: sic in vno & eodem actu bono est inuenire plures bonas circunstantias seu plures bonitates quarum vna non est per se determinatiua alterius Verbi gratia, tam in malis actibus quàm in bonis: in malis quidem, quia in adulterio commisso intra ecclesiam sunt duæ deformitates, scilicet adulterij & sacrilegij in violatione sacri loci, & vna istarum non est per se determinatiua alterius, quia violatio sacri loci potest esse sine adulterio, & adulterium potest committi sine violatione sacri loci si fiat extra locū sacrum. Vnde propter istas duas deformitates sunt duo peccata in adulterio commisso intra ecclesiam, & non solùm vnum maius peccatum. Similiter in bonis cùm aliquis ieiunat ex voto, & placet ei ieiunium propter bonum temperantiæ: & nihilominus placet ei ieiunare. quia vouit, in tali ieiunio sunt duæ bonitates. Vna pertinens ad virtutem temperantiæ Et alia pertinens ad virtutem latriæ, & vna non est per se determinatiua alterius. quia aliquis potest ieiunare ex voto, & non propter bonum temperantiæ, & alius ex bono temperantiæ, & non ex voto.

In 2. d. 22. q. 1

10 Et similiter est in actu pœnitēdi. cùm enim displicet alicui adulterium ab ipso commissum, quia est turpe & contra temperantiam. Et quia est contra pręceptum diuinum cui obedire debemus. Et quia pœnitendo speramus reconciliari Deo satisfaciendo de culpa in offensam eius cōmissa, in hoc actu sunt multæ bonitates, quarum prima pertinet ad virtutem temperantię cuius est detestari actum inordinatum circa concupiscibilia carnis. Secunda autem bonitas pertinet ad virtutem iustitiæ cuius est detestari illud quod fit in alterius iniuriam: quòd tamē adulterium sit à Deo prohibitum & in iniuria Dei commissum nulla virtus moralis habet ex se, nec ex dictamine prudentiæ moralis, sed ex fide. Tertia autē bonitas s. spes reconciliationis pertinet clarè ad spem quæ est virtus theologica Et illarū bonitatū vna non est determinatiua alterius. imo vna potest esse sine altera. Prima quidem sine alijs sequentibus. Gentilis quidē virtuosus virtute morali detestatur adulteriū, quia est turpe & contra temperantiam, & non quia est contra præceptū Dei de quo nihil nouit, nec per consequēs intendit recōciliari Deo. Similiter aliquis pœnitet de adulterio, quia est contra præceptū Dei & in eius offensam, cui tamen non displicet, quia est contra tēperantiam, sicut fidelis, qui non habet virtutem tēperantiæ, nec pœnitet: quandoq. sine spe veniæ, quia desperat ex timore pœnę, sicut Cain & Iudas pœnituerunt & spē venię abiecerunt. Et sic patet quod in actu pœnitendi sunt multæ bonitates, quarū vna nō est per se determinatiua alterius. Et pertinet ad diuersas virtutes per modum imperantis, seu inclinantis, seu per modum elicientis. Vtrū autem propter pluralitatē talium bonitatū pœnitētia debeat dici vna virtus an plures, pertinet ad sequētem quęstionē.
11 AD PRIMVM argumentum dicendū, q licet pœnitere posset esse ab agente non perfecto quantū est ex genere actus, potest tamen esse actus perfecti, quia nihil prohibet post peccatum præteritū successisse perfectionē, & etiam præcessisse, & etiam remansisse. Quia virtus moralis vno actu nō corrūpitur. Nec est simile de verecundia quæ est timor de turpi, timor autē futuri est quod nō timetur, nisi quia habet propinquā dispositionem in causa sua. Et ideo verecundia ponit imperfectionem in eo qui verecundatur. s. pronitatem ad committendū aliquid culpæ, vel turpe prout de verecundia loquitur Philosophus. nō sic autem pœnitentia, licet supponat imperfectionem præcessisse.
12 Ad secundum dicendum est, quòd dolere de eo quod prius factum est per intentionem conandi ad hoc quod prius factum non fuerit esset stultum: hoc autem non intendit pœnitens, sed solùm dolere de præterito, cum intentione non committendi simile, & expiandi reatum pœnæ quam ex peccato commisso incurrit. & hoc non est stultum.
13 Ad tertium dicendum, quòd virtus dicitur esse de bono quo ad actus, quia actus virtutis semper est bonus. & quia nō est solùm bonum, appetere bonū. sed etiam detestari malum: ideo obiectum virtutis non solùm est bonum, sed & malum, sicut patet de fortitudine quæ habet pro obiecto malum pœnæ, sicut pœnitentia malum culpæ.

QVAESTIO II.

Vtrum pœnitentia sit virtus generalis.

Tho. 3. q. 85. ar. 2. 3. & 6.

AD II



AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur quòd pœnitentia sit virtus generalis, quia remedium quod est contra omnem morbum, est generale & non speciale: sed pœnitentia est remedium contra omnem morbum peccati, ergo cùm sit virtus (vt in præcedente quæstione dictum est) non est virtus specialis remediatiua, sed generalis.

2 Item, virtus & vitium opponuntur, sed pœnitentia opponitur omni vitio: quia per pœnitentiam displicet quicquid per vitium placuit, ergo pœnitentia est omnis virtus.

3 IN CONTRARIVM est: quia illud quod perficit liberum arbitrium ad actum bonum & determinatum est determinata virtus, sed pœnitētia perficit liberum arbitrium ad actū bonum & determinatum, qui est pœnitere de peccato cōmisso, ergo est determinata virtus.

4 RESPONSIO. Aduertendum est quòd si actus pœnitentiæ esset solùm displicentia de peccato cōmisso quatenus est contra rectam rationem, pœnitere non pertinet ad aliquam specialem virtutem: quia per eundem habitū placet vnicuique illud quod est conueniens, & displicet illud quod est discōueniens. Et ideo cùm omnis virtus sit concors rectæ rationi, per eam placet virtuoso quicquid est concors rationi, & displicet quicquid discordat à recta ratione. Propter quod secundùm vnamquanque virtutem displicet peccatum, quod est illi virtuti contrariū, nec quantum ad hoc oportet ponere vnā specialem virtutē per quā displiceat omne peccatum, seu per quā pœniteat homo de omni peccato: quia vnaquęque virtus sufficit ad hoc vt peccatū cōtra eam cōmissum displiceat, sed quia pœnitentia de qua loquūtur theologi & sacra scriptura plus importat, videlicet displicentiā de peccato quatenus est contra diuinum præceptū, & in eius iniuriam, cū proposito satisfaciendi, & sub spe veniæ, quorū neutrum pertinet ad aliquā vnam virtutem purè moralem: ideo dubium est vtrum oporteat ponere aliquam vnam partim virtutē moralem, partim verò quasi theologicā, sicut ponitur de latria.

In 3. di. 9. q. 1. 5 Et videtur quibusdā probabiliter quòd sic, ita scilicet quòd sicut latria est virtus moralis pertinēs ad iustitiam, cuius tamen actus procedūt ab imperio virtutis theologicæ, & sic nō est purè moralis: sic pœnitētia est virtus specialis pertinēs ad iustitiā, cuius tamen actus procedūt ab imperio virtutū theologicarum, & sic non est purè & simpliciter moralis. Quod probatur sic: quia omnis virtus moralis quæ ordinat hominē ad alterum in ratione debiti pertinet ad iustitiā, sed pœnitentia quæ est virtus moralis cùm habeat actum humanū pro obiecto ordinat hominem ad alterum in ratione debiti, ergo pertinet ad virtutem iustitiæ. Maior patet, quia virtutes morales aliæ à iustitia aut nō ordināt hominem ad alterū vt temperantia, aut si ordinent (vt liberalitas) non tamen in ratione debiti: nō enim liberalis tenetur ei cui dat liberaliter ex aliquo debito, quia iā non esset liberaliter datum, sed necessariò redditū: sed ad solam iustitiam pertinet ratio debiti vt ipsum nomen sonat. quod enim iustum est fieri, debitū est, & quod debitum est, iustum est reddi, & sic patet maior. Minor probatur, scilicet quòd pœnitentia ordinat hominem ad alterum in ratione debiti: quòd enim ordinet hominem ad alterū, scilicet ad Deum iam patet ex dictis. Quòd autem in ratione debiti declaratur sic. homo efficitur debitor alteri dupliciter. Vno modo per hoc quòd ab eo voluntariè aliquid recipit sicut in cō mutationibus voluntariis, puta emptione & venditione. Alio modo per hoc quòd ei iniustè aliquid subtraxit sicut in violentiis, furto, percussione, rapina & in cæteris. Similiter aliquis efficitur Deo debitor vno modo per hoc quòd aliquid ab eo recipit, & redditio huius debiti pertinet ad virtutem latriæ per quā exhibemus Deo debitum honorem in oblationibus, sacrificiis, & huiusmodi. Alio modo ex eo quòd contra Deum peccauit & sic subtraxit ei debitam obediētiam & quo ad hoc reddit Deo debitam pœnitētiam. Propter quod sicut latria vel religio pertinet ad iustitiam secundū Tullium, sic & pœnitētia. ex quo sequitur quòd pœnitentia est specialis virtus, quia licet respiciat generaliter malum tanquam obiectum, tamen considerat in eo specialem rationem, scilicet vt commissum cōtra obedientiam Deo debitam, & vt est expiabile per satisfactionem quod non facit aliqua alia virtus.

6 Quod autem dictum est quòd pœnitētia est specialis virtus pertinens ad iustitiam non est sic intelligendum quòd ipsa sit secundū se quædam virtus infusa, quia nulla talis est præter theologicas, vt ostensum fuit in tertio lib. vel quòd sit acquisita distincta per essentiam à iustitia, sed est ipsamet virtus iustitiæ prout actus eius imperatur a virtutibus theologicis circa obiectum per actum earum circumstantionatum. Si enim esset secundùm se quędam virtus acquisita ex actibus pœnitendi, tunc ille qui pluries peccaret & pluries pœniteret esset virtuosior seu plures virtutes haberet quàm innocens qui semper in actibus virtuosis perseueraret, & per consequens nō acquireret sibi virtutem pœnitentiæ ex actibus pœnitendi, quia nunquam pœniteret eò quod peccatum non fecisset. Hoc autem est irrationabile.

7 Est ergo virtus pœnitētiæ ipsamet virtus iustitiæ cuius primus actus est reddere vnicuique quod suum est, Deo obedientiam, obseruando mandata & fugiendo transgressionem eorū. Et si contingat transgredi, tunc elicit actum puniendi propter quem actum sortitur nomen pœnitentiæ. Quod etiam dictum est quòd latria & pœnitētia nō sunt virtutes purè morales pro hoc solummodo dictum est, quia nō possunt exire in actus suos nisi præuiis actibus virtutum theologicarum ostendentium obiecta sub circunstantiis ad quas ratio naturalis non se extendit.

8 AD primum argumentum dicendum quòd aliquid dicitur generale dupliciter. vno modo per prædicationem sicut vniuersale est generale ad illa quæ cōtinentur sub ipso. Et sic virtus in communi est generale remedium contra peccatum. Et hoc modo pœnitentia non est generalis virtus, nec generale remedium contra peccatum. Alio modo dicitur aliquid generale per causalitatem, eò quòd causalitas eius extēditur ad plura. Et sic pœnitentia licet sit specialis virtus, est tamen generale remediū cōtra omne vitium: quia conditiones quas recipit in suo obiecto inueniuntur in omni peccato mortali. s. in obediētia mādatorū Dei.

9 Ad secundum dicendum quòd pœnitentia non opponitur omni vitio formaliter, sed solùm impœnitentię, & ideo non est omnis virtus formaliter opponitur tamen omni vitio causaliter, vt dictum est, & ideo delet omne peccatum.

10 ARGVMENTVM in oppositum bene probat quòd pœnitentia est specialis virtus, sed tamen non potest exire in actum pœnitendi nisi præuiis actibus virtutum theologicarum.

QVAESTIO III.

Vtrum pœnitentia sit sacramentum.

Tho. 3. q. 84. art. 1.



POSTEA quæritur de sacramento pœnitentię, circa quod quæruntur quatuor. Primū est vtrum pœnitentia sit sacramentum. Secundum est vtrum aliqua pœnitentia debeat solennizari. Tertiū est de effectu pœnitentiæ. Quartum est vtrum aliquis possit excidere à vera pœnitentia. Ad primum sic proceditur, & arguitur sic quòd pœnitentia non sit sacramentum: quia illud quod est de iure naturali non est sacramentum, quia sacramenta sunt quædam opera protestantia fidem quæ est supra rationem naturalem, sed pœnitentia est de iure naturali, quia ratio naturalis dictat quòd qui deliquit pœniteat, ergo pœnitentia non est sacramentum.

2 Itē pœnitētia fuit ante legē nouā & veterē. Vnde Iob qui fuit ante legē dicit, ago pœnitētiā in fauilla & cinere: vt habetur Iob 42. igit̄ pœnitentia nō est sacramētū, nec nouę legis nec veteris.

3 Item sacramentū est materiale elementum, vt dicit Hugo de sancto Victore, & habitum fuit supra 1. dist. Sed nullum materiale elementum est in pœnitentia, ergo ipsa nō est sacramentū.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia remedium cōtra peccatum originale (.s. baptismus) est sacramentum, vt fuit supra visum, ergo pœnitentia quæ est remedium contra peccatum actuale est sacramentum. Et probatur consequentia, quia sacramenta sunt medicamenta contra peccata, sed ratio peccati verius est in peccato actuali quā in peccato originali, ergo ratio sacramenti verius debet cōuenire remedio instituto cōtra peccatum actuale quā remedio instituto contra peccatum originale.

5 RESPONSIO. Sicut dictum fuit prius pœnitentia accepta pro habitu, vel accepta pro habitu vel actu quo detestamur peccatū à nobis cōmissum est virtus vel actus virtutis, nec est sacramentū vnde de pœnitentia sic accepta nō procedit quęstio. Alio modo accipitur pœnitentia pro actibus exterioribus qui sunt inter pœnitētē & absoluentē, qui actus sunt cōfessio & absolutio. Et de pœnitentia sic accepta dicendū est quòd ipsa est sacramentū. Quod probatur sic: omne remedium extrinsecus sensibiliter appositū institutū à Deo ad effectū curationis spiritualis habens virtutē ex opere operato est sacramentum, sed pœnitentia est huiusmodi, ergo ipsa est sacramentū. Maior patet ex his quæ dicta sunt in principio huius quarti. Minor declaratur: quòd enim pœnitentia sit aliquid sensibile non est dubiū, cū verba pœnitētis & absoluentis concurrant ad ipsam. Quòd etiā sit remediū à Deo institutum contra peccatum patet quantum ad cōfessionem per illud quod beatus Iacobus dixit in Canonica sua. Confitemini alterutrum peccata vestra. & quantū ad absolutionē per illud quod dominus dixit: quorū remiseritis peccata remittuntur eis. Quòd etiam habeat efficaciam ex opere operato patet per idē quod dominus dicit: quorū remiseritis peccata, &c. Et quia falsitas esset in verbis absolutionis: cùm sacerdos dicit absoluo te, nisi haberent aliquam efficaciā, & illam quam significant

ficant, quę est remissio peccatorum. Ex quo patet illud quod dictum fuit prius, videlicet quòd hoc sacramentum magis propriè diceretur sacramentum confessionis & absolutionis, quàm pœnitentiæ: quia in confessione & absolutione consistit hoc sacramentum tanquam in sua materia & forma. Pœnitentia autē si accipiatur pro habitu vel actu interiore, est ad hoc sacramentum tanquam præuia dispositio suscipientis. Si autem accipiatur pro executione pœnę satisfactoria sic est consequens ad hoc sacramentum. Et sic pœnitentia quocunque prædictorum modorum accepta non est intrinseca huic sacramento.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd pœnitētia accepta pro confessione peccatoris & absolutione sacerdotis, non est de dictamine iuris naturalis. nulla enim ratio dictat quod homo confiteatur alteri homini peccata sua quantūcunq; occulta, vel quòd ex absolutione illius cui cōfitetur consequatur veniam de peccatis, pœnitētia etiā quæ est virtus, vel actus virtutis non est de dictamine rationis naturalis, quia nō includit solùm displicentiam de peccato commisso quatenus est contra rationem, sed quia est in offensam Dei & cū proposito satisfaciēdi, & sub spe venię quę nō sunt de dictamine rationis naturalis.

7 Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia de qua loquitur Iob, non fuit sacramentum, sed pœna quædam per eum voluntariè assumpta ad satisfactionem delicti si aliquod commiserat.

8 Ad tertium dicendum, quòd Hugo de sancto Victore accipit materiale elementum pro omni sensibili: & sic in pœnitentia est materiale elementum, videlicet verba confitentis & absoluentis, quæ sunt quædam sensibilia, seu audibilia.

QVAESTIO IIII.

Vtrum pœnitentia debeat solennizari.

Tho. 3. q. 84. art. 10. ad secundum. & q. 89. art. 3. ad tertium.

AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur quòd nulla pœnitentia debeat solennizari, quia pœnitentia est sacramentum iterabile, vt patebit inferius sed ea quæ solennizantur non debent iterari super eandem personam, ergo pœnitentia non debet solennizari.

2 Item confessor nullo modo debet peccatum confitentis publicare etiam metu mortis, sed per solennem pœnitentiam publicaretur peccatum confitentis, ergo pœnitentia non debet solennizari

3 Item clerici possunt committere & quandoque committunt crimina enormia sicut laici, sed clericis non est imponenda solennis pœnitentia secundùm iura, ergo nec laicis.

4 IN CONTRARIVM est quod habetur in decretis quinquagesima dist. ca. in capite quadragesimæ.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est an pro aliquibus criminibus, sit imponenda pœnitentia solennis, & quibus debet imponi. Secundum est an debeat iterari. Tertium est de ritu eius.

6 QVANTVM ad primum dicendum est, quòd pœnitentia solennis imponenda est pro grauioribus sceleribus & notorijs quæ commouent totam vrbem vel totam viciniam. Cuius ratio est, quia publica culpa punienda est per publicam pœnam, vt illi qui scandalizati sunt de culpa ędificentur pœna. Sed illud fit per pœnitentiam solennem quando imponitur pro grauissimis & notorijs sceleribus, ergo &c. Secundò, vt sit alijs ad terrorem quando confusione notabili punitur in hoc mūdo, qui grauissimum scelus commisit. Tertiò, vt sit alijs ad exemplum puniendi, quando vident eos qui in grauissimis culpis detinentur recipi ad pœnitentiam, & ecclesiæ reconciliari. Hæc autem pœnitentia non est imponenda clericis, non propter fauorem personæ, sed ordinis: quia agens publicam pœnitentiam non debet ad ordines promoueri, & episcopus talem ordinans debet priuari potestate ordinandi nisi ecclesiæ necessitas exposceret, tunc enim dispensatiuè posset recipi ad minores ordines, non autem ad sacros. Primò propter dignitatem eorum. Secundò propter timorem recidiui. Tertiò propter scandalum vitandum quod in populo posset oriri ex memoria præcedentium delictorum. Quartò, quia non haberet frontem alios corrigendi cùm peccatum eius fuerit publicum. Et sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum dicendum, quòd solennis pœnitentia non debet iterari propter tria. Primò ne ex iteratione vilescat: quæ enim iterantur meliora habentur. Secundò propter significationem, quia solēnis pœnitentia signum est expulsionis Adæ de paradiso, vt postea dicetur: sed illa est tantùm semel facta, ergo pœnitentia solennis nunquam est iteranda. Tertiò, quia solennizatio pœnitētiæ est quasi quædā professio cōseruandi eā perpetuò, sed huic non congruit iteratio, quare &c. Si tamen talis postmodum peccet, non clauditur ei locus pœnitentiæ simplicis, sed non iniungitur ei pœnitentia solennis propter dictas causas, licet in aliquibus ecclesijs aliter fiat, vt dicit magister in litera. & sic patet secundum.

8 QVANTVM ad tertium sciendum est, quòd ritus pœnitentiæ solennis est talis sicut habetur in prędallegato capitulo, videlicet quòd in capite quadragesimæ solenniter præsentant se cum presbyteris suis episcopo ciuitatis ante fores ecclesię induti saccis, nudis pedibus, vultu demisso, coma deposita si sint viri, & eis in ecclesia introductis Episcopus cū clero 7 psalmos pœnitentiales dicit: postmodū eis manū imponit & cinerē in capitibus, cilicio colla eorum operit, aquam benedictam super eos spargit. Et denunciat eis quòd sicut Adā propter culpam eiectus fuit de paradiso, ita ipsi de ecclesia eijciūtur, & iubet ministris, vt eos ab ecclesia expellant, clero eos prosequente cum Responsorio: In sudore vultus tui, &c. In cœna autē domini à suis presbyteris in ecclesiam reducuntur, & sunt ibi vsq; ad octauam paschę. Ita tamen quòd nō debent communicare nec pacem sumere, & sic fit quolibet anno quandiu aditus ecclesiæ est eis interdictus. Vltima autē reconciliatio episcopo reseruatur ad quā pertinet solennis pœnitentiæ impositio. Et licet ista fieri debeant secundō ius scriptum, tamē quia tota prædicta solennitas est porè de iure positiuo cui consuetudo derogat: ideo si secundùm ritum, & consuetudinem aliquarum ecclesiarū omittatur aliquid de prædictis vel etiā dimittatur totus ritus solennis pœnitentię, non est hoc detestandū. Nā plures ecclesiæ de solēnibus pœnitentijs hodie non se intromittunt. Aliqua enim vno tempore congruunt, quæ alio tempore nociua sunt. Præter hāc pœnitentiam quæ solēnis dicitur esse, est quædā alia quæ vocatur publica, sed non est cum solennitate prædicta, sicut est de flagellantibus se vel peregrinantibus per mūdum cum baculo cubitali, & hæc iterari potest & à simplici sacerdote imponi. Veruntamē in talibus secundùm cursum hodiernum videtur potius scandalum quàm ædificatio. Et ideo non videtur magna esse discretio imponendi tales pœnitentias, nec pro nunc imponuntur. Sed fraudulenti homines occasione quæstus sibi talia assumunt.

9 AD primum arg. dicendum quòd pœnitentia est iterabilis, sed non cum solennitate supra dicta, quæ regulariter non adhibetur pœnitentiæ, sed solùm in casu enormi & notorio.

10 Ad secundum dicunt quidam, quòd per pœnitentiam solennem sacerdos non publicat peccatum pœnitentis, quia nō dicit se tale peccatum audiuisse in confessione. Sed ipse pœnitens exequendo pœnitentiam sibi iniunctam peccatum suum & confessionem à se factā manifestat. Sed contra hoc potest dici, quia ille facit rem cuius auctoritate fit, sed auctoritate sacerdotis pœnitens solenniter facit quod sibi iniunctū est, quia aliàs nō faceret, ergo sacerdos videtur hoc facere. Ideo dicitur aliter, quòd per talem pœnitentiam non reuelatur peccatum, vel confessio pœnitentis quāquā aliqua suspicio oriatur, quia quandoq; aliquis pœnitentiam facit pro alio, sicut legitur in vitis patrū de quodam, qui vt sociū prouocaret ad pœnitentiam, cū eo pœnitentiam egit. Sed nec hoc pro moderno tempore aliquē excusaret multum: cū vix inueniatur qui velit pro seipso talem pœnitentiam facere, & fortiori ratione magis inuitè faceret pro alio.

11 Potest ergo dici aliter, quòd per talem pœnitentiam nō publicatur peccatum pœnitentis, quia quod est publicum de se amplius publicari non potest, saltem quo ad illos quibus iam innotuit tale peccatum: talis autē pœnitentia non debet imponi nisi pro peccato publico, vt iam dictum est, ergo ipsum publicari nō potest, sed publicatur correctio eius per pœnitentiam, quod nō est malum. Ex quo patet, quòd multum errant qui imponūt pœnitentiam publicam pro peccato quod non est notorium, nec fortè peccatum, sicut cùm mater vel nutrix inuenit iuxta se puerum mortuum, vel in cunabulis quod potest esse sine culpa, vel pro modica: vt scilicet propter paruulam incautelam, & si esset culpa non est tamen quandoque notoria.

12 Quid ergo dicetur de pœnitentiarijs domini Papę qui cōfitentes sibi faciunt spoliari, & spoliatos publicè circunduci per ecclesiam & verberari, nunquid videntur publicare peccatum sibi confessum? Dicunt quidā quòd non, quia talis pœnitentia imponitur pro excommunicatione cuius absolutio pertinet ad forum contentiosum, nec excommunicatio est culpa, sed pœna. Sed illud non valet, quia pro excommunicatione simplici non imponitur talis pœna, sed solùm pro excommunicatione quam aliquis incurrit occidendo clericum, & pro clericidio confesso: & ideo constat omni scienti ritum curiæ, quòd cùm aliquis ducitur per ecclesiam, & verberatur quòd ipse commisit clericidium, & iterum pœnitentiarius cui clericidium est confessum dicit, & consueuit dicere alicui de clericis officio pœnitentiarię deputatis, quòd ducat talem per ecclesiam, scilicet pro clericidio. Et quis potest dicere, quòd hoc peccatum confitentis non publicetur? nullus vt videtur.

13 Propter hoc dicendum est aliter, sicut audiuimus ab ipsis pœni

pœnitentiariis, quòd pro homicidio eis cõfeſſo ſi ſit occultum, non imponunt talem pœnitentiam. ſi autem ſit notorium in terra in qua fuit cõmiſſum, tunc imponunt ipſi talem pœnitentiã. Nec publicatur eorum peccatũ quod iam eſt publicum niſi quãtum ad illos qui ſunt in eccleſia in qua fit talis pœnitentia: nec etiam plenè publicãtur quantum ad illos, quia circunducuntur vultibus coopertis ita vt perſona ſit ignota, & adhuc fortè videtur quòd iſtud ſit omnino incautè factũ. Et audiuimus aliquos ex pœnitentiariis ſuper hoc ex pœnitentia tali murmurare.

14 Ad tertium dicendum, quòd clericis non imponitur ſolennis pœnitentia propter cauſas in corpore ſolutionis aſsignatas.

QVAESTIO V.

Vtrum effectus pœnitentiæ bene aſsignentur.

Thom.3.q.86.



AD TERTIVM ſic proceditur, & arguitur quòd non bene aſsignantur effectus pœnitẽtiæ: quia vnius ſacramenti debet eſſe vnus effectus, ſed pœnitentia vnum eſt ſacramentum. Et tamen magiſter in litera aſsignat ei plures effectus, videlicet remiſsionem peccatorum, & viuificationem bonorum operum prius mortificatorum, ergo male.

2 Item peccatum non poteſt dimitti quantum ad culpam quę tranſit, ſed ſolùm quãtum ad reatũ qui remanet. Sed reatus per ſacramentũ pœnitentiæ non remittitur, cùm pœna pro eo iniũgatur, ergo effectus pœnitentiæ non eſt remiſsio peccatorum.

3 Item quod non eſt, viuificari non poteſt, ſed bona opera facta in gratia deſinunt eſſe ſuccedente peccato: non enim ſunt de numero rerum permanentium, ſed tranſeuntium, ergo extũc viuificari non poſſunt per quãcunque pœnitentiam ſubſequentẽ.

4 IN contrarium eſt quod dicit Petrus Actuum 3. Pœnitemini & conuertimini vt deleãtur peccata veſtra: igitur effectus pœnitentiæ eſt deletio peccatorum. Item ſecundùm Ambroſiũ, pœnitentia res optima eſt quę omnes defectus reuocat ad perfectũ, ſed maximus defectus eſt quòd bona opera facta ex charitate nõ perducant facientem ad gloriam, qui defectus contingit mortificante ea ex peccato: ergo ille defectus tollitur per pœnitentiam, & ſic opera mortificata reuiuiſcunt.

5 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd per pœnitentiã remittuntur peccata mortalia. Secundum eſt quòd per ipſam viuificantur bona opera per ſequens peccatum mortificata. Primum patet ſic: Ille eſt primus & principalis effectus huius ſacramẽti, qui principaliter importatur per formam verborum: iſtud autem eſt remiſsio peccatorum, cùm forma huius ſacramenti ſit, ego abſoluo te, ergo eſt principalis effectus huius ſacramenti.

6 QVANTVM ad ſecundum ſciẽdum eſt quòd opera noſtra dicuntur viua & mortua, viuificata & mortificata per comparationem ad ea quæ videmus in rebus naturalibus. illa enim dicuntur viua, quæ habent in ſe principium vitæ & operationẽ: vt oculus videndo, pes ambulando, & ſic de aliis: mortua verò dicuntur quæ neutrum iſtorum habent, habere tamen potuerunt: ſicut dicitur homo mortuus nõ ſolùm quia vitam habuit & priuatus eſt, ſed etiam fœtus qui nunquam vixit dicitur naſci mortuus, mortificata autem dicuntur quæ habent in ſe principium vitæ, ſed non operationem, propter aliquod impedimẽtum, vt membrum ſtupidum vel paralyticum. viuificata autem dicuntur, quæ à mortificatione impediente operationẽ vitæ redeunt ad ſuas operationes. Similiter opera noſtra dicuntur viua quãdo procedunt ex charitate quæ eſt principium vitę ſpiritualis, & per meritum poſſunt perducere ad vitam gloriæ quæ eſt vera vita. Iſte eſt enim finalis effectus operum noſtrorum, mortua verò dicuntur opera bona quæ fiunt extra charitatem, quę licet non fuerunt viua, potuerunt tamen eſſe viua ſi charitas affuiſſet. Mortificata verò dicuntur opera quæ ſunt ex charitate quæ eſt principium vitæ, ſed per meritum non poſſunt efficaciter perducere ad vitam gloriæ propter impedimentum peccati ſuperuenientis, viuificantur autem cũ impedimentum mortificans ea amouetur, & hoc eſt peccatum mortale ſequẽs cũ quo nullus venire poteſt ad vitã gloriæ. Ex hoc ſic arguitur ad propoſitum: illud viuificat opus mortificatum per quod amouetur impedimentum mortificans ipſum, ſed per pœnitentiã amouetur peccatum mortale quod mortificat præcedens opus meritorium, ergo per pœnitentiã viuificatur opus mortificatũ prius.

7 Et ſi quis hæſitaret quomodo viuificantur opera bona pręcedentia quę non ſunt in ſe, nec illa charitas ex qua facta fuerũt remanſit. Et ideo videtur fuiſſe mortua, quia perdiderunt principium vitæ. Dicendum eſt quòd licet illa opera non remanſerint in ſe, nec charitas ex qua facta fuerunt remaneat, tamen dicuntur viuificari non quidem quia redeant eadem opera numero, nec eadem numero charitas quæ per peccatum fuit amiſſa, ſed quia bona opera dum fiebat in charitate fuerunt à Deo accepta vt meritoria vitæ æternæ. Et in illa acceptatione diuina remanſerunt ſi impedimẽtum ea mortificãs ceſſaret quod fit per veram pœnitentiam. Sic enim bona opera quę tranſeunt manẽt in diuina acceptatione per modũ meriti, & ſic poſſunt viuificari, ſicut opera mala trãſeũt actu & remanẽt reatu vt puniatur.

8 AD primum argumentũ dicendum quòd vnius ſacramẽti poſſunt eſſe plures effectus dum tamẽ ſint ſubordinati, ſicut videmus in naturalibus quòd lux ſolis illuminat & calefacit. Et ſimiliter per pœnitentiam primò & per ſe remittuntur peccata, & ſecundariò viuificantur opera bona prius facta mortificata.

9 Ad ſecundum dicẽdum quòd peccatum mortale dicitur dimitti per pœnitentiam quantum ad reatum pœnæ æternæ quę eſt ad inimicos pro exterminatione, quamuis remaneat quantum ad pœnam reatus temporalem, quę eſt pro correctione & emendatione filiorum.

10 Ad tertium patet ſolutio ex prædictis, quia quamuis opera facta in charitate non remaneant in ſe, remanent tamen in diuina acceptione vt ſint meritoria vitæ æternæ amoto impedimento ea mortificante. non enim poteſt aſſumi omnimoda ſimilitudo rerum ſpiritualium ad corporalia, ſed ſufficit ꝙ aſſumatur quantum pertinet ad propoſitum, &c.

QVAESTIO VI.

Vtrum aliquis poſſet excidere à vera pœnitentia.

Thom.3.q.84.ar.10.



AD QVARTVM ſic proceditur, & arguitur quòd nullus poſſet excidere à vera pœnitẽtia, quia fortius nõ vincitur à debiliori, ſed pœnitẽtia eſt fortior omni culpa, cũ per eã ab omni culpa reſurgamus. ergo verè pœnitens non poteſt cadere per culpam.

2 Item Ambroſius dicit quòd pœnitentia eſt præterita peccata plangere, & plangenda non committere. qui ergo plangenda poſtea committit, non verè pœnituit.

3 Item Auguſt. Inanis eſt pœnitentia quam ſequens culpa coinquinat.

4 In oppoſitum arguitur: quia perfectior eſt gratia data in baptiſmo quæ delet omnem culpam, & pœnam quam gratia quæ datur in pœnitentia, ſed à gratia baptiſmali poteſt aliquis excidere per culpam, ergo à gratia pœnitentiali.

5 RESPONSIO. Dixerunt quidam quòd à vera pœnitẽtia nullus poteſt excidere per peccatum mortale, ꝙ ſi exciderit, vera pœnitentia non fuit. Et ad hoc ponendum mouebantur primò per rationem ſumptam ex parte Dei, quia facilitas venię incentiuum tribuit delinquẽdi, ſed ſi homo poſſet verè pœnitere quotienſcunque peccaret, cùm per veram pœnitentiam Deus peccata remittat, videretur magna facilitas venię quando culpis reiteratis quantũcunque poſſet de eis haberi pœnitentia & venia, ergo cùm non ſit probabile, ꝙ Deus tribuat incentiuum delinquendi alicui, non eſt probabile, ꝙ vera pœnitentia poſſet pluries reiterari. Secundò mouebantur per rationem ſumptam ex exemplo ipſius Chriſti, quia ea quæ facit Chriſtus corporaliter ſunt exempla eorũ quæ facit ſpiritualiter, ſed Chriſtus nũquam ſanauit bis eundem infirmũ corporaliter, ergo nunquam ſanat ſpiritualiter bis eundem peccatorem. Et iſtę rationes tanguntur de pœnitentia diſt.3. item quod frequenter. Sed illud eſt erroneũ, quia illud quod nõ confirmat liberũ arb. in bono nõ facit quin homo poſsit cadere in peccatũ, ſed nec pœnitentia, nec quæcunque virtus pro ſtatu viæ cõfirmat liberum arbitrium in bono. hoc enim eſt principale priuilegiũ ſtatus pœnitentiæ, ergo &c. Itẽ patet per exemplũ ſanctorũ, quia Dauid poſtquã egit verã pœnitentiã de adulterio Berſabeę, & de homicidio Vriæ poſtea cecidit per culpã in numeratione populi. Quare omnino tenendum eſt, ꝙ à vera pœnitentia poteſt quis per culpã cadere.

6 Vtrũ autẽ pluries poſſet iterari vera pœnitentia, dicendum eſt ꝙ ſic, quia ſicut ſecundũ legẽ cõmunem homo non confirmatur in bono pro ſtatu viæ, ſic nõ obſtinatur in malo per quodcunq; peccatũ quotiẽſcũq; iteratũ quin poſsit de eo verè pœnitere, ſed quotiens homo pœnitet, totiẽs Deus verè indulget. Cũ maior ſit Dei miſericordia ad remittẽdum peccatũ de quo aliquis verè pœnitet quã ſit hominis malitia quãdo peccatũ cõmittit. Et cõfirmat, quia nõ plus miſericordię exigit à nobis Deus quã impẽdat nobis, cũ imponat nobis modũ miſericordię ad proximũ iuxta formã miſericordię quã habet ad nos. ſecundũ illud Luc.6. Eſtote miſericordes ſicut & pater veſter miſericors eſt, ſed Deus imponit nobis modũ miſericordię ad proximũ, vt ei pœnitẽti remittamus offenſam nõ ſolũ ſepties, ſed ſeptuageſies ſepties: vt habetur Matt.18. vbi ponitur numerus determinatus

pro

pro indeterminato, ergo modus diuinæ misericordiæ ad nos est vt pluries dimittat nobis peccata: quod non esset nisi possemus pluries verè pœnitere, & pluries à vera pœnitentia cadere. quã diu enim durat vita præsens Deus vtitur ad nos misericordia, post mortem autem vtetur iustitia. Et ideo in vita præsenti semper est tempus pœnitendi ex parte hominis, & tempus miserẽdi ex parte Dei. Et contrarium sentire est erroneum.

7 Nec valent rationes contrariæ opinionis, quia non est facilitas veniæ quando pro culpa exigitur pœna, quod facit Deus remittendo culpam: quia pro qualibet culpa quantumcunque iterata exigit pœnam correspondẽtem. Quod autem dicitur quòd Deus nũquam eundem infirmum pluries sanauit corporaliter. Respondendum est sicut de pœnitentia dicitur distinctione 3. Item quod frequenter. quod per hoc quòd dominus sanauit plures non solũ à diuersis infirmitatibus, sed etiam a similibus (plures enim cæcos illuminauit, etiam leprosos mundauit) figuratũ fuit quòd homo per pœnitẽtiã sanãdus erat à peccatis quę diuersis tẽporibus committeret: nõ constat etiam quòd dominus eundem infirmum sanauit pluries, quod & si non legatur, nõ obstat: quia scriptum est Ioan. penul. multa quidem & alia signa fecit Iesus quæ non sunt scripta in libro hoc.

8 AD principales rationes. Ad primam dicendum est quòd fortius non vincitur à debiliori per violentiam: vincitur tamen quandoque per negligentiam suam, & sic verè pœnitẽs vincitur tentatione & cadit in culpam non per violentiam sibi illatã, sed per incautelam & negligentiam suam.

9 Ad secundum dicendum quòd auctoritas beati Ambrosij est sic intelligenda, quòd pœnitentia est pręterita peccata deplãgere, & plangenda non committere: hoc est non habere propositum committendi.

10 Quod autem dicit Aug. quòd inanis est pœnitentia, &c. Intelligendum est quantum ad finem vltimum qui est consecutio vitæ æternę, & vitatio gehennę: quia per sequens peccatũ mortificantur pœnitentia & bona præcedentia, ita vt non sint sufficientia ad vitæ æternæ consecutionem, quando tamen fuit talis pœnitentia, valuit ad remissionem peccatorum.

Sententia huius distinctionis xv. in generali & speciali.

ET SICVT prædictis auctoritatibus. Superius determinauit magister de pœnitentia quantum ad sui quidditatẽ deffiniens veram rationẽ pœnitentiæ, & excludens circa hoc quorundam errorem addentium ad pœnitẽtiæ rationem futuram perseuerantiam. Hic determinat de ipsa quantum ad sui integritatem, remouens circa hoc errorem aliquorũ falsè opinantium posse de vno peccato siue de alijs pœnitentiam agi: quod est contra pœnitentię integritatem. Et diuiditur in partes duas. Quia primò tangit errorem & eius confirmationes, & illas soluit. Secũdò improbat illum errorem ibi, Satis arbitror. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas. Quia primò pertractat prædictam opinionem erroneam dicentium de vno peccato posse fieri pœnitentiam fructuosam sine alijs quantum ad idem tempus. Secundò incidenter tangit aliorum errorem dicentium de vno peccato sine alijs pœnitẽtiam factam valere nõ quidẽ quantum ad idem tempus, sed quantum ad diuersa. videlicet quòd quando de alijs peccatis pœnitentia agetur, tunc valebit prima pœnitentia. Secunda ibi, Quibusdam tamen videtur. Prima diuiditur in duas. Quia primò excludit probationes eorum quæ procedunt ex auctoritatibus sacræ scripturæ. In secũda excludit probationes sumptas ex auctoritatibus sanctorum & quibusdam rationibus ibi, Alias quoque auctoritates. Prima in tres. Quia primò proponit obiectionem. Secundò soluit eam ibi, Sed de his. Tertiò excludit quandam dubitationem ex pręcedente solutione ortã ibi, attẽde his verbis. Pars illa quæ incipit ibi, Alias quoq; auctoritates, diuiditur in duas: quia primò ponit probationes eorũ ex auctoritate Greg. & Ambrosij & ex quadã ratione adiuncta. Et secundò soluit eas ibi, His respõderi potest. Et illa posset diuidi secundùm numerum obiectionum & respõsionum. Tunc sequitur illa pars quæ incipit ibi, Quibusdam tamen videtur. Circa quam tatum duo facit, quia primò ponit illam opinionem cum suis rationibus. Secundò soluit ibi, Sed hęc dicta intelligimus. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò proponit quòd erroneũ est dicere quòd de vno solo peccato sine alijs posset pœnitentia agi: quod quidam dixerunt confirmantes errorem per auctoritatem prophetæ Naum, qui dicit capitulo 1. Non iudicabit Deus bis in idipsum. ex qua auctoritate arguunt sic. Si quis vnũ peccatum sacerdoti confitetur tacitis alijs & pœnitentiam sibi iniunctam perfecerit pro illo, non debet amplius satisfacere, nec pœnitẽtiam agere, alioquin Deus bis in idipsum iudicaret, dum sacerdos qui vicem domini in ecclesia gerit bis pro eodem peccato pœnitentiam imponeret: igitur de vno peccato solo sine alijs potest pœnitentia agi. Postea dicit quòd hæc auctoritas non cogit: intelligitur enim de illis solis qui per flagella corriguntur, & conuertũtur, & perseuerant: tales enim iterum non iudicantur, secus est de illis qui per flagella non corriguntur, sicut Pharao: in talibus enim videtur iudicium incipi in præsenti & terminabitur in futuro secundùm Augustinum. Vnde incidenter subiungit magister quandam vtilem distinctionem dicens, quod flagella infliguntur vel ad augmentũ meritorum, sicut factum fuit in Iob: vel ad custodiam virtutum, sicut patet in Paulo cui datus est stimulus satanæ: vel ad corrigendum peccata sicut Mariæ sorori Moysi inflicta est lepra: vel ad gloriam Dei, vt patet in cęco nato: vel ad initium pœnæ futuræ, vt in Herode qui scaturiuit vermibus, Actuum 12. Postea exponit quasdam auctoritates super dicto verbo. Nã dicit Sodomitas igne, Aegyptios mari, Israelitas in eremo punitos ne in æternum punirentur, quia Deus non punit bis in idipsum: nec est de omnibus generaliter intelligẽdũ, sed de illis tantum qui inter flagella puniuntur & non corriguntur, cũ hic & post æternaliter puniatur. Quod confirmat auctoritate Hier. qui dicit: leuia peccata breui & tẽporali punitione puniri, pro leuibus enim non puniuntur graui supplicio & in futuro etiam æternaliter puniuntur, quia per flagella non egerũt pœnitentiam & subdit quòd illud in bonis non est dubium, quia scilicet bona leuia breuiter remunerantur, bona verò maiora hic & in futuro remunerabuntur. In malis quoque sic intelligitur sicut dictũ est. Ex quibus omnibus concludit quòd dicta auctoritas nihil pro prædicta opinione facit. Postea inducit auctoritates sanctorũ ad confirmationem dicti erroris, & primò ponit auctoritatẽ Greg. qui dicit, vnam ciuitatem compluit & aliã non: sicut dicitur in Amos, quando quis de vno peccato pœnitet & de alio non. Postea ponit auctoritatẽ Ambrosij qui dicit, quòd si fides desit pœna satisfacit vt possit de alio peccato satisfacere. Postea ponit ad idem vnam rationem ipsorum quæ talis est: aliquis qui de vno peccato pœnitet & satisfacit alijs tacitis de quibus postea si confessus fuerit non videtur rationabile quod pro peccato illo iterato satisfaciat, nec videtur rationabile secundùm consuetudinem ecclesiæ pro eodem peccato non iterato illi pœnitentiam bis imponi, ergo similiter illa satisfactio qua de vno peccato satisfacit est sufficiens. Postea respondet ad ista, & primò ad auctoritatem Greg. quæ est intelligenda quantum ad operis desertionẽ, & nõ quantum ad veniam. potest enim aliquis vnius peccati opus deserere & non alterius. Non consequitur tamen veniã quod probat per dictum euangelicum, vt patet in litera. Ad auctoritatem autem Ambrosij respondet, quòd fides accipitur ibi pro conscientia sub hoc sensu, quod cùm aliquis habet peccatum de quo non habet conscientiam quia nõ recolit, & cum flagellatur a Deo cogitat quòd fortè hoc sit pro aliquo peccato suo & patienter sustinet. tunc illa pœna satisfacit pro peccato ignorato vel ei reuelatur. Ad rationem aliorũ respondet quòd satisfactio de vno peccato sine alio non valet: tunc contra hoc inducit auctoritatem euangelij Lucæ 11. date eleemosynam & munda sunt vobis omnia. vt sic videtur etiam quòd impœnitentes dando eleemosynã satisfaciant de peccatis. Ad hoc enim respondet magister, cũ eleemosyna sit opus misericordiæ, & scriptũ sit, miserere animę tuę placẽs Deo, prius debet homo dare sibi eleemosynam quã alteri, qui autem impœnitens est nõ miseretur animæ suę, cùm scriptũ sit: qui diligit iniquitatem odit animã suam, & ideo prius debet homo misereri animę suę pœnitendo & postea dare alijs eleemosynas corporales. Postea ponit opiniones aliquorum dicentium, quòd licet satisfactio non valeat de vno peccato sine alio, valebit tamen quando de alio peccato agetur pœnitentia: quod probatur per duas auctoritates Augustini positas in litera, magister autem respondet ad illas auctoritates dicens, quòd August. nõ intellexit quòd bona quę fiunt ab aliquo quandiu est in peccato viuificentur per sequentem pœnitentiam: & si intelligeretur de bonis factis in peccatis, exponendum esse quòd valerent ad diminutionem pœnæ inferni & non ad consecutionem præmij ęterni. In fine epilogat de prædictis. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum homo possit satisfacere Deo de aliquo peccato mortali.

Tho. 3. q. 2. ar. 2. ad secundum. & q. 86. ar. 3.

CIRCA distinctionem istam quæritur primò de satisfactione, & secundò de partibus eius quæ sunt eleemosyna, ieiunium, & oratio. Circa primum quæritur vtrum homo possit satisfacere Deo de aliquo mortali peccato. Et arguitur quòd non: quia secundùm Anselmum cur Deus homo. per illa fit satisfactio quæ non possent ab homine

exigi nisi peccasset. sed quicquid est vel esse potest in nobis posset Deus à nobis exigere, etiam si non peccassemus ratione beneficij creationis, ergo per nihil quod sit in nobis possemus Deo satisfacere.

2 Item grauius est peccatum actuale mortale quàm originale, quia actuale mortale meretur pœnam damni & sensus, originali verò debetur pœna damni tantùm: sed pro peccato originali non potest purus homo satisfacere, ergo nec pro peccato actuali.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia Deus nihil præcipit impossibile, sed Deus præcipit pœnitentiam pro satisfactione Lucæ 3. Facite dignos fructus pœnitentiæ, quare &c.

4 RESPONSIO. Videndum est primò quid sit satisfactio, secundò an homo possit satisfacere Deo.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd satisfactio est actus iustitiæ commissæ per offensam, ad æqualitatē iustitiæ per emēdā, & differt à restitutione propriè dicta. Cū enim iustitia ordinet hominē ad alterū qui ordo potest esse vel quo ad res exteriores vel quo ad actiones & passiones dupliciter potest se homo habere iniustè ad alterum, vel in rebus tantū iniustè eas subtrahendo vel retinēdo sine iniuria personæ: vt in vsura, vel in actionibus iniuriando alteri tantū verbo vel facto, etiā si de rebus exterioribus nihil subtrahat. Prima inæqualitas reducitur ad æqualitatē iustitiæ per restitutionē, sed secunda reducitur ad æqualitatem iustitiæ per satisfactionē. Quandoque tamē restitutio accipitur pro satisfactione, sed propriè loquēdo restitutio est tantū de rebus exterioribus iniustè habitis, satisfactio autē est pro iniurijs iniustè illatis. Ex quo patet, quòd licet ad restitutionem sufficiat reductio ad æqualitatem iustitiæ in rebus, ad satisfactionem tamen requiritur reductio ad æqualitatē iustitiæ & amicitiæ, quia iniuriosa actio non solū est contra iustitiam, immò etiā contra amicitiam: est igitur satisfactio recompensatio offensæ per emendā ad recōciliandā amicitiā. Et hæc de primo.

6 QVANTVM ad secundum an homo possit satisfacere Deo pro aliquo peccato, dicendum quòd cū satisfactio sit actio iustitiæ reducentis id quod est inæquale ad æqualitatem, oporteret in satisfactione propriè dicta esse æqualitatem inter offensam & emendā. Aequalitas autem ista dupliciter potest accipi, scilicet vel secundùm absolutam comparationem rei ad rem, & ista est æqualitas propriè dicta vel potest accipi solū secundū acceptionē illius cui fit emenda, & hæc est æqualitas interpretatiua solū. Dicendum ergo quòd accipiendo satisfactionem propriè quæ requirit æqualitatē rei ad rem, sic impossibile est hominem Deo satisfacere pro aliquo peccato, accipiendo tamen largè satisfactionem prout requirit solùm æqualitatem emendæ ad offensam secundū diuinam acceptationem, possibile est hominem Deo satisfacere. Primum patet sic: nō minus efficitur homo debitor Deo ratione peccati commissi quàm ratione beneficij accepti, sed homo non potest reddere Deo aliquid æquiualens secundùm quantitatem rei pro beneficijs acceptis. in honoribus enim & cæteris quæ sunt ad deos & parentes, impossibile est reddere æquiualēs etiam secundū Philosophum, ergo similiter homo non potest reddere Deo emendam æqualē secundùm quantitatem offensæ peccati commissi. Secundò sic patet: quia amicitia non exigit æquiualens secundùm rem, sed illud quod est possibile: vt dicitur 8. Ethic. licet acceptatio est amicitia, ergo sufficit ad satisfactionem largè dictam reddere æquiualens secundùm diuinam acceptationem. Et istud est homini possibile cùm acceptatio amicitiæ sit solùm de possibili.

7 Quidam tamen dicunt, quòd licet homo ex se non posset satisfacere reddendo æquiualens, potest tamen per hoc quòd sibi communicatur meritū passionis Christi, quod fuit aliquo modo infinitum. Sed videtur primum melius dictum, quia nec ipse Christus secundùm quòd homo potuit Deo reddere pro seipso æquiualēs beneficijs acceptis. Cùm ergo quicquid erat in Christo secundùm naturam humanam esset totum obligatum Deo & ei debitum, non potuit esse satisfactio de condigno pro quocunque peccato cōsiderando naturam operis vel rei, sed solùm secundùm acceptationem Dei gratuitam. Et sic patet secūdum. Contra prædicta arguunt quidam dicentes, quòd prædicta determinatio tollit omne meritū & omnem possibilitatem satisfaciendi: quod probatur, quia qui nihil habet quod possit soluere in nullo potest satisfacere: sed secundū prædicta quicquid homo habet est debitū Deo ratione beneficij iam accepti, ergo nullus potest aliquo modo satisfacere pro delicto commisso. Eodē etiam modo tollitur meritum, quia nullus meretur, qui non habet aliquid quod possit impendere pro præmio: sed secundùm prædictum nullus homo habet aliquid quod possit impendere pro præmio, ergo nullus homo poterit aliquid mereri. Sed ista
Ioa.d.17 sunt satis friuola. quia bene concludunt, quòd nullus potest Deo
q.2.& 10 satisfacere de condigno secundū æqualitatem emendæ ad offen
d.20.q.2 sam, nec mereri de condigno strictè & propriè sumpto vitam æternam, & hoc est concedendum. Sed de congruo secundùm gratuitam Dei acceptationem potest homo mereri apud Deum, & satisfacere de peccato commisso. nec prædictæ rationes probant oppositum: acceptat enim Deus nostra bona opera, vt meritoria & satisfactoria, quamuis sint in nobis ab ipso, & quamuis nō reddamus ei nisi quod suum est, sicut scriptum est 1. Para. 29. ca. Tua sunt domine omnia, & quæ de manu tua accepimus reddimus tibi. Et hæc opinio magis consonat pietati fidei quāto minus attribuimus nobis & plus Deo: vt dicat quilibet bonus cum psalmista: Saluum me fecit quoniam voluit me. & illud ad Roma. Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd secundū ordinationem diuinam satisfactio non fit per opera præceptorum quæ Deus à nobis exigit etiam si non peccauerimus, vnde sunt debita & non satisfactoria alicuius pœnæ: & sic loquitur Anselmus cùm dicit. Per illa opera fit satisfactio, quæ non possent ab homine exigi nisi peccasset: opera enim præceptorum exigit Deus ab homine, etiam non peccante. Et sic non excluditur, quin per alia à præceptis possit homo Deo satisfacere quātum ad eius acceptationem. Verùm quia Deus posset de potentia absoluta exigere omnia opera quæ homo posset facere, ideo nullus homo potest satisfacere Deo de congruo secundùm æqualitatem emendæ ad offensam.

9 Ad secundum dicendum, quòd non est simile de peccato originali & actuali, vt communiter dicitur: quia originale fuit peccatum totius naturæ, & ideo non potuit satisfieri pro eo nisi per potentiā quæ æquaretur, vel præponderaretur toti naturæ quæ non potuit esse in pura creatura, peccatum autem actuale, licet sit grauius, est tamen personæ & non naturæ. Vel potest dici quòd Deus potest conferre puræ creaturæ, vt possit satisfacere de peccato originali, vt tangit personam suam propriā, sicut pro peccato actuali Adam etiam satisfecit pro suo peccato actuali quatenus fuit personale: in quantum verò peccatū originale, quod fuit totius naturæ, quatenus in ipso erat tota natura, nō videtur quin etiā Deus de potentia absoluta potuerit puræ creaturæ cōferre tantam gratiam, vt posset satisfacere pro peccato originali non vnius tantū, sed etiam omnium, vt dictum fuit lib. 3. d.20.q.2

QVAESTIO II.

Vtrum aliquis possit satisfacere de vno peccato non satisfaciendo de altero.

Tho. 3. q. 86. ar. 3.



SECVNDO quæritur vtrum homo possit satisfacere de vno peccato non satisfaciendo de altero. Et arguitur quòd sic: quia eorum quæ non habent connexionem ad inuicem vnum potest auferri sine alio, sed peccata non habent connexionem ad inuicem, alias qui haberet vnū haberet omnia, ergo vnū potest auferri per satisfactionem sine alio.

2 Item Deus est magis misericors quàm homo, sed homo recipit satisfactionem vnius debiti sine alio, ergo Deus recipit satisfactionem vnius peccati sine alio.

3 Item si fuerint alicui iniuncta multa ieiunia vel eleemosynæ, & in peccatum cadens ea perfecerit non iniungitur ei quod iterum tantum ieiunet, vel tot eleemosynas det, iniungeretur autem si per ea satisfactio non fuisset impleta, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur: quia eleemosyna & ieiunium & oratio sunt partes satisfactionis, vt dictum fuit: sed per ista nō fit satisfactio si homo sit in aliquo peccato, ergo nullus potest satisfacere pro vno peccato existens in alio. Minor patet quantum ad ieiunium, quia Esa. 58. Ieiunium eorum qui ad lites, & contentiones ieiunabant non dicitur esse acceptum, sed & de oratione dicitur Esaiæ 1. Cū multiplicaueritis orationes nō exaudiam, &c. Et de eleemosyna verò dicit Apostolus 1. Cor. 13. Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habeam nihil mihi prodest, igitur.

5 RESPONSIO. Ista quæstio potest dupliciter intelligi secundùm quòd satisfactio potest dupliciter accipi. Vno modo potest accipi satisfactio prout includit simul & pro eodem tempore reconciliationem amicitiæ, & solutionem pœnæ debitæ. Alio modo prout includit solutionem pœnæ debitæ pro offensa supponendo reconciliationem amicitiæ præcedentem, & secundùm hoc quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo sic, vtrum homo existens simul in pluribus peccatis possit recōciliari Deo quantum ad vnum eorum, & exoluere pœnam pro illo debitam, & non quantum ad aliud. Alio modo supposito quòd aliquis de vno peccato fuerit contritus & Deo reconciliatus & pœnitentiam sibi iniunctam recepit, si ante solutionem pœnæ incidat in aliud mortale, vtrum in illo peccato mortali existens possit de primo satisfacere exsoluendo pœnam?

QVANT

6 QVANTVM ad primum intelligendum, quæstio non est multum dubitabilis. clarum est enim quòd homo existens in pluribus peccatis nō potest de vno satisfacere sine alio, prout satisfactio includit reconciliationē amicitiæ & solutionem pœnæ debitæ. Cuius ratio est, quia impossibile est fieri reconciliationē amicitiæ hominis ad Deum quandiu in homine est impedimentum amicitiæ contrarium, sed quandiu homo in aliquo peccato mortali manet, tandiu est in ipso impedimentum diuinæ amicitiæ contrarium, quia illa est per charitatem quæ vniuersa delicta operit, Prouerbiorum 4. ergo quandiu homo est in aliquo peccato mortali impossibile est ꝙ reconcilietur Deo de alio: sed satisfactio primo modo accepta includit recōciliationem, ergo &c. De hoc habetur de pœnitentia dist. 3. cap. sunt plures. & est Aug. Illud enim verum est in satisfactione quæ est inter homines. Si quis enim in pluribus offendat alterū, si non velit reconciliari nisi quo ad vnū & nō quo ad alterū, reputaretur derisoriū.

7 Si verò quæstio intelligatur secundo modo, scilicet vtrum homo qui recōciliatus est Deo de aliquo peccato mortali per cōtritionem & tenetur ad pœnam satisfactoriā, si postea cadat in peccatum mortale, & in tali statu faciat pœnitētiam sit à pœna liberatus: sic quæstio est magis dubia, quia non solùm diuersi, sed vnus & idem in diuersis locis contraria opinatur. Quibusdam enim videtur quòd sit liberatus, quia talis est solū debitor pœnæ certæ & finitæ. Sed illam exoluit, ergo non potest ab eo plus exigi. Item secundùm iustitiam humanam si quis pœnam taxatam & acceptatam pro præcedente offensa sibi dimissa exoluit, etiam postquam de nouo offendit, liberatus est totaliter, ergo similiter est secundùm iustitiam diuinam. Item si non esset liberatus ab hac pœna & exolueret eam in inferno, aut ergo solueret finitam, aut infinitam: si finitam eadē ratione finita pœna facta in peccato mortali debuit sufficere. si infinitam videtur inconueniens, quia non erat debitor nisi pœnę finitæ. Item videtur inconueniens quòd homo tātum puniatur pro peccato quod fuit sibi verè dimissum sicut pro peccato quod nunquam fuit sibi dimissum, alioquin nihil prodesset cōtritio nec confessio. Sed illud sequeretur si pro peccato dimisso puniretur æterna pœna in inferno, ergo &c. Et si dicatur quòd nihil prohibet quòd aliquis puniatur æquali pœna pro peccato dimisso ac si non fuisset dimissum non quidem per se, quia in dimissione culpæ dimittitur reatus pœnæ æternæ, sed per accidēs scilicet, ratione status, & quia in inferno nulla est redemptio, non valet, quia quòd in inferno non sit status expiandi pœnam, hoc est quia non est ibi status expiandi culpam, & ad culpam sequitur pœna. Sed istud non habet locum quo ad pœnam debitam dimissæ culpæ, quia illa iā est expiata. Et hoc expressè tenet fra. Tho. infra, dist. 20. artic. 1. in solutione quinti articuli.

8 Alij dicunt quòd per talem pœnitentiam factam in peccato mortali nō liberatur quis à pœna peccato debita, quia in satisfactione oportet quòd restituta amicitia, æqualitas iustitiæ restituatur, cuius contrarium soluit amicitiā (vt patet 9. Ethicorum) æqualitas autem in satisfactione ad Deum non est secūdū ęquiualentiam, sed magis secundùm acceptationē ipsius, vt dictū est, & ideo oportet ꝙ & si offensa sit dimissa p præcedētē cōtritionē, quòd opera satisfactoria sint Deo accepta quod dat eis charitas, & ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria. Et iste modus licet sit durior, est tamen securior quā primus, & ideo magis est consulendus, primus tamē nō est totaliter cōdēnādus.

9 Secundùm hanc opinionē potest responderi ad rationes primæ opinionis. Ad primum dicendum quòd peccator postquā reconciliatus est, est debitor pœnæ finitæ non qualitercunque soluendæ, sed in statu gratiæ in quo solū est Deo accepta. Alioquin est debitor tantæ pœnæ quantam meretur culpa, & illa est infinita. Ad secundum dicendum quòd non est simile de pœna pro offensa commissa in hominem cui potest respondere emenda ęqualiter secundùm quātitatem rei, & de illa quę debetur pro offensa cōmissa in Deum cui non potest respondere emēda ęqualis secundùm quantitatem, sed secundùm diuinam acceptationem quæ nō est de operibus extra charitatem factis. Ad tertiū dicendū quòd pro culpa dimissa punietur in inferno pœna infinita, nō propter commutationem pœnæ finitæ in infinitam, sed quia debitor est pœnæ infinitæ ex quo non soluit pœnam finitam sub illa cōditione qua debuit. Ad quartum dicendum ꝙ in inferno tantum punitur homo pro peccato commisso pro quo non fecit pœnitentiā in statu gratiæ, ac si nō fuisset dimissum: nec propter hoc est inutilis contritio & confessio, quia quantum est de se introducit ad regnum & liberat à pœna æterna: per accidens tamen vtrunque imputari potest scilicet per peccatum superueniens ratione cuius mortificatur superueniēs cōtritio & cōfessio & pœna ęterna exoluitur, quia temporalis in quam per cōtritionē mutata fuit, non est soluta in ea conditione & statu vt debuit. Instantia etiam quę postea ponitur non valet, vt sequens solutio satis declarat: non enim propter statum damnatorum dicimus quòd pœna pro peccato dimisso sit infinita, sed quia talis est debita absolutè pro tali culpa, scilicet mortali nisi tēporalis soluatur sicut debet solui.

Vide Sco. 4.d.1.& Cae. 12. q.87.ar.5

10 Si autem aliquis vellet tenere primam opinionem posset dicere ad rationem secundæ opinionis quòd id quod Deus semel acceptauit non retractat. Cùm ergo Deus dimittendo culpa extunc acceptet pro satisfactione pœnam finitam, videtur quod in quocunque statu talis pœna soluatur quòd sit ei accepta & satisfactoria propter præcedentem acceptationem.

11 AD DVO PRIMA argumenta quæ videntur probare quòd homo existens in pluribus peccatis potest reconciliari Deo quantum ad vnum, & exoluere pœnam satisfactoriam de vno sine alio, respondendum est. Ad primum cùm dicitur quòd peccata non habent connexionem ad inuicem dicēdum quòd peccata non habent connexionem ad inuicem in aliquo vno quantū ad commissionem, imò vnum potest quis incurrere sine alio, sed quia vnum & idem est secundùm quòd omnia peccata remittuntur, ideo remissiones diuersorum peccatorum connexæ sunt & de vno sine alio satisfactio fieri non potest.

12 Ad secundum dicendum quod in obligatione debiti non est nisi inæqualitas iustitiæ opposita, quia vnus rem alterius habet: & ideo ad restitutionem non exigitur nisi quòd restituatur ęqualitas iustitiæ: quod quidem fieri potest de vno debito & non de alio, sed vbi est offensa ibi est inæqualitas non solùm iustitiæ opposita, sed etiam amicitiæ, & ideo ad hoc quòd per satisfactionem offensa tollatur, non solùm oportet quòd ęqualitas iustitię restituatur per recompensationem æqualis pœnę, sed etiā quòd restituatur amicitię ęqualitas, quod non potest esse dum aliquid est quod amicitiam impedit.

13 Ad tertium dicēdū quòd dato quòd ieiuniū & eleemosyna non essent extra charitatem satisfactoria, nō oportet tamē quòd iterato iniungantur tot ieiunia, & eleemosynę erogadę vt prius: quia quędam opera sunt ex quibus remanet aliquis effectus etiā post quam actus transit, sicut ex ieiunio manet corporis debilitatio, & ex eleemosynis largitis relinquitur diminutio substantiæ exterioris, & quia ista non sunt solùm satisfactoria secundùm suum fieri, sed etiam secundùm suum effectum quem relinquunt, quia nō solùm ea facere est pœnale, sed etiam id quod ex eis relinquitur, ideo non oportet quòd talia iterentur totaliter, quia quantum ad id quod de ipsis remanet sunt Deo accepta. Et in hoc præponderat eleemosyna ieiunio, quia fere tanta pœna est dedisse eleemosynam sicut fuit dare, quia ita pauper est aliquis diu postquam dedit eleemosynam, sicut efficitur quando actu dat. Vnde exclusa pœna donationis actualis (quæ fortè tristitiam habet) pœna damni temporalis (scilicet diminutio substantiæ exterioris) æqualis remanet. Et ideo tali acceptanti hanc pœnam modicum esset de ista pœnitentia iniungendum, sed in ieiunio multo maior pœna est in actu ieiunandi quā post, quia non solùm in ieiunando est debilitatio corporis, sed etiā actualis afflictio sensualitatis quæ non remanet post ieiunium, nec par debilitatio, quia continuè reparatur virtus corporis per sumptionem alimenti. Alia sunt opera quæ post suum fieri non relinquunt aliquem effectum pœnalem in faciente, vt est oratio & similes actus, & talia oportet quòd iterentur.

14 SI QVIS VERO vellet tenere quòd opera facta extra charitatē essent satisfactoria pro peccato prius dimisso, posset respondere ad rationem alterius partis dicendo, quod per illas auctoritates non plus habetur nisi quòd eleemosyna, ieiuniū & oratio non sunt opera meritoria vitæ æternæ si fiant sine charitate, sunt tamen satisfactoria culpæ prius dimissæ: plus enim requiritur ad meritum quam ad satisfactionem, quia per meritum acquiritur vita ęterna, & ideo ad ipsum tenetur charitas actualiter ipsum informans vt opus actualiter acceptetur tanquā remunerandum vita ęterna. Sed per satisfactionem solùm soluitur pœna debita accepta à Deo cui debetur, quam pœnā ex quo Deus semel acceptauit videtur quòd liberatus sit qui ea soluit, & sic satisfactio non requirit charitatem principaliter dum fit, licet requirit præfuisse quando Deus culpam dimisit & pœnam faciendam acceptauit.

QVAESTIO III.

Vtrum bona opera facta extra charitatem sint alicuius boni temporalis meritoria.

Thom. 3. q. 89. ar. 6. ad tertium.



ERTIO quæritur vtrum opera bona facta extra charitatem sint boni alicuius temporalis meritoria. Et videtur quòd sic, quia sicut se habet pœna ad actum malum, ita præmium ad bonum: sed nullum malum remanet impunitum à Deo, ergo nullum bonum est quod non remuneretur ab ipso, & sic quodlibet bonum meretur ali-

quod præmium saltem temporale.

2 Item magis est facere bonum quàm dimittere malum, sed dimittere malum semper vitat pœnam etiam in eo qui charitate caret, ergo facere bonum præter vitationem pœnæ meretur aliquod præmium.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit August. quòd peccator non est dignus pane quo vescitur, sed illud est necessarium & minimum, ergo cùm hoc non mereatur non meretur aliquid aliud, nec adeptionem boni, nec vitationem mali.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam notandum est quòd cùm meritum propriè dicatur actio per quam efficitur ei qui agit aliquid debitum dari, sicut est duplex debitum ita est duplex meritum. Quoddam enim est debitum de condigno, quod est debitum simpliciter. Quando ex natura operis iustũ est quòd talis merces reddatur operanti propter æqualitatem quæ est inter opus & mercedem, & si non reddit iniustus est, & istud meritum non est inter hominem & Deum, vt declaratum est libr. 2. Aliud est debitum de congruo cui non debetur talis merces ex natura operis, sed ex liberalitate dantis: aliquid enim licet liberalem dare quod alius non meruit ex condigno recipere. meritum ergo de condigno respicit debitum primo modo dictum, meritum autem de congruo respicit meritum secundo modo dictum.

5 Hoc supposito dicendum est quòd prædicta quæstio vel intelligitur de merito hominis ad hominem, vel de merito hominis ad Deum. Si intelligitur de merito hominis ad hominem sic dicendum, quòd per opera bona extra charitatem facta vnus homo potest apud alium mereri mercedem temporalem, sicut homo peccator colens agrum alterius meretur ex condigno iustũ pretium inter eos condictũ, nec de hoc est dubitatio. dignus est enim operarius mercede sua. Si autem intelligatur de merito hominis ad Deũ, aut intelligitur de merito strictè & propriè sumpto, & sic nullus homo potest aliquid mereri apud Deum, vt dictum est: quia non potest aliquis per quodcunq; opus suum reddere Deum debitorem, ita vt si Deus non reddat fiat iniustus: hoc enim esset blasphemum.

6 Sed contra hoc arguunt quidam, quia peccans mortaliter meretur ex condigno pœnam, & tamen Deus nõ est debitor infligendi talem pœnam, ita vt sit iniustus si eam non infligat: ergo similiter in bonis potest esse meritum de condigno propriè & strictè sumpto, & tamen Deus non erit debitor reddendi præmium pro tali merito, nec erit iniustus si non reddat. Et ad hoc dicendum est quòd non est simile in bonis & malis, quia in bonis si merenti ex condigno non redditur præmium subtrahitur ei bonum quod est ipsi debitum, & ita fit ei iniuria nisi hoc procederet de voluntate sua, quia nullus patitur iniustum volens: sed si peccanti non infligitur pœna quam meruit non fit ipsi iniuria, sed gratia: quia pœna vt pœna est, rationem mali habet quo quilibet libenter caret, & ideo in bonis merenti ex condigno reddendum est præmium ex debito, & ille ad quem pertinet reddere iniustus est si non reddat: in malis verò si non reddatur pœna pro culpa non fit peccanti iniuria sed misericordia. Aliud est meritum de condigno non quidem strictè & propriè sumpto, sed largè pro quadam dignitate quam Deus ex sua ordinatione requirit in nobis ad hoc, vt opera nostra acceptentur ab ipso tanquam remunerabilia vita æterna. Et hæc dignitas est per gratiam vel charitatem, & isto modo peccator qui caret gratia non meretur ex condigno aliquid apud Deum, nec bonum spirituale, nec temporale. Restat ergo quòd si peccator per bona opera extra charitatem facta aliquid mereatur apud Deum, quòd hoc sit solùm de congruo, quia diuinam bonitatem decet, vt bene vtenti naturalibus conferat ea quæ ordinantur ad sustentationem naturæ, & vbi inuenit dispositionem adiiciat perfectionem. peccator autem faciendo opera bona bene vtitur naturalibus, ipsa etiam opera bona sunt quædam bonæ dispositiones ad gratiam, & ideo decet bonitatem diuinam, vt pro talibus operibus conferat bona temporalia quæ ordinantur ad sustentationem naturæ, vel quòd immittat aliquam motionem seu inspirationem per quam propinquius disponatur ad gratiam, & sic talia opera valent ad duo, videlicet ad temporalium consecutionem & ad disponendum ad gratiam.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de bono actu & malo, quia omnis actus noster bonus, est Deo debitus, sic vt ipsum possit exigere. Et ideo non potest esse de condigno meritorius alterius boni. actus autem noster malus tantò est amplius contra iustitiam quantò ab eo plura bona recepimus, & ideo ex condigno meretur pœnam.

8 Ad secundum dicendum quòd facere bonum non solùm vitat pœnam, sed meretur mercedem non de condigno, sed de congruo, quia merces congrua potest ei auferri propter ingratitudinem sequentis peccati.

QVAESTIO IIII.

Vtrum bona facta extra charitatem mereantur diminutionem pœnæ inferni.

Tho. vbi supra, & q. 82. ar. 6.



VARTO quæritur vtrũ bona facta extra charitatem mereantur diminutionẽ pœnæ inferni. Et arguitur q sic: quia oppositorũ oppositi sunt effectus. sed malum & bonũ opponuntur, ergo cũ mala sint causa intentionis pœnæ infernalis, videtur quòd bona sint causa remissionis eiusdem.

2 Item plus debent vnicuique prodesse bona propria quàm aliena, sed opera bona suffragiorum quæ fiunt per alios valent ad diminutionem pœnæ infernalis, sicut dicit beatus Aug. in Ench. quia ad hoc prosunt, vt plena remissio vel vt tolerabilior fiat damnatio: ergo à fortiori bona propria quæ aliquis facit, valent ad remissionem pœnæ inferni.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic, quia pœna inferni est finita intensiuè, omne autem finitum consumitur ablato aliquotiens aliquo finito, si ergo per opera bona extra charitatẽ facta minueretur pœna inferni, totiens possent multiplicari bona quòd pœna inferni tolleretur vel simpliciter vel saltem quo ad aliquod tempus, quod reputatur inconueniens.

4 RESPONSIO. Dicunt quidam quòd pœna infernalis & quælibet alia potest minui dupliciter. Vno modo per se & directè aliquid de pœna subtrahendo vel remittendo. Alio modo indirectè non minuendo pœnam, sed fortificando subiectum. Verbi gratia, ego possem diminuere pœnam hominis laborãtis sub onere, vel diminuendo de pondere vel fortificando subiectũ dando cibum vel potũ, quibus homo refocillatus facilius portat onus: & dicunt hoc ad propositũ, quòd opera facta extra charitatem valent ad diminutionẽ pœnę non tollendo, vel minuendo aliquid de ea, sed confortando, vel fortificando subiectũ. Ratio primi est: quia manẽte culpa manet pœna sibi ꝓportionata, sed in damnatis semper manet culpa in nullo diminuta propter opera extra charitatẽ facta, ergo manet pœna in eis in nullo diminuta. Ratio secũdi sic potest esse: quia nisi talia opera valerẽt ad diminutionẽ pœnæ viderẽtur omnino frustra facta, quod videtur inconueniens, ergo cũ non valeant ad diminutionem pœnæ subtrahendo aliquid de ea, valent ad fortificandũ subiectum.

5 Quicquid sit de primo articulo, secundus non videtur rationabilis: qualiter enim fortificetur subiectum per opera extra charitatem facta non est facile dare modum, nec ipsi dant, nec appareret aliquis nisi diceretur, quòd damnato placet fecisse talia bona, & sic ex complacentia quæ est delectabilis, & consentanea naturæ confortatur natura, ad sufferentiã pœnę. Sed hoc non valet, quia bona extra charitatem facta si placerent damnatis, aut placerent eis secundùm se quia bona fuerunt ex genere, aut placerent solùm propter vitationẽ pœnę quam incurrissent si talia omisissent. Primũ non potest dici: quia communiter tenetur, quòd voluntas damnatorum semper est mala, aut quia vult id quod malũ est ex genere, aut si velit bonum tamen malo fine, ergo damnati nunquam volunt bonum secundùm se & propter se. si verò dicatur secundũ, nõ videtur quòd propter hoc confortetur natura, vt tolerabilius sustineat, quia nolle habere ampliorem pœnã nõ facit, vt tolerabilius sustineatur illa quę habetur.

6 Dicendum ergo aliter quòd pœnam inferni minui per opera extra charitatem facta potest intelligi dupliciter. Vno modo vt minuatur illa quæ iam est debita. Alio modo vt non debeatur tanta quanta deberetur si illa nõ fuissent facta. Primo modo pœna inferni nullo modo minui potest. Cuius ratio est, quia magis deberet minui pœna inferni per opera mortificata quã per opera mortua: sed per opera facta in charitate & postea mortificata nõ minuitur, ergo nec per opera facta extra chritatẽ quæ sunt mortua. Maior patet, quia maioris efficaciæ sunt opera facta in charitate quam extra. Minor probatur, quia si per opera mortificata minueretur pœna inferni hoc esset: quia recõpẽsaretur in diminutione pœnæ quod fuit eis in merito vitæ, sed talibus operibus debebatur vita æterna, ergo per talia opera totaliter tolleretur pœna æterna, quod est incõueniẽs: quia qui sic semel fecisset opus bonum in charitate, non posset postea puniri æternaliter, saltem si sequens peccatum non proponderaret in culpa merito boni operis præcedentis facti in gratia. Secundo modo potest pœna inferni minui, scilicet vt non debeatur tanta, quia quædam sunt opera quæ pro loco & tempore non possunt omitti sine peccato mortali, vt confiteri Christum coram persecutore, vel honorare parentes in necessitate: qui ergo talia facit, vitat culpam & pœnam culpæ debitam, quã sibi accumularet si prædicta opera nõ faceret. Et hæc est intentio Augustini quæ habetur in litera, in hæc verba: Si quis non habens charitatem in aliquo schismate constitutus ne Christum neget

patitur

patitur tribulationes, famem, persecutionem, vel flāmas, vel bestias, vel ipsam crucem timore gehennę nullo modo ista culpāda sunt, imò hic est laudanda patientia. non enim dicere poterimus melius ei fuisset si Christum negādo nihil eorum pateretur, quæ est passus confitendo. Sed æstimandum est fortasse tolerabilius futurum iudicium quàm si Christum negando nihil eorum pateretur, vt illud quod ait Apostolus (Si tradidero corpus meū ita vt ardeam, charitatem autem non habeam nihil mihi prodest) intelligatur ad regnum obtinendum, non ad extremi iudicij tolerabilius supplicium subeūdum. Hęc sunt verba August. in litera.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd sicut mala multiplicata sunt causa intensionis pœnæ infernalis, sic bona in charitate facta quantò plus multiplicantur tantò sunt causa intensioris gloriæ per modum meriti: bona autem quæ fiunt extra charitatem ad neutrum prædictorum se extendunt, quia nec merētur gloriam propter defectum charitatis, nec pœnam, quia bona sunt, nec diminutionem pœnę inferni iam debitę, sed ea faciendo euitamus pœnam quam incurreremus quandoque ea omittendo.

8 Ad secundum dicendum est concedendo maiorem, & negando minorem: & ad dictum August. respondendum est quòd ipse non intellexit quòd per suffragia ecclesiæ minuatur pœna illorum qui sunt in inferno damnatorum, scilicet æternaliter, sed illorū qui sunt in purgatorio: eis enim prosunt suffragia ecclesię, vel ad plenam remissionem, vel ad tolerabiliorem dānationem.

Sententia secundæ partis distinctionis xv. generalis & specialis.

SATIS arbitror. Superius magister soluit rationes confirmantes errorem illorum qui dicunt pœnitentiam posse agi de vno peccato sine alijs, hic improbat directè illum errorem, & diuiditur in duas partes. Quia primò illum errorem improbat. Et secundò cōcludit veritatem, scilicet quę sit vera & sufficiens pœna ibi, Ex præmissis, &c. Prima diuiditur in duas. Quia primò probat intētum per miracula quę Christus fecit in curatione infirmorum. Et secundò ex comparatione pœnitentiæ ad baptismum. Secunda ibi, Quædam enim impietas. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò dicit satis est responsum his obiectionibus per quas probatur quòd vera pœnitētia potest agi de vno peccato sine alijs: quod est falsum, vt patet per ea quæ fecit Christus in curatione infirmorum. surdū enim, & mutum, & à dæmonio possessum totaliter liberauit, à muliere habente septem dęmonia omnes eiecit. Et ab homine habente legionem dęmonum omnes eijciens nullum reliquit, totum etiā hominem sanū fecit in sabbato. Ex quibus datur intelligi quòd omne peccatum Deus dimittit, aut nullum: est enim inimicus omnis peccati, vnde sicut per baptismum omne peccatum mortale dimittitur, sic per veram pœnitentiā. Vltimò cōcludit quòd illa est vera pœnitentia quę omne peccatum abolet, quod fit quādo aliquis pœnitet de omnibus peccatis cum proposito non cōmittendi, & satisfaciendi de commissis: satisfactio autem hic non accipitur pro restitutione rei ablatæ, quandoque enim restitui non potest, vt cùm oculus vel vita alicui iniustè eripitur, & tamen si verè pœnituerit & aliter prout potest satisfecerit veniam consequitur: vbi autem restitutio est possibilis non est vera satisfactio sine restitutione. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO V.

Vtrum satisfactio debeat fieri per opera pœnalia.

Tho. 4. dist. 15. q. 1. ad 4.

CIRCA lectionem istam quæritur de partibus satisfactionis. Et primò in generali vtrū satisfactio debeat fieri per opera pœnalia. Et arguitur quòd nō: quia si pœnalitas esset de ratione operis satisfactorij quantò opus esset minus pœnale, tantò esset minus satisfactorium, sed quantò opus fit ex maiori charitate, tantò est minus pœnale, ergo quantò opus fieret ex maiori charitate, tantò esset minus satisfactorium, hoc autem est falsum, ergo &c.

2 Item satisfactio quæ fit Deo valet propter eius acceptationem, & non ex sola natura operis. Sed multa opera delectabilia possūt esse Deo magis acceptata quā opera pœnalia, ergo satisfactio potest fieri æquè bene, vel melius per opera delectabilia quę possunt esse Deo magis acceptata quàm opera pœnalia.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Greg. Iustum est vt peccator tantò maiora inferat sibi lamenta per pœnitentiam,

q.1. huius distin. quantò maiora intulit sibi damna per culpam.

4 RESPONSIO. Dicendum est quòd satisfactio quam homo potest Deo facere debet fieri per opera pœnalia. Cuius ratio est, quia satisfactio (vt patet ex prædictis) est recompensatio offensæ per emendam, sed talis recompensatio non potest esse nisi per opera pœnalia, ergo &c. Probatio minoris: recompēsatio enim importat quandam adęquationem inter illum qui of- Vide in 2.

fendit & illum in quem offensa commissa est, adęquatio autē in d. 42. q. 3

iustitia fit per subtractionem ab illo qui plus iusto habuit, & additionem ad alterum cui subtractum est aliquid: peccator autē quantum in ipso est subtrahit Deo peccādo non quidem aliquid quod sit in Deo subiectiuè, quia sic Deo nihil subtrahi potest, sed obedientiam & reuerentiam qua quilibet tenetur obtemperare præceptis diuinis, ergo ad hoc quòd recompensatio fiat oportet quòd per satisfactionem subtrahatur aliquid a peccāte quod in honorem Dei cedat. Opus autem malum non potest in honorem Dei cedere: opus verò bonum si sit delectabile nihil subtrahit ab operante, sed magis perficit ipsum, ergo ad hoc quòd aliquod opus sit satisfactorium oportet quòd sit bonum vt cedat ad honorem Dei, & quod sit pœnale, vt subtrahat aliquid peccatori.

5 Et propter hoc assignātur tres partes satisfactionis, scilicet ieiunium, eleemosyna, & oratio, quarum sufficientia potest haberi hoc modo: satisfactio (vt dictum est) debet esse talis per quam nobis subtrahatur aliquid quod sit ad honorem Dei, habemus autem tria bona in nobis, scilicet bona fortunæ, bona corporis, & bona animæ. Ex bonis fortunæ subtrahimus nobis per eleemosynam. Ex bonis corporis per ieiunium, ex bonis animæ per orationem submittendo Deo totaliter propriam voluntatem: vel potest sumi distinctio istorum per comparationem ad illa à quibus homo curatur per satisfactionem. Quia per ieiunium curatur homo à concupiscentia carnis, per eleemosynam à concupiscentia oculorum quæ est de rebus fortunæ, per orationem à superbia vitæ: vel aliter homo debet bene ordinari ad Deum & ad seipsum, & ad proximum: ordinatur autem bene per orationem ad Deum, per eleemosynam ad proximū, per ieiuniū ad seipsum castigando corpus proprium, sub ieiunio autem comprehenditur quicquid pertinet ad afflictionem corporis, vt peregrinationes, vigiliæ, & huiusmodi: sub eleemosyna autem omne oblatum, vel collatum propter Deum.

6 AD PRIMVM argumentum dicēdum quòd aliquid est pœnale ex genere operis, & tale quantò magis est pœnale, tantò magis satisfactorium suppositis alijs quæ necessario requiruntur ad satisfactionem, aliquid verò est pœnale magis, vel minus ex dispositione operantis. Et si dispositio alleuians pœnalitatem sit bona, non minuit satisfactionem. Et ideo opus pœnale quod alleuiatur per charitatem nō minuit satisfactionē, sicut opus bonum & difficile procedens ex maiori virtute nō minuit meritū.

7 Ad secundum dicendum quòd licet acceptatio diuina requiratur tam ad meritum quàm ad satisfactionem, tamen ipsa presupponit in vtroque bonitatem operis: & in satisfactione specialiter pœnalitatem propter causam assignatam in corpore solutionis, ergo &c.

QVAESTIO VI.

Vtrum eleemosyna sit pars satisfactionis.

Tho. 2. 2. q. 32. ar. 1. ad 2.

DEINDE quæritur de partibus satisfactionis in speciali. Et primò de eleemosyna. Et secundò de ieiunio. Tertiò de oratione. Circa primum quæruntur tria. Primum est vtrum eleemosyna sit pars satisfactionis. Secundum est de diuisione eleemosynæ. Tertium est ad quem pertineat facere eleemosynam, & de quibus rebus. Ad primū sic proceditur, & arguitur quòd eleemosyna nō sit satisfactionis pars. quia satisfactio debet fieri illi in quem offensa fuit commissa: sed eleemosyna nō datur Deo in quem culpa fuit commissa, sed datur pauperi qui ex culpa non fuit læsus, nec offensus, ergo ipsa non est satisfactoria.

2 Item illud quod est aliàs debitum nō est satisfactorium, sed dare eleemosynam est debitum charitatis etiam in eo qui peccatum non habet, ergo &c. Maior patet, quia quod est debitum ex vno non est satisfactorium pro alio. Minor probatur per illud quod dicitur primæ Ioann. vltimò. Si quis habuerit substantiā huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatē habere, & clauserit viscera sua ab eo quomodo charitas Dei est in illo?

3 Itē satisfactio est actus iustitię vt supra dictū est, sed eleemosyna est actus misericordię, ergo eleemosyna nō est satisfactoria.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit glosa super illud Luc. 3. Facite dignos fructus pœnitentiæ. quòd dare eleemosynam pars est pœnitentiæ, sed non nisi ratione satisfactionis, ergo eleemosyna est pars satisfactionis.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videndum est

primò qualiter eleemosyna est satisfactoria. Et secundò qualiter se habet ad alias partes satisfactionis.

6 QVANTVM ad primum patet dupliciter quòd eleemosyna est satisfactoria, primò quia opus bonum pœnale est satisfactorium, vt patet ex præcedentibus, sed eleemosyna est opus bonum & pœnale, ergo &c. Secundò, quia iustitia humana exemplata est ex diuina, sed secũdùm iustitiam humanã satisfacit homo de offensa commissa non solùm per pœnam quam sustinet, sed per redemptionem quam exhibet: ergo secundùm iustitiam diuinam non solùm satisfacit homo per ieiunium tanquam per pœnam qua corpus affligitur, sed per eleemosynam tanquam per redemptionem quæ exhibetur.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est, quòd quando aliqua comparantur inter se, debent comparari cæteris existentibus paribus, & in hoc dicẽdum est quòd supposita pari gratia vel charitate, ieiunium est magis satisfactorium quàm eleemosyna, vel oratio: indirectè tamen & concomitatiuè eleemosyna est magis satisfactoria. Primum patet, quia supposita charitate illud est magis satisfactoriũ quod est magis pœnale, quia in opere satisfactorio formalis conditio ex parte operis est pœnalitas. Sed ieiunium est magis pœnale quã eleemosyna vel oratio, comprehendendo sub ieiunio quicquid est corporis afflictiuum: vt disciplinæ, vigiliæ, peregrinationes, & abstinentiæ ciborum, quę omnia sub ieiunio comprehenduntur (vt dictum fuit) ergo ieiunium est magis satisfactorium quàm eleemosyna, vel oratio: nec istud est contra illud quod dicitur 1. ad Tim. 4. exercitatio corporis ad modicum vtilis est, pietas autem ad omnia valet: quia differt meritum & satisfactio. meritum enim est ad acquirendũ præmiũ ad quod requiritur, & sufficit bonitas operis, & quod est melius est magis meritorium, & sic dare eleemosynã est magis meritorium quàm ieiunium, cũ sit opus bonum danti & recipienti. Ieiunium autem nõ sic. Satisfactio autem cũ ordinetur ad expiationem pœnæ requirit quidem opus bonum, sed formale in opere est pœnalitas. Quia pœna per pœnam recõpensatur, propter quod ieiuniũ quod est magis pœnale est magis satisfactorium. Indirectè autem & concomitatiuè eleemosyna est potior pars satisfactionis. Cuius ratio est, quia illa est potissima pars satisfactionis in qua virtualiter cõtinentur aliæ partes, sed in eleemosyna virtualiter cõtinẽtur ieiuniũ & oratio, ergo &c. Minor patet, quia eleemosyna cũ alicui datur constituit debitorẽ ad ieiunandũ, & orandũ, & faciendũ alia bona quæ potest pro eo qui dedit, loquendo de debito morali, nõ ciuili. Secũdò, quia eleemosyna propter Deũ data est quasi quædam oblatio Deo facta. vnde 4. Ethi. dicitur, quòd dona habet aliquid simile Deo sacratis, oblatio autem facta Deo vim orationis habet: frequẽter enim plus impetrat donũ quàm supplicatio. Item cũ bona exteriora ad conseruationem corporis ordinentur, subtractio eorũ per eleemosynam quasi virtualiter continet ieiuniũ. Et plerũq; contingit quòd aliquis arctius viuit ex hoc quòd sua dedit, igitur eleemosyna complerius habet vim satisfactionis quã oratio vel ieiuniũ. Et propter hoc inducitur, vt vniuersalis medicina peccati, Luc. 11. Date eleemosynam & ecce omnia munda sunt vobis, & Thobiæ 4. Eleemosyna ab omni peccato liberat.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd satisfactio pro culpa debet fieri illi in quem culpa fuit commissa, vel alij de eius voluntate & ordinatione: & hoc modo fit satisfactio per eleemosynam non quidem ipsi Deo immediatè qui bonorũ nostrorum non indiget, sed pauperibus de eius voluntate & ordinatione, cùm ipse dicat, quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.

9 Ad secundum dicendum quòd dare eleemosynam quandoque est in pręcepto & tũc est meritoria, licet secundũ quosdã nõ sit satisfactoria quia in casu illo nullus dat suũ propriè loquendo, sed reddit alteri quod est ei debitũ: quãdoq; verò non est in pręcepto, & tunc non est solũ meritoria, sed etiam satisfactoria.

10 Ad sciendum autem quando est in pręcepto & quando nõ, aduertendum est, quòd cùm vsus bonorum exteriorum sit ordinatus ad subueniendum necessitatibus præsentis vitæ, subuentio ista debet esse ordinata secundùm charitatem qua quis tenetur primo modo sibi, secundo coniunctis, tertio extraneis: necessitas etiam quam quis patitur in bonis exterioribus potest esse dupliciter absoluta, & conditionata. Absoluta quando omnia bona temporalia quæ quis habet sunt ei adeò necessaria quòd sine eis non posset viuere. Et hoc à quibusdam vocatur necessitas naturæ. Conditionata verò dicitur quãdo sunt ei necessaria ad conseruationem decentis status. Et hæc dicitur necessitas personę inquantum persona nominat dignitatem & statum. Dicendum ergo quòd illud quod est necessarium naturæ necessitate absoluta, non est pręceptum dari, imò illicitum, quia plus tenetur quilibet sibi quàm alijs. Illud autem quod est solùm necessarium ad decentiam status ex præcepto dari debet pro releuatione absolutę & extremę necessitatis alterius. quia plus tenetur quilibet diligere ex charitate vitam proximi, quàm decentiam status sui. Sed non debet dari pro releuatione status alterius: quia nullus tenetur verecundè viuere in suo statu, vt releuet alium ad decentem statum. Quod autem est superfluum vtrique necessitati naturæ, scilicet & status, dari debet ex præcepto secundùm illud Luc. 11. quod superest date eleemosynam. nec est dubium quin sit præceptum respectu illorum qui sunt in extrema necessitate, quia illis ex præcepto dandum est quod est necessarium proprio statui, & fortiori ratione illud quod superfluit. De illis autem qui non sunt in extrema necessitate, licet sint in magna & verecunda, non audeo plenè diffinire, ne condemnarẽ maiorem partem diuitum. Sed auctoritas beati Ioannis prius allegata quæ non solùm loquitur de necessitate extrema, sed de notabili & verecunda videtur hoc sonare.

11 Ad tertium argumentum dicendum quòd licet eleemosyna secundùm se, & extra casum necessitatis sit opus misericordię: tamen inquantum iniungitur à sacerdote, & acceptatur à pœnitente ad recompensandam offensam diuinam, est opus iustitiæ.

QVAESTIO VII.

Vtrum eleemosynæ spirituales sint potiores corporalibus an econtrario.

Tho. 2. 2. q. 32. ar. 3.



SECVNDO quæritur quæ eleemosynę sunt potiores, corporales an spirituales. Et arguitur quòd corporales, quia illa eleemosyna videtur esse potior per quam dans plus sibi subtrahit, vt subueniat indigenti, sed per eleemosynam corporalem plus subtrahitur danti quàm per eleemosynam spiritualem. quia dans eleemosynam corporalem efficitur minus habens in temporalibus, dans autem eleemosynam spiritualem non efficitur minus habens in spiritualibus, ergo eleemosyna corporalis est potior eleemosyna spirituali.

2 Item illa eleemosyna videtur esse potior per quam subuenitur indigentiæ magis necessariæ, sed eleemosyna corporalis est huiusmodi: quia indigentias corporales patitur homo velit nolit, indigentias autem spirituales nullus patitur nisi volens, ergo eleemosyna corporalis videtur potior quàm spiritualis.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic, quia bona spiritualia sunt potiora corporalibus, sed eleemosyna spiritualis fit de bonis spiritualibus, corporalis autem de corporalibus, ergo eleemosyna corporalis est potior eleemosyna spirituali.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam tria sunt videnda. Primum est de numero & sufficientia eleemosynarum corporalium. Secundum est de numero & sufficientia eleemosynarum spiritualium. Tertium est de comparatione earum inter se.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd eleemosynæ corporales ponuntur communiter esse septem, quæ in hoc versu cõtinentur. Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo. Visito infirmũ, poto sitientẽ, cibo esurientem, redimo incarceratũ, seu captiuũ, tego, id est, vestio nudũ, colligo, id est, recolligo hospitem, condo. i. sepelio mortuum, quarũ numerus & sufficientia potest haberi hoc modo: eleemosyna corporalis ordinatur ad subueniendũ indigentiæ corporali, quæ potest esse duplex generalis quantum ad omnes, vel specialis quantum ad aliquos ratione alicuius accidentis. Generalis necessitas quantum ad omnes potest esse duplex, vna ne mors incurratur, alia postquã homo mortem iam incurrit: mortem autem potest aliquis incurrere ab interiori propter defectum nutrimenti, & ad subueniendum huic defectui ordinãtur duæ eleemosynæ corporales, scilicet cibare esurientẽ, & potare sitientẽ. Hęc enim duo concurrunt ad nutrimentum. Alio modo ab exteriori, & contra hunc defectũ ordinantur similiter duæ eleemosynæ, scilicet tegere nudũ, & recolligere in domo. His enim duobus. s. veste & domo indigemus contra intemperiem aëris: generalis autem necessitas omnium postquã mortem incurrerunt est vt sepeliantur. Et ideo sepultura mortuorũ inter corporales eleemosynas cõputatur, & licet Christus de ea non fecerit mentionem quando de eleemosynis seu operibus misericordiæ prædicauit, dicens. esuriui & dedistis mihi mãducare, &c. tamẽ in alijs scripturis fit de ea mẽtio. Laudatur enim Thobias de sepultura mortuorũ, & Ioseph, ac Nicodemus qui Christi corpus mortuum sepelierunt, commendantur in euangelio. Specialis autem necessitas potest esse duplex vel intrinseca, vt infirmitas contra quam ordinatur visitatio infirmorũ, vel extrinseca sicut detentio incarceratorum contra quam ordinantur redemptiones captiuorum.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd eleemosynæ spirituales simpliciter sunt septem quæ in hoc versu continentur: Consule (id est doce ignorantem, & dirige dubitantem, & sic in vno vocabulo intelligitur duplex eleemosyna spiritualis

spiritualis

ritualis videlicet doctrina de credendis, & consilium de agẽdis) Castiga delinquentem, solare, id est consolare tristem, remitte, id est indulge peccantibus in te, fer, id est, porta infirmitates & grauamina aliorum, ora pro omnibus. Numerus autem & sufficientia prædictorum potest haberi hoc modo: per eleemosynas enim spirituales subuenitur contra defectus spirituales qui sunt duo. culpa scilicet & pœna. Item culpa vel est committenda, vel est iam cõmissa, si sit committenda sic subuenitur homo dupliciter ne culpam committat, scilicet docendo eum de credendis, & consulendo in agendis. Si verò sit cõmissa sic subuenitur peccati per castigationẽ vt doleat de pręterito, & caueat de futuro. Si autẽ defectus ille sit pœna siue illa pœna est in peccante vt tristitia, quæ si superabundat ducit ad desperationem, & huic subuenitur per sanctam consolationem. si autem sit in alio contra quem cõmissa est culpa, sic subuenitur dupliciter, scilicet remittendo offensam, & patienter sustinendo sub spe correctionis grauem conuersationem peccantium, quia nullus debet tantum confidere de suo merito vt possit subuenire sufficienter defectibus aliorum, ideo recurrendum est ad Deum cui nihil est impossibile: propter quod vltima eleemosyna spiritualis est oratio per quam oramus pro omnibus prædestinatis. Et sic sunt septem eleemosynæ spirituales supra dictæ.

7 QVANTVM ad tertium videlicet quæ eleemosyna sit potior & maioris meriti. dicendum est quòd spiritualis, quod patet primò: quia omne meritum dependet ex charitate, sed charitas principalius respicit animam proximi quàm corpus, & bona spiritualia quã corporalia, quia immediatius ordinantur ad beatitudinem, ergo eleemosyna spiritualis quæ respicit animam & bonum spirituale est potius bonum & magis meritoriũ quã corporalis. Nõ est tamẽ magis satisfactoria, quia nõ magis pœnalis sed minus, nec cõsueuit p satisfactione iniungi excepta oratione.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illa eleemosyna per quam homo plus sibi subtrahit est magis satisfactoria quia est magis pœnalis, sed nõ oportet quòd sit potior & magis meritoria, quia meritũ dependet ex bonitate operis, & quod est melius est magis meritorium: meliora autem sunt opera eleemosynæ spiritualis quàm corporalis, & ad meliorem finem immediatius ordinantur.

9 Ad secundum dicendum quòd necessitas indigentiæ facit quòd eleemosyna sit magis debita, sed non facit quòd sit melior, quia bonitas eleemosynæ pensatur ex bonitate operis & ex malitia defectus cui subuenitur homini: quia per eleemosynam spiritualem subuenitur homini contra peccatum quod est mors spiritualis, ideo ipsa est optima. Vnde Gregorius in homilia dicit, quòd melius est animam semper victuram verbo vitæ reficere, quàm ventrem morituræ carnis terreno pane satiare.

QVAESTIO VIII.

A quibus personis debeat fieri eleemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda.

Thom. 2. 2. q. 32 ar. 6. & sequentibus.



ERTIO quæritur à quibus personis debeat fieri eleemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda. Et arguitur quòd omnes possunt facere eleemosynã, quia scriptum est Pro. 3. Noli prohibere benefacere eum qui potest, si vales & ipse bene fac, sed dare eleemosynam est benefacere, ergo ad hoc nullus est prohibendus.

2 Similiter videtur quòd omnibus hominibus sit eleemosyna danda, quia scriptum est Lucæ 6. Omni petenti tribue. sed qui omne dicit nihil excipit, ergo omni homini sine quacunque exceptione est danda eleemosyna.

3 Item videtur quòd eleemosyna possit fieri de quibuscunque rebus etiam illicitè acquisitis: quia Lucæ 16 dicitur. Facite vobis amicos de mãmona iniquitatis, hoc est de iniustè acquisitis: sed si de illis posset fieri eleemosyna, multo magis de licitè acquisitis, ergo de omnibus.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria quę tanguntur in titulo quęstionis. Primum est ad quem pertineat facere eleemosynam. Secundũ est de quibus rebus debeat fieri. Tertium est quibus personis sit facienda.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd cùm sit duplex eleemosyna corporalis, scilicet & spiritualis, spiritualẽ eleemosynam tenetur in casu quilibet facere. quia cũ vnicuique mandauerit Deus de proximo suo (vt dicitur Ecclesi. 9.) quilibet ex charitate tenetur proximo subuenire in his quæ sunt ei necessaria maximè ad salutem, & nulli alij præiudicatiua, sed eleemosynæ spirituales in casu indigentię sunt necessarię (id est valde vtiles) & possunt fieri sine præiudicio cuiuscunque, sicut est doctrina ignorantium, consolatio mœstorum, fraterna castigatio delinquẽtiũ, & sic de cęteris, ergo eleemosynas spirituales potest quilibet facere, & etiam tenetur plus vel minus secundum casum maioris vel minoris indigentiæ.

6 De eleemosynis autẽ corporalibus quę fiunt per erogationẽ bonorum temporalium secus est, quia temporalia non possunt indifferenter per quamlibet personam dari in eleemosynam sine præiudicio illius qui est principalis dominus, quantum ad personas quæ habent proprium dominũ vel sine præiudicio administratoris, quantum ad personas quę habent ex officio generalẽ administratorẽ in bonis cõmunibus, sicut Abbas in monasterio. Cuius ratio est: quia per eleemosynã res volus transfertur in ius & dominium alterius, sed talem translationẽ non potest facere licitè nisi dominus rei, vt habens liberam administrationem de volũtate domini, vel alterius qui potest prędictam dispensationem seu administrationem admittere, & ideo cæterę personę nõ possunt licitè eleemosynam facere nisi inquantum credunt bona fide placere domino vel administratori: vnde vxor & filiusfamiliàs, seruus & monachus, seu quicunque religiosus nisi habeat administrationem aliquam nõ possunt licitè facere eleemosynã nisi modo supradicto, videlicet quantum credũt bona fide placere domino, vel administratori, vel aliqualiter scire & dissimulare. Monachus enim existẽs in scholis de expensis sibi traditis pro victu & vestitu potest si vult de eis facere eleemosynam, quia tales expensę sunt commissæ suæ administrationi. Quod autem dictũ est de vxore, intelligendum est quando non habet alias res præter dotem, quia si haberet aliqua paraphernalia posset de eis facere eleemosynam pro voluntate sua: omnia etiam intelliguntur extra casum necessitatis. quia in extrema necessitate si dominus vel administrator non sit præsens potest per alium subueniri de bonis eius quia sunt debita indigenti, nec permittẽndum est personam indigentem perire propter absentiam domini, vel administratoris, qui si præsens esset teneretur ei subuenire.

7 QVANTVM ad secundum videlicet ex quibus debeat fieri eleemosyna, non est dubium, nisi de illicitè acquisitis de quibus distinguẽdũ est, quia aut ipsa acquisitio est illicita, vt in furto, rapina, & vsura: aut acquisitio secundũ se non est illicita, sed solùm causa ex qua acquiritur vt in meretricio, quia meretriciũ est illicitum, supposito tamen meretricio acquisitio pecuniæ ex ipso non est secundùm se illicita, quia illa acquisitio nulla lege prohibetur, & ideo talis acquisitio vocatur turpe lucrum. Loquendo de acquisitione illicita primo modo distinguendum est adhuc: quia aut per eam non transfertur dominium rei vt in furto & rapina, & tunc de tali re non potest fieri eleemosyna, nec licitè recipi extra casum extremæ necessitatis, quia sic acquirens non efficitur dominus rei, nec dispensator legitimus, imò tenetur eandem rem numero quam sic accepit restituere, si res illa extet. Si verò transferatur dominiũ sicut quidã dicũt in vsura, sic de tali re potest fieri eleemosyna. quia talis est dominus & dispẽsator legitimus, supposito quod in vsura dominium transferatur quamuis alteri competat repetitio, quia nõ oportet quòd eadem res numero restituatur etiam si extet, sed sufficit reddere æqualẽs: vnde si vsurarius habeat centum libras de vsuris, & centũ de patrimonio, vel de legitimo lucro, ita potest facere eleemosynã de vno sicut de alio, & æquè licitum est recipere si ipse sit dominus vtriusque, cùm teneatur idem numero restituere. Hoc autem est intelligendum quando præter eleemosynam de vno sicut de alio remanet vsurario vnde potest viuere & vsuras restituere, quia si eleemosyna esset tanta quòd de residuo non posset vsuras reddere non esset licitum ei eleemosynam facere, nec alteri accipere dato etiam quòd de residuo posset vsuras reddere, non tamen cum hoc decenter viuere non esset eleemosyna ab eo recipienda, quia non est præsumendum quòd ille qui iniustè alienam pecuniam accepit vt ditaretur velit verecũdè viuere, restituendo alij illud quod ab eo iniustè accepit. Si autẽ acquisitio nõ sit illicita secundùm se, sed ex causa propter quam fit, sicut est in meretricio: sic dicendum est, quòd de tali re potest fieri licitè eleemosyna, non tamen solennis ad altare propter detestationem criminis si sit publicum. Si autem sit occultum potest fieri de tali eleemosyna solennia, vel priuata sicut de alijs quibuscunque.

8 QVANTVM AD tertium videlicet quibus personis sit eleemosyna facienda, dicendum est quòd non debet fieri diuitibus, sed pauperibus. Cuius ratio est, quia eleemosyna cùm sit opus misericordiæ per quod subuenitur miseriæ alterius, illi nõ debet fieri eleemosyna corporalis qui non patitur miseriam corporalẽ, vel qui per seipsum potest sibi subuenire, sed diuites sunt huiusmodi, quia nõ patiũtur miseriã corporalem ex defectu bonorum temporaliũ ex quo diuites sunt, & si paterentur possunt sibi per suas diuitias subuenire, ergo eis nõ debet fieri eleemosyna quæ est opus misericordiæ per quod subuenitur miserię alterius. Si quis tamẽ conuocet amicos diuites ad comedẽdu, vel dat eis vestes ad induendũ, potest in casu esse opus virtuosum nõ se-

cundùm miſericordiam, ſed ſecundùm virtutem liberalitatis. Inter pauperes autem quidam ſunt boni, quidam verò mali. De pauperibus bonis non eſt dubiũ quin debeat eis fieri eleemoſyna, & magis propinquioribus ſi ſint ęqualiter boni & ęqualiter indigeant, quia ſecundũ Apoſtolũ 1. ad Tim. 5. cap. Si quis ſuorũ & maximè domeſticorum curam non habet, fidem non habet, & eſt infideli deterior. Malis autem pauperibus indigentibus facienda eſt eleemoſyna ad ſuſtentationem naturę, & non ad fomentũ culpæ: quia ſecundùm Aug. ſic diligendi ſunt homines, vt nõ diligantur eorum errores. Et ideo ſi malus pauper vult de eleemoſynis viuere, vt vacet ocioſitati quæ multa mala docet & docuit, vtilius ſubtrahitur ei eleemoſyna quàm donetur.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd nullus prohibendus eſt facere eleemoſynam qui poſſit eam facere: & quia illud ſolùm poſſumus quod iuſtè poſſumus, ideo illi ſoli poſſunt facere eleemoſynam qui ſunt domini rerum vel adminiſtratores legitimè inſtituti, alij autem non.

10 Ad ſecundum dicendum quòd omni homini indigenti facienda eſt eleemoſyna ab eo qui poteſt, ſoli enim indigẽtes debitè petunt eleemoſynã: alijs autem. ſ. diuitibus dicendum eſt, petitis & non accipitis, eò quòd malè petatis, quamuis diuitibus ex liberalitate liceat aliqua tribuere, ſed tunc non eſt eleemoſyna.

11 Ad tertium dicendum quòd illud verbum, facite vobis amicos de mãmona iniquitatis, poteſt intelligi de illis rebus quorũ acquiſitio non eſt ſecundũ ſe iniuſta, ſed ſolùm cauſa, ſicut eſt pecunia de meretricio habita de qua licitum eſt facere eleemoſynam, vel diuitiæ etiam licitè acquiſitæ dicuntur mamona iniquitatis, inquantum ſunt occaſio malè faciendi: vel dicuntur mammona iniquitatis, id eſt inæqualitatis, quia inęqualiter diſtributæ ſunt hominibus, bono quandoque indigente & malo ſuperabundante, de quibus licitum eſt facere eleemoſynam.

QVAESTIO IX.

Vtrum ieiunia per eccleſiam inſtituta ſint ſub præcepto.

Tho. 22. q. 147. ar. 3. & 4.

DEINDE quæritur de ieiunio. Et primò vtrum ieiunia per eccleſiam inſtituta ſint ſub præcepto. Et arguitur quòd non, quia illa quæ ſunt merè ſupererogationis non poſſunt cadere ſub pręcepto, ſed ſolùm ſub voto, ſicut patet de continentia & de paupertate, ſed ieiunium videtur eſſe merè ſupererogationis ſicut & continentia, ergo non cadit ſub præcepto.

2 Item ſi ieiunium eſſet ſub præcepto, aut illud præceptum eſſet merè naturale, aut diuinum, aut humanũ. Sed ſub nullo dictorum pręceptorum eſt ieiunium, ergo non eſt ſub aliquo pręcepto. Maior patet per ſufficientem diuiſionem. Minor probatur per inductionem. quòd enim non cadat ſub præcepto iuris naturalis patet, quia naturali iure nihil prohibetur niſi quod eſt malum ſecundũ ſe. Comedere autem pluries in die non eſt malum ſecundũ ſe, alioquin peccaremus omni tẽpore quo pluries comederemus eodem die, quod eſt falſum. ergo iure naturali nõ prohibetur pluries in die comedere, & per conſequens non pręcipimur ieiunare. Item nec iure diuino quod continetur in vtroque teſtamento, quia ibi nihil inuenitur mandatum vel ordinatum de præcipuis ieiunijs quæ nunc obſeruat eccleſia, vt pote de quadrageſima, & vigilijs Apoſtolorum, & aliarum feſtiuitatum: ius etiam humanum licet faciat mentionem de prædictis ieiunijs, nunquam tamen ſub nomine præcepti, quare &c.

3 CONTRA, maioris perfectionis eſt lex noua quàm vetus: vt enim dicitur Heb. 7. nihil ad perfectum adduxit lex, magis etiã deſiderijs carnalibus abſtrahit, quia eſt lex ſpiritus, ſed in lege veteri ieiunium erat in præcepto, ergo multò fortius in lege noua. Aſſumpta probatur per illud quod habetur Leuit. 23. Omnis anima quæ afflicta non fuerit die hoc, peribit de populo ſuo. vbi non videtur loqui niſi de afflictione ieiunij.

4 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt de vtilitatibus propter quas ieiunium fuit inſtitutum. Secundum eſt an ieiunium per eccleſiam inſtitutum ſit ſub præcepto. Tertium quæ ſunt illa quæ in ieiunio ſunt obſeruanda.

5 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſicut ad ſeculares principes pertinet condere leges de his quæ pertinent ad vtilitatem communẽ in rebus temporalibus, ſic ad prælatos eccleſiaſticos pertinet ſtatuere ea quæ cedunt ad communẽ vtilitatem fidelium in ſpiritualibus, ieiunium autẽ eſt huiuſmodi, valet enim ad tria. Primò ad concupiſcentiã carnis reprimendam: vt enim allegat Hie. ſine cerere & baccho friget venus, id eſt per abſtinentiam cibi & potus repeſcit luxuria. Secũdò valet ad hoc quòd mens liberius eleuatur ad ſublimia contemplanda: vnde Dan. poſt ieiunium trium hebdomadarum reuelationẽ accepit à Deo, vt patet Dan. 10. Tertiò ad ſatisfaciendum pro peccatis. Et hoc tangit Greg. in præfatione, qui corporali ieiunio vitia comprimis, quantum ad primum: mentem eleuas, quantum ad ſecundum virtutem largiris & præmia, quantum ad tertium.

6 QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd ieiuniũ quadrageſimæ, & alia ieiunia per eccleſiam inſtituta & generali conſuetudine eccleſiæ approbata cadunt ſub præcepto, ita quòd qui ea non obſeruat, ſed abſque neceſſitate frangit, vel cauſa rationabili peccat mortaliter: quod patet tripliciter. Primò ſic. conſtituta maiorum pro lege tenenda ſunt, & ſicut pręuaricatores legum diuinarum ita contemptores eccleſiaſticarum conſuetudinum coercendi ſunt, vt dicit beatus Auguſt. ad Caſulanum presbyterum. & habetur in decretis diſt. 11. ca. In his rebus. Sed prædicta ieiunia ſunt ex inſtitutione maiorum, ſcilicet Romanorum pontificum, ſunt etiam approbata generali conſuetudine eccleſiæ, ergo contemptores eorum merentur puniri, ſicut præuaricatores legis diuinæ, ſed præuaricatio legis diuinæ eſt peccatũ mortale. vt patet per Ambroſiũ qui diffiniens peccatũ mortale dicit, quòd eſt præuaricatio legis diuinę, &c. ergo ſimiliter contemnens ieiunare abſque neceſſitate vel cauſa rationabili peccat mortaliter. Secundò, quia qui non obtemperant ſacris canonibus in his quæ ſtatuta ſunt non exhortando ſolum, ſed decernendo merentur carere officio ſuſcepto: quia decretũ neceſſitatem facit, exhortatio liberam voluntatem excitat: vt habetur diſt. 4. Et ſi legibus, &c. Sed obſeruantia quadrageſimæ & cæterorum ieiuniorum de quibus nunc agitur inſtituta eſt per ſacros canones non ſolùm exhortando, ſed decernendo vt patet de conſec. diſt. 5. cap. Quadrageſima ſumma obſeruatione ſeruanda eſt, vt ieiunium in ea, niſi quòd infirmitas impedierit nullatenus ſoluatur. & capitulo ſequenti dicitur ſic ieiunia in eccleſia à ſacerdotibus inſtituta ſine neceſſitate rationabili non ſoluantur, ergo qui huic ſtatuto non obtemperant merentur carere officio ſuſcepto, ſed talis pœnitentia non infligitur niſi pro peccato mortali, ergo &c. Tertiò ſic. ea quæ ſimul ſtatuuntur & eodem contextu cadunt ſub ſimili obligatione. Sed ieiunia ab eccleſia inſtituta & abſtinentia carniũ ſimul & eodẽ contextu ſunt ſtatuta, ergo pari iure cenſentur. Cùm ergo comedere carnes in quadrageſima & in alijs ieiunijs ab eccleſia cõſtitutis ſit peccatum mortale niſi excuſet infirmitas vel vrgeat euidens neceſſitas, patet quòd frangere ieiuniũ abſq. rationabili cauſa eſt conſimiliter peccatum mortale. Hoc etiam videtur dicere Hier. ad Lucium, & habetur diſt. 66. cap. Vtinam. loquens de ieiunijs & dicens: Vna quæque prouincia in ſenſu ſuo abundet, & præcepta maiorum leges apoſtolicas arbitretur. Ecce quòd dicit ieiuniũ cadere ſub pręcepto maiorum, vbi eſt cõſuetudo roborãs ſtatutũ.

7 QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd circa ieiunium tria ſunt obſeruanda. Vnum eſt de prohibitione ciborum, quia in omni ieiunio ab eccleſia inſtituto omnino abſtinendum eſt à carnibus quæ potiſſimè nutriunt & præbent fomentum libidinis. in quadrageſima autem non ſolùm abſtinendum eſt à carnibus, ſed etiam ab ouis & caſeis, ſicut habetur de cõſe. diſt. 5. cap. Denique. in alijs autem ieiunijs non legitur prohiberi oua & caſei, & in talibus quod non eſt prohibitum videtur eſſe conceſſum. Secundum attendendũ eſt hora, quia in quadrageſima & ieiunijs quatuor temporũ nõ debet ieiunans comedere vſq; ad veſperas. ſicut habetur de conſe. diſt. 1. cap. Solent, & cap. In ieiunijs. Et iſtud poteſt intelligi dupliciter: vno modo de hora diei veſpertina, & illud nuſquã ſeruatur. Cũ hora diei veſpertina ſit hora decima, vel vndecima. Omnes autẽ ieiunantes conſueuerunt comedere hora ſexta. Si autem intelligatur de veſperis quantũ ad diuinum officiũ, ſicut verba ſtatuti videntur ſonare, videlicet quòd dictis veſperis comedatur, ſic melius ſeruatur à ieiunantibus in quadrageſima antequã comedatur, nõ dicuntur tamẽ hora diei veſpertina, ſed hora ſexta & quia in talibus conſuetudo quam omnes vel plures tenent & maximè qua eccleſia ſcit & tolerat, & quod plus eſt facto ſuo approbat totaliter excuſat, ideo comedentes in quadrageſima & quibuſcunq; alijs ieiunijs circa horã ſextã nõ peccant: quia tam Papa, quã cardinales, prælati & religioſi ſic obſeruant. Tertium attendendũ eſt circa ieiunium quòd non licet pluries eodẽ die cibum ſumere nec aliquid cuius principalis vſus ordinatur ad comeſtionem: potus autẽ non eſt prohibitus, nec ante prandiũ nec poſt, nec vſus ſpecierũ quæ principaliter ordinantur ad alterandũ vel ad digerendum cibum. Si autem cũ ſpeciebus miſceantur aliæ res pertinentes ad cibũ & non alterantur per ſpecies quin remaneãt in propria forma (vt datili confecti & in pinolato in quo pinulę remanẽt in propria forma ſolũ conglutinatæ per alias ſpecies) non credo quòd licitum ſit talibus vti extra prandium temporibus ieiuniorum.

8 AD primum argumẽtum dicendũ eſt quòd ea quę ſunt ſupererogationis abſolutè nõ cadũt ſub pręcepto quantum ad omne tempus. ſed poſſunt cadere ſub pręcepto pro aliquo ſpeciali tẽ-

pore

pore & ſpeciali cauſa: poſſet enim eccleſia præcipere coniugatis quòd cōtineant in diebus ieiuniorum, vel aliquo certo die, ſicut illicitum eſt eis vti matrimonio in loco ſacro, quamuis non poſſet præcipere quòd ſemper continerent, & eodem modo eccleſia poteſt præcipere quòd pro certis diebus teneamur ieiunare, licet fortè nō poſſet præcipere quòd omni tempore ieiunemus. Vel aliter dicēdum eſt quòd duplex eſt genus erogationū, quoddam quod totaliter excedit neceſſitatem ſalutis, ſicut continentia & paupertas, & tale non cadit ſub præcepto ſed ſub conſilio: aliud eſt quod in generali pertinet ad neceſſitatem ſalutis, quāuis non ſecundùm illum modum vel illum, ſicut eſt ieiunium, quia in generali quilibet tenetur tantum ieiunare, vel tantam abſtinentiam carni adhibere vt per ſuperfluitatem cibi nō ſubruatur ſalus corporis, & fortiori ratione ſalus animæ: & quia non idem modus abſtinentiæ conuenit omnibus, ideo per præceptum interpoſitum poteſt determinari modus ieiunandi quātum ad vices & cibaria ſecundùm quod eccleſia iudicat communitati expediens.

9 AD ſecundum dicendum quòd ieiunium in generali cadit ſub præcepto iuris naturalis: & ſic prohibetur malum ſecundū ſe, ſcilicet comeſtio ſuperflua quæ eſt in ſubuerſionē ſalutis corporalis & ſpiritualis. Modus autem ſpiritualis ieiunandi cadit ſub præcepto iuris poſitiui. Et licet nō inueniatur verbum præcepti, conuincitur tamen eſſe præceptum ex aliis, puta ex pœna quæ debetur tranſgreſſoribus ſtatutorum eccleſiaſticorum approbatorum per generalem eccleſiæ conſuetudinem. Et ex aliis quæ ſimul cum ieiunio prohibentur, ſicut eſt eſus carnium, & huiuſmodi.

QVAESTIO X.

Vtrum omnes teneantur ad ſeruandum ieiunia ab eccleſia inſtituta.

Tho. vbi ſupra.



SECVNDO quæritur vtrum omnes teneantur ad ſeruandum ieiunia ab eccleſia inſtituta. Et arguitur quòd ſic, quia minus videtur quòd iuſti teneantur ad ieiunia quā peccatores: quia ieiunium eſt pars ſatisfactionis qua iuſti non indigent, ſed peccatores, ſed iuſti tenentur ſeruare ieiunia, vt probatur, ergo multo magis omnes alij. Probatio minoris: quia ad præcepta virtutum ſeruanda obligantur iuſti, ſed præceptum de ieiunio pertinet ad virtutem temperātiæ, ergo ad ipſum ſeruandum obligantur iuſti.

2 Item pueri magis poſſunt excuſari à ieiunio quā adulti qui ſunt fortes, ſed pueri videntur obligari ad ſeruandum ieiunium indictum per eccleſiā in noua lege, quia in veteri lege quæ fuit minus perfecta indicebatur eis ieiunium, vt patet Ioe. 2. vbi dicitur ſic: Sanctificate ieiunium, cōgregate paruulos & ſugentes vbera. ergo in noua lege obligantur ad ſeruandum ieiunium, ergo multo fortius & pauperes.

3 Item arguitur quòd laborantes non debeant à ieiuniis excuſari: quia bonum ſpirituale debet præponi bono corporali, ſed ieiunium eſt bonum ſpirituale, labor autem corporalis eſt bonū corporale, ergo ieiunium eſt præponendum labori corporali, nec eſt dimittendum propter laborem corporalem.

4 RESPONSIO. Dicendum eſt quòd ad ieiunium inſtitutum per eccleſiam non tenentur pueri, infirmi, pauperes, laborantes obſeruare, vt inferius declarabitur: quòd autem pueri nō teneantur, quia præceptum non obligat niſi ſecundùm intentionem præcipientis, eccleſia autē ſtatuendo ieiunium intendit incentiua vitiorum reſecare & naturam conſeruare. Cū igitur ieiunium pueris ſit nociuum & notabiliter corruptiuum naturæ, patet quòd non eſt intētio eccleſiæ eos obligare. Aſſumpta probatur: quia in pueris non ſolùm exigitur cibus ad actum nutritiuæ ſed etiam ad augmentum. Et quia nondum virtus naturæ tantùm in eis conualuit vt poſſint ſimul de cibo ſumere quod ſufficiat ad vtrunque, ideo indigent frequenti ſumptione cibi, aliàs notabiliter læderentur. Et propter hoc non competit eis ieiunium dum ſunt in augmento. Tempus autem augmenti eſt vſque ad tertium ſeptennium incluſiuè vt in pluribus, & ideo ante hoc tempus non artantur ad omnia ieiunia eccleſiæ obſeruāda, niſi illi in quibus virtus naturæ peruenit ad robur corporis, quia res naturales non eodem modo ſe habent in omnibus.

5 Ex eodem patet quòd infirmi non tenentur ad talia ieiunia. Tum quia propter debilitatem virtutis quæ infirmitate premitur. Tum propter cibaria ieiunij quæ plerunque eſſent perículoſa infirmanti. Tum propter horam ieiunandi quæ non poſſet ab infirmis obſeruari cùm non debeant comedere niſi paroxiſmo recedente, vel aliis horis de conſilio medicorum prout congruit releuationi infirmitatis ſuæ.

6 De pauperibus autem dicendum quòd paupertas in eo caſu eos excuſat quando non poſſunt habere ſimul hora commeſtionis quod ſufficiat ad victum vnius diei, ſicut frequenter contingit egenis qui fruſtratim eleemoſynas quærunt, vel etiam quādo ex præcedenti inedia debilitati ſunt, ita quòd ieiunium ſine magno incommodo ferre non poſſunt. De laborantibus autem diſtinguendum eſt, quia ſi ſine labore ſibi ſufficere poſſent, non excuſantur à ieiunio, ſi autem non poſſent, niſi laborādo, ſi etiā ieiunādo cùm minori labore ſibi poſſunt victum acquirere pro perſona ſua & familia ſua, cuius curam gerunt, adhuc tenentur ieiunare ſi autem aliàs nō poſſunt tantum laborare quòd victū ſufficientem acquirant niſi ieiunium frangendo, poſſunt ſecundùm diſpenſationem ſui ſacerdotis ieiunium ſoluere & laborare. Ex quo patet quòd intentio maioris lucri non neceſſarij eos à peccato non excuſat ſi ieiunium frangant. nec iterum illi à peccato excuſantur, qui nolunt operarios cōducere, niſi tali pacto vt ieiunium ſoluant. Et quia peregrinatio inter labores computatur, ſed non inter neceſſarios ad victū, ideo videtur dicēdum ꝙ propter peregrinationem aſſumptam volūtariè, nullo modo frangēdum eſt ieiunium: quando autem imponitur à confeſſore captandum eſt tempus, vt expleatur abſq. fractione ieiunij. Et ſi ieiunium infra tēpus peregrinationis occurrat, temperandus eſt labor vitæ, vt ieiuniū obſeruetur: quia non videtur ſufficiēs ratio tranſgrediendi generale præceptum eccleſiæ per id quod voluntariè aſſumitur, vel quod à ſimplici ſacerdote imponitur.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd tā iuſti quàm peccatores tenentur ad ieiunia per eccleſiam inſtituta, niſi excuſet eos aliqua de cauſis in corpore ſolutiōis aſſignatis.

8 Ad ſecundum dicendum quòd illud quod allegatur de pueris Ioelis 2. cap. fuit ſpecialis caſus ad placādum Deum Niniuitis vehementer iratum, nec debet trahi ad communem legem.

9 Ad tertium dicēdum quòd pauperes qui poſſunt habere hora comeſtionis illud quod ſufficit ad victum vnius diei, non excuſantur à ieiunio: pauperes tamen qui nihil habent niſi quod fruſtratim quærunt videntur à ieiunio excuſari, ideo &c.

QVAESTIO XI.

Vtrum comedens tempore ieiunij pluſquam ſemel qualibet vice peccet mortaliter.

Thom. 2. 2. q. 147. ar. 6.



TERTIO quæritur de ieiunio, vtrum comedens tempore ieiunij pluſquam ſemel qualibet vice peccet mortaliter. Et videtur ꝙ non, quia ſicut obligat præceptum ſic & votum, ſed illa quæ vouit virginitatem, & poſtea contrahit, in primo actu peccat, ſed in aliis nō, ergo ſimiliter in propoſito qui tenetur ad ieiunium, in primo actu quo frāgit ieiunium peccat, ſed non in aliis.

2 Item quod ſemel fractum eſt, nō poteſt amplius frangi. Sed ieiunium in ſecunda comeſtione frangitur, ergo vltra nō poteſt frangi in tertia vel quarta.

3 Item pœna debet proportionari culpæ, ſed comedenti pluries in die non iniungitur maior pœnitentia, quam ſi ſolùm bis comediſſet. ergo &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia ex forma præcepti eccleſiæ tempore ieiunij licet tātùm ſemel comedere, ſed vnicæ comeſtioni repugnat adeò tertia & quarta ſicut ſecunda, ſed comedens ſecundò peccat mortaliter, ergo &c.

5 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam eſt duplex modus dicendi. Primus eſt, quòd comedens tempore ieiunij pluſquam ſemel, qualibet vice peccat mortaliter, quia præceptum negatiuum obligat ſemper, & ad ſemper. Sed præceptum de ieiunio eſt negatiuum, nulli enim præcipitur quòd comedat ſemel quātū ad id quod affirmatiuum eſt, quia ſic qui nō comederet de tota die eſſet tranſgreſſor præcepti, quod non eſt verum: cadit ergo ſub præcepto illud ſolùm quod eſt negatiuum, ſcilicet quòd nullus comedat vltra ſemel, ergo ad hoc obligatur homo per totum tempus, quare quacunque vice comedat præter ſemel, ſemper eſt tranſgreſſor præcepti, ſed omni hora tranſgrediens præceptum peccat mortaliter, ergo qui tenetur ad ieiunium quotienſcunq; vltra ſemel in die ieiunij comederit peccat mortaliter.

6 Item præceptum obligat ad intentionem præcipientis, ſed intentio eccleſiæ præcipientis ieiunare, eſt vt ſubiiciatur caro ſpiritui. Sed huic intentioni magis obuiat tertia & quarta comeſtio per quas ſuperabundanter fouetur caro, quàm ſecunda, & tamen in ſecunda peccat mortaliter, ergo multo magis in qualibet alia.

7 Item ſicut obligat votum proprium, ſic obligat præceptū alienū, ſed ille q vouit cōtinere, & poſtea cōtrahit peccat in quolibet actu quo petit debitum, ergo ille qui tenetur ex præcepto

ieiunare

ieiunare peccat in qualibet comestione qua comedit vltra semel.

8 Item celebrans in die plusquam semel, totiens peccat mortaliter quotiens celebrat, nisi iusta causa eum excuset: ergo comedens in die plusquam semel totiens peccat mortaliter quotiens comedit, nisi iusta causa eum excuset, puta infirmitas, vel alia necessitas. Antecedens patet: consequentia probatur, quia sicut ecclesia prohibet celebrare in die ieiunij plusquã semel, ita in die ieiunij prohibet comedere vltra semel.

9 Istud autem etsi sit probabiliter dictum, videtur tamen multum durum & ideo potest aliter dici & mitius, quòd talis nõ peccat mortaliter in qualibet comestione. Multum enim refert præceptum negatiuum iuris naturalis, & iuris positiui. Iure enim naturali prohibetur actus qui de se est malus, vt mœchari: & ideo omnis talis actus æqualiter cadit sub phibitione, & peccat mortaliter secunda vice sicut & prima, & sic de aliis omnibus. Iure autem positiuo prohibetur actus qui nõ est malus secundùm se, sed bene potest fieri, imò in casu est necessarium fieri, vt comedere: vel de se videtur esse valde bonum, vt dicere diuinum officiũ alta voce. Et ideo prohibitio ecclesiæ vel iuris positiui potest cadere super vnum actum, & non super alium ex causa: sicut tempore interdicti prohibetur diuina celebrari alta voce, sub hac tamen prohibitione non cadit dies natiuitatis domini, paschæ, pẽtecostes, assumptionis: vt habetur in 6. de sentent. excommunic. Alma mater. Et eodem modo potest cadere sub præcepto ecclesiæ vna comestio, & non alia, & in hoc nullum est dubium: sed vtrum cadat sub prohibitione ecclesię secunda, & non tertia vel quarta, posset videri quòd sic: quia statutum de ieiunio videtur ponere certum limitem in comedendo, quem non licet transgredi. Et ille limes est semel comedere, vltra enim non licet: igitur sicut esset de præcepto, quo præciperetur cuilibet non trãsgredi certum limitem, puta pontem, nisi per vnũ passum, sic videtur esse de præcepto ieiunij, per quem ponitur certus limes comedendi, puta semel, vltra quem nõ licet comedere: sed per pręceptum quòd nullus transiret pontem nisi per vnũ passum, ille qui trãsiret per vnum passum, & adhuc vltra, puta per duos passus esset transgressor præcepti: sed si ille idem vltra procederet per tres passus quatuor vel mille passus, non videretur committere nouam trãsgressionem, quamuis videretur maior trãsgressio propter maiorem contemptum præcepti seu prohibitionis: ergo similiter in proposito ille qui transgreditur limitem ab ecclesia positũ (scilicet semel comedere in die) peccat: sed transgredi istũ limitem, scilicet vnam comestionem per vnum passum, vel per multos, hoc est, per vnam vel multas comestiones vltra semel nõ multiplicat peccatum, quamuis intendere possit peccatum propter maiorem contemptum. Et confirmatur, quia statuta pœnalia, & maximè quæ respiciunt communitatem, non sunt ampliãda, vt sint in laqueum damnationis, sed potius restringenda: & maximè quando sunt de iis quæ alias sine peccato fieri possunt, sed tale est statutum de ieiunio, ergo &c. Esset autem in magnum laqueum damnationis si in quolibet actu peccaret mortaliter, ergo &c. Item nullus obligatur ad impossibile, sed ille qui iam bis comedit non potest iam amplius ieiunare. ergo non tenetur pro illo die ad seruandum præceptũ de ieiunio, sed per nullum aliud præceptum obligatur ad amplius non comedendum illo die, ergo si comedit non peccat. Item per præceptum de ieiunio conceditur vna comestio, & pluralitas comestionum prohibetur, sed omnis pluralitas opponitur vnitati eodẽ genere oppositionis, vel secundũ eandem rationem, ergo omnis pluralitas comestionum vna prohibitione prohibetur, & vna transgressione perficitur, & non pluribus. Vnde si in die ieiunij aliquis proponat de manè quòd nõ ieiunabit illo die, & in illo proposito perseuerat, peccat vnico peccato, licet illo die ter vel quater comedat, quia per pręceptum de ieiunio prohibetur pluralitas comestionum, qualiter est trãsgressio limitis statuti, qui enim est citra limitẽ & in limite potest ipsum trãsgredi, nõ autẽ qui est vltra, quiuis possit procedere plus vel minus in trãsgressione: & per hunc modum qui nondum comedit vel semel comedit potest transgredi limitem comedendo pluries, sed qui pluries comedit iam transgressus est, & potest procedere in trãsgressione plus vel minus, sed nouam transgressionem non potest facere nisi redeundo citra limitem, quod non potest esse in eodem die.

10 AD PRIMAM rationem alterius opinionis patet solutio ex prædictis.

11 Ad secundum dicendum quòd intentio præcipiẽtis est duplex, scilicet de materia præcepti, & de fine. Et hoc etiam videmus in præceptis diuinis. præcipit enim Deus honorare parẽtes, & huiusmodi, & quia præcipiens intendit hæc vt fiant cũ sint materia præcepti: intendit etiam vt per hæc facientes mereantur vitam æternam. Et hæc est intentio de fine, vt dicitur Mat. 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata Dei. & ad hanc intentionem implendam quilibet non tenetur nisi ex suppositione si velit finem consequi: alioquin qui honoraret parẽtes, & nõ haberet gratiam, quæ est principium merendi vitam æternam, esset præcepti transgressor, quod non est verum. Similiter in proposito intentio ecclesię statuentis ieiunium est quòd comedatur semel & determinata cibaria: & ideo ad hanc intentionem implẽdam quilibet tenetur, cùm ista cadant sub materia præcepti: quòd autem per hoc caro maceretur, finis proximus est intẽtionis ecclesiæ: & hoc non cadit sub præcepto, potest enim contingere quòd aliquis ita delicatè vescatur vna vice, quòd magis nutriretur corpus eius, quàm alterius pluries comedendo minus delicatè, & tamen vnus est transgressor præcepti, & non alius.

12 Ad tertium dicendũ quòd ille qui simplici voto vouit continentiam, præclusit à se omnem actum carnalem. Et ideo si cõtrahat in primo actu matrimonij peccat, quia poterat seruare continentiam quam vouit intrãdo religionem: in omnibus etiã actibus sequentibus peccat si petat debitum, quia hoc est voluntatis, sed non peccat reddendo debitum, quia illud est necessitatis, sed per præceptũ ieiunij non præcluditur omnis comestio, sed ponitur certus limes quem non licet transgredi. Et quia hic limes ponitur iis qui sunt circa limitem, vel in limite, ideo qui iam transgressi sunt peccauerunt, sed vltra procedendo nõ peccant nouo peccato, quia non attingit eos prohibitio.

13 Ad quartum dicendum est quòd celebrare plures missas in die præter diem natiuitatis domini est prohibitum propter figuram, quia sacramentum eucharistiæ quod conficitur in missa est rememoratiuum passionis dominicę, sicut ipse dicit. Hoc facite in meam commemorationẽ. Et quia passio Christi vno die completa fuit tantùm semel, ideo ad hoc repræsentandum statutum fuit tantùm semel in die celebrare. Item propter fragilitatẽ humanam, quia huic sacramento debetur summa veneratio cũ summa puritate & deuotione, & quia vix homo posset se pluries in die ad debitam venerationem & deuotionem parare, præsertim cùm talia minuantur per frequentationem, ideo concessum fuit tantùm semel in die missam celebrare, nisi casus necessitatis aliud suadeat: vtrique autem rationi prędicti statuti obuiat tertia & quarta celebratio, sicut secunda, sed de præcepto ieiunij secus est, quia non prohibetur nisi transgressio limitis statuti in comedendo modo quo superius declaratum est.

14 AD ARGVMENTVM quod fiebat principaliter ad quæstionem dicendum est quòd vnicæ comestioni non repugnat secunda, tertia, & quarta, quatenus quælibet est comestio, imò sunt in hoc similes, sed repugnat quatenus sunt plures, & sic cadunt sub prohibitione: & quia plura in quocunque numero opponuntur vni vna oppositione, ideo prohibetur vna prohibitione, & in omnibus committitur vna transgressio.

QVAESTIO XII.

Vtrum oratio sit in præcepto.

Tho. 2.2. q. 83.



EINDE quæritur vtrum oratio sit in pręcepto. Et videtur quòd non, quia oratio nõ valet sine attentione, dicente Gregorio, quòd Deus illam orationem non exaudit, ad quam orans non attendit. Sed attentio non potest cadere sub præcepto, quum impossibile sit mentem orantis non euagari, ergo nec oratio.

2 Item quicquid Deus dat, liberaliter dat, sed quod datur precibus nõ liberaliter datur. Dicit enim Seneca. Nulla res grauius constat, quàm quæ precibus empta est, ergo Deus non est orandus, vt aliquid det.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur, Luc. 18. Oportet semper orare, & non deficere. vbi dicit Chrysostomus: dum dicit oportet, necessitatem dicit, sed nulla necessitas est nisi ex aliquo præcepto, ergo &c.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum est de oratione an cadat sub præcepto. Secundum est, vtrum ad eam requiratur attentio.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd duplex est oratio, quædam priuata, alia solennis, & publica, & vtraque cadit sub pręcepto, sed differenter: quia oratio priuata cadit sub pręcepto in generali absq; determinatione loci & tẽporis, & modi orãdi. Solennis verò & publica cadit sub præcepto & in speciali. Primũ patet, quia ea quæ sunt de necessitate salutis cadũt sub præcepto. Sed oratio est de necessitate salutis, ergo &c. Minor patet, quia salus non acquiritur sine spiritualibus bonis quę non datur nisi a Deo, sed illa non impetrantur nisi per orationem, per quam à Deo petuntur, sicut dicit August. de ecclesiasticis dogmatibus: Nullum credimus ad salutem venire, nisi Deo inuitante, nullum inuitatum nisi Deo auxiliante salutem suam operari, nullum nisi orante auxilium promereri, ergo oratio est de necessitate salutis: oratio dico in generali accepta, scilicet vt

quandoque

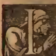
quandoque oretur Deus, & petantur necessaria ad salutē ab eo, quando autem oretur vel quomodo mentaliter solùm vel vocaliter non est determinatum aliquo præcepto, sed relinquitur arbitrio cuiuslibet eligere sibi tempus, & modum magis sibi deuotum. Oratio autem solennis & publica est illa quæ incumbit ministris ecclesiæ ex officio, qualiter sunt medij inter Deum et populum. Et ad hanc tenentur ex præcepto ecclesię secundū formam sibi additam, vnde tenentur ad horas canonicas dicendas: & hæc oratio debet esse vocalis, quia cùm non fiat ab orāte pro se solo, sed pro alijs, ideo non debet solùm esse mentalis, sed vocalis, vt per orationem voce expressam alij ad deuotionem excitentur, & vt populus intentionem suam confirmet ministris orantibus, & hoc non solùm est in præcepto quo ad ministros, sed etiam quo ad populum. Vnde secūdùm statuta canonum populares tenentur diebus dominicis & festiuis diuinis officiis interesse, sicut habetur de consecratione, dist. 1. cap. Missas. Et sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum, scilicet an requiratur attentio: dicendum quòd ad orationē & ad quodlibet aliud opus potest requiri attentio dupliciter. Vno modo vt oratio ab attentione procedat. Alio modo vt attentio continuè concomitetur orationem. Primo modo requiritur attētio ad orationem tam priuatam quàm publicam, non solùm propter meritum, sed etiam ad vitandum peccatum in casu in quo oratio dicitur ex præcepto. Quod patet sic, quia nullum opus est meritorium, nisi ex intētione procedat, aliàs non est opus humanum, cùm homo sit homo per rationem & volūtatem. Si ergo oratio debet esse meritoria, oportet quòd procedat ex intētione, similiter si vitatur transgressio præcepti idem debet fieri: quia cùm præceptum non detur nisi hominibus, oportet quòd non solùm impleatur ex imaginatione quæ communis est nobis & brutis, sed ex deliberatione quæ requirit attentionē, non requiritur tamen quòd attentio actualiter concomitetur totam orationē, quia nec hoc requiritur in quibuscunq; operibus bonis, nec est possibile propter facilem euagationem humanæ mentis, requiritur tamen ꝙ orans scienter non distrahat mentem ab attētione. hoc enim nō potest esse sine culpa veniali vel mortali. Si enim euagatio fit solùm secundū actum interiorem, licet sit temeraria & grauis ex quo est à proposito: fortè tamen non est peccatum mortale, nisi esset contemptus, quia ecclesia nō habet iudicare de actibus mere interioribus: & ideo non potest eā ponere sub præcepto. Propter quod minister ecclesiæ si dicendo horas scienter cogitat aliud, non videtur transgressus præcepti ecclesiæ, quātum est ex natura facti si autem euagatio mentis fit ex hoc ꝙ quis scienter occupat se in actu exteriore, qui non compatitur secum attētionem orationis, tunc videtur esse culpa mortalis, & directè contra præceptū ecclesiæ, quod habetur extra de celebratione missarum, capitulo dolētes referimus. vbi dicitur sic: districtè præcipientes in virtute obedientiæ, vt diuinum officium diurnum pariter & nocturnum, quantū eis Deus dederit studiosè pariter celebrent & deuotè. Hoc autem non obseruant qui occupādo se in actu exteriore, scienter sibi attentionem subtrahunt.

7 PER HOC patet responsio ad primum argumentum, quia attentio orationis cadit sub præcepto quo ad hoc, vt oratio ab intentione procedat, & vt orans sibi scienter intentionē non subtrahat, occupando se in actu exteriori incompossibili, non autem cadit sub præcepto, quòd actualis attentio totam orationem concomitetur.

8 Ad secundum dicendum quòd ex hoc ꝙ Deus dat oranti, nō minus liberaliter dat, quia non datur vt orationis pretium, sed vult Deus orari à nobis, vt det nobis fiduciam recurrendi ad ipsum in necessitatibus nostris.

Sententia huius distinctionis xvj. in generali & speciali.



IN PARTACTIONE autem pœnitentiæ. Superius determinauit magister de pœnitētia generaliter, hic determinat de pœnitentiæ partibus. Et diuiditur in duas, primò distinguit pœnitentię partes. Secundò mouet quasdam quęstiones circa comparationem ipsarum partium pœnitentiæ ad inuicem. Secunda ibi, distinctione 17. Hic oritur quęstio triplex, prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat de partibus eius integralibus. Secundò de partibus eius quasi subiectiuis. Secunda ibi, prædictis verò adijciendum. Prima in tres. Primò enumerat. Secundò enumeratas declarat. Tertiò pœnitendi modum insinuat. Secunda ibi, Compunctio nobis commēdatur. Tertia ibi, Et ideo discretio pœnitendi. Et hæc tertia diuiditur in duas. Primò insinuat nomen pœnitentiæ. Secundò falsę. Secunda ibi, Et sicut sunt digni fructus pœnitentiæ. Prima illarum in tres. Primò ostendit modum pœnitendi quantum ad contritionem cordis. Secundò quantum ad confessionem oris. Tertiò quantum ad satisfactionem operis. Secunda ibi, Caueat ne ductus verecundia. Tertia ibi, Caueat autem ne prius dominicum corpus. Secunda autem pars principalis in qua determinat de partibus quasi subiectiuis diuiditur in duas. Primò distinguit istas partes. Secundò prosequitur alteram illarum, scilicet de pœnitentia venialium quæ habet specialem dubitationem. Secunda ibi, Quæ autem prouenientibus.

a IN speciali procedit sic. Et primò proponit quòd ad verā pœnitentiam requiritur compunctio cordis, confessio oris, & satisfactio operis: sicut Deum offendimus corde, ore, & opere. Et addit quòd tres sunt mortes peccati, cordis, scilicet oris & operis, & malæ consuetudinis, quę signantur per tres mortuos à Christo suscitatos, vnum suscitauit in domo, per quam figuratur peccatum cordis, alium extra portam per quā figuratur peccatum oris vel operis. Tertium iam quadriduanum fœtentem, per quam figuratur peccatum cōsuetudinis. Postea has tres enumeratas declarat sic in litera. Et primò quantum ad cōpunctionem cordis vt considerantur peccati circunstantia & dāna quæ per peccatum incurruntur, sicut patet ex dictis Aug. & plenius habetur in litera. Postea quantum ad confessionem oris dicit ꝙ confessio non debet diuidi. Et de hoc plus dicetur in distinctione sequenti. Deinde dat modum verè pœnitendi quātum ad satisfactionem quia verè pœnitēs qui vult facere fructus dignos pœnitētiæ debet se restringere à ludis, & spectaculis seculi quę impediunt quādoque veram pœnitentiam, & debet satisfacere secundū qualitatem & quantitatem culpæ. Et postea ostendit quæ sit falsa pœnitentia. Et dicit quòd existens in statu, vel officio vel negotio quæ non possunt exerceri sine peccato nō potest verè pœnitere nisi prædicta dimittet. Postea distinguit triplicē pœnitentiam illam, scilicet quæ agitur ante baptismum, quia adultus cùm baptizatur non potest nouam vitam inchoare nisi pœnituerit eum veteris vitæ. Alia est pœnitentia post baptismum. Et hæc est duplex vna est quæ agitur pro peccatis mortalibus, alia est quæ agitur pro peccatis venialibus, quæ non sunt omnino negligenda, quia & si leuia videantur, multiplicata tamen grauant & opprimunt, sicut aqua paulatim intrās submergit nauem. Vltimò dicit quòd pro venialibus delendis sufficit oratio dominicalis cùm aliquali contritione: pro mortalibus autem non sufficit, sed requiritur amplior cōtritio & amplior satisfactio. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum contritio, confessio, & satisfactio sint partes pœnitentiæ.

Thom. 3 q. 90. ar. 2. & 3.



CIRCA distinctionem istā quęritur de quatuor. Primum est de partibus pœnitentiæ, Secundū est de remissione venialium. Tertium est de circunstātijs peccati. Quartum est de impedimentis veræ pœnitentiæ. Primò ergo quęritur vtrum contritio, confessio, & satisfactio sint partes pœnitentię. Et arguitur quòd non, quia omne sacramentū dispensatur à ministris secundùm quamlibet sui partē. Sed contritio non confertur pœnitēti a ministris ecclesiæ, ergo ipsa nō est pars sacramenti pœnitentiæ.

2 Item quia si istæ essent partes sacramēti pœnitentiæ, aut essent partes subiectiuæ, aut integrales: non subiectiuæ, quia totum perfectè saluatur in qualibet parte subiectiua, sed sacramētum pœnitentiæ non saluatur perfectè in aliqua illarum trium partium, quia sacramentum pœnitentiæ non saluatur in sola contritione & sic de cæteris, ergo nec sunt partes subiectiuæ, nec integrales, quia totum integrale requirit actualiter quamlibet sui partem, sed sacramentum pœnitentię dum exhibetur nō requirit actualiter satisfactionem, ergo satisfactio non est de eius integritate.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia per pœnitentiā exhibetur pœna pro satisfactione culpæ, sed culpæ in Deum commissæ debetur pœna interior & exterior (vt patet in illis qui sunt in inferno) & ad integritatem pœnitentiæ pertinet pœna interioris contritionis & exterioris satisfactionis, nō est autem dubium quin confessio pertineat ad sacramentum pœnitentiæ, ergo illa tria sunt de integritate pœnitentiæ.

4 RESPONSIO. Pœnitentia vt patet ex præcedentibus dupliciter accipitur, scilicet pro virtute & pro sacramēto, si loquamur de pœnitentia prout est virtus sic dicendum est, ꝙ contritio, confessio, & satisfactio non sunt partes eius, sed contritio est actus ab ea elicitus, cōfessio autē & satisfactio sunt actus imperati. Quòd nō sunt partes eius patet, quia nullū simplex habet

bet partes, ſed pœnitentia prout eſt virtus, eſt quidam ſimplex habitus, ergo non habet partes. Quòd autem contritio ſit actus ab ea elicitus patet ſic: actus pœnitentiæ eſt actualis diſplicentia de peccato commiſſo, ſed talis diſplicentia eſt cõtritio, ergo &c. Confeſsio autem & ſatisfactio ſunt actus imperati ab ipſa, præuia tamen fide & ſpe, quæ oſtendunt per hoc reconciliationem fieri apud Deum. Pœnitentia autem vt eſt ſacramentum partes habet, ſed illæ non ſunt contritio & ſatisfactio propriè loquendo de partibus. Quod patet primò quadam communi ratione ad vtrunque ſic: præter materiam & formã in ſacramentis non eſt dare alias partes propriè dictas, ſed contritio & ſatiſfactio non ſunt materia neque forma ſacramenti pœnitentiæ. forma enim conſiſtit in verbis abſolutionis. Materia verò ſi qua ſit in verbis confeſsionis quibus pœnitens ſuam conſcientiam aperit ſacerdoti, ergo contritio & ſatisfactio non ſunt partes ſacramẽti pœnitentiæ, propriè loquendo. Specialiter patet hoc de contritione: quia quicquid eſt de integritate ſacramenti, oportet quòd ſit aliquod ſenſibile extrinſecum adhibitum: vt patet ex his quæ dicta ſunt ſupra, diſt. i. Loquimur enim modò de eo quod eſt ſacramentum tantũ, ſed contritio non eſt huiuſmodi, ergo non eſt de integritate ſacramenti: non eſt ergo pars intrinſeca ſacramenti pœnitentiæ, ſed præexigitur neceſſariò ad hoc quòd pœnitens ſit diſpoſitus ad ſuſcipiendum effectus ſacramenti, qui ſunt gratia & remiſsio peccati mortalis. quia nullum peccatum poteſt remitti quandiu voluntas manet in eo. voluntatem autem recedere ab eo quod prius volebat, eſt diſplicere ei quod prius placebat, in qua diſplicentia dolor cõtritionis conſiſtit. Et ideo contritio requiritur tanquam neceſſaria diſpoſitio pœnitentis, & non tanquam pars intrinſeca ſacramenti. Idem patet de ſatiſfactione, quia deficiente aliquo quod eſt de neceſsitate ſacramenti fruſtratur totum ſacramentum: ſed ſi aliqui non exoluant pœnam in confeſsione ſibi iniunctam, nihilominus ſunt prius verum ſacramentum, ergo ſatiſfactio non eſt de intraneitate ſacramenti pœnitentiæ tanquam pars. ſed ſicut contritio præexigitur tanquam diſpoſitio pœnitentis, ſine qua effectum ſacramenti non reciperet, ſic ſatiſfactio communicatur tanquam operatio ſine qua fructus ſacramenti in impœnitente non remaneret. Patet ergo quòd contritio & ſatiſfactio non ſunt partes pœnitentiæ propriè loquendo. Si verò pars ſumatur largè pro omni eo quod requiritur ad debitam confeſsionem, ſiue antecedenter, ſiue conſequenter, ſic contritio & ſatiſfactio poſſunt dici partes pœnitentiæ.

5 ET SECVNDVM hoc argumenta ad vtranque partem procedunt viis ſuis: quia duo prima probant quòd contritio & ſatiſfactio non ſunt partes pœnitentiæ, propriè loquendo de parte.

6 ARGVMENTVM verò in oppoſitum probat quòd ſunt partes: accipiendo partem pro quocunque quod requiritur ad pœnitentiam antecedenter, vel conſequenter, quorum vtrunque conceſſum eſt.

QVAESTIO II.

Vtrum peccatum veniale poſsit remitti ſine mortali.

Tho. 3. q. 87. ar. 4. & inf. d. 21. q. 2.

SECVNDO quæritur vtrum peccatum veniale poſsit remitti ſine mortali. Et videtur quòd ſic, quia peccatum mortale poteſt dimitti ſine veniali, ergo veniale poteſt dimitti ſine mortali: conſequentia patet per ſimile. Antecedens verò de ſe patet, quia pœnitentia quæ eſt de mortali non neceſſariò delet omnem culpam venialem.

2 Item veniali peccato debetur pœna finita, ſed illam poteſt homo ſoluere exiſtens in peccato mortali, ergo poteſt de veniali peccato ſatiſfacere.

3 IN CONTRARIVM eſt quòd dicit Gregor. quòd peccatum veniale obſcurat mentem, ſed mortale obtenebrat mentem. Sed obſcuritas non remouetur niſi per lucem, lux autem ſpiritualis eſt gratia quæ etiam peccatum mortale delet, ergo veniale non poteſt dimitti ſine mortali.

4 RESPONSIO. Peccata quæ non habent connexionem ex aliqua parte poſſunt remitti vnum ſine altero, quæ autem habent connexionem non poſſunt remitti ſine inuicem, ergo cùm venialia nullam inter ſe connexionem habeant ex parte conuerſionis propter diuerſitatem materiæ circa quam ſunt, nec ex parte auerſionis, quia gratiam non tollunt, ideò quodlibet veniale poteſt tolli ſine altero. Mortalia verò ex parte conuerſionis connexionem non habẽt, ſed ex parte auerſionis eam habẽt, quia quodlibet eorum priuat gratiam ſi eam inueniat, nec remittitur ſine collatione nouæ gratiæ: propter quod vnum peccatum mortale non poteſt remitti ſine altero. Qualis autem ſit connexio inter veniale & mortale dubitatur ad præſens, & de hoc eſt duplex modus loquendi.

5 Primus eſt, quòd peccatũ mortale poteſt dimitti ſine veniali, licet nõ poſſet fieri econuerſo. Cuius ratio eſt duplex. Prima quia in per ſe ordinatis remoto priori remouetur poſterius, nec poſterius reſtituitur niſi priore reſtituto. feruor autem charitatis cui opponitur veniale eſt poſterior charitate cui opponitur mortale, ergo quandiu charitas non reſtituitur, nec feruor charitatis reſtitui poteſt, ſed manente peccato mortali charitas nõ reſtituitur: ergo nec feruor charitatis: ſed in hoc conſiſtit dimiſsio peccati venialis, ſicut in reparatiõe charitatis cõſiſtit dimiſsio peccati mortalis, ergo veniale nõ põt dimitti ſine mortali. Secũda ratio eſt: quia pœna nõ eſt apud Deũ ſatiſfactoria, niſi quatenus acceptatur, ſed ab homine qui eſt in peccato mortali quicqd fiat, nõ acceptatur à Deo, quũ ſit inimicus eius, ergo nõ eſt ſatiſfactoriũ pro aliquo peccato quãtũcũq; leui vel veniali.

6 Alius modus dicẽdi eſt, quòd peccatũ veniale poteſt dimitti ſine mortali. Cuius ratio eſt duplex. Prima eſt, quia differt peccatũ mortale à veniali, eò quòd in mortali ſunt tria, ſcilicet culpa quæ cõſiſtit in deordinatione actus, offenſa quę conſiſtit in priuatiõe gratię (nõ enim Deus dicitur offendi à peccatore ſecũdùm affectũ, ſed ſecundũ effectum inquantũ priuat peccatorẽ gratia quę habetur ad amicũ). Tertiũ eſt pœna ęterna quę peccato mortali debetur. Propter quòd ad remiſsionem peccati mortalis requiritur reordinatio volũtatis per contritionem contra culpam, reſtitutio gratię cõtra offenſam, & commutatio pœnę æternæ in tẽporalem. Sed in peccato veniali eſt quædam culpa propter deordinationẽ actus, ſed non eſt ibi offenſa prædicto modo accepta, quia peccatum veniale de ſe non tollit gratiam, & eſt ibi pœna debita, ſed finita: igitur ad dimiſsionẽ eius ſolũ requiritur reordinatio voluntatis per debitam diſplicentiã eius quod indebitè placuit, & ſolutio pœnæ finitę, non autẽ reſtitutio gratiæ, quæ non eſt amiſſa ratione peccati venialis, ſed hæc poſſunt fieri ab homine exiſtente in peccato mortali, ergo &c.

7 Secunda ratio eſt, quia ponamus quòd puer non baptizatus exiſtens in originali quando venit ad ætatem in qua primò poteſt peccare peccet venialiter, & ſtatim moriatur, aut punietur in inferno pro peccato veniali pœna finita vel infinita: ſi finita, fortiori ratione potuit eam in præſenti vita ſoluere ſi vixiſſet non obſtante peccato originali, cùm quo non ſtat gratia. Si infinita, videtur inconueniens, cùm ſecundùm taxationem diuinam peccato veniali non debeatur niſi pœna finita. Fortè dicetur ꝙ puer veniens ad ætatem in qua peccare poteſt, nunquam peccat prius venialiter, ſed mortaliter. Sed hoc eſt manifeſtè falſum in pueris tam baptizatis quàm non baptizatis. Nulla enim ſunt delicta puerorum quæ ab omnibus reputantur venialia antequam aliquis iudicet eos peccaſſe mortaliter.

8 Poteſt etiam addi tertia ratio, quæ talis eſt: ſecundũ omnes per opera bona facta extra charitatem meretur aliquis ſaltem de congruo aliquod bonum temporale, vt patuit in præcedente diſtinctione, ſed expiatio pœnæ temporalis debitæ peccato veniali eſt quoddam bonum temporale, vt patuit in præcedente diſtinctione, ergo per opera bona facta extra charitatem poteſt aliquis mereri apud Deum expiationem talis pœnæ, & ſic exiſtens in peccato mortali poterit per aliqua bona facta pœnalia ſatiſfacere de pœna peccato veniali debita.

9 Primus iſtorum modorum eſt communior, ſed ſecundus eſt probabilior, quod patet per rationes primi modi diſcurrendo. Ad primã quum dicitur ꝙ peccatũ mortale opponitur charitati, veniale autem feruori charitatis: dicendũ quòd ex neutra parte eſt oppoſitio formalis, quum enim vtrũque peccatum tam veniale quã mortale conſiſtat in deordinatione actus, vtrique tantùm opponitur reordinatio actus formaliter charitas autẽ vel feruor charitatis nulli eorũ opponitur formaliter, ſed charitas conſecutiuè opponitur peccato mortali, quia nõ ſtat cũ deordinatione actus peccati mortalis: feruor autem charitatis non opponitur peccato veniali nec formaliter, vt dictum eſt, nec cõſecutiuè, quia cũ peccato veniali ſtat charitas, & feruor charitatis, feruor enim charitatis, aut intelligitur intẽſio charitatis quãtum ad habitũ, & iſte nunquam minuitur per quodcunque peccatum, vt in præcedentibus dictum eſt: aut intelligitur de intenſione charitatis quantũ ad actum, & talis feruor non opponitur veniali, quia cum tali feruore poſsit peccatum veniale manere, nec talis feruor ſufficit ad deletionem peccati venialis ſine aliqua diſplicentia vel contritione, ſola autem diſplicentia vel cõtritio ſufficit ad deletionem peccati venialis ſine tali feruore. Et ideo minor propoſitio prædictæ rationis falſa eſt.

10 Ad ſecundam rationem dicendum quòd aliquid poteſt eſſe acceptum Deo dupliciter. Vno modo tanquam remunerandum vita æterna, & talis acceptatio non eſt niſi per gratiam. Alio modo poteſt aliquid eſſe acceptum Deo tanquam remunerabile aliquo bono temporali: & ſic bona facta extra charitatem ſunt

Deo accepta. Et quia carere malo habet rationem boni, ideo bona facta extra charitatem sunt à Deo accepta non solùm ad adipiscendum aliquod bonum temporale, sed etiam ad expiationẽ pœnæ temporalis peccato veniali debitæ. Et in hoc est euacuatum totum fundamentum alterius opinionis, & solutio quam dant ad primam rationem pro secunda opinione positam. Ex hoc enim solo dicunt veniale non posse dimitti sine mortali, quia nihil potest esse Deo acceptum sine gratia, quod non est verum (vt dictum est) nisi de sola acceptatione ad meritum vitæ æternæ. Fingunt etiam isti quòd puer veniens ad ætatem in qua potest peccare, nunquam peccat primò venialiter, sed mortaliter, quod est manifestè falsum in pueris tam baptizatis quàm nõ baptizatis: multa enim sunt delicta puerorum quæ omnia reputantur venialia, antequam aliquis iudicet eos peccasse mortaliter.

11 AD RATIONEM principalem quæ videtur esse cõtra secundũ modum, dicendum est quòd peccatum veniale non obscurat per diminutionem luminis gratiç, vel charitatis, quia secundũ omnes licet gratia & charitas possint augeri, non tamen possunt diminui & ideo non oportet quòd venialia dimittantur per intentionem luminis gratiæ & charitatis, dicunt tamen obscurare, & non totaliter obtenebrare. Quia quum omne peccatum mortale fiat ex defectu luminis rationis, minor defectus est in commissione peccati venialis, propter quod dicitur obscurare, quàm in commissione peccati mortalis, quod dicitur obtenebrare.

QVAESTIO III.

Vtrum circunstantiæ possunt mutare speciem peccati vel eam intendere seu minuere.

Thom. 1. 2. q. 7. & q. 18. ar. 10.

TERTIO quæritur de circunstantiis peccatorum. Et primò vtrum circunstantiæ possint mutare speciem peccati, vel eam intendere, seu minuere. Et arguitur quòd non, quia species rei non potest variari, nisi per illa quæ sunt rei intrinseca, augmẽtum etiã vel diminutio cuiuslibet formæ attenditur secundũ ea quæ sunt formæ intrinseca, vt patuit in primo libro, distinctione decimaquinta. Sed circunstantiæ non sunt intrinsecæ actui, quia iam non essent circunstantiæ, quum circunstare sit stare circa rem, & non intra, ergo nullæ circunstantiæ possunt speciem peccati mutare, vel augere, vel minuere.

2 Item sicut circunstantiæ malæ concurrunt ad actum peccati, ita circunstantiæ bonæ ad actum virtutis, sed circunstantiæ bonæ non variant neque mutant actum virtutis, ergo nec circũstantiæ malæ actum peccati.

3 IN contrarium arguitur, quia vnumquodque potest variari, augeri, vel minui, secundũ variationem, augmentum, vel diminutionem suæ causæ, sed circunstantiæ malæ, sunt causa peccati, dicente Dionysio, quia malum est ex particularibus defectibus, ergo per circunstantias possunt peccata variari, augeri, vel minui.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam vidẽda sunt duo. Primum est, quid sit circunstantia. Secundum est, qualiter se habeant circunstantiæ ad peccatum.

5 QVANTVM ad primum sciendum quòd nomen circunstantiæ videtur esse tractum ex his quæ inueniuntur in locis & quantitatibus corporalibus ad actus morales. Illa enim dicũtur circunstare corpus existens alicubi, quæ non sunt ei intrinseca, & tamen ipsum aliquo modo attingunt. Similiter in actibus, illa dicuntur circunstare quæ non sunt de essentia actus, sed ei accidunt siue subiectiuè vt modus agendi, siue extrinsecè vt locus, tempus, conditio personæ agentis, vel materię circa quam est actio, & finis & similia: quicquid igitur non pertinet ad substantiam actus prout est in specie naturæ, & tamen aliquo modo concernit ipsum actum, dicitur circunstantia eius.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd triplex est modus circunstantiarũ, quædam enim sunt quæ secundùm se important conuenientiã vel disconuenientiã ad rectã rationem, sicut quòd res aliena accipiatur de voluntate domini, vel præter eius voluntatẽ: prima enim circũstantia concors est rationis, sed secunda à ratione discordat. sic etiam quod res accepta præter voluntatem accipitur de loco sacro directè est contra rationem propter reuerentiam sacri loci. Aliæ sunt circunstantiæ quæ de se non important aliquam conuenientiam, vel disconuenientiam ad rectam rationem, important tamen supposito quodam alio: sicut accipere rem alienam in quantitate magna vel parua secundùm se non discordat à ratione, supposito tamen quòd indebitè accipiatur, puta furto, vel rapina maiorem disconuenientiam includit acceptio rei alienæ in magna quantitate quàm in parua, sed non aliam in specie. Aliæ verò sunt circunstantiæ, quæ nec de se nec quocunque supposito includunt disconuenientiam ad rectam rationem, nec inclusam minuunt vel augmentant, sicut quòd res aliena accipiatur manu dextra, vel sinistra.

7 His suppositis dicendum est quòd circunstantiæ primi generis ponunt in actu rationem peccati. Et secundùm multitudinem earum est in actu eodem multitudo peccatorum, sicut in acceptione rei alienæ ponit speciem peccati quod accipiatur clàm vel per violentiam, quia primo modo est furtum. Secundo modo rapina. Si etiam accipiatur furto vel rapina de sacro loco nõ solũ est furtum vel rapina, sed sacrilegiũ. Et sic sunt plura peccata & non vnũ tantũ. Cuius ratio est, quia vbicunque in actu vno sunt plures defectus vel difformitates quarum vna non est per se determinatiua alterius, ibi sunt plura peccata. Sed in re furtiuè, vel violenter accepta in sacro loco sunt plures difformitates quarũ vna nõ est determinatiua alterius, ergo ibi sunt plura peccata. Maior patet, quia formalis ratio peccati consistit in hoc quòd non cõformatur rectę rationi: & talis inconformitas vocatur defectus, vel difformitas actus moralis. Minor patet, quia in furtiua acceptione rei alienę de sacro loco est duplex difformitas, vna quia accipitur res præter voluntatem domini. Alia irreuerentia sacri loci qui habet immunitatem, & vna nõ est determinatiua alterius per se, quia potest fieri furtũ sine irreuerẽtia sacri loci. Et potest fieri irreuerentia sacro loco præter furtũ, propter quod in sacrilegio tali non videtur esse vnum peccatum tantùm sed duo. Et idem intelligendum est in omnibus alijs peccatis quando in actu vno sunt plures circunstãtię malæ, quarum vna non est determinatiua alterius. Et sic patet qualiter circunstãtiæ primi generis se habent ad actum.

8 De circunstantijs autem secundi generis qualiter se habeant ad actum & saltem de his quæ secundùm se non includunt conuenientiam vel disconuenientiam ad rectam rationem, sed solũ quodam alio supposito patet quòd nõ ponũt in actu nouam speciem peccati, sed solùm in eadem specie augent culpam vel minuunt, quod patet ex ipsis terminis: quia quod non importat de se difformitatẽ sed importatã auget vel minuit nõ ponit speciem peccati, sed positam auget vel minuit, sed difformitates huius generis sunt huiusmodi, vt patet ex præcedẽtibus, ergo &c. Circunstantiæ autem tertij generis nec ponunt in actu speciem peccati, nec positam augent vel minuunt. Cuius ratio est, quia nullam differentiam habent ad rectam rationem secundùm bonum vel malum, nec secundùm se vt ponant notam speciem peccati, vt circũstantiæ primi generis, nec alio supposito vt ponãt augmentum in culpa, vt circunstantiæ generis secundi: vt patet in exemplo posito de acceptione rei alienæ cum manu dextra vel sinistra.

9 AD primum arg. in oppositum dicendum est quòd circunstantiæ non sunt intrinsecę actui quantum ad esse naturæ. Et ideo non mutant, nec variãt, nec augent vel minuunt actum secundũ esse naturæ, circunstantiæ tamen sunt intrinsecę actui secundũ esse morale inquantum cadunt, vel cadere debent sub actu rationis deliberantis & voluntatis eligentis. Et ideo mutare possunt seu multiplicare speciem actus quantum ad rationem peccati, vel augere seu minuere secundùm quod dictum fuit in corpore solutionis.

10 Ad secundum dicendum quòd non est simile de circunstantijs bonis & malis. Quia cùm bonum sit ex tota causa secundũ Diony. omnes circunstantiæ debitę requiruntur ad bonitatem actus, sed cũ malum sit ex particularibus defectibus, quælibet mala circunstantia quæ non est alterius per se determinatiua ponit spiritualẽ malitiã in actu. Et sic in eodem actu secundùm esse naturæ possunt esse plures malitię seu plura peccata secundùm esse moris. In bonis etiam possunt reperiri in eodem actu bonitates multæ plurium virtutũ, sicut in illo qui ieiunat, quia placet bonum temperantiæ. Et nihilominus ieiunat, quia vouit & placet ei votum reddere, in tali ieiunio relucet bonum virtutis temperantiæ & religionis.

QVAESTIO IIII.

Vtrum omnes circunstantiæ peccatorum sint confitendæ.

Tho. vbi supra.

DEINDE quæritur vtrum omnes circunstãtiæ peccatorũ sint confitendæ. Et videtur quòd sic, quia confessio debet correspondere cõtritioni, sed peccator debet de singulis circũstantijs conteri, vt dicit August. in litera, ergo debet de singulis confiteri.

2 Item ad hoc fit cõfessio vt secundũ quãtitatem & qualitatem criminis imponatur pœna satisfactionis, sed circunstantiæ ostendunt quantitatem

& qua

& qualitatem criminis, aut quia dant nouam speciem, aut quia aggrauant ergo omnes circunstantiæ sunt confitendæ.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic: quia in confessione quilibet debet se accusare, & non alium infamare: sed per confessionem circunstantiarum contingeret quandoque quòd homo reuelaret personam cum qua peccauit, ergo circunstantiæ non sunt confitendæ.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd circunstantiæ primi generis, quæ ponunt nouam speciem in actu: si species sit de genere peccati mortalis, omnes tales sunt necessariò confitendæ. Cuius ratio est: quia omne peccatũ mortale cadit necessariò sub confessione necessitate finis, & acquirendæ salutis, de qua loquimur in hac materia. sed circunstantiæ primi generis ponunt speciem peccati in actu, & secundùm multitudinem earum est multitudo peccatorum, vt probatum est: ergo omnes tales sunt necessariò confitendæ. Circunstantiæ autem secundi generis, vt videtur quibusdam, sunt necessariò confitendæ propter rationem ad quæstionem principaliter adductam: quia quantitas pœnæ, debet correspondere quantitati culpæ.

5 Alijs tamen videtur melius, quòd non est necesse tales circũstantias confiteri, licet sit valde congruum: quia nunquam est de necessitate confessionis, nisi illud quod de se includit rationem peccati mortalis, eò quòd solùm peccatum mortale priuat gratiam quæ est necessaria ad salutem: sed circunstantiæ secundi generis non ponunt speciẽ peccati mortalis, licet positam augeant, vel etiam minuant, quod etiam augmentum non est infinitum, vt patet ex pœna debita: quia cùm furtu debatur pœna æterna, secundùm durationem non debetur ei pœna maior si furtum fieret in maiori vel minori quantitate sed solùm secundùm acerbitatem. acerbitas autem non augetur in infinitum, quare &c. ergo tales circunstantiæ non sunt necessariò confitendæ: valde tamen congruum est quòd confitens confiteatur tales circunstantias: nec videtur ad plenum contritus, quando tales circunstantias omittit absque causa rationabili & necessaria. Circunstantiæ autem tertij generis non sunt de necessitate confessionis, cũ non addant speciem peccati. nec de congruitate, quum non augmentent, nec minuant speciem peccati, sed omnino sunt de superfluitate.

6 AD PRIMAM rationem in oppositum dicendũ, quòd dictum Augustini est intelligendum de debito congruitatis quãtum ad circunstantias aggrauantes, & non de debito necessitatis: quantum autem ad circunstantias ponentes speciem peccati, est debitum necessitatis, quantum autem ad illas tertij generis, neutrum debitum est ibi.

7 Ad secundum dicendum quòd duplex est quantitas peccati, vna quasi essentialis, quæ est secundùm speciem peccati, sicut homicidium est grauius furto: & hæc quantitas necessaria est ad confitendũ, & secundùm eam est imponenda grauior satisfactio pensata contritione & cæteris conditionibus. Alia est quantitas peccati in eadẽ specie. & ista congruè confitenda est, licet nõ necessariò: quia non est necessarium quòd secundùm hanc grauitatem taxetur pœnitẽtia, multo minus quàm secundùm primam.

8 AD RATIONEM alterius partis dicendum est, quòd homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest: suam tamen conscientiam tenetur purgare quantum debet. Si igitur circunstantia non sit de necessitate confessionis, debet eam dimittere, ne peccatum alterius prodat, vel petere licentiam confitendi alteri qui ex circunstantia nõ veniret in notitiam personæ de qua fit intentio. Si autem circunstantia sit de necessitate confessionis, non est aliquo modo omittenda, sed petenda est licentia à curatu, vel eius superiore confitendi alteri personam ignoranti, quæ licentia si non detur potest securè dicere, confitens circunstantias sui peccati. fecit enim quod in se est, & plus tenetur sibi quàm alteri. Ex quo patet quòd curiosi confessores qui inquirunt de circunstantijs peccati, etiam non necessarijs ad confitendum, vt deueniant in cognitionem personæ, cùm qua aliquis vel aliqua peccauit grauiter delinquunt. Et debentes alios mundare seipsos fœdant, vt cùm aliquis dicit se peccasse cum aliqua religiosa, cùm illud sufficiat ad exprimendum circunstantiam peccati, si vlterius confessor inquirat cuius religionis sit mulier, vtrum sit monialis, alba, an nigra, & cuius monasterij, vt tandem deueniat ad notitiam personæ, talis confessor grauiter peccat, & inducit confitentem ad peccandum: deterius autem & grauius peccant illi quàm qui suadent confitenti quòd reuelet eis extra confessionem personam cùm qua peccauit, vt possint hoc alijs dicere, & per consequens alium infamare, nisi esset talis casus quem confitens per seipsum tenetur dicere

QVAESTIO V.

Vtrum ludi, spectacula, militia, negotiatio impediant pœnitentiam.



QVARTO principaliter quæritur vtrũ ludi, spectacula, militia, negotiatio impediant pœnitentiam. Et videtur quòd non. Primò de ludo, quia illud in quo potest consistere virtus non impedit, sed in ludo cõsistit virtus quæ dicitur eutrapelia, vt dicitur 4. Ethicorũ, ergo ludus pœnitentiam nõ impedit.

2 Item arguitur sic de spectaculis, quia multa alia sunt peccata grauiora quàm spectacula. Sed illa non dicuntur pœnitentiæ impedimenta, ergo nec ista debent poni.

3 Item illa sine quibus respublica non potest conseruari non sunt impedimenta operum pœnitentiæ & cuiuscunque virtutis, sed respublica non potest conseruari sine negotiatione & militia, quia per militiam hostes impedientes rempublicam comprimuntur, per negotiationem verò necessaria procurantur, ergo militia & negotiatio non impediunt pœnitentiam.

4 IN cõtrariũ est quod dicit Gregorius, & habetur in litera.

5 RESPONSIO. Dicendum quòd aliqua sunt vitanda a verè pœnitentibus de necessitate, aliqua verò de congruitate. Illa sunt vitanda de necessitate quæ includunt peccatum mortale, quia per talia amittitur fructus præcedentis pœnitentiæ: pœnitentia etiã in tali statu facta nõ est satisfactoria, vt communiter tenetur. Illa verò sunt vitanda de congruitate quæ sunt occasiones peccatorum, vel quæ non decent statum pœnitentis qui debet esse lugubris. Discurrendum est ergo per impedimenta quæ assignantur à Gregorio. Et primò distinguẽdum est de ludis: quia quædam ex se habent turpitudinem & culpam moralem, sicut ludi qui à viris & mulieribus agebãtur in theatris ad luxuriã prouocantes, & hi sunt à pœnitente necessariò vitandi. Alij sunt ludi qui procedunt ex gaudio deuotionis, sicut cõtingit quòd cùm organis dicitur vnus versus sequentiæ, & à choro alius, de quo Dauid dicebat 2. Reg. 6. Ludam, & vilior fiam. & à talibus ludis non sunt restringendi pœnitentes. Alij sunt mediocres, de se nullam turpitudinem habentes, quos Philosophus liberales vocat, & in his potest quis inuenire modus virtutis seruatis debitis circunstantijs: aliquid enim decet vnum quod non decet alterum. Et ideo pœnitens cuius status requirit fletum magis moderatè debet vti talibus.

6 Circa spectacula similiter distinguendum est: quia quædam sunt rerum turpium, & ad peccatum prouocantium, sicut inspectio ludorum theatralium, & studiosa inspectio talium peccatum est, & quandoque mortale. Vnde Chrysostomus dicit, quòd inspectores talium inuerecundos & adulteros ipsa spectacula constituunt, & à talibus debent se arcere pœnitentes ex necessitate. Alia verò sunt rerum ad deuotionem incitantium, vt inspectio historiæ passionis Christi & sanctorum pictæ, vel sculptæ: & in talibus vtile est pœnitentibus se exercere. Alia verò sunt spectacula media, à quibus pœnitens debet se plus temperare, quàm alij: quia distrahit mentem quam pœnitens debet habere collectam in Deum. De militia autem & negotiatione, & cæteris officijs quæ de propinquo habent peccatum annexũ, sciendum est, quòd si pœnitẽs vult à talibus abstinere laudabile est, si autem non vult, sufficit quòd vitet peccata ipsis annexa, vt secundùm documentum Io. Luc. 3. neminem concutiant per violentiam, & stipendijs proprijs contenti sint aliena non rapientes, & non vtantur militia ad ostentationem, sed ad defensionẽ ecclesiæ & reipublicæ: similiter ad negotiationem sufficit, quòd negotiator non habeat conditionem quæ ipsum ab officio prohibeat, vt clericis & religiosis non licet negotiari, & quòd non negotientur diebus interdictis, scilicet diebus dominicis & festiuis, nec tempore quo caristiam inducant, & quòd sine fraude negotientur.

7 PER hoc patet responsio ad omnia argumenta præter quàm ad secundum.

8 Ad quod dicendum est quòd spectacula prohibentur pœnitentibus, aut quia sunt peccata: & eadem ratione omnia peccata prohibentur, aut quia licet non sint peccata, sunt tamen occasiones peccatorum, vel magis quàm alia distrahunt animum quem pœnitens debet habere collectum in Deum, &c.

Sententia huius distinctionis xvij in generali & speciali



HIC ORITVR quæstio multiplex. Superius determinauit magister de partibus pœnitentiæ. Hic circa determinata mouet quasdam quæstiones incidentes. Et diuiditur in duas: quia primo mouet illas quæstiones. Et secundò prosequitur de eis ibi, Dicunt enim quidam sine confessione. Et hæc secunda diuiditur in tres partes secundùm tres opiniones quas prosequitur. Secunda ibi, Iam secundùm quæstionis articulum. Tertia ibi,

Nunc priusquam præmissis. Prima in tres. Quia primò tangit circa primam quæstionem vnam opinionem. Et secundò aliam. Et tertiò determinat quæstionem. Secunda ibi, Quod qui negant. Tertia ibi, quid igitur super his. Pars ista in qua prosequitur diuiditur in duas. Quia primò obiicit contra veritatem. Et secundò pro ipsa. Prima ibi, Iam secundum quæstionis articulum. Secunda ibi, Sed quòd sacerdotibus confiteri oporteat. Illa pars in qua prosequimur tertiam opinionem diuiditur in duas. Quia primò illam quæstionẽ determinat. Secundò ad obiectiones secundæ quæstionis contra veritatem factas respondet. Prima ibi, nunc priusquam præmissis. Secunda ibi, cùm igitur ex his aliisque pluribus. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit, & proponit tres quæstiones. Prima est vtrum ad remissionem peccati sufficiat sola cordis contritio sine confessione & satisfactione. Secunda est, vtrum sufficiat confiteri soli Deo, an oporteat hominem cõfiteri homini. Tertia vtrum sufficiat cõfiteri laico, an oporteat confiteri sacerdoti. Circa primã quæstionem tãgit tres opiniones: quidam enim dixerunt contritionem sine confessione & satisfactione sufficere ad salutem, & adducũt plures auctoritates quæ ponuntur in litera, per quas ostendunt quòd solùm propositum confitendi, & interior cordis gemitus sufficit ad deletionem peccati: vnde & leprosi mundati sunt antequam se ostenderent sacerdotibus. Et Lazarus prius suscitatus est in monumento quã foras prodierit. Alij verò dicunt necessariam esse confessionem, nec sine ea peccatum dimitti si tempus adsit confitendi: qui dictas auctoritates soluunt, & alias pro se inducunt, quæ videntur dicere quòd sola confessio iustificat, & à morte liberat hominem, & facit à peccati profundo non absorberi. Et addit ꝙ si sine confessione & peccati cõtritione, & pœnæ solutione delerentur peccata, claues ecclesiæ frustra essent: inducunt etiã quasdam auctoritates, quòd sine pœnæ alicuius solutione nõ fiat remissio peccatorum. Postea determinat hanc quæstionem dicẽs quòd sine exteriore confessione & satisfactione per solam contritionem cordis dimittitur peccatum, dum tamen adsit propositum confitendi & satisfaciendi: contritio enim est quędam cõfessio cordis. Auctoritates autem supradictæ quę dicũt sine cõfessione & satisfactione remitti peccata referendæ sunt ad confessionem cordis, & ad interiorem pœnitentiam cordis. In hoc ergo concluditur tota determinatio magistri, quòd antequam sit confessio in ore, si votum confessionis & satisfactionis sit in corde dimittitur peccatum. Postea tractat secundam quæstionem, vtrum sit necessarium confiteri homini, an sufficiat confiteri soli Deo, & adducit multas auctoritates tam de sacra scriptura quàm ex dictis sanctorũ Amb. Max. episcopi, Io. Chry. Prosperi, quòd sufficit cõfiteri soli Deo. Postea arguit in oppositum auctoritate beati Ia. in canonica sua, Confitemini alterutrum peccata vestra, &c. Itẽ per Augustinum & auctoritatem Leonis papæ, quæ patent in litera. Deinde antequam respõdeat ad istam quæstionem prosequitur tertiã, videlicet an sufficiat confiteri socio, an requiratur quòd confessio fiat sacerdoti: & dicit quòd debet fieri sacerdoti qui habet potestatem ligandi & soluendi. Si tamen desit sacerdos, potest fieri clerico, vel laico, & quum adest sacerdos debet sumi idoneus & discretus. Postea redit ad respondendum auctoritatibus illis quæ videntur sonare quòd sufficeret confiteri Deo. Et respondet primò ad auctoritatem Chrysostomi, qui dicit: Nõ dico vt te prodas in publicum, neque apud alios te accuses. & dicit quòd nõ licet soli Deo cõfiteri si habeat sacerdotis copiam: sed intelligitur vbi crimẽ occultum est sufficit soli Deo dicere per sacerdotem, nec oportet publicare multis. Ad illud autem quod dicit Ambrosius, ꝙ lachrymæ lauant delictum, quòd pudor est ore confiteri, dicit quod referendum est ad publicam pœnitentiam, sine qua potest esse salus, dum tamen homo verè pœniteat, & confiteatur secretè sacerdoti. Per idem respondet ad auctoritatem Prosperi, addit etiam quòd erubescentia quę est dum homo homini cõfitetur, est para pœnitentiæ. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVAESTIO I.

Vtrum illa quæ concurrunt ad iustificationem impij sint simul vel habeant ordinem quo vnum præcedat alium.

Thom. 2. 2. q. 113. ar. 7. & 8.

CIRCA distinctionem istam quæruntur tria in generali. Primum est de iustificatione impij. Secundum est de contritione. Tertium est de confessione: de satisfactione enim dictum est prius. Quantum ad primum quæritur vtrum illa quæ cõcurrunt ad iustificationem impij sint simul vel habeant ordinẽ quo vnum præcedat alterum. Et arguitur sic quòd sunt simul: quia quæ sunt in eodem instanti sunt simul, sed omnia quæ concurrunt ad iustificationem impij sunt in eodem instanti, ergo sunt simul. Maior de se patet. Minor probatur. quia iustificatio impij est per gratiam, sed gratia infunditur in instanti, ergo illa quæ concurrunt ad iustificationem impij sunt in eodem instanti, & sic sunt simul.

2 Item ad iustificationem nõ requiritur ex parte hominis nisi contritio, nec ex parte Dei nisi infusio gratiæ, sed ista necessariò sunt simul: quia non est vera cõtritio nisi informata gratia, nec gratia datur peccatori nisi sit contritus, ergo &c.

3 IN contrarium arguitur, quia ad iustificationem requiritur motus liberi arbitrij in peccatum detestando ipsum, & in Deũ diligendo eum: hæc autem frequenter præcedunt gratiæ infusionem & peccati remissionem, ergo nõ omnia quæ concurrũt ad iustificationem impij sunt simul.

4 Item qui est debitor pro peccato non est perfectè iustificatus à peccato, sed peccator ante satisfactionem semper est debitor pœnæ pro peccato, ergo non est perfectè iustificatus à peccato, sed satisfactio raro est simul cùm aliis quæ concurrunt ad iustificationem, ergo &c.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est quid sit iustificatio impij. Secundum est quæ & quot requiruntur ad ipsam. Tertium est de ordine, vel simultate ipsorum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd sicut impius seu peccator dicitur iniustus inquantum peccando subtrahit Deo obedientiam ad quam tenebatur, sic cùm redit ad veram obedientiam dicitur iustificari. Et cùm hæc facta sunt siue simul siue successiuè dicitur peccator vel impius iustificatus. Et ideo bene dicit glosa Romano. octauo, quòd iustificatio est remissio peccatorum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd cũ actus actiuorum sint in patiente & disposito, iustificatio impij cũ sit remissio peccati per eum commissi requirit ex parte peccatoris detestationẽ peccati quatenus est commissum contra diuinũ præceptum. Alioquin non esset dispositus quòd peccatum sibi à Deo remitteretur, dicente beato Augustino, quòd nullus suæ voluntatis arbiter constitutus nouam vitam inchoare potest nisi pœnituerit eum vitæ præteritæ: inconueniens enim esset quòd voluntate peccatoris à peccato nõ auersa remitteretur ei culpa, propter quod in peccatore vt sit ad iustificationem recipiendã dispositus requiritur duplex motus liberi arbitrij, vel vnus motus in duo, scilicet in Deum & in peccatum qualiter est contra reuerentiam & obedientiam diuinam commissum. Ex parte autem Dei requiritur infusio gratiæ iustificantis. Et hæc duo sufficiunt ad iustificationem impij quo ad culpam qua formaliter dicitur impius. Et si plura concurrant, accidit hoc autem est intelligendum de iustificatione illorum qui per proprium actum facti sunt impij seu peccatores, & nõ de paruulis qui per actum alienum nascuntur filij iræ. tales enim iustificãtur sine actu proprio per solam gratiam Dei sine sacramento, vt illi qui iustificati fuerunt in vtero, vel cùm sacramento vt paruuli baptizati.

8 EX QVO patet quòd tertium quod est principale quæsitum non habet locum in eis, quia cũ ad iustificationẽ eorum nihil per se concurrit nisi sola infusio gratiæ, & eiusdem ad seipsum non est ordo saltem realis, ideo quicquid est ibi, totum est simul absque ordine reali. De ordine autem rationis dicetur postea. Restat ergo solùm inquirere de simultate, vel ordine eorum quæ concurrunt ad iustificationem impij qui per actũ proprium delinquit, & hæc reducuntur ad duo (vt dictum est) scilicet ad dispositionem hominis, & ad infusionem gratię ex parte Dei: dispositio autẽ ex parte hominis est aliquando & vt plurimum imperfecta à principio quando homo timore pœnæ incipit pœnitere de peccato, pœnitentia enim timore concipitur, solus autem timor non disponit sufficienter hominem ad salutem seu ad iustificationem. Et ideo talis dispositio præcedit iustificationem non solùm ratione, sed natura & tempore. Et vocatur talis dispositio attritio: dispositio verò perfecta est quãdo homo detestatur peccatum non solũ timore pœnæ sed quia est contra reuerentiam & obediẽtiam Deo debitam, & quia separat à consortio Dei quẽ summè debemus diligere, & vocatur cõtritio, sed talis dispositio simul est cũ gratia in eodem instanti. Sed ordine naturæ talis dispositio præcedit gratiã. ꝙ autem duratione simul sint talis dispositio & gratia, patet sic: sicut est in operibus naturæ in quibus Deus principaliter operatur dando formã, licet agens naturale cooperetur disponendo materiã, sic est in operibus gratiæ, in quibus Deus principaliter operatur dãdo gratiam, licet liberum arbitrium cooperetur disponẽdo subiectum, vel materiam, sed in prædictis operibus naturæ videmus ꝙ disposita materia per agẽs naturale vltimata dispositione statim à Deo introducitur forma, vt patet in generatiõe hominis, ergo in iustificatione peccatoris quod est opus gratię,

in quo

in quo liberum arbitrium cooperatur Deo (dicente August. qui creauit te sine te, non te, &c.) posita vltima dispositione per actũ liberi arbitrij statim a Deo infunditur gratia quæ est forma iustificationis: vltimata autem dispositio quam potest facere liberum arbitrium est motus contritionis quantum ad essentiam actus, ergo ad ipsum motus sequatur gratia iustificans. Et hoc est quod dicunt auctoritates Ambrosij & Augustini positæ in litera. Quòd autem talis dispositio præcedat gratiam ordine naturæ patet sic: quia dispositio per quam subiectum redditur aptũ ad susceptionẽ formæ, & sine qua non esset aptum præcedit formam in subiecto, sic natura vel tempore. reducitur enim ad genus causæ materialis: & ideo sicut forma accidentalis præsupponit subiectum actu ens, ita præsupponit ipsum actu dispositum: propter quod cùm cõtritio sit dispositio necessaria ad receptionem gratiæ, oportet quòd præcedat ipsam saltem ordine naturæ, quamuis sint simul duratione. His autem concurrentibus iustificatur homo prius peccator. quum enim in peccato mortali sint tria (vt dictum est supra) videlicet deordinatio actus, priuatio gratiæ, ratione cuius Deus dicitur peccatori offensus, quia subtrahit ei gratiam, quæ est ad solum amicum, & reatus pœnæ æternæ, per contritionem reordinatur voluntas in actu, per gratiam remittitur offensa, & per cõsequens pœna æterna quæ est ad inimicum, cõmutatur in temporalem quæ potest esse ad amicũ & ad conciuem. & sic licet sit debitor pœnæ, non est tamen debitor pœnæ impij, sed pœnitentis & iustificati.

9 AD DVO prima argumenta patet responsio: quia solũ probant quòd illa quæ necessariò concurrũt ad iustificationem, & quæ ad eam sufficiunt sunt simul, scilicet contritio & infusio gratiæ, quod concessum est.

10 PRIMVM autem argumentum alterius partis probat, quòd motus liberi arbitrij ad detestationem peccati frequenter præcedit infusionem gratiæ, & remissionem culpæ: quod est verum, maximè quãdo detestatio peccati est insufficiens, & fit metu solius pœnæ, quod concessum est.

11 Ad aliud dicẽdum quòd plena & perfecta iustificatio impij quo ad culpam & quo ad pœnam culpæ debitam, requirit satisfactionem quæ frequenter sequitur infusionem gratiæ: tamen quia pœna debita post infusionem gratiæ non est æterna quæ debetur impijs secundùm illud Esaiæ 26. In terra sanctorum inique gessit, & nõ videbit gloriã domini. sed est temporalis, cuius iustificatus potest esse debitor: ideo non obstante tali debito peccator dicitur ex solis præcedentibus iustificatus.

QVAESTIO II.

Vtrum in contritione ante confessionem & satisfactionem remittatur culpa.



DEINDE quæritur de contritione, circa quã quæruntur duo. Primum est de efficacia cõtritionis. Secundum est de eius quantitate, circa efficaciam contritionis. Primò quæritur vtrum in contritione ante confessionẽ & satisfactionem remittatur culpa. Secundò vtrum per contritionem remittatur aliquid de pœna culpę debita. Ad primum sic proceditur, & arguitur quòd in contritione ante confessionem & satisfactionem non remittatur culpa, quia vnum peccatum non potest sine alio dimitti, sed oportet ꝙ omnia simul dimittantur, sed nullus potest simul de pluribus peccatis cõteri, ergo in contritione non possunt simul plura peccata dimitti, si autem non plura nec vnum tantùm. Quum vnum non possit dimitti sine alio.

2 Item sicut absolutio confitentis ordinatur ad dimissionem culpæ, vt patet ex forma absolutionis, ita satisfactio ordinatur ad expiationem pœnæ. Sed in contritione non expiatur pœna ante satisfactionem, ergo nec culpa ante confessionem.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit glosa super illo verbo Psalmistæ: Sacrificium Deo, spiritus contribulatus, cor contritum & humiliatum, &c. Vbi dicit glosa quòd contritio cordis est sacrificium in quo soluuntur peccata.

4 RESPONSIO. Videndum est primò quid sit contritio. Secundò an in contritione remittatur culpa.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd contritio communiter sic describitur. Cõtritio est dolor pro peccatis voluntariè acceptus cùm proposito confitendi & satisfaciẽdi. Ad cuius intellectũ sciendum quòd dolor dupliciter accipitur. Vno modo pro displicentia voluntatis. Alio modo pro passione sensitiuæ partis. Quum ergo contritio dicitur dolor, intelligendũ est de dolore qui est displicẽtia voluntatis. Cuius ratio est, quia contritio est actus virtutis pœnitẽtiæ, vt prius probatum fuit, sed pœnitentia quum pertineat ad virtutem iustitię est habitus voluntatis, ergo contritio est actus eiusdem. actus enim & habitus ad eandem potentiam pertinent. Dolor autem qui est actus sensitiuæ partis non pertinet essentialiter & intrinsecè ad contritionem, sed quandoque concomitatur inquantum ex displicentia volũtatis sequitur aliqua passio in virtutibus sensitiuis, vel ex necessitate naturæ, secundũ quòd vires inferiores sequũtur motum superiorum, vel ex electione inquantum pœnitens in seipso talem dolorem excitat: dolor autem qui est displicẽtia voluntatis dicitur cõtritio per similitudinem ad ea quæ in corporalibus inueniuntur. In his autem dicitur aliquid attritum, quando tactu fortioris premitur, sed dicitur contritum quando in partes minutas frangitur: similiter quando voluntas hominis adhærens peccato premitur timore & cõsideratione pœnæ debitæ peccato, ob hoc resilit à peccato dicitur attrita, sed quando non solùm timore pœnæ, sed amore vitæ æternæ totaliter resilit à peccato, plenè detestando ipsum dicitur contrita. Et sic contritio est dolor, vel perfecta displicẽtia voluntatis de peccatis cõmissis voluntariè assumptus, ita ꝙ dolor habet quasi rationem generis ꝙ autem sit voluntariè assumptus, habet rationem differentiæ, eò quòd talis dolor est actus virtutis, de cuius ratione est electio. Quod autem additur pro peccatis, pertinet ad materiam vel obiectum. quod vltimo apponitur cũ proposito confitendi & satisfaciendi pertinet ad contritionẽ prout disponit peccatorem ad suscipiendum effectum sacramenti pœnitentiæ. & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum dicendum quòd in contritione dimittitur peccatum ante actualem confessionem. si tamẽ in contritione adsit propositum confitendi & satisfaciẽdi, quia aliàs non est vera contritio, quod patet sic: vera contritio & gratia inseparabiliter se concomitantur, sed culpa non stat cum gratia, ergo non stat cum vera contritione, existente ergo in vera contritione necesse est culpam esse dimissam. Et confirmatur, quia culpa essentialiter consistit in deordinatione actus: concomitatiuè autem in priuatione gratiæ, per quam Deus dicitur peccatori offensus: in contritione autem est vera & perfecta reordinatio actus, quum contritio sit dolor de peccato commisso non solùm timore pœnæ, sed amore vitæ æternæ, sicut prius dictum est: consecutiuè autem est gratia per quam peccator prius dicitur Deo esse reconciliatus ad amicitiam contra offensam per peccatum commissam, ergo per contritionem verè potest culpa dimitti.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd contritio potest dupliciter considerari, scilicet quantum ad sui principium, & quantum ad sui terminum & dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccatis sigillatim & dolet (etsi non dolore perfecto) terminus autem contritionis est quando ille dolor perficitur, & gratia informatur, & iste dolor simul est de omnibus sigillatim cogitatis. Quum ergo dicitur quòd nullus potest simul conteri, dicendum quòd non est verum: licet enim contritio quantum ad sui initium requirat specialem distinctionem de singulis peccatis, tamen quantum ad sui consummationem, & terminum est vna & generalis, in qua omnia peccata dimittuntur.

8 Ad secundum dicendum quòd in contritione dimittitur nõ solùm culpa, sed aliquid de pœna, & quandoque tota, sicut apparebit in sequenti quæstione.

QVAESTIO III.

Vtrum per contritionem dimittatur aliquid de pœna culpæ seu peccato debita.

Tho. 3 q. 86. ar. 4.



AD SECVNDVM sic proceditur: & arguitur quòd in contritione nihil dimittatur de pœna peccato debita, quia iustitia humana exẽplata est à iustitia diuina, sed secundùm iustitiam humanam non dimittitur aliquid de pœna peccato debita, si peccans pœniteat, non enim minus punitur homicida si pœniteat, quàm si non pœniteat, ergo similiter secundũ iustitiam diuinam propter displicentiam peccati, seu contritionem nihil dimittitur de pœna peccato debita.

2 Item ad perfectam pœnitentiam requiritur contritio confessio, & satisfactio, sed si per contritionem pœna dimitteretur, satisfactio non haberet locum, saltem vt tota pœna dimitteretur, ergo in contritione non dimittitur pœna saltem tota.

3 IN CONTRARIVM arguitur. quia pœna per pœnam recompensatur, sed contritio quum sit dolor de peccato commisso pœnam habet, sicut gaudium delectationem, ergo per pœnam contritionis recompensatur pœna peccato debita.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd alia pœna debetur peccatori non contrito, & alia contrito, quia non contrito debetur pœna inferni, quę est perpetua secundũ illud Mat. 25.

Ibunt hi in supplicium æternum, &c. Pœna autem temporalis non infligitur ipsis à Deo, imò bene est illis qui prævaricàtur & iniquè agunt, Hiere. 12. & in Psal. in labore hominum nō sunt, & cum hominibus non flagellabuntur. Contrito autem debetur temporalis pœna secundùm illud Mat. 4. pœnitentiam agite, &c. Pœna autem æterna non debetur contrito, quia cùm contritio habeat gratiam concomitantem per quam homo efficitur amicus Dei, pœna exterminans à consortio Christi & sanctorū, qualis est pœna inferni non debetur contrito, qui iam est reconciliatus ad amicitiam, sed debetur solùm peccatori in peccato perseverāti, qui est inimicus, & in inimicitia perseverans. Et secundū hoc potest dici quòd in omni contritione dimittitur tota pœna peccatori prius debita, quia prius debebatur ipsi sola pœna æterna, & non temporalis, quæ est pœna infernalis: sed pœna totalis & totaliter dimittitur in contritione, quia verè contritus, & gratia contritionis perseverans nunquam experietur pœnam illam in toto vel in parte, ergo tota pœna prius peccatori debita dimittitur ei in contritione.

5 Verùm quia peccator contritus vt communius obligatur ad pœnam temporalem, quæ tamen est alterius rationis à pœna gehennæ, ideo consueuit dici & non irrationabiliter quòd in cōtritione, pœna non totaliter dimittitur simpliciter & absolutè, sed commutatur in pœnam temporalem, de qua procedit quæstio, an aliquid de ea dimittatur per contritionē. Ad quod dicendum est quòd non semper per omnem contritionem dimittitur aliquid de pœna temporali, sed solū per superabundantem. Quod patet, quia contritio sufficiens & non superabundans ordinatur præcise ad deletionem culpæ per reordinationem actus dum bene displicet quod malè placuit, & ad remissionem offensæ per gratiā concomitantem contritionem, & per consequens ad commutationem pœnæ æternæ quæ debetur inimico in pœnam temporalem, quę quādoque infligitur amico ad eius correctionē: quod autem ad aliquid aliud ordinetur non bene apparet, contritio autem superabundans pœnam habet adiunctam quæ redundat in viribus sensitiuis ex imperio volūtatis, dum pœnitens in seipso talem dolorem excitat, vel ea necessitate naturę, per quem vires sensitiuæ sequuntur motū viriū superiorum: & per talē pœnam dimittitur aliquid de pœna temporali peccatori debita, & tantò plus, quantò dolor cōtritionis & dolor sensualis maior est, ita vt sit possibile esse tantum dolorem voluntatis, & sensitiuæ partis, quòd dimittatur tota pœna temporalis peccatori debita.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd remissio peccatorum magis est opus misericordiæ quàm iustitię, & ideo non debet comparari iustitiæ quæ est in humanis, & nihilominus in illis princeps pœnam mortis alicui debitā potest totaliter relaxare, vel in aliam pœnam commutare.

7 Ad secūdum dicendum quòd satisfactio habet locum in pœnitente, tamen quia raro inuenitur aliquis ita pœnitēs, seu contritus cui tota pœna dimittatur: tum quia nemini potest constare de dimissione pœnæ totalis per cōtritionem, & ideo tenetur ad satisfactionem sibi imponendam arbitrio sacerdotis.

QVAESTIO IIII.

Vtrum dolor contritionis debeat esse maximus.

Tho. 3. q. 84. ar. 8. & 9.



POSTRA quęritur de quantitate cōtritionis. & primò vtrum dolor contritionis debeat esse maximus: & secundò vtrum verè contritus debeat potius eligere sustinere pœnā inferni, vel omnino nō esse quàm committere peccatum mortale. Ad pri. sic proceditur. Et arguitur quòd dolor cōtritionis non debeat esse maximus, quia quantitas effectus indicat quantitatē causæ, sed lachrymæ sunt effectus doloris, ergo quantitas lachrymarum quantitatem doloris indicat. sed cōtritus quandoque non tantum lachrymatur pro peccatis sicut pro morte amici, vel pro lęsione aliqua corporali, ergo &c.

2 Itē dolor q habet aliqd de admistione gaudij, nō est maximus dolor, sed dolor cōtritionis est huiusmodi, dicente Aug. peccator semper doleat, & de dolore gaudeat, ergo nō est maximus dolor.

3 IN contrarium arguitur sic: quia dolor est de malo, ergo de maiori malo debet esse maior dolor, sed peccatū est magis malū quā quodcūque temporale damnum, ergo dolor cōtritionis qui est de peccato contrito debet esse maior quocūque alio dolore.

4 RESPONSIO. Sicut patet ex præced. quæst. dolor contritionis est duplex. Vnus qui est displicentia voluntatis, in quo essentialiter contritio consistit. Alius qui est dolor sensitiuę partis, qui sequitur ad contritionem. Loquendo autem de dolore cōtritionis, qui est displicentia voluntatis dicendum est quòd iste dolor potest comparari, vel ad dolorē qui habetur de rebus alijs: vel potest comparari dolor contritionis de vno peccato ad dolorem contritionis de alio: si dolor cōtritionis comparatur ad dolorem qui est de rebus alijs, dicendum est q debet esse maior eis. Cuius ratio est, quia secundùm Aug. Omnis dolor in amore fundatur: ex hoc enim quòd aliquid amamus, dolemus de amissione eius. Ex quo potest sic argui: secundùm quantitatem amoris debet esse quantitas doloris in amore charitatis. Ex hoc enim dolemus de peccato cōmisso, quia separat nos à Deo cui coniūgimur per charitatem, ergo cùm charitas ad Deum debeat excellere omnem alium amorem, dicente domino: Qui amat patrē vel matrē plus quā me, non est me dignus: relinquitur igitur quòd dolor cōtritionis de peccato debeat excellere omnem alium dolorem, nullus tamen contritus tenetur apud se facere hanc comparationem cogitando, an plus doleat de peccato commisso quā si pater suus fuisset mortuus, si tamen faciat, tenetur ex electione voluntatis plus detestari peccatū cōmissum quā quodcunque aliud damnū.

5 Si autem dolor contritionis de vno peccato comparetur ad dolorem contritionis de alio, sic non quilibet dolor cōtritionis debet esse maximus, sed sicut vnum peccatum est grauius altero, ita dolor vnius contritionis debet esse maior dolore contritionis alterius: quāuis enim omnia peccata mortalia sint æquè grauia, inquantum priuant gratiam: quædam tamen sunt alijs grauiora inquantum merentur pœnam ampliorem.

6 Si autem loquamur de dolore qui est passio sensitiuę partis, & sequitur ad contritionem, sic dicendum, quòd talis dolor quādoque non potest esse maximus, & si posset non deberet. Quòd quandoque non possit esse maximus patet: quia vnumquodque facilius mouetur à proprio motore quàm ab extraneo, sed cùm vires sensitiuæ mouentur à proprijs obiectis mouentur à proprijs motoribus, quando autem mouentur ex redundantia viriū superiorum mouentur quasi ex extraneis, ergo facilius mouentur vires sensitiuæ à proprijs obiectis ad dolorem, fletum & huiusmodi, quàm moueantur ex imperio voluntatis: & pari ratione quando vires inferiores mouentur à superioribus facilius mouentur quando ratio deliberat de corporalibus quàm quando deliberat de spiritualibus propter maiorem propinquitatem ad obiecta earum. Si etiam talis dolor posset esse maximus, non tamen deberet. Cuius ratio est, quia omnis actus à virtute imperatus debet habere mensuram vt non excedat rectitudinem rationis, nec deficiat, sed fletus quem contritus in seipso excitat est actus imperatus virtute pœnitentiæ, ergo non debet excedere mēsuram rationis: mensura autem omnium actuum corporalium sumitur in comparatione ad conseruationem subiecti. Et ideo tristitia vel fletus si sit tantus quòd subiectum corrumpatur vel notabiliter prosternatur est irrationabilis & indebitus: contra quod dicit Apost. Roma. 12. rationabile sit obsequium vestrum. dolor igitur sensitiuæ partis qui sequitur contritionem non debet esse maximus, sed moderatus.

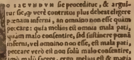
7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd lachrymæ sunt per se & immediatè effectus tristitiæ vel doloris sensibilis: & ideo demonstrant talem dolorem sicut effectus demonstrat causam. Ita quòd cæteris paribus ad maiorem dolorem sequitur maior fletus, & ad minorem minor, sed lachrymæ non sunt per se & immediatè effectus displicentię volūtatis, in qua cōsistit dolor contritionis essentialiter, sed consequitur ad ipsum prout vires inferiores mouētur ex redundantia superiorū, quod non fit ita efficaciter sicut quando mouētur à proprijs obiectis, (vt dictum fuit prius) facilius etiam mouentur ex redūdantia superiorum quando ratio deliberat de corporalibus, quam quādo deliberat de spiritualibus propter causam prius assignata, propter quod pluralitas, vel paucitas lachrymarū non est sufficiens argumētū maioris vel minoris displicentiæ volūtatis, Quū quādoque homo fleat inuitus, & quandoque non possit flere volens.

8 Ad secundum dicendum quòd bene inuenitur maior displicentia voluntatis, quàm sit dolor contritionis sicut est dolor desperantis, qui nullam habet commistam consolationem veniæ, sicut dolor contritionis habet, sed ille dolor est indebitus. Nos autem non quærimus vtrum possit esse maior dolor quàm contritionis, sed vtrum debeat esse aliquis maior dolor secundùm iudicium rectę rationis. Nec huic obstat quòd dolori contritionis admistum est gaudium, quia nullus alius dolor qui sit secundùm rectam rationē (etiam si sit sine admistione gaudij) potest ei æquiparari, sicut fortissimo vino modicissima aqua mista nullum debile vinum etiam purum potest æquiparari in fortitudine. Quòd autem dicunt aliqui quòd gaudium admistum dolori contritionis est maximum, quia concipitur ex spe veniæ, nec minuit dolorem contritionis, sed potius auget, friuolum est, quia spes veniæ habet admistum timorem, quum nullus possit esse certus de venia: & sicut spes causat gaudium, sic timor minuit ipsum, & ideo non potest esse maximum gaudium, vt isti dicunt. Quòd autem illud gaudium non minuat dolorem contritionis, omnino falsum est: quia secundùm Philosophum, gaudium oppositum tristitiæ tollit eam, si verò non sit oppositum sed concurrens vel contingens, minuit eam.

QVAESTIO V.

Vtrum verè contritus plus debeat eligere pœnam inferni, an omnino non esse quàm peccare.

Vide Capreolum in 4.d.17.q.1.cõtra tertiam conclusionem: & in 2.d.28.contra quintam conclusionem.



AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur sic, quod verè contritus plus debeat eligere pœnam inferni, an omnino non esse quàm peccare: quia melius est omnia mala pati, quàm malo consentire, sed sustinere pœnã inferni, vel omnino non esse, est mala pati, peccare verò est non solũ malo consentire, imò malũ facere, ergo melius est & magis eligendũ pati pœnã inferni, vel omnino nõ esse quàm peccare.

2 Item non minus debet aliquis eligere pœnã inferni, vel omnino non esse ad vitandum culpam si essent necessaria ad eã vitandam, quàm debeat fortis eligere mori ad euitandum culpam oppositam fortitudini, sed secundùm rationem rectam fortis debet eligere mortem ad vitandum vitium oppositum fortitudini quãdo de facto oportet alterum incurrere, vt docet Philosophus 3.Eth. ergo Christianus debet eligere, incurrere pœnam inferni, vel omnino non esse ad vitandum peccatum mortale quod est offensiuum Dei si oporteret alterum incurrere.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia maius malum magis est fugiendum, sed esse in inferno, vel omnino nõ esse est maius malum quàm peccare, ergo magis est fugiendũ & minus eligendum. minor probatur, quia illud est maius malum quod priuat plus de bono, sed omnino non esse priuat omne bonum, esse autem in inferno priuat nõ solùm bonum moris & meriti, sed etiam possibilitatem redeundi, malum autem culpæ seu peccare neutrum prædictorum priuat, ergo &c.

4 RESPONSIO. Quia quæstio multos sensus habet, ideo procedetur sic. Quia primò ostendetur quid sit obiectum electionis. Secundò inquiretur quid pro quo sit eligẽdum. Tertiò declarabitur propositum.

5 PRIMVM est facile, quia cùm electio sit actus voluntatis cuius obiectum est bonum ostensum per rationem, nihil potest eligi nisi quod ostẽdatur voluntati sub ratione boni, nec rectè eligi nisi sit verum bonũ secundũ iudicium rectæ rationis.

6 QVANTVM ad secundum quid pro quo sit eligẽdum. Primò videbitur vtrum malũ culpæ sit pro aliquo malo culpę vel pœnę vitãdo eligẽdum. Deinde quæretur illud idẽ de malo pœnæ. Quòd autẽ malũ culpę nõ possit rectè eligi, nec secundũ se, nec pro vitando quoq; alio malo culpæ vel pœnæ patet sic: quia illud quod nõ potest cõcordare cũ recta ratione nullo modo est rectè eligibile, sed peccatũ vel malũ culpę nullo modo potest cõcordare cũ recta ratiõe, ergo nullo modo est eligibile. Maior patet ex 1.ar. Minor similiter patet ex propria ratione culpæ, quia ex hoc est culpa quod discordat à recta ratione: vnde dicere quod culpa nõ discordat à recta ratiõe est dicere quod culpa nõ est culpa, ergo nũquã est licitũ cõmittere quãtũcunq; modica culpa pro vitãdo quocũq; malo, cũ in ratiõe culpę per se includatur ratio illiciti: tũc enim sequeretur quod illicitũ manẽs illicitũ, esset licitũ.

7 Intelligendũ tamẽ quod illud quod nõ est culpa de se (vt verbũ iocosum dictum ociosè) posset dici licitè pro vitãdo malo pœnæ mortis in se vel in alio. Sed tũc nõ esset ibi circunstãtia ociositatis, quæ ponit ibi totã rationẽ peccati, cùm tale verbum diceretur propter debitum finẽ, & sic nõ esset ociosum. Sed de illo quod esset culpa ex suo genere (vt mentiri) infallibiliter verum est quod in nullo casu potest esse licitum. Sed potest aliquis dicere, quod licet malũ culpę non sit cõmittẽdum pro quocunq; malo pœnæ, potest tamẽ minor culpa licitè cõmitti pro vitãda maiori, vt mẽdacium pro vitãdo adulterio, quia licet vtrunq; secundũ se discordet à recta ratione, tamẽ plus vnum quã alterum. Et in hoc casu potest videri quod secundũ rectam rationem posset eligi vnum peccatum propter maius vitandum. Sed istud non valet, quia cùm in intrinseca ratione peccati includatur ratio illiciti, impossibile est quod oppositũ, scilicet esse licitum cõueniat ei quocunq; modo, sicut impossibile est quod homo aliquo modo sit irrationalis, cùm de ratione eius intrinseca sit esse rationale. Item vnum peccatum nunquã necessarium est cõmitti propter aliud vitãdum, cũ de ratione peccati sit esse voluntarium nõ necessarium et ideo nõ est licitum vnũ eligi propter aliud vitãdum, cũ vtrunq; simul possit vitari. patet ergo quod malum culpę nunquã potest licitè eligi propter vitãdũ quodcũq; malũ pœnę vel culpę.

8 De malo autem pœnæ dicẽdum est quod quãdoq; potest eligi pro vitãdo maiori malo pœnæ, quãdo scilicet maius nõ potest vitari nisi incurratur minus, sicut sectio mẽbri ad vitãdũ mortem corporis, vbi alterum oportet incurrere. Sed si vtrunq; vitari posset, peccatum esset eligere quodcũq; de eis. Si verò comparemus malũ pœnæ ad malũ culpę, sic quãdoq; nõ solũ est licitum, sed etiã necessarium eligere malũ pœnę propter malum culpæ euitãdum, quãdoq; verò est licitum licet nõ necessarium: licitum est & necessarium in actibus virtutũ quæ habẽt pro materia aliqua pœnalia, sicut fortitudo quæ est circa pericula inferẽtia mortẽ, quia qui non agit fortiter quãdo tempus incumbit peccat, sed nullus potest fortiter agere nisi sustinẽdo tristia circa quæ est actus fortitudinis, ergo ad vitãdum peccatum oppositũ fortitudini necessarium est pœnalia & tristia eligere. Quandoque verò nõ est necessarium, est tamẽ licitum quatenus malũ pœnæ est promotiuum maioris boni quã sit illud quod per pœnã priuatur, bonum autẽ virtutis maius est quàm bonũ corporis, & ideo licitũ est tristia sustinere secundũ corpus in quo consistit malum pœnæ vt melius cõseruetur bonũ virtutis, & perfectius caueatur malum oppositi vitij: & hoc modo licitum est corpus affligere vigilijs & ieiunijs propter promotionem boni tẽperatię & repressionẽ vitij oppositi. Præter autẽ istos modos nunquã est licitũ eligere malũ pœnæ pro malo culpæ euitãdo.

9 QVANTVM ad tertium quod est principaliter propositum, dicẽdum est quod malum culpę nũquã potest rectè eligi pro vitãdo malo cuiuscunq; pœnæ, etiã inferni, nec pro vitãda totali non entitate, ita quòd si homo deberet annihilari nisi peccaret mortaliter, nihilominus nõ deberet peccare. Et istud satis patet ex dictis. Itẽ dicẽdum est quod pro vitando malo culpæ nullus debet eligere pœnã inferni vel omnino non esse cuius ratio est, quia malum pœnæ nunquã est necessarium eligere vel licitum propter malum culpę vitãdum, nisi quia sine eo non potest malum culpæ vitari, aut quia per tale malum promouetur bonum virtutis et impeditur malum vitij oppositi, sed neutrum istorũ potest dici de pœna inferni vel pura non entitate, ergo &c. Maior patet ex præcedẽtibus. Minor probatur, quia nullum malũ pœnæ est necessarium ad vitãdum culpã nisi id quod est materia virtutis oppositæ (vt dictũ est prius de fortitudine.) Sed pœna inferni non est materia alicuius virtutis. De puro autẽ non esse constat, cũ illud & virtutẽ, & subiectum virtutis destruat, ergo sustinere pœnã inferni vel omnino non esse nõ est necessarium ad vitandum malum culpæ. Itẽ nec est licitum, quia malum pœnæ nunquã licitè eligitur propter malum culpæ vitãdum, nisi quia est promotiuum virtutis oppositę (vt prius dictũ est.) num. 8

Sed pœna inferni vel omnino non esse non promouet ad aliquã virtutẽ vt sic facilius impediatur vitiũ oppositum, ergo eligere pœnã inferni, vel omnino non esse in nullo casu est licitum. igitur nec culpa est eligẽda propter vitãdum pœnã inferni vel omnino nõ esse, nec istæ pœnæ vel defectus sunt eligendi propter vitãdum malum culpæ. Et ideo quæstio præsupponit falsum, supponit enim quòd vnum eligendum est pro altero vitãdo, & quærit quid pro quo, & tamẽ neutrũ est pro altero eligendum. num. 8

10 Sed contra hoc dicunt quidam quòd prædicta ratio impedit seipsam, quia si pœna est eligẽda ad vitãdum culpam, quòd pœna est materia virtutis oppositæ culpæ: pœna autẽ inferni (vt dicunt) quãtum ad id quod est ibi merę pœnalitatis est materia virtutis, ergo ipsa est eligẽda. Assumptũ probãt, quia pœna recompensans deordinationẽ culpæ est materia iustitiæ punientis culpã per pœnã, sed pœna inferni est huiusmodi, quia per eam recompẽsatur ex iustitia culpa cõmissa, ergo secundùm rectam rationẽ si vigeret in dãnato, dãnatus deberet eligere sustinere pœnam inferni antequam culpa sua remaneret impunita. Istud autem non est ad propositum, nec est in se verum: ad propositum non est, quia nos nõ quærimus vtrum peccator existẽs in pœna inferni iustè sibi à Deo inflicta propter culpã ab eo cõmissam debeat plus velle sustinere pœnã illam quã quod culpa sua remaneat impunita, an econtrario. sed quærimus vtrum verè contritus qui non est in illa pœna, nec est illius pœnæ debitor debeat vel possit licitè velle sustinere pœnam inferni, vel omnino non esse propter euitationem culpæ futuræ & imminẽtis ex aliqua tentatione. Et hæc secunda quæstio non est eadem cũ prima, nec vna dependet ex alia, & sic illud dictum non est ad propositum. Item nec est in se verum, quia iustè condẽnatus ad mortem temporalem potest licitè optare & velle quod non moriatur, sed condonetur ei pœnitenti misericorditer pœna mortis tam à parte quã à iudice: nec istud est cõtra iustitiam quod ex causa culpa sic remaneat impunita, sed est actus misericordiæ. Et eodem modo si damnatus pœnitere posset & optaret pœnã inferni sibi à Deo misericorditer relaxari non optaret contra iustitiã, sed secundũ misericordiã: & ideo falsum est quod alij dicũt quod dãnati plus deberẽt secundũ rationẽ rectã si vigeret in eis eligere sustinere pœnam inferni quàm quòd culpa sua remaneret impunita, imò si vigeret in eis recta ratio nõ obstinata in malo, deberent pœnitere & optare quòd sibi pœna inferni remitteretur. Ad formam ergo rationis eorum dicendum est, quòd pœna quando est materia virtutis circa quam actus virtutis necessario versatur, & fugere pœnam est totaliter virtuti cõtrarium, tunc sustinere talem pœnam est necessariò eligendum, sicut est

de pœna

de pœna quæ sustinetur in rebus bellicis pro defensione reipublicæ: pœna autem inferni non est hoc modo materia virtutis, vt declaratum est. Et ideo ex hac ratione non est eligenda.

11 Si autẽ quæstio ampliaretur sic quod poneretur quòd oporteret alterum incurrere, culpam videlicet, vel pœnam inferni, seu omnino non esse, an in casu isto deberet potius homo sustinere pœnam inferni, vel omnino non esse, quam peccare, an econuerso. Dicendu est quòd hæc positio est impossibilis, quia pœna propter cuius vitationem * incurritur culpa, & si nõ vitatur culpa incurritur pœna, nõ potest sic se habere ad culpam, vt si vitetur culpa necessariò incurratur pœna, sed pœna inferni est huius modi: quia timore talis pœnæ vitatur culpa, hoc enim pertinet ad timorẽ seruilẽ, vt homo peccare omittat, ne incurrat pœnã gehennæ, ergo talis pœna non potest sic se habere ad culpã, vt si vitetur culpa necessariò sit incurrere talem pœnam, quin potius opposito modo se habent, quia si nõ vitatur culpa, incurritur pœna, nec incurritur pœna nisi incurratur culpa. Vnde se habent sicut antecedens & consequens, & non sicut opposita, vel sicut immediatè disparata, quorum oporteat inesse alterum altero nõ inhærente sicut ponitur per hypothesim. Propter quod ipsa est impossibilis, nec est mirum si ex suppositione falsa & impossibili sequatur falsum & impossibile, & sic nihil cõcludetur verum aut possibile contra opinionem, quæ dicit quòd propter vitandam culpã non est necessariũ, nec licitũ eligere pœnã inferni vel omnino non esse, sed quidã homines dimittentes veritatẽ rei absolutę volũt gloriari de cõsequẽtijs logicis factis ex hypothesi.

* alias vitatur.

12 Item prędicta suppositio non solùm est impossibilis, sed incompossibilis, hoc est includens contradictoria & talis suppositio non debet fieri secundùm aliquam artem, quia secundum eã possunt cõcludi contradictoria, sicut si ponatur quòd homo non sit rationalis, sequitur quòd homo nõ sit homo, quia per pręsuppositum sequitur bene non est rationalis, ergo nõ est homo, cùm rationale sit de intellectu & intrinseca ratione hominis: & sic est vna contradictio, scilicet quòd homo non sit homo, alia contradictio est, quia sequitur quòd homo sit rationalis per prędictam suppositionem, ex quo est homo, & non sit rationalis secundùm suppositionem. Quòd autem prædicta suppositio includat contradictoria patet, quia nullus peccat nisi volens, cùm de ratione peccati sit esse voluntariũ secundũ Aug. si ergo hominem nõ volentem peccare, necessarium esset incurrere pœnam inferni, vel ipsum nõ esse, ista necessitas proueniret ex parte infligẽtis tales pœnas, & hoc est solus Deus, qui solus potest hominẽ annihilare, & facere quòd anima patiatur ab igne infernali. Si Deus autẽ has pœnas poneret infligere nolẽtibus peccare quid aliud esset, nisi quòd Deus homini diceret, aut tu peccabis, aut ego ponam te in inferno, vel omnino annihilabo, quod esset inducere hominẽ ad peccandũ ex timore pœnæ comminatę. Hoc autẽ non solũ est impossibile, sed etiã incompossibile, quia includit contradictionem: quia nullus conformando voluntatem suam voluntati diuinæ volendo quod Deus vult eum velle peccat, sed si Deus cõminaretur has pœnas alicui infligere nisi peccaret, induceret eũ ad peccandũ, & sic vellet eũ peccare, ergo homo faciendo hoc ad quod Deus eũ induceret nõ peccaret, sed induceret eũ ad peccandũ, ergo nõ peccando peccaret, quod implicat clarè cõtradictionẽ.

13 Sed esto quòd pœnæ possẽt infligi à creatura, puta ab angelo malo, adhuc dicẽdũ quòd propter eas vitandas nõ licet peccare, nec tamen liceret eas eligere propter vitandum peccatũ propter rationes prius adductas. Et si dicatur quòd nisi peccaret incurreret has pœnas, conceditur, tamen non sustineret eas voluntariè, sed inuitus. Si enim voluntarius eas sustineret, peccaret: & est simile. Si quis maliuolus vult me occidere, & occidor ab eo, inuitus non pecco, sed si vellẽ occidi peccarem. & similiter est in proposito, quia ex hoc tollitur ratio peccati, quòd tollitur ratio voluntarij. Propter quod nõ valet ista cõsequẽtia: non est illicitũ pœnã inferni sustinere, vel omnino nõ esse, ne culpa incurratur, ergo nõ est illicitũ eligere pœnã inferni, vel omnino nõ esse propter culpam omnino vitandã. Et confirmatur, quia illud quod separat hominem à Deo, & ab eius visione in perpetuũ nullo modo potest rectè eligi, quia Deus & visio Dei debent summè optari & amari, sed pœna inferni, quantũ ad pœnam damni separat à Deo, & ab eius visione in perpetuũ, ergo illa pœna nunquam potest rectè eligi etiam si millesies posset à creatura infligi.

14 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd melius est mala pati, quàm mala cõsentire, sub hoc sensu quod est nõ illicitum mala pati, si sit ibi purum pati, quia omne illicitum consistit in actione. Sed eligere mala pati quum non sit purum pati, sed aliquo modo agere saltem quo ad actum interiorem nunquã est licitum propter malum culpæ euitandum, nisi ad hoc sit necessarium: quod est quando malum tale est materia virtutis, vel sit promotiuum boni virtutis, & valeat ad impediendum facilius vitium oppositum, quod nõ habet locũ in pœna inferni, vel in omnino non esse, sicut dictum est. Sed contra hoc dicunt quidam, quòd licet pœna inferni pro tempore quo infligitur nõ promoueat ad bonum virtutis, nec similiter omnino non esse, quia potius destruit subiectum & omne bonum, tamen pro tempore electionis promouent, quia electio est virtuosior quando aliquis tanta mala eligit ne faciat contra virtutem. Exemplum de fortis qui eligit mori propter bonum reipublicæ. Sed quia istud tangitur in secundo argumento, ideo ibi respondebitur.

15 Ad secundum argumentum dicendum quòd non probat quòd pœna inferni vel omnino non esse debeant eligi ad vitandum peccatum mortale, nisi sub conditione, scilicet si oporteret alterum incurrere. hæc autem est positio impossibilis & incompossibilis, vt declaratum fuit, sed posito quòd esset possibilis, adhuc argumentũ nõ valeret, quia minor propositio est falsa: quia fortis secundum fortitudinem virtutis moralis nunquam debet eligere mortem ad vitandum vitium oppositum fortitudinis, maximè quando post mortem non speratur alia vita, sicut Aristoteles & alij gentiles non sperauerunt, sed sufficit ad virtutem fortitudinis moralis quòd fortis eligit virtuosè agere in rebus bellicis, propter bonũ reipublicæ nõ obstãte timore mortis, qui est in talibus periculis, ita quòd si incurrat mortẽ, incurrit inuitus, & non ex electione, quia ex parte eius non est ibi pro tunc voluntarium simpliciter vel mixtum, sed est pura passio quæ secundũ se non est virtuosa, sed solùm ratione antecedentis, quia propter timorem mortis quæ quandoque contingit in factis bellicis nõ omisit vltrò se opponere pro defensione reipublicæ, & si fortis eligeret mori, electio non esset virtuosa, imo esset vitiosa, vt post ea patebit, & similiter pœna inferni & omnimoda non entitas non solùm quando infligerentur non promouerent ad virtutẽ, sed si præeligerentur redderent electionem vitiosam, ergo &c.

QVÆSTIO VI.

Vtrum fortis secundùm fortitudinem virtutis moralis debeat vel ei liceat in quocunque casu eligere mortem.

Cap. vbi supra.



OCCASIONE prædictorũ quæritur de duobus. Primum est, vtrum fortis secundũ fortitudinem virtutis moralis debeat vel liceat ei in quocunque casu eligere mortem. Secũdum est, vtrũ fideli & virtuoso debeat plus displicere culpa inquantũ est offensiua Dei, quam inquantum est nociua sibi. Ad primũ sic proceditur, & arguitur quòd fortis debeat vel saltem ei liceat eligere mortem in aliquo casu, quia bonũ commune est præferendũ bono propriũ, sed conseruatio reipublicæ est bonum commune, conseruatio propriæ vitę est bonum priuatum, ergo pro conseruatione reipublicæ debet homo exponere vitam propriam, quod fit eligendo mortem, ergo &c.

2 Item nono Ethicorum dicit Philosophus, quòd oportet pro amicis multa pati, & mori si oporteat: sed plus tenetur aliquis diligere communitatem quàm priuatos amicos, ergo pro bono communi debet homo eligere mori si necesse est.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia amicabilia quę sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus, quæ sunt hominis ad seipsum, vt dicitur octauo Ethicorum, sed causa est potior effectu, ergo potior est amicitia hominis ad seipsum, quàm ad quẽcunque alium. Igitur per amorem cuiuscunque personæ priuatæ vel reipublicæ, non debet homo eligere mortem proprię personæ quæ tollit omne bonum secundùm illos qui non expectãt aliam vitam, vt fuerunt morales philosophi.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam primò videndum est quid pertineat per se & directè ad virtutem fortitudinis moralis, & hoc viso procedetur ad id quod specialiter quæritur.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd secundùm Philosophum in secundo Ethicorum, virtus est quæ habentem perficit, & opus eius reddit bonum. Bonum autem hominis est viuere secũdùm rationem, quum homo sit homo per rationem: & ideo ad virtutem humanam pertinet quòd faciat opus hominis esse secundùm rationem, quod fit tripliciter. Vno modo secundũ quòd ipsa ratio rectificatur in se respectu agendorũ, quod fit per virtutem prudentiæ. Alio modo secundùm quòd ipsa rectitudo rationis in rebus humanis ponitur, quod pertinet ad virtutem iustitiæ. Tertiò secundùm quòd tollunt impedimenta impellentia hominem ad plus quam rectitudo rationis requirat, & ad hoc ordinatur virtus temperantiæ, vel cùm tolluntur impedimenta retrahentia ab eo quod est secundùm rationem, & istud fit per virtutem fortitudinis quæ est circa timores periculorũ, & maximè illorum qui possunt inferre mortem, quæ est finis terribilium. Vnde virtus fortitudinis per se & pręcisè consistit in hoc quòd homo virtuosè possit agere non obstantibus periculis quæ frequenter retrahunt à bono rationis.

6 QVANTVM ad secundum quod specialiter quęritur, videlicet vtrum fortis debeat vel saltem ei liceat in aliquo casu eligere mortē pro defensione reipublicę, vel in quocunque alio casu. Dicēdum est quòd aut loquimur de fortitudine purè morali de qua tractauerunt philosophi qui ignorauerūt aliam vitā futuram post istā, aut loquimur de fortitudine iuncta fidei. Primo modo loquendo de fortitudine dicendum est quòd licet fortis non debeat recedere à virtuoso opere propter timorē mortis, nunquam tamen licet ei eligere mortem pro defensione reipublicæ, vel in quocunque alio casu qui ad præsens occurrat.

7 Ad cuius euidentiā sciendum est quòd sicut dicitur 8. Ethicorum. Amabile quidem bonum, vnicuiq; autem proprium. & secundū hoc in bonis quæ debent amari & eligi accipitur gradus dupliciter. Vno modo secundū quātitatem boni, quia maius bonum magis eligendum est cæteris paribus, & ideo cū bonum animę sit potius quàm bonum corporis, & bonum corporis bonis exterioribus, ideo magis est eligendum, & mala opposita sunt magis odienda & fugiēda. Alio modo potest accipi gradus in bonis diligendis & eligendis ex parte hominis, quia proprium bonum est magis diligendum & eligendum quàm alterū extraneum sicut quilibet tenetur plus diligere se quàm alterum vel quancunque communitatē in qua ipse non includitur. Amicabilia enim quæ sunt ad alterum venerūt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Notāter verò dicitur bonum extraneum & cōmune, quia in bono communi includitur formaliter bonū proprium, sicut in bono totius corporis includitur bonum partis ciuis enim pars est communitatis, & ideo ciuis debet plus diligere bonum ciuitatis quàm bonum suum, & plus velle quòd cōseruetur bonum totius ciuitatis quàm solū bonum suum. Sic enim diligendo bonum ciuitatis diligit bonum suum & bonum aliorum, quod est melius quàm diligere bonum suum solū. Bonum autem extraneum voco bonum personæ priuatæ, vel reipublicæ cuius homo non est pars, sicut respectu ciuis Tolosani bonum extraneum est bonum ciuis Caturceñ. & etiam bonum ciuitatis Caturceñ. & vtrunque bonum debet ciuis Tolosanus minus diligere quàm bonum suum proprium cū enim diligere aliquid, sit velle bonum ei, sicut quilibet homo tenetur plus diligere seipsum quàm alium hominem vel quancunque communitatem in qua ipse non includitur, sic tenetur plus velle bonum sibi quàm alicui alteri de prædictis, & plus fugere malum suum proprium quā malum cuiuscunq; extranei. Vnde plus debet displicere illi qui peccauit peccatum suum quàm peccatum cuiuscunq; alterius personæ priuatæ vel omniū aliorū, & sicut est in malis culpę sic est in malis pœnę æternę cæteris paribus.

8 Ex his arguitur ad propositum primò sic: electio per quam eligitur maximum malum pro aliquo bono, ad cuius conseruationem nihil penitus prodest, sed potius obest non est virtuosa, sed magis vitiosa. Et istud clarè patet, quia cū electio sit eorū quæ sunt ad finem, si illud quod eligitur non prosit ad consecutionem finis, sed potius noceat, electio talis est fatua, nec est secundū prudentiam quæ facit electionē rectam, sed electio mortis quæ est maximum malum secundū non credentes aliam vitam nihil facit ad conseruationem reipublicę, sed potius nocet, ergo talis electio non est bona, nec virtuosa. Maior iam patet, sed minor probatur, quia cū bellum suscipitur pro conseruatione reipublicæ ad hoc proficit & perducit pugna cum victoria. Per hoc enim conseruatur respublica quòd ciues pugnant fortiter contra hostes, & eos vincunt, mors autem vnius vel pluriū magis impedit victoriam quam promoueat. Et ideo quamuis fortis debeat eligere fortiter pugnare pro defensione reipublicæ non obstantibus periculis quæ sunt in factis bellicis, non tamen debet eligere mori, sed oppositum. Et si mors cōtingat, debet ei displicere tanquam nociua sibi & reipublicæ. Et cōfirmatur, quia simile est de vno ciue & de quolibet alio, & de omnibus simul, sed nihil est dictu quòd omnes ciues debeant eligere mortem pro defensione reipublicæ, quia cùm respublica principaliter consistat in vita ciuium, mors omnium eorum non esset cōseruatio reipublicę, sed totalis subuersio, & mors cuiuslibet est eius diminutio. Vnde mors ciuium vnius vel omnium non promouet rempublicam, nec cōseruat sed subuertit vel minuit. Item, & redit in idem, nullus aggrediens bellum sub spe victoriæ eligit mori in bello quia non stat simul mors & victoria, sed omnis virtuosus aggrediēs bellum pro defensione & cōseruatione reipublicæ aggreditur ipsum sub spe victoriæ, quia aliter nō potest defendi nec conseruari, ergo talis non eligit mori.

9 Secūdo principaliter arguitur ad propositum secundū beatum Augustinum de libero arbitrio: omnis rectè eligens efficitur melior quando assequitur illud quod rectè eligit, quia electio recta non est nisi de vero bono nondum habito, vel de minori malo quando oportet ipsum vel maius incurrere: assequutio autem veri boni reddit hominem meliorem, vitatio etiam maioris mali per minus malum reddit hominem minus malū. Et sic assecutio eius quod rectè eligitur reddit hominem meliorem vel minus malum quam esset si non assequeretur quod eligit, sed qui assequitur mortem non credens, nec sperans alicubi vitam non efficitur melior, nec minus malus quàm esset si viueret qualitercunque, quia efficitur omnino non ens secundū opinionem quam habuerunt philosophi gentiles de morte, ergo talis mors non potest eligi secundū rectam rationē, ergo per nullam virtutem purè moralem potest aliquis rectè eligere mortem. Et si constaret ciuibus, vel si probabiliter crederent quod morerentur in bello non deberent se exponere. virtus enim fortitudinis purè moralis est circa timores & audacias (vt patet 3. Ethic.) neutrum autem istorum est circa pericula, seu circa ea quæ certitudinaliter inferunt mortem: de malo verò quod est vel æstimatur ineuasibile non est timor, sed tristitia, quia iā existimatur quasi præsens: audacia etiam est cū fiducia euadendi, propter quod virtus fortitudinis quę est circa timores & audacias nūquā est circa pericula de quibus existimatur certitudinaliter quòd inferant mortē, & multominus virtus purè moralis fortitudinis cōsistit in electione mortis, nec eā habet adiunctā.

10 Si autem loquamur de fortitudine admista fidei, sic licitū est eligere mortem pro cōfessione fidei Christianæ, & pro eius conseruatione, ac multiplicatione. Cuius ratio est, quia secundū rectam rationem aliquod malum eligēdum est propter assequutionem maioris boni quàm sit illud quod per malū priuatur, sicut sectio membri rectè eligitur propter cōseruationem salutis corporis, sed salus seu vita æterna quę acquiritur per mortē susceptam pro cōfessione fidei Christianæ, & pro eius conseruatione ac multiplicatione est incōparabiliter maius bonum quā sit vita temporalis quę priuatur per mortē, ergo mors corporalis per quam homo priuatur vita præsenti est secundū rectā rationem eligenda propter assequutionē vitæ æternæ & verę: & ista est sola ratio propter quam Christi martyres non solū sustinuerunt mortē corporalē patienter, sed etiam gaudēter elegerunt mori pro assertione fidei, & assequutione præmij æterni.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd bonū commune non est præferendum bono proprio, nisi quando in bono communi includitur bonum proprium alias bonum cōmune est extraneum, nec est præferendum bono proprio. Et cū concluditur vlterius quòd pro cōseruatione boni communis in quo includitur bonum proprium debet homo exponere vitam suam verum est quòd debet se exponere periculo de quo verisimiliter præsumitur euasio possibilis & defensio reipublicæ. Quod autem propter hoc debeat eligi mors, non est verū, quia hoc nō prodesset conseruationi reipublicæ, sed potius obesset.

12 Ad secundum argumentum dicendū quòd illud confirmat nostrum, quia conuincit quòd nullus debet diligere amicum plusquam seipsum: & ideo nullus debet eligere mori pro conseruatione vitæ amici, sed solū debet facere illud quod pertinet ad rationem amicitiæ. Et si ex hoc sequatur mors, non tamen sequitur ex electione, sed casualiter, nec solū exponit se homo licitè periculis mortis pro defensione reipublicæ, vel amici, sed etiam pro defensione bonorum suorum temporalium & tamē nullus sapiens diceret quòd homo virtuosè eligeret mori pro conseruatione bonorum suorum temporalium.

QVAESTIO VII.

Vtrum culpa sit magis odienda fideli, quia est offensiua Dei, quàm quia est nociua sibi.



AD SECVNDVM sic proceditur. & arguitur quòd culpa sit magis odienda, quia est offensiua Dei ratione pœnæ per quam est nociua homini, quia odium ex amore causatur. (Illud enim plus oditur quod opponitur ei quod plus diligitur) sed quilibet tenetur plus diligere Deum quàm seipsum, ergo tenetur plus odire quancunque culpam quatenus est offensiua Dei, quàm quia est nociua sibi.

2 Itē pœna peccato debita quamuis sit peccatori nociua, tamen quando pœnitēti imponitur meritoriè suscipitur, & virtuosè impletur: sed in offēsa Dei nec virtus esse potest, nec meritū, ergo plus est odiēda offēsa Dei quā pœna quæ est nociua homini.

3 IN contrarium arguitur, quia secundū Aug. malum est, quia nocet, sed peccatum nocet peccanti ratione pœnæ debitæ peccato, Deo autē nō nocet ratione offensę, ergo peccatum est magis malū & magis odiēdū ratione pœnę, quā ratione offēsę diuinę.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam faciēda sunt tria. Primum est, quòd ostendetur quòd quæstio est nulla. Secūdum est, quòd respondebitur ad quædam obiecta contra prædicta. Tertium est, quòd declarabitur quid in culpa magis sit odiendum & fugiendum.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd quæstio prædicta est nulla, quia culpa quatenus est Dei offensiua, & peccanti

peccanti nociua ratione pœnæ culpæ debitę sunt vnum & idē, inter quę non debet poni distinctio. Quod probatur sic: Ira & offensa non dicuntur esse in Deo secundùm affectum, sed secundū effectum inquantum infert pœnam, & præparat, ergo offensa Dei non est nisi pœna inflicta, vel infligenda peccatori. Et sic in idem incidunt offensa & pœna. Sed inter talia non cadit distinctio, ergo culpa non est magis odienda quatenus offensa Dei quā ratione pœnæ, per quæ est nociua peccatori.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd quidam arguunt contra prædicta intendentes probare quòd offensa Dei est aliud realiter quàm pœna peccati: dicunt enim quòd offensa potest dici actiuè vel passiuè quando vnus offendit alium, scilicet ex parte offendentis, & ex parte offensæ. Offensa ex parte offendentis, nihil aliud est quàm illud per quod offendens displicet offenso, scilicet aliquod dictum vel factum, vel omissio alicuius debiti fieri quod displicet offenso, & maximè quando talis displicentia est talis, quæ tollit amicitiam offensi ad offendentem, & meritò debeat inducere inimicitiam oppositam. Offensa autem passiuè dicta ex parte scilicet illius qui offenditur, nihil aliud est quàm displicentia, quam meritò debet habere offensus de iniuria illata ab offendente secundùm quam dicitur quòd similiter sunt odio impius & impietas eius, impietas secūdum se, impius autem ratione impietatis. Probatur ergo primò quòd impossibile est quòd offensa actiuè dicta sit idem quòd pœna, quia offensa actiuè dicta est illud per quod offendēs meretur pœnam, sed pœna non est meritum pœnæ: quia siue in bonis siue in malis illud quod retribuitur pro merito non est idem cum meritò, ergo &c. Quòd autem pœna, & offensa passiuè dicta, scilicet secundùm quam dicitur offensus offendi, & hoc etiam est in cōparatione ad Deum, & pœna qua offendens punitur nō sint idē, probatur triplici ratione.

7 Prima ratio est, quia illa quæ possunt esse sine inuicem, non sunt idem, sic est offensa Dei, & pœna peccatoris, ergo &c. Maior patet. Probatio minoris, scilicet quòd pœna potest esse sine offensa, & offensa sine pœna, saltem pro eodem instāti: quod dico ideo, quia licet nunquam possit esse pœna, nisi esset offensa, nec etiam possit esse offensa Dei quin sequatur aliqua pœna, tamen potest esse pœna pro aliquo tempore pro quo non est offensa, & econuerso saltem in actu, quod faciliter patet. Primò quantum ad hoc quòd pœna possit esse pro aliquo tempore pro quo non est offensa, & hoc patet dupliciter. Primò quia ablata offensa per contritionem adhuc manet pœna quam peccator contritus soluit, ergo &c. Secundò quòd Deus non solummodo punit illum qui offendit pœna exterminante, sed etiam punit eum pœna emendante, & iam Deo reconciliato, satisfaciente, sed talis pœna infligitur ablata offensa, ergo impossibile est quòd offensa Dei & pœna sint idem. Et sic probatum est quòd pœna potest esse sine offensa, & econuerso offensa potest esse sine pœna, ita quòd non oportet existente offensa, quòd statim sit pœna: quia statim quando peccator peccat est offensa Dei, sed non statim quando peccator peccat sequitur pœna, ergo &c.

8 Secundò probatur idem ex comparatione offensæ ad pœnā sic: Quia offensa Dei aut est displicentia Dei de peccato, aut voluntas pœnam inferēdi, sed neutrum istorum est pœna, ergo offensa non est pœna. Maior enim de se patet. Minor etiam manifesta est, quia displicentia de peccato importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam inferendi pœnam importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam pœnam inferendi importat actū voluntatis Dei, sed actus voluntatis Dei non est pœna, ergo &c.

9 Tertiò quia cōmuniter doctores dicunt quòd damnatis displicet pœna non ratione offensæ diuinæ, sed ratione pœnæ, sed hoc non esset si offensa diuina & pœna essent idem, ergo &c.

10 Hæc autem sunt friuola, quia distinctio de offensa dicta actiuè vel passiuè solùm habet locum in illis in quibus est offensa propriè dicta, quæ est motus animi ad displicentiam: in illis enim ipsa displicentia per qua homo est formaliter offensus, dicitur offensa passiuè quatenus est ab alio causata, & illud dictum vel factum ex quo causatur talis displicentia dicitur offensa actiuè, quia est causa talis displicentiæ, & in talibus offensa dicta actiuè non est pœna, sed meritum pœnæ, vt illi bene dicunt quātum ad hoc, nec offensa dicta passiuè est pœna, sed est motus animi secundùm displicentiam, & sunt separabilia pro aliquo tempore. In Deo autem non est offensa propriè dicta, quia in eo nō est motus animi ad displicētiam causatus ex aliquo malo dicto, vel facto nostro, sed omnino similiter se habet in se siue peccemus siue bene faciamus: & per consequēs respectu Dei nulla est offensa actiuè dicta, quia omnis actio correspondet passioni, & econuerso, sed dicitur Deus iratus vel offensus metaphoricè solùm per similitudinem ad hominem qui offensus ab alio vult ei infligere pœnam, & infligit quando potest, & similiter Deus, quia punit peccatorem infligēdo pœnam dicitur ei offensus vel iratus, ita quòd offensa nec est in Deo passiuè, nec in nobis actiuè respectu Dei, sed est denominatio metaphorica ratione solum pœnæ quam infligit peccatori.

11 Et ideo primum argumentum quod procedit de offensa actiuè vel passiuè dicta non est ad propositum.

12 Ad secundum dicendum est quòd offensa Dei nec est displicētia de peccato, nec volutas inflīgēdi pœnā: sed est sola denominatio metaphorica sumpta à pœna qua Deus infligit ex similitudine pœnę quam homo iratus vel offensus alteri infligit eidem.

13 Ad tertium dicendum quòd verba doctorum non sunt semper sacramētalia nec propria: & si propriè loquamur in hac materia dicemus, quòd damnatis displicet eorum culpa ratione pœnæ, & non quia est contra rationem vel contra mandatum diuinum, sed ex hoc Deus nec offenditur nec irascitur.

14 QVANTVM ad tertium sciendum est quòd sicut supra dictum fuit in peccato mortali est vnum in quo essentialiter consistit, videlicet volūtaria deordinatio actus: duo autem sunt concomitantia seu consequentia, scilicet priuatio gratiæ, ratione cuius dicitur Deus peccatori offensus, quia gratia non est nisi ad amicum. Et pœna alia cuius peccator efficitur debitor, & hęc duo redeunt in idem, quia priuatio gratiæ est pœna, nec est offensa Dei nisi metaphoricè, sicut dicitur de quacunque alia pœna à Deo inflicta. Dicendum est ergo quòd illud quod secundùm rectam rationem est magis odiendum in peccato est deordinatio actus, in qua essentialiter consistit culpa: quia illud secundùm rectam rationem est magis odiendum quod est magis contrarium rectæ rationi, sed deordinatio actus est huiusmodi, pœna autem non est contra rectam rationem, imò secundùm rectam rationem debet infligi peccanti, quare &c. Item maius malum est semper magis odiendum, sed culpa secundùm se omni alio exclusa est maius malum quam quæcunque pœna, ergo magis odienda. Minor probatur, quia illud est magis malum quo mali sumus quàm illud quo non mali sumus, sed malum culpæ est malum quod facimus, & quo mali sumus: malum autem pœnæ est malū quod patimur, sed non quo mali sumus, vt patet per Aug. primo de libero arbitrio, ergo &c. Item quum malum sit priuatio boni, illud est magis malum quod priuat maius bonum: sed malum culpæ in homine priuat bonum rationis quod est summū, hoc autem nō facit aliqua pœna, quare &c.

15 DVO prima argumenta procedunt ex falsa suppositione, videlicet quòd in Deo sit offensa propriè, quod non est verum sicut probatum est.

16 ARGVMENTVM autem in oppositum bene procedit, nisi quia videtur supponere offensam esse in Deo propriè.

QVAESTIO VIII.

Quo iure confessio sit introducta.

DEINDE quæritur de cōfessione. Circa quā quęruntur tria in generali. Primū est, vtrū confessio sit necessaria ad salutem. Secundum est, vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti. Tertium est, an confessio facta ab illo qui nō pœnitet valeat, an oporteat iterū confiteri. Quantum ad primum quęruntur tria. Primum est, quo iure confessio sit introducta. Secundum est, an sit ad salutem necessaria. Tertium est vtrum peccator teneatur suum peccatum statim confiteri habita copia sacerdotis. Ad primū sic proceditur. Et arguitur quòd confessio sit de iure naturali, quia confessio est manifestatio occultorum cogitatorum dictorum vel factorum, sed illud est de iure naturali vt probabitur, ergo &c. Assumptum probatur, quia natura dedit homini loquelam seu sermonem, vt manifestet alteri omnia quorum loquela potest esse signum expressiuum: hæc autem sunt cogitata, dicta & facta, ergo &c.

2 Item Adam & Cain non tenebantur nisi ad præcepta legis naturalis, sed ipsi reprehēdebātur, quia peccatū eorū nō fuerunt cōfessi, vt habet Gen. 3. & 4. ca. ergo cōfessio est de iure naturali.

3 Item probatur quòd sit de iure diuino veteris legis, quia Esaię 43. dicitur: Narra si quid habes vt iustificeris. & Prouerbiorum 28. dicitur: Qui abscōderit scelera sua nō dirigetur, qui autem confessus fuerit, & reliquerit ea, misericordiam consequetur: ergo quum ista fiant per confessionem, videtur quòd ipsa sit de iure diuino veteris legis.

4 Item videtur quòd sit de iure humano positiuo, quia extra de pœnitentijs & remissionibus, capitulo, omnis vtriusque sexus, imponitur omnibus quod cōfiteantur omnia sua peccata semel in anno. Illud autē videtur purè pertinere ad ius humanum per summum pōtificem positū, cū nihil tale reperiatur quocunque alio iure statutum.

5 RESP. Confessio dupliciter accipitur. Vno modo largè pro quacunque expressione veritatis quam aliquis facit per seipsum, vel interrogatus per alium in iudicio, vel extra iudicium

& sic confiteri nihil aliud est quàm aliquid asserere vel negare, magis tamē propriè locum habet in assertionibus quàm in negationibus, quamuis & illud reperiatur, sicut Ioã. primo dicitur de Ioãne baptista q confessus est, quia non sum ego Christus. Alio modo accipitur confessio strictè prout de ipsa nunc loquimur: & est idem quòd expressio peccatorum suorum coram sacerdote gerente vicem Dei sub spe veniæ obtinēdæ à Deo. Confessio primo modo dicta pro quanto est expressio veritatis quam aliquis facit per seipsum vel interrogatus per alium & extra iudicium sub nulla lege cadit, sed procedit ex mera libertate. Quando autem fit in iudicio ad instantiam partis, & ad interrogationem iudicis cadit sub lege, cuius auctoritate roboratur iudiciū.

6 De confessione autem strictè accepta quæ est expressio peccatorum coram sacerdote sub spe veniæ obtinendæ, dicēdum est quòd non est de iure naturali, nec est de aliquo iure purè humano, sed de iure diuino in lege euangelica tradito. Primum patet: quia omne quòd directè pertinet ad fidē est de his quæ sunt supra rationem naturalem, sed cōfessio peccatorum coram ministro pertinet directè ad fidem, ergo & cætera. Maior patet, quia fides est de his quæ excedunt rationem naturalem. Minor similiter manifesta est, quia omnia sacramenta nouæ legis sunt quędam facta protestantia fidem: confessio autem prout de ipsa lo- q. 3. quimur sacramentum est (vt patuit supra distinctione decimaquarta) ergo confessio non est de iure naturali, quod innititur rationi purè naturali non supposita fide. Hoc etiam de se patet, quæ enim ratio naturalis dictaret mihi quòd per peccatum mihi soli notum tenerer alij reuelare? certè nulla, imò potius oppositum. Item talis confessio fit sub spe veniæ a Deo obtinendæ, sed talis spes non est de dictamine rationis naturalis, ergo nec confessio sub tali spe facta.

7 Quod autem non sit de iure purè humano patet: quia nulla lex potest præcipere actum cuius transgressorem non potest iustè punire, frustra enim ferrentur leges quæcunque nisi transgressores possent puniri. Et ideo Philosophus decimo Ethicorum dicit, quòd omnis lex habet vim coactiuam per pœna, sed nulla lex humana posset iustè punire illum qui non confiteretur peccatum sibi soli notum, quia tale peccatum, aut consistit in solo consensu interiore, aut procedit exterius in dicto vel facto: si consistat in solo consensu interiori, nō subiacet legi purè humanæ, non solū propter defectum probationis, quia nullus potest testificare contra alterum de solo consensu interiore quādo nullo modo procedit exterius, dicto, facto vel signo, sed etiam propter defectum auctoritatis quam nullus purus homo habet super cogitationes alterius. Hanc enim sibi solus Deus reseruauit, qui solus nouit corda filiorum hominum. Si autē peccatum procedit exterius per dictum vel factum, occultum tamen alijs, tale peccatum bene subiacet potestati humanæ, sed iustè puniri nō potest propter defectum probationis, vnde ius non deficit, sed probatio, quia si posset probari posset iustè puniri. ipsa tamen celatio peccati occulti exterius procedentis iustè puniri nō potest per legem humanam, quia nullus tenetur prodere suum peccatum nisi in iudicio forensi ad instantiam partis vel quādo iudex procedit ex officio, & ordo iuris hoc exigit. Quod autē aliquis dicat peccatum suum occultum coram sacerdote qui illud habet celare nulla lex purè humana potest præcipere, nec transgressorem iustè punire. Propter quod relinquitur quod confessio sacramentalis de qua loquimur est solùm de iure diuino.

8 Illud autem diuiditur in legem veterem & nouam, in quarū vtraque fuit confessio instituta, sed differēter: quia sicut lex vetus fuit vmbra & figura legis nouæ, & sicut in fide veteri continebatur implicitè fides modernorum, sic confessio fuit instituta in veteri lege implicitè, & in vmbra, & figura. confitebantur enim peccata sua solùm offerendo sacrificium pro peccato suo in quo fatebantur se peccasse in generali, sed in noua lege exprimūtur singula peccata mortalia corā sacerdote vt vicario Christi.

9 Quando autem instituta fuerit, videtur quòd post resurrectionem quando Christus dixit apostolis Ioan. 20. Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis, & quorum retinueritis retenta sunt eis. remittere enim quædam peccata & quædam retinere non possunt ministri ecclesiæ nisi eis innotescant, non possunt autem eis innotescere nisi per confessionem peccatoris, & ideo confessio creditur tunc fuisse instituta per Christum. Ex quibus apparet quod glosator decreti turpiter errauit & periculoso errore in fide, in glosa super quintam distinctionem, tractatus de pœnitentia vbi dicit sic: Videndum est quando oris confessio fuerit instituta, & subdit, dicunt quidam institutam fuisse in paradiso statim post peccatum dicente domino ad Adam. Adam vbi es? ideo enim quæsiuit vt ipso confitente peccatum, daretur forma alijs in posterum confitendi, sed quia in illa interrogatione dominus minus expressè videbatur ad confitendum monuisse, & ideo post expressius inquisiuit à Cain fratricida, vbi est Abel frater tuus? Alij dicunt quòd sub lege fuit primò instituta quando Iosue præcepit Achor crimen suum confiteri & lapidatus est. Alij dicūt quòd in nouo testamento à Iacobo dicente, Confitemini alterutrum peccata vestra. Sed melius dicitur eam institutam à quadam vniuersalis ecclesiæ traditione potius quàm ex noui, vel veteris testamenti auctoritate. Traditio autem ecclesiæ obligatoria est vt præceptum, ergo necessaria est confessio de mortalibus apud nos, apud Græcos non, quia non emanauit ad illos traditio talis sicut nec conficiunt in azymis, sed fermentatis. illud ergo Iacobi, Confitemini alterutrum peccata vestra cōsilij fuit primò, alioquin ligaret Græcos non obstante eorum cōsuetudine. Hęc sunt simpliciter verba glosatoris, in quibus sunt plures errores periculosi in fide, & mirum est quòd in tam solenni libro ecclesia sustinuit, & adhuc sustinet tam perniciosam glosam, vt magis postea patebit.

10 AD PRIMVM argumētum dicēdum quòd posse manifestare peccata sua seu quæcunque alia inest homini à natura, manifestare autem vel nō manifestare est in hominis libertate, teneri autem ad manifestationem aliquorum in iudicio Parētis est ex auctoritate iuris positiui per quod iudicium roboratur. Confiteri autē peccata sua sacramentaliter sacerdoti est ex institutione Christi.

11 Ad secundum argumentum dicēdum quòd Adam & Cain vituperantur, quia interrogati à Deo peccatum suum non recognouerunt, cui tamen tanquam iudici omnium, & scienti nō solū facta, sed etiam cogitata nihil debet celari. hoc tamen non est confessio de qua loquimur, quæ fit homini sponte tanquam vicario Christi ad consequendam remissionem peccatorum. Nec est verum quòd Cain & Adam sola lege naturali ligarētur, quia illa nunquam sufficit ad salutem æternaliter promerendam, sicut scriptum est ad Hebręos vndecimo, sine fide impossibile est placere Deo.

12 Ad tertium dicendum quòd cōfessio de qua loquimur nō fuit instituta in lege veteri, & quod dicit Esaiæ 43. Narra si quid habes vt iustificeris, non intelligitur de confessione peccatorū, sed exprobrat ibi dominus populo Israël, q non proponere poterant bona opera quibus iustificarentur, & possent allegare se fuisse ductos in captiuitatem iniustè. Quod autem subditur ex libro Prouerbiorum, qui abscondit scelera sua, &c. intelligendum est de illo qui non fatetur delicta sua coram Deo, aut qui in iudicio non recognoscit ea prout tenetur: talis enim non meretur misericordiam apud Deum vel iudicem, sicut ille qui ea humiliter confitetur.

13 Ad quartum dicendum q ecclesia non instituit confessionem, sed institutam à Deo præcipit singulis annis fieri maximè volentibus communicare. Et de hoc inferius plus dicetur.

QVAESTIO IX.

Vtrum confessio sit ad salutem necessaria.



D SECVNDVM sic proceditur, & arguitur q confessio non sit necessaria ad salutē, quia sicut peccatum per alterum contractū potest purgari merè per alterum (vt patet de peccato originali quod purgatur per alterum in baptismo) sic peccatum quod aliquis committit per seipsum potest (vt videtur) purgari per proprium actum sine altero. Sed peccatum actuale cōmittitur à quolibet per seipsum, & ex proprio actu, ergo plenè purgari potest per propriū actū sine actu alieno. Sed confessio non est nisi propter factum alienum, scilicet propter absolutionem habendam, ergo &c.

2 Item illud nō est de necessitate salutis, in quo potest per ecclesiam dispensari, sed per ecclesiam dispensari potest quòd nullus confiteatur. Confessio ergo nō est de necessitate salutis. Probatio minoris, quia solū tenemur semel in anno confiteri ex statuto ecclesiæ, quod habetur extra de pœniten. & remis. capitulo, omnis vtriusque sexus. sed sicut hoc statuit, ita potest dispensare cum aliquo quòd nō confiteatur in anno, & pari ratione de secundo & tertio, & sic de singulis, & ita nunquam cōfitebitur, quare &c.

3 Item Magdalena & Petrus qui peccauerunt saluati sunt, & tamen nō inuenitur q peccata sua fuerint sacramentaliter confessi, ergo confessio sacramentalis nō est de necessitate salutis.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia vt dicit Boëtius libro de cōsolatione: Si medicinam expectas, oportet q vulnus detegatur. Sed de necessitate salutis est quòd homo de peccatis mortalibus cōmissis accipiat medicinā, ergo de necessitate salutis est q morbū detegat, quod non est nisi per confessionem.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an confessio sacramētalis sit de necessitate salutis. Secundum est, an possit per ecclesiam cum aliquo dispensari, ne teneatur confiteri.

QVAN

6 QVANTVM ad primam dicendum est quòd confessio est de necessitate salutis, habita copia sacerdotis his qui peccauerunt mortaliter. Cuius ratio est, quia omne remedium ordinatū cōtra culpam cum qua non stat gratia, est de necessitate salutis: sed confessio non solùm mentalis Deo, sed vocalis coram ministro, est remedium diuinitus ordinatum contra culpam mortalem quæ tollit gratiam, ergo talis confessio est de necessitate salutis. Maior patet, quia sine gratia non est salus, quia gratia Dei vita æterna, ad Romanos 6. Minor probatur, quòd enim confessio vocalis coram ministro ordinata sit contra peccatum actuale mortale patet ex eo quod Christus dixit discipulis Ioannis vigesimo, quorum remiseritis peccata, remissa, &c. Remittere autem quædam peccata, & quædam retinere non possunt, nisi eis innotescant: non autem possunt eis innotescere nisi per verbum confitentis, vel aliud quod suppleat vicem verbi. Et cōfirmatur, quia non minus opponitur saluti peccatum actuale mortale quàm peccatum originale. sed baptismus qui est sacramentum ordinatum contra peccatum originale est de necessitate salutis, vt suscipiatur actu vel voto quando actualem eius susceptionem impedit casus necessitatis, & non contemptus sacramēti, ergo similiter cōfessio est de necessitate salutis, vt actu fiat nisi casus necessitatis impediat, & non contemptus confitendi. Ex prædictis patet quòd non est de necessitate salutis peccata venialia confiteri, quia non tollunt gratiam, & possunt per alium modum purgari, tam in hoc seculo quàm in purgatorio.

7 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd nullus potest dispensare quin ille qui peccauit mortaliter teneatur peccatum suum cōfiteri, quia Papa & omnes inferiores eo sunt solùm ministri & dispensatores sacramentorum institutorum per Christum secundùm illud primæ ad Cor. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi & dispensatores ministeriorū Dei. Minister autem non potest tollere legem institutam per legislatorem, propter quod Papa, & multo minus inferiores eo, non possunt dispensare quòd ille qui peccauit mortaliter & tenetur cōfiteri secundùm ordinationem Christi nunquam confiteatur, sicut non possunt dispensare quòd paruulus natus in originali peccato saluetur sine baptismo, quum ordinatio Christi sit in contrarium Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto nō potest intrare in regnum Dei. Et confirmatur, quia ecclesia Christi fundata est in fide & sacramētis, & ideo sicut ad ministros ecclesiæ non pertinet nouos articulos fidei edere, aut editos remouere, aut in aliquo eorū dispensare, ne credatur: sic ad eos nō pertinet noua sacramenta instituere, aut instituta remouere, aut dispensare quòd non recipiantur, maximè illa quę sunt de necessitate salutis sicut baptismus & pœnitentia.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de purgatione originalis peccati per alterū, & de purgatione peccati actualis per proprium actum: quia maioris efficaciæ est passio Christi ad deletionem peccati originalis per alterum contracti, quàm actus noster sit ad deletionē peccati actualis per proprium actum commissi, quod etiam grauius est originali: & ideo ibi sufficit actus alienus, quia per baptismum communicatur nobis virtus passionis Christi, hic autem non sufficit proprius actus.

9 Ad secundum dicendum quòd ecclesia non potest dispensare cum eo qui peccauit mortaliter, licet possit dispensare in suo statuto de confitendo semel in anno, nisi intra annum contingeret casus in quo esset necessariū implere pręceptū Christi de confessione. Qui autem sint illi casus, patebit in sequenti quæstione.

10 Ad tertium dicendum quòd Petrus & Magdalena peccauerunt non post baptismum, vel post Christi passionem: & ideo non tenebantur ad confessionem quæ nōdum erat instituta. Vel dicendum quòd Christus qui habuit potestatem excellentiæ, potuit eis dare effectum sacramenti sine sacramento: non sic autem possunt ministri qui non habent potestatem excellentiæ, sed simplicis ministerij, vel fortè confessi fuerunt, quāuis non legatur. multa enim facta sunt per Christum & sanctos, quæ non sunt in scriptis redacta, ideo &c.

QVAESTIO X

Vtrum peccator postquam peccauit statim tenetur conteri & confiteri habita copia sacerdotis.

AD TERTIVM sic proceditur, & arguitur quòd peccator postquam peccauit statim tenetur cōteri & cōfiteri habita copia sacerdotis: quia illud quod sine termino debetur statim debetur, sed peccator postquàm peccauit debet conteri & confiteri, nec est ad hoc positus aliquis certus terminus, ergo tenetur ad statim.

2 Item Hugo de sancto Victo. dixit, quòd si necessitas non est quæ prætendatur, non excusatur contemptus: sed contemptus in sacramentis est peccatum mortale, ergo mortaliter peccant, qui non statim conteruntur, nisi necessitas eum excuset.

3 IN contrarium arguitur, quia in decretali, omnis vtriusque sexus. simul ponitur pręceptum de confessione, & de eucharistię perceptione sed qui non cōmunicat ante pascha non peccat mortaliter, ergo similiter qui non cōfitetur ante pascha non peccat mortaliter.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est de cōtritione vtrum ad eam teneatur peccator statim postquam peccauit, & secundum erit de confessione.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd aliquis potest teneri ad contritionem dupliciter. Vno modo sub conditione, scilicet si vult esse in statu gratiæ & salutis. & hoc modo non est dubium quin peccator statim post peccatum teneatur cōteri: quia sine contritione non potest esse in statu salutis & gratiæ, & ideo qua ratione vult secundum, eadem ratione oportet eum velle primum. Alio modo potest intelligi aliquem teneri ad contritionem ex præcepto, ita quòd nisi conteratur peccat mortaliter tanquā transgressor præcepti: & hoc modo peccator non tenetur regulariter conteri statim postquā peccauit, quia perseuerare in eodem peccato secundum reatum non inducit nouum peccatum. Sed peccator si non conteratur statim postquam peccauit solùm perseuerat secundum reatum in peccato per eum commisso, nec est aliquod præceptum quod obliget eum ad statim conterendum, ergo non peccat nouo peccato. Et quia in cōtritione includitur propositum confitendi, ideo ad tale propositum nullus obligatur, nisi sicut ad contritionem.

6 DE confessione autem actuali dicēdum est, quòd ad eam faciendam statim nullus obligatur absolutè loquēdo, obligatur tamen in certis casibus. Quod patet, quia præceptum affirmatiuū licet obliget semper, non tamen ad semper, sed solū pro tempore quo imminet necessitas implendi præceptum: sicut filius non tenetur omni die & omni hora honorare parentes, sed solùm quādo incumbit tēpus & necessitas honorandi. Sed confiteri est pręceptum affirmatiuum, ergo nō obligat nisi pro tempore quo necesse est impleri hoc præceptum. Tempus autē quo imminet necessitas confitendi est in quinque casibus. Primus est quādo homo habet eucharistiam recipere, quia nullus quantumcunque cōtritus absque cōfessione debet eucharistiam suscipere oblata copia sacerdotis. Secundus est statutum ecclesię quę pręcipit quòd confessio non differatur vltra pascha, vt dictum est prius: & iste secundus modus dependet ex primo, quia ecclesia præcipit cōfessionē fieri ante pascha, vt in paschate dignè suscipiatur eucharistia. Tertius est propter mortis periculum, quia cū sacramenta sint instituta pro hominibus quo ad statum vitæ, si alicui immineat probabiliter exitus de hac vita tenetur recipere sacramenta ad ipsum pertinentia, & maximè sacramentum quod est necessitatis, vt est pœnitētia. Et ideo beatus Iac. simul promulgauit pręceptum de confessione facienda, & de extrema vnctione recipiēdi. Quartus est cùm aliquis habet peccatum de quo non potest eum absoluere nisi superior quem habet præsentem, & probabiliter credit quòd eū de cætero non habebit. Quintus quando aliquis ex scrupulo conscientiæ credit se teneri ad statim confitendum. Et sic tenetur aliquis ad confessionem statim faciendā propter sacramentum sumēdum, statutū, periculū, dubium, & scrupulum: hoc autem intelligendum est de fideli baptizato, quia cū baptismus sit ianua omnium sacramentorum, ante baptismum non potest suscipi aliquod sacramentum nouæ legis.

7 AD pri. arg. dicendum est quòd illud quod debetur sine termino debetur statim: confessio autem sacramentalis nō debetur sine termino: quia quamuis ex natura sacramēti non sit pręfixus aliquis certus terminus, nec etiam præcepto Christi, tamen est præfixus generalis terminus, videlicet tempus præsentis vitæ intra quem terminum potest cōfiteri peccator, nec adstringitur ad aliquem certum terminum, nisi in casibus prædictis.

8 Ad secundum dicendum est quòd Hugo loquitur de illo qui sine sacramento decedit de præsenti vita, qui non potest excusari à contemptu, nisi articulus necessitatis eum excuset.

QVAESTIO XI.

Vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti, an sufficiat alteri confiteri.



CIRCA secundum principale quærūtur duo. Primū est, vtrū sit necessariū cōfiteri sacerdoti, an sufficiat alteri cōfiteri. Secundū est, vtrum sit necessariū cōfiteri proprio sacerdoti. Ad primū proceditur, & arguitur sic quòd sufficiat cōfiteri non sacerdoti: quia cōfessio promulgata est à beato Iacobo. Iac. 5. Cōfitemini alterutrum peccata vestra, sed secūdū hāc promulgationē licitū est ęqualiter cuilibet cōfiteri, ergo &c.

2 Itē pręceptū est rectoribus ecclesiarū, vt agnoscāt vultū pecorū suorū Prou. 27. quod fit per cōfessionē sed rector ecclesiæ quādoque est nō sacerdos, ergo saltē tales possūt audire confessiones.

3 IN contrarium arguitur, quia in veteri lege diſcernendi lepram à lepra ſuit commiſſum ſolis ſacerdotibus: ſed per illud iudicium figurabatur iudicium confeſsionis, ergo iudicium cõfeſsionis quo diſcernitur inter culpã & culpam pertinet ad ſolos ſacerdotes.

4 RESPONSIO. Aut confitens habet copiam ſacerdotis, aut non habet: ſi habet, neceſſarium eſt quòd confiteatur in caſibus duntaxat in quibus neceſſarium eſt confiteri, vt dictum eſt in præcedentibus, quod patet ſic: ſacramentum confeſsionis eſt de neceſsitate ſalutis, niſi excludatur per articulum neceſsitatis, ſed non eſt ſacramentum confeſsionis niſi fiat confeſsio ſacerdoti, ergo neceſſarium eſt confiteri ſacerdoti. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia non eſt verum ſacramentum vbi non eſt verus miniſter ſacramenti, ſed verus miniſter ſacramẽti confeſsionis eſt ſolus ſacerdos, vt patet ex traditione Chriſti prius allegata, & ex forma quam ſeruat eccleſia in ordinatione ſacerdotum, in qua dicuntur eadẽ verba ſuper ordinandos quæ Chriſtus dixit diſcipulis (ſcilicet) quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis, &c. quæ directè reſpiciunt poteſtatem miniſtri ſuper effectum ſacramenti, ergo non eſt verum ſacramentũ confeſsionis quando non fit confeſsio ſacramenti.

5 Si autem non habeatur copia ſacerdotis, ſic dicunt quidam quòd tenetur laicis confiteri: quorum ratio eſt, quia in ſacramẽto confeſsionis non ſolũ eſt aliquid ex parte miniſtri (ſcilicet abſolutio & iniunctio ſatisfactionis) ſed etiã eſt aliquid ex parte confitentis, qui ſacramentum ſuſcipit, ſcilicet confeſsio, & vtrunque concurrit ad plenitudinem ſacramenti: quando ergo poſsibile eſt vtrunque concurrere neceſſarium eſt vtrunque obſeruare, ſed quando deeſt ſacerdotis copia & neceſsitas imminet debet facere pœnitens quod in ſe eſt (ſcilicet conteri & confiteri cui poteſt, clerico non ſacerdoti vel laico). Sed iſtud non videtur neceſſarium, quia ceſſante principali ceſſat acceſſoriũ: ſed confeſsio fit principaliter propter abſolutionẽ, ergo ſi deſit copia ſacerdotis abſoluentis, qui ſolus poteſt in foro pœnitentię abſoluere, abſolutus eſt pœnitẽs ab obligatione cõfeſsionis.

6 Propter hoc poteſt aliter dici quòd nunquam eſt neceſſariũ confiteri non ſacerdoti, eſt tamen licitum ſi fiat ex ſola humilitate ad habendũ cõſilium vel ad verecundandum propter Deũ, quum verecundia ſit pars ſatisfactionis, dummodo cõfitens nõ ſubiiciat ſe non ſacerdoti ſacramẽtaliter vt miniſtro. hoc enim eſſet illicitum, quia ſicut non ſacerdos peccaret ſi gereret ſe pro miniſtro huius ſacramenti, ſic peccaret qui ſubiiceret ſe non ſacerdoti vt miniſtro.

7 AD PRIMVM argumẽtum dicendum quòd beatus Iacobus loquitur ex ſuppoſitione diuinæ inſtitutionis per quã ſacramentalis confeſsio ſolũ eſt facienda ſacerdotibus, pro eo ꝙ eis ſolis dedit Chriſtus poteſtatem peccata remittendi, vt patet Ioannis 20. quo ſuppoſito beatus Iacobus confeſsionem faciendam eis monuit.

8 Ad ſecundum dicendum ꝙ curatus debet cognoſcere vultũ ſubditi ſui dupliciter. Vno modo quantum ad exteriorem conuerſationem, an peccator notorius an non, & in hoc non debet credere ſubdito: & hanc cognitionem poteſt habere curatus nõ ſacerdos ſicut ſacerdos. Alio modo quantum ad conſcientiam interiorem in ſacramento confitentis, & hanc habet ſolus ſacerdos: propter quod rationabiliter inſtitutum eſt, vt curati parœciani intra annum ordinarentur, quia aliter non poſſunt integrè exercere ſuum officium, & irrationabiliter diſpenſatur in hoc niſi magna cauſa ſubſit, ideo &c.

QVAESTIO XII.

Vtrum neceſſarium ſit confiteri proprio ſacerdoti & non alij etiam habenti priuilegium vel mandatum, &c.



AD SECVNDVM ſic proceditur, & arguitur ꝙ neceſſariũ ſit cõfiteri proprio ſacerdoti, & nõ alij etiã habẽti priuilegiũ vel mãdatũ ſuperioris ſine licentia proprij ſacerdotis: qa papa per nulla cõceſsionẽ intẽdit præiudicare iuri alieno, ſed iſtud ptinet ad ius ſacerdotũ parœcialiũ, ꝙ ſubditi eorũ non cõfiteãtur alij ſine illorũ licẽtia, ergo per nullum priuilegium conceſſum à papa tollitur illud ius ſacerdotũ.

2 Item confeſſus alij ſine licẽtia curati ſui & abſolutus ab eo, aut eſt verè abſolutus ab eo aut nõ: ſi non, habeo propoſitum, ꝙ talis confeſsio & abſolutio non valuit, ſi ſic, contra, quia aut talis tenetur iterato confiteri ſacerdoti curato, aut nõ, ſi tenetur, ſequitur magnum inconueniens, ſcilicet ꝙ aliquis teneatur confiteri peccatũ de quo ritè abſolutus eſt, ſi nõ tenetur ſequitur ſimiliter incõueniẽs propter ſtatutũ iuris, quod eſt in cõtrarium.

3 Ad idem eſt glo. ordinaria Bernardi ſuper illo cap. Omnis vtriuſque ſexus. Vbi dicit expreſsè ꝙ prædicatores & minores per priuilegium ſibi conceſſum non poſſunt abſoluere ſine licẽtia parœcialium ſacerdotum.

4 IN contrarium arguitur, quia quicquid poteſt poteſtas inferior poteſt ſuperior, maximè quãdo inferior totaliter dependet à ſuperiore: ſed poteſtas curati inferior eſt poteſtate epiſcopi & papæ, & ab his totaliter depẽdet, ergo quicquid poteſt curatus poteſt epiſcopus & papa, ſed de licentia ſacerdotis poteſt audire aliquis eius ſubditum: ergo fortiori ratione de licentia, vel de priuilegio epiſcopi, vel papæ etiam ſine licentia curati.

5 RESPONSIO. In hac quæſtione nõ eſt differẽtia inter audientes confeſsionẽ ex cõmiſsione epiſcopi & priuilegio papę, & in priuilegio includitur cõmiſsio, & ſi qua eſſet minus deberet eſſe dubiũ de habẽtibus priuilegiũ papæ, quã de habentibus ſimplicẽ cõmiſsionẽ epiſcopi, quia papa poteſt diſpẽſare in ſtatuto iuris poſitiui, cũ ipſe ſit iuris cõditor, nõ ſic autẽ eſt epiſcopus: propter quod ſi probatur ꝙ ex ſola cõmiſsione epiſcopi poſsit aliquis audire cõfeſsiones ſine licẽtia curati parœcialis, fortiori ratione probatũ erit ꝙ ex priuilegio papæ hoc poſsit fieri. Ad probandũ autẽ primũ probabũtur tres cõcluſiones per ordinẽ. Prima eſt ꝙ epiſcopus poteſt audire cõfeſsiones omniũ de ſua diœceſi ſine licẽtia propriorũ curatorum. Secũda eſt, hac poteſtatẽ poteſt aliis cõmittere. Tertia eſt ꝙ non ſolũ poteſt eã cõmittere ſacerdotibus ſecularibus, ſed monachis & religioſis. Propter primũ accipiendũ eſt quòd epiſcopus eſt ordinarius totius ſuæ diœceſis vt tenetur communiter. Et hoc notat Greg. in ſumma ſua de officio ordinarij, & de ſententia excõmunicationis. vnde licet archiepiſcopus nõ poſsit ſe intromittere de ſubditis ſuffraganeorũ niſi in certis caſibus, tamẽ epiſcopus de omnibus caſibus ſuæ diœceſis poteſt ſe intromittere. Ex hoc arguitur ſic: audire cõfeſsiones non requirit niſi poteſtatẽ ordinis & iuriſdictionis, ſed epiſcopus præter poteſtatẽ ordinis quã recipit in ſua cõſecratione habet poteſtatẽ iuriſdictionis in toto epiſcopatu ſuo & ſuper omnes ſubditos ſacerdotis parœcialis, vt ſtatim oſtẽſum eſt, ergo poteſt audire cõfeſsiones omniũ ſubditorum in epiſcopatu ſuo, imò plus pro vtilitate ſubditorũ, poteſt prohibere ſacerdotem parœcialem à confeſsionibus audiẽdis: nec mirum, quia etiam poteſt prohibere ipſum ne baptizet, ſicut habetur expreſsè 16. q. 1. cap. cunctis. & ſic patet primum.

6 Secundũ ſic patet, ſcilicet quòd epiſcopi tale officium poſſunt cõmittere aliis. Primò, quia quæ ſunt iuriſdictionis ordinariæ poſſunt cõmitti aliis, ſicut expreſsè habetur extra de officio ordinarij, capitulo his quibus. ſed audire confeſsiones cõpetit epiſcopo ratione iuriſdictionis ordinariæ ſuppoſito ꝙ ſit ſacerdos, ergo iſtud poteſt committere alij ſacerdoti. Secundò, quia extra de officio ordinariorum, capitulo inter cętera iura. datur epiſcopis vt in cathedralibus eccleſiis & cæteris collegiis aſſumant ſibi viros idoneos coadiutores in officio prędicationis & audientia confeſsionũ. hoc autem non eſſet niſi per ſe epiſcopi poſſent confeſsiones audire & aliis committere, quare &c. Minor patet: quia ex hoc quòd epiſcopi poſſunt, imò debẽt aſſumere coadiutores ad audientiam confeſsionũ clarum eſt quod ipſi per ſeipſos poſſunt, quia qui aſſumit coadiutorem ad aliquid faciendum ipſe eſt principalis in faciendo, & qui aſſumitur idem poteſt, alioquin fruſtra aſſumeretur. & ſic patet ſecundum.

7 Tertium patet ſcilicet ꝙ epiſcopi poſſunt hoc committere non ſolũ ſacerdotibus ſecularibus, imo monachis & aliis religioſis, quãuis hoc quidã negent propter multa iura quæ habentur 17. q. 3. capitulo placuit. & capitulo interdicimus. in quibus expreſsè videtur prohiberi monachis vt nõ audiant confeſsiones, ſed ſicut ex aliis capitulis patet illud intelligitur niſi de licẽtia epiſcoporũ, quia de licẽtia eorũ bene poſſunt, vt habetur eadem cauſa & q. capitulo. Ex auctoritate. & capitulo ſic viue. & hoc rationabiliter, quia cũ ad audientiã cõfeſsionũ nõ requiratur niſi poteſtas ordinis & poteſtas iuriſdictionis quæ dat executionem, primam autẽ habent omnes ſacerdotes æqualiter ex ſua ordinatione, ſecunda autem poſſunt habere ex epiſcopi cõmiſsione, & fortiori ratione ex commiſsione papæ. Et ſic patet quòd auctoritas audiendi cõfeſsiones poteſt cõmitti ſacerdotibus religioſis ſicut ſecularibus. ex quibus concluditur quòd ſicut epiſcopus poteſt per ſe, vel per aliũ excõmunicare ſubditos ſacerdotum parœcialium eis inuitis, ſic poteſt audire confeſsiones eorum per ſe, vel per alium curatis inuitis: & hoc expreſsè declaratum eſt per Alexandrum papam, quòd de licentia & cõmiſsione epiſcoporum legatorum domini papæ & quorumcunque ordinariorum licitè liceat prædicatoribus & minoribus audire cõfeſsiones inferiorum aſſenſu minimè requiſito, vbi etiã mandat idem papa quòd qui contrarium pertinaciter aſſeruerit tanquam contumax & rebellis eccleſiæ Romanæ habeatur.

8 Et idem confirmatum eſt per Clementem papam 4. nouiſsimè verò dominus Ioa. papa 22. vocato magiſtro Ioã. de Poliaco ſacræ theologiæ doctore qui aſſerebat quòd confeſsi fratribus prædicatoribus & minoribus tenentur eadem peccata

proprio

proprijs curatis parœcialibus iterum confiteri, & data sibi audientia in cõsistorio, & aliás corã aliquibus cardinalibus ad hoc specialiter deputatis, cùm dictus magister Ioannes nesciret respondere rationibus contra eum factis, cõpulit eũ reuocare prædictam opinionem & damnauit eam, ac reprobauit de consilio Fratrum, determinans quòd illi qui prædicta fratribus confitentur nõ magis tenentur eadem peccata iterum confiteri, quàm si aliás illa confessi fuissent eorũ proprio sacerdoti: & mandauit hanc suã determinationẽ publicare solẽniter per vniuersum mũdu, vt patet in declaratione per eũ super hoc edita quæ incipit: vas electionis. Et confirmantur ista per generalẽ consuetudinẽ ecclesiæ quę est maximę auctoritatis circa sacramenta & vsum eorũ. Papa enim habet pœnitentiarios qui pro nunc sunt omnes religiosi. Episcopi verò habẽt pœnitentiarios tam seculares quã religiosos, qui absoluũt omnes ad se venientes sine licentia sacerdotum parœcialium non solũ de maioribus retentis à Papa vel ab episcopis, sed de omnibus quæcunq; voluerint confiteri: dicere autẽ quòd hæc generalis consuetudo per vniuersum mundum obtenta & per papã & prælatos ecclesiæ approbata sit perniciosa & vergens in periculum animarum est quasi sacrilegiũ.

9 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd non fit præiudicium alicui, nisi subtrahatur ei quod est in fauorem eius introductum. Potestas autem audiẽdi confessionem non est introducta in fauorẽ alicuius prælati vel curati, sed in vtilitatẽ plebis & honorẽ Dei. ppter quod si prelatis superioribus videatur expedire ad salutẽ plebis & honorẽ Dei prouidẽdum q hæc auctoritas alijs committatur quã sacerdotibus curatis, non fit eis pręiudiciũ sed confertur eis adiutorium nisi illis qui quærunt quæ sua sunt non quę Iesu Christi, & qui presunt gregi, non vt pascãt spiritualiter, sed vt pascãtur temporaliter.

10 Ad secundum dicendum quòd absoluti ab illis qui habent priuilegium vel commissionem sunt verè absoluti, nec tenentur iterato eadem confiteri proprio sacerdoti non obstante constitutione, omnis vtriusque. cui præiudiciari potest per speciale priuilegium quod derogat iuri communi, & per specialem cõmissionem episcopi qui est magis proprius sacerdos quã curatus. Et ideo sicut de licentia curati potest absolui subditus, sic & fortiori ratione de licentia episcopi, sine licentia curati.

11 Ad tertium de glosa Ber. dicendum quòd eius est interpretari priuilegium cuius est condere: cùm ergo Papa qui dedit priuilegium interpretatus sit, quòd audientes confessionem ex priuilegio vel ex commissione ipsorum verè absoluunt, nec requiritur licentia sacerdotum: pro lege enim debet haberi omnis interpretatio quæ est in contrarium, & fortè glosator ille non viderat interpretationes summorum pontificum & sequutus est pro tunc opinionem suam, &c.

QVÆSTIO XIII.

Vtrum confessio facta ab illo qui non pœnitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri.

CIRCA tertium principale quæruntur tria. Primũ est an confessio facta ab illo qui non pœnitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri. Secundum est vtrum talis saltem impleat præceptum ecclesiæ de confitendo semel in anno. Tertium est vtrũ cõfessio debeat fieri integrè vni & eidem. Ad primum sic proceditur, & arguitur q confessio facta ab illo qui non pœnitet non valeat: quia confessio distinguitur contra contritionem, & satisfactionem, sed contritio & satisfactio non valent sine charitate, ergo nec confessio, sed qui non est contritus facit confessionem sine charitate, &c.

2 Item omnis talis confessio, aut valet ad remissionem culpę vel pœnæ, sed confessio facta à non contrito non valet ad remissionem culpæ, quia sine contritione actualiter culpa non remittitur, nec ad remissionem pœnæ: quia pœna non remittitur nisi culpa sit prius remissa, ergo talis confessio nihil valet.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia contritio valet sine actuali confessione dummodo habeatur in proposito: ergo similiter confessio valet sine contritione actuali dummodo habeatur in proposito.

4 Item sicut ad confessionem pręexigitur contritio, sic ad baptismum pœnitentia, quæ est peccati displicentia in adulto: vt patet ex præcedentibus, sed baptismus receptus à non pœnitente valet quando postea incipit pœnitere, ergo similiter confessio facta à non contrito & absolutione recepta ab ipso valet quando postea conteritur de peccatis.

5 RESPONSIO. Aliquis potest dici non contritus aut non pœnitens dupliciter. Vno modo quia dolet de peccatis, sed sufficienter non dolet. Alio modo quoniã non dolet de peccatis, nec pro tunc abstinere proponit. Primo modo confessio facta à non contrito valet: quia nulli potest constare de sufficienti cõtritione, & ideo ad hoc, vt excusetur à transgressione pręcepti de cõfessione sufficit quòd reputet se cõtritũ, & credibile est q Deus suppleat residuũ: aut quia per absolutionẽ virtute clauiũ præcedẽs dolor qui fuit insufficiens efficitur tunc sufficiẽs, aut quia postmodũ succedente sufficiente cõtritione dimittitur peccatũ, nec tenetur ad iterandũ cõfessionẽ prius factam. Si autẽ sit non contritus: quia nõ pœnitet nec proponit pro tunc abstinere, sic est difficilior quæstio. Circa quã duo sunt modi dicẽdi. Primus est quòd talis cõfessio valet ad remissionẽ culpæ, quia impœnitẽs quãdo cõfitetur & absoluitur, licet tũc nõ recipiat fructũ absolutionis, tamen recedẽte fictione percipiet, sicut in baptismo dictũ est supra: & fortè ratio huius opinionis est, quia sicut d. 4. q. 4 in baptismo imprimitur character ad quẽ recedẽte fictione sequitur gratia, sic in pœnitentia recipitur quędã dispositio, vel ornatus ad quẽ recedẽte fictione sequitur gratia per quã est remissio peccatorũ. Sed istud nõ videtur alijs propter tria. Primò quia nullus talis ornatus imprimitur à sacramẽto pœnitentiæ, sed est adinuentio conficta. Secundò, quia si imprimitur nõ manet, nisi cũ gratia, alioquin multiplicaretur in eodẽ secundũ numerũ cũ cõtingit iterari cõfessionẽ & absolutionem de eisdem peccatis, & iterata causa iteratur effectus quod est inconueniẽs. Si autẽ non manet nisi cũ gratia, non imprimitur, nisi per confessionem & absolutionem per quã confertur gratia, quod non est in proposito. Tertiò quia dato q talis ornatus possit esse cũ gratia & sine gratia, ad ipsum sequeretur gratia recedente quacunque fictione: cũ indifferenter se habeat ad gratiam & ad priuationem eius, sicut prius dictum est de charactere baptismi.

6 Alius modus dicendi est, quòd talis confessio non valet ad remissionem culpæ, nec pro tunc, nec recedente fictione: cuius ratio est, quia talis impœnitens, aut confitetur suam impœnitẽtiam quæ est propositum non abstinendi, aut non: si non confitetur, tunc est fictus fictione quę est speciale peccatum & contẽptus sacramenti, & ita confessio eius non est integra cũ omittat confiteri istud peccatum: confessio autẽ quæ non est integra nõ valet, sed est iteranda, ergo &c. Si verò confitetur talem fictionẽ non debet absolui, quia minister cũ sit instrumentum principalis agentis. s. Dei, non debet aliquem absoluere quem scit à Deo non absolui, sicut instrumenta artis non agunt nisi prout mouẽtur à principali agente: sed sacerdos scit illum qui non pœnitet à Deo non absolui, ergo nullo modo debet talem absoluere. Et ideo dicit Dionysius in fine Ecclesiasticæ Hierarchiæ, q sacerdotibus vtendum est virtutibus Hierarchicis quomodo diuinitas eos mouerit, si autem sacerdos præsumat de facto talem absoluere peccat, sicut ille qui à diuino ordine auertitur, nec absolutio consequitur aliquem effectum: quia virtus sacramentorũ est principaliter à Deo, non autem à sacramentis, vel ministro nisi à causa sine qua non. Et ideo qui sic confitetur, & de facto absoluitur tenetur iterum eadem confiteri & de eis absolui: nec est dubium quin hæc opinio sit securior, quia confitendo iterato nullum periculum sequitur, sed maxima securitas, qui autem omittit iterum confiteri committit se dubio, quod est valde periculosum in his quæ tangunt salutem vel damnationẽ animæ.

7 Verũtamen prima opinio posset colorari non quidem ponendo, quòd à sacramento pœnitentiæ imprimatur aliquis ornatus animæ, quia illud est fictitiũ. Sed ponendo quòd sola virtus diuina per modum diuinæ pactionis & ordinationis assistens sacramentis operatur in eis, quia pactio & ordinatio diuina potest esse de effectu sacramenti: vel quando actu suscipitur, si suscipiens nõ ponat impedimentum vel obicem, vel post quã receptum est & remoto impedimento, si quod fuit in suscipiendo, sicut & dicimus de merello mediante quo datur eleemosyna, non enim statim eleemosyna recipitur cũ merellus ostenditur, sed tũc vel postea secundũ beneplacitũ ordinatoris. Et propter hoc in sacramentis in quibus suscipiens potest ponere obicem gratię & in quibus gratia est principalis effectus sacramenti, vtpote, quia per se ordinantur ad deletionem culpæ, vt baptismus & pœnitentia, videtur habere locum hæc pactio dilatoria vnde sicut ponitur quòd baptismus habet effectum suum recedente fictione, sic potest coloratè dici quòd confessio facta à nõ pœnitente & absolutio eius habeat effectũ recedẽte impœnitentia per verã cõtritionem subsequentem, quãuis nõ sit omnino simile: quia baptismus est sacramentũ non iterabile. Et quantum est ex natura sacramenti baptismi deletur in eo omnis culpa, & omnis pœna culpę debita. Et ideo si impœnitẽs accedat ad baptismũ, cũ pro tũc nõ recipiat remissionẽ culpę & pœnę, nec possit iterũ baptizari nisi pactio haberet in baptismo locũ, sequeretur q homo in perpetuũ priuaretur prædicto fructu baptismi, quod est incõueniens maximũ: pœnitẽtia verò potest iterari de eodem peccato. Et ideo si prima non valuit, secunda vel tertia potest valere, propter qd pactio dilatoria nõ habet ęquẽ locum in pœnitentia, sicut in baptismo: Deus tamen potuit vnũ

ordinare

ordinare sicut aliud, illud tamē qđ est tutius semper est tenēdū.

8 AD ARGVMENTA vtriusque partis potest responderi. Ad primum dicendo, quòd non est simile de contritione & satisfactione & de confessione: quia confessio cum absolutione correspondente est quoddam sacramentum in quo pactio dilatoria habet locum, quando pro tempore confessionis & absolutionis confitens est indispositus. Contritio autem est dispositio ad suscipiendum effectum sacramenti, quæ si sit sufficiens, necessariò habet gratiam concomitantem: satisfactio autem cùm debeat esse Deo accepta debet esse cum gratia per quam est Deo accepta, & non aliter secundùm quorundam opinionem.

9 Ad secundum potest dici, quòd talis confessio & absolutio valent ad dimissionem culpæ & pœnæ, non pro tunc. sed recedēte fictione vel indispositione, propter pactionem ordinationis diuinæ quæ est in sacramentis.

10 AD ARGVMENTA in oppositum dicendum est ad primum, quòd non est simile de proposito confitendi & satisfaciendi quod habet contritus, & de proposito conterendi quod habet confitens: quia cùm propositum sit de futuro & secundùm ordinem naturalem, contritio autem debeat præcedere confessionem & satisfactionem, propositum confitendi & satisfaciendi sufficit contrito: sed nullus ordo est quòd in confitente sufficiat propositum conterendi, cùm propositum sit de futuro, contritio autem debeat præcedere confessionem.

11 Ad secundum dicendum, quòd si pactio & ordinatio diuina habeant locum in pœnitentia sicut in baptismo argumentum bene procedit. sed, vt ostensum est, non est omnino similis ratio de pœnitentia & baptismo, ergo &c.

QVAESTIO XIIII.

Vtrum confitens & non pœnitens impleat præceptum ecclesiæ de confitendo semel in anno.

AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur quòd confitens & non pœnitens impleat præceptum ecclesiæ de confitendo semel in anno: quia statuta pœnalia sunt restringenda, & nō amplianda: sed statutū de confitendo semel in anno est pœnale. ergo non debet extendi vltra quàm sonant verba statuti, quæ solùm faciunt mentionem de confessione & non de contritione.

2 Ad idem est quòd ecclesia mandat confessionem impœnitētis recipi: vt habetur extra de pœnitentia & remissione, Quoniam quidem. hoc autem non faceret nisi per confessionem talem impleretur præceptum ecclesiæ, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est: quia intentio ecclesiæ præcipientis confiteri semel in anno conformatur intentioni Christi statuentis sacramentum confessionis, sed illa fuit vt confitēs consequeretur veniam peccatorum, ergo eadem est intentio ecclesiæ: sed secundùm hanc intentionem non implet præceptum confitens & non pœnitens, ergo &c.

4 RESPONSIO. Ad euidentiam huius quæstionis dicendum est, quam auctoritatem habet ecclesia circa sacramenta & vsum sacramentorū. Et secundò respondebitur ad quæstionē.

5 QVANTVM ad illud primum resumendum est illud quod dictum fuit supra, videlicet quòd confessio sacramentalis non fuit instituta, nec potuit institui iure purè humano, sed instituta fuit per Christum qui fundauit ecclesiam in fide credendorum & in susceptione sacramētorum, sicut scriptū est Ephe. 4. vnus dominus, vna fides, vnum baptisma. vnus dominus quē colimus, vna fides per quam in eum credimus, vnum baptisma quod suscepimus & mediante ipso cætera sacramenta. quia baptismus est ianua omnium sacramentorum. Ecclesiam autem sic institutam regendam commisit Petro & apostolis sub ipso & eorum successoribus. Vnde ad eos pertinuit, & ad successores eorum pertinet primò & principaliter fidē docere & sacramenta ministrare, prout expedire viderint saluti hominum propter quam omnia prædicta sunt ordinata & instituta per Christum: & ideo si rectoribus ecclesiæ videatur expediens pro conseruatione & multiplicatione fidei. & pro salute populi quòd sacramenta per Christum instituta maximè quæ sunt omnibus communia recipiantur à populo, tali vel tali tempore, ipsi auctoritate non purè humana sed auctoritate Christi cuius sunt vicarij sibi commissa possent de hoc statutum facere quod ligabit fideles, & sic à principio ecclesiæ factum est. Nam Anacletus papa statuit quòd fideles singulis diebus communicarent, allegans de hoc doctrinam apost. vt habetur de consecr. di. 2. capitulo, peracta cōsecratione processu verò temporis Fabianus papa statuit quòd saltem ter in anno omnes cōmunicarent scilicet in pascha te, pentecoste, & natali: vt habetur de consecr. dist. 2. Si non frequentius. Vltimò verò Innocentius tertius statuit quòd saltem semel in anno omnes communicent, scilicet in paschate, vt habetur extra de pœnitentia & remissione. Omnis vtriusque sexus. & hic solus posuit statutum de confitendo semel in anno de quo solo est dubium. Nullus enim vnquam dubitauit an ecclesia potuit statuere quòd fideles communicent, hoc enim expedit cōfirmationi fidei vt fideles facto se ostēdant credere in illum quē in sacramento recipiunt, quod est difficillimum ad credendum. Expedit etiam summè saluti populi vt illū sumant in sacramento per quem vita spiritualis potissimè nutritur & roboratur. Potest etiam constare ecclesiæ quis circa hoc est obediens, vel inobediens, & inobedientem punire legitima pœna.

q. 8. huius dist.

6 De confessione autem non est sic: quamuis enim confessio sit quodammodo signum protestatiuum fidei, proficiat etiam ad salutem, tamen non potest constare ecclesiæ de obediētia vel inobedientia hominis respectu huius statuti. quia per statutum non obligantur nisi illi qui peccauerunt mortaliter, de quo non potest constare ecclesiæ quantum ad peccata interioris consensus, nec quantum ad peccata occulta exterioris operis: propter quod quantum ad ista non potest cōstare ecclesiæ an talis teneatur ad confitendum secundùm prædictum statutum. Rursus si aliquis sit peccator manifestus & confiteatur, non potest constare ecclesiæ si confessus sit omnia peccata sua prout statutum dicit, quia cùm confessio fiat soli sacerdoti qui non debet quocunque modo prodere peccatum confitentis, & si proderet nihil valeret, quia ad vnius testimonium nullus debet condemnari: idcirco non potest constare ecclesiæ (vt videtur) si aliquis est transgressor prædicti statuti: qualiter ergo potest hoc per ecclesiam statui cuius transgressor non potest conuinci, nec per consequens iustè puniri? satis est dubium.

7 Posset ergo de hoc fieri sancta & salubris exhortatio quę potest prodesse & nō obesse: quia ad sacramentū eucharistię de cuius susceptione subiungitur pręceptū, nullus qui mortaliter peccauit debet accedere etiā cōtritus nisi prius cōfiteatur habita copia sacerdotis, & fortè sic factū est & prouisum in illo statuto, omnis vtriusq. sexus. in quo præmittitur exhortatio sancta & salubris de cōfessione facienda, & subiungitur pręceptū de perceptione eucharistiæ vallatū pœna. Et si nō sit sola exhortatio, sed præceptū, illud quidē potest ligare conscientiam quatenus fit ab ecclesia auctoritate Christi. Sed pœna temporali illius statuti transgressor puniri non potest, cū possit cōstare de trāsgressione. vt probatū est. Vnde talis dū viuit potest abstinere ab ingressu ecclesiæ si vult, sed per alterius non potest iustè arceri, & moriens non potest iustè priuari ecclesiastica sepultura. Et propter hoc posset rationabiliter videri alicui quòd prędicta pœna illius statuti respicit solū pręceptū de cōmunione de cuius transgressione constare potest, & nō præceptū de confessione, nisi in casu in quo aliquis sponte fateretur se nō fuisse cōfessum omnia peccata sua: tunc enim posset prędicta pœna puniri, & aliter nō. Si autē statuto huic esset annexa pœna excōmunicationis, tūc nō confitens omnia peccata sua semel in anno ipso facto esset excōmunicatus, sed illa excōmunicatio quādiu esset alijs ignota ligaret solū eius conscientiam, & posset si vellet subtrahere se à cōmunione aliorum fidelium. Sed alij non tenerētur vitare ipsum nisi sponte fateretur se excommunicatum. Ex prædictis ergo patet quòd circa sumptionem eucharistiæ potest ecclesia determinare tempus per statutum præceptoriū cōminando & infligendo pœnam transgressoribus. De confessione autē facienda pro tempore quo regulariter fideles debēt communicare, sanctū & salubre est exhortationē fieri, vt dictū fuit: potest nihilominus ecclesia auctoritate Christi hoc facere præceptum vallatū sententia excommunicationis quā incurrunt transgressores ipso facto. Sed vtrūque prædictorum ligat solam conscientiam transgressoris quo ad culpam, & quo ad talem pœnam: & sic potest puniri talis transgressor per talem pœnam. Pœna autem illius statuti, omnis vtriusque sexus. aut non est adiecta pro transgressione statuti de confessione. aut est adiecta infructuosè, & inutiliter propter rationem prius dictam. Et sic patet primum.

8 QVANTVM autem ad secundum, videlicet vtrum cōfitens & non pœnitens impleat præceptum de confitendo semel in anno, distinguendum est de non pœnitente, vt prius: quia si vocetur non pœnitens ille qui dolet de peccato, sed non sufficiēter (cùm de sufficientia doloris de peccato nulli possit constare per certitudinem) sicut talis confitendo non tenetur iterato confiteri, sic liberatur à præcepto ecclesiæ de confitēdo semel in anno, nec tenetur illam confessionem iterare. Si autem vocetur nō pœnitens vel non contritus ille qui non dolet de peccatis cōmissis, nec à similibus abstinere proponit, adhuc depēdet solutio huius quæstionis à solutione præcedentis: quia si cōfessio facta à tali pœnitente nō valet, nec pro tunc, nec recedente fictione, sic etiam non liberat eum à præcepto ecclesiæ de confitendo semel in anno. Si autem valet recedente fictione ratione pactionis quę habet locū in quibusdam sacramentis, tunc etiam valet ad euitandum transgressionem pręcepti prædicti: vna autē prædictarum

rum opinionum est securior alia, vt prius dictũ fuit. Ratio autẽ q. præced. vtriusque prædictorũ est vna, quia ecclesia circa confessionem sacramentalẽ nihil præcipit iure humano, sed solũ auctoritate sibi commissa per Christum circa vsum & dispensationẽ sacramentorum, propter quod sicut confessio valet apud Deum, sic etiam liberat à præcepto ecclesiæ quo ad culpam & non aliter.

9 AD PRIMVM dicendum quòd statutum de confitendo semel in anno siue sit solùm exhortatorium, siue sit præceptorium non debet à fidelibus salutem suam quærentibus reputari pœnale, sed salubre: quia si quid ibi est pœnalitatis totum est medicamentum salutis, & ideo sic implendum est quòd sit saluiferum, vel pro tunc vel recedente fictione secundùm diuersas opiniones prius tactas, quarum vna est securior.

10 Ad secundum dicendum quòd ecclesia mandat recipi confessionem impœnitentis propter eius instructionem, & non vt absoluatur, nec per consequens, vt sumat eucharistiã: nec imponenda est ei pœnitentia ad satisfaciendum, sed vt per pœnitentiam & alia bona opera citius ad Deum conuertatur.

11 ARGVMENTVM in oppositum bene procedit: quia ecclesia non præcipit confessionem condendo legem de confitendo, sed Christus illam legem condidit & ecclesia cui commissa est executio mandat prædictam legẽ certo tempore impleri.

QVAESTIO XV.

Vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidẽ.



AD TERTIVM sic proceditur, & arguitur quòd cõfessio non debeat fieri integraliter vni & eidem quia confessio fit propter absolutionem, sed contingit quandoque quòd ille cui peccator confitetur nõ potest de omnibus peccatis absoluere propter aliquẽ casum superiori retentum, ergo confitens non tenetur tali confessori omnia cõfiteri.

2 Item sicut confessio habet determinatum ministrum, ita videtur habere determinatam materiam quæ est illud per quod peccata manifestantur, sed confitens (vt videtur) potest manifestare partem peccatorum per vnum signum (scilicet verbo) partem per aliud (scilicet scripto) ergo similiter potest partem peccatorum manifestare vni ministro, & partem alteri.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia confessio fit ad hoc, vt peccator veniam consequatur de peccatis à Deo, sed nõ potest consequi veniam de vno peccato sine alio, ergo confitens non debet confiteri de vno peccato sine alijs.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est illud quod directè quæritur, videlicet vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidem. Secũdum est illud quod in primo argumento implicatur (videlicet vtrũ absolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodẽ ministro.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quòd de conclusione est omnium concors sententia, videlicet quòd necessariũ est omnia peccata confiteri vni & eidem: modus autem probãdi non est idem apud omnes. Vno enim modo probatur sic: sicut est in medicina corporali sic est in pœnitẽtia quæ est medicina spiritualis. Sed in medicina corporali sic est quòd medicus non solũ debet cognoscere vnũ morbum, sed totam dispositionem corporis, pro eo quòd vnus morbus grauatur ex alio, & quod prodest ad curationẽ vnius morbi aliquando nocet alij, ergo in pœnitentia quæ est medicina spiritualis oportet quòd sacerdos qui est medicus spiritualis cognoscat non solũ vnũ peccatũ, sed omnia: quia ex quolibet, aliud grauitatẽ recipit, & quia medicina quę valeret ad vnum peccatum posset esse incentiua alterius.

6 Sed ista ratio non videtur necessariò probare quòd necessarium sit omnia peccata confiteri vni & eidem. sed quòd est valde congruum: quia secundũ eam non est necesse omnia peccata confiteri vni & eidem nisi ratione grauitatis quam vnum sortitur ex alio, vel ratione medicinæ quæ prodesset contra vnũ & non contra aliud Sed propter primum nõ oportet hoc ponere: quia circumstãtiæ aggrauantes non sunt de necessitate cõfessionis, sed solũ illę quę addunt nouam speciem peccati: vt patet ex q.3.huius dist. præcedentibus, sed vnũ peccatum si recipiat grauitatem ex alio sibi adiuncto, non tamen recipit nouã speciem, ergo ad cõfessionem vnius peccati non requiritur necessariò quòd fiat mẽtio de alio. Nec propter secundũ. s. propter medicinam: quia vel loquimur de medicina quę expellit morbũ, vel de illa quæ præseruat à recidiuo: medicina quæ expellit morbũ vnius peccati nunquã est contraria medicinæ alterius peccati: quia eadẽ medicina est expellens omne peccatũ (. s. gratia) & ita ratione talis medicinæ nõ oportet omnia peccata cõfiteri simul, nec medicina quę curat vnũ peccatũ, grauet vel augeat aliud, quia istud nunquã est, nec ratione medicinæ pręseruatiuæ, quia nõ est de ratione verę pœnitentiæ quòd homo ab ea non possit excidere (vt patuit prius) non est ergo necessarium ad veram pœnitentiam quòd exhibeantur omnimoda remedia contra recidiuum.

7 Alius est modus efficacior probans eandẽ conclusionẽ, & est talis: cõfessio correspondet cõtritioni, sicut signũ signato, quia & ea quæ sunt in voce sunt eorũ quę sunt in anima passionũ notæ, & correspondet per simile: quia per contritionẽ fit mentalis confessio corã Deo, sicut per cõfessionẽ vocalẽ fit manifestatio peccatorũ corã Dei ministro, sed cõtritio nõ potest esse de vno peccato sine alio, ergo nec confessio. Et sic patet quòd confessio debet fieri integrè de omnibus peccatis vni & eidem. Quod est intelligendum de peccatis quę memoriæ occurrunt pręuia discussione conscientiæ quæ debet confessionem præcedere.

8 QVANTVM ad secundum videlicet vtrum absolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodem ministro est multiplex modus dicendi. Primus est quòd confitens debet dicere omnia peccata sua sacerdoti, & ille ipsum non absolutũ debet remittere ad superiorem qui debet eum iterato audire de omnibus, & absoluere vel committere inferiori, quòd eum absoluat de omnibus. Et sic tota confessio fit vni, & tota absolutio est ab vno. Sed contra istum modũ est consuetudo ecclesiæ. Ecclesia enim obseruat quòd inferior audiens totam confessionẽ absoluit de casibus quibus potest, superior autẽ ad quem remittitur audit solũ casum pertinentem ad se, & de illo absoluit. Item si ille modus obseruaretur, includeret aliqua incõuenientia. Primũ quia ille qui est confessus omnia peccata sua inferiori, puta curato suo tenetur iterum omnia peccata sua confiteri superiori, puta episcopo vel eius pœnitentiario quod est magnum inconueniens: quia quãuis ritè confessus possit si velit iterum confiteri, quod tamen ad hoc obligetur non videtur rationabile. Item frustra fit confessio illi à quo nõ speratur absolutio, sed si cõfessio fiat integrè duobus successiuè, & tantũ vnus absoluit de omnibus, tunc fit confessio alicui eorum à quo non fit absolutio.

9 Tenendo autem modum quem obseruat ecclesia (vt dictum est) sequuntur similiter aliqua de prædictis inconuenientibus. Primũ est, quia confessio quæ fit inferiori integrè & de omnibus non habet absolutionem correspondentem. Secundum est quòd confessio quæ fit superiori de solo casu ad eum pertinente non est integra, & iterum cùm de illo peccato fuerit confessus inferiori dubium est quare tenetur iterato alij confiteri: absolutio etiam quæ fit ab inferiori ministro, & à superiore non est vna, nec de eisdem peccatis, sed de diuersis, quæ omnia videntur inconuenientia.

10 Secundo modo dicitur sic, quòd inferior audit totam confessionem & de omnibus absoluit, remittit tamen eũ ad superiorem, non quidem vt absoluatur de peccato, sed vt absoluatur ab obligatione præcepti quo tenetur se repræsentare superiori cui reseruatur cognitio talium peccatorum. Sed istud minus valet, tum quia ecclesia non potest præcipere quòd ritè confessus & absolutus iterato eadem confiteatur, tum quia secundùm illum modum sufficeret peccatori venire ad episcopum & dicere ei peccatum suum, & statim recedere non expectata absolutione, cùm iam sit ab omnibus absolutus, hoc enim faciendo impleuit præceptum. Istud autem est ridiculum, nec obseruatur ab ecclesia, superior enim & confessionem audit, & sacramentaliter absoluit, & pœnitentiam imponit.

11 Tertio modo dicitur sic, quòd non obstante quòd inferior absoluat de casibus pertinentibus ad ipsum, & superior de casu ad se pertinente, est tamen tantùm vna absolutio: quia quilibet eorum absoluit, vt minister Dei qui est vnus, licet ministri sint plures. Sed istud in nullo soluit, imò potius confirmat, quia sicut minister non absoluit nisi vice Dei. sic non fit ei confessio, nisi vt ministro Dei. Si ergo absolutio quæ fit à pluribus ministris est vna propter virtutem Dei cuius ministri sunt eodem modo confessio facta pluribus presbyteris erit vna & sufficiẽs. Quod quidam cõcedunt, asserentes periculosè contra communem doctrinam, quòd sicut homo non tenetur confiteri integrè, nisi de quibus recolit, sic cùm confessio fiat propter absolutionem, nõ tenetur confiteri integrè, nisi illi qui integrè potest eum absoluere, vnde sufficit (vt dicunt) quòd peccator confiteatur inferiori de illis de quibus potest per eum absolui, & de reliquis superiori, & per quemlibet absoluatur de casibus ad eum pertinentibus. Absurdum est enim (vt dicunt) quòd aliquis teneatur confiteri de aliquo peccato sacerdoti, qui non potest eum de illo peccato absoluere. Et ideo sic dimidiabitur licitè tam confessio quàm absolutio, quod videtur erroneum.

12 Quarto modo dicitur sic, quòd per peccatum homo deliquit in Deum & in ecclesiam, & ideo indiget reconciliatione ad vtrunque: quantum ergo ad reconciliationem quæ fit ad Deum confessio est faciẽda vni integraliter & ille de omnibus absoluit eum, & Deo reconciliat. Sed quantum ad reconciliationem quę fit ecclesiæ plures possunt eum diuisim reconciliare, vnus de vno, & alius de alio prout placet ecclesiæ ordinare. Istud autem posset sustineri si appareret qualiter per peccatum occultum ali

ter

ter delinquatur in Deum, & aliter in ecclesiam: quia tunc probabile esset quod aliter reconciliaretur peccator Deo, & aliter ecclesiæ, sed non apparet qualiter peccatum occultum aliter sit côtra Deum & aliter contra ecclesia, licet de peccato notorio posset hoc dici ratione scadali, quod etiam fortè non est verû, quia etiam ratione scandali est contra Deum eadem est ergo reconciliatio qua quis reconciliatur Deo & ecclesiæ, quia per sacramétalem absolutionem circa quam ecclesia non habet aliquid immutare cuicunque talis reconciliatio fiat.

13 Et sic patet quot dubia sunt circa articulum istum propter consuetudinem quam obseruât multæ ecclesiæ credentes imitari ecclesiam Romanam quæ est omniû domina & magistra, sed certè non bene imitantur eâ quo ad hoc, quia sola peccata & eorum confessio & absolutio pertinent ad forum pœnitentiæ: sententię autem excommunicationû & absolutio ab eis, irregularitates, & dispensatio super eis, cômutatio votorû, & dispensatio in eis pertinêt ad forum exterius: ecclesia auté Romana nunquâ retinuit sibi absolutionem ab aliqua culpa directè, sed solû retinuit sibi absolutionem à quibusdam excômunicationibus, & dispensationê super quibusdâ irregularitatibus quę incurrunt quâdoque propter aliquas culpas, & auctoritatem cômutandi quædam vota vel dispensandi in eis, & propter prædictam retentionem non oportet recurrere ad sedem apostolicam, nisi propter absolutionem à sententiis, vel propter dispensationê super irregularitatibus, & in votis quibus obtentis prælati possunt de omnibus peccatis absoluere, nec oportet absolutionem vel confessionem dimidiare vel iterare, quin totû fiat ab vno & per vnû. Et si per hunc modû facerent prçlati in suis diœcesibus, & quòd retinerent sententias excômunicationum quas possent annectere quibusdam criminibus, in hoc imitarentur ecclesiam Romanâ, sed quia illi non sibi retinent solû sententias, sed absolutionê aliquorum peccatorum, quibus non est annexa sententia excômunicationis: idcireo ex hoc proueniunt omnia dubia superius tacta de iteratione & dimidiatione confessionis & absolutionis: & quicquid sit de solutione & terminatione prædictorum dubiorum de quibus non video quòd possit haberi plena certitudo, nisi magna & solenni discussione ac determinatione sedis apostolicæ, tamen nullum ex hoc subditis imminet periculum qui obedienter faciunt quicquid superiores statuunt.

14 ET hoc sufficiat pro solutione primi argumenti.

15 Ad secundum argumentum dicendum est, quòd non est simile de plurificatione signorum per quæ fit confessio, & de plurificatione ministrorum quibus fit absolutio: quia sicut per contritionem cordis fit Deo necessariò integra confessio, sic côfessio oris debet fieri integrè Dei ministro, sed signum per quod côfitens manifestat peccata sua confessori nô est tantûm vnû, quia non est possibile: quidam enim sunt muti, & ideo nô possunt per verba peccata sua côfiteri, propter quod cùm Deus nihil impossibile requirat, restat quòd tales possunt confiteri per scriptû, signa vel nutus. materia enim confessionis nô est vna secundû speciem (vt aqua in baptismo) sed est vna vnitate analogiæ quę est inter signa, sic tamen quod semper principalius assumatur de possibilibus. Cuius ratio est, quia in quibusdam sacramêtis, puta in baptismo, confirmatione, & ordine nihil requiritur ex parte recipientis, nisi quòd nô ponat impedimentû. Et ideo quicquid extrinsecus apponitur totum est determinatû in specie vna ex ordinatione diuina, sed in pœnitentia requiritur per se actus pœnitentis, scilicet quòd manifestet peccata sua sacerdoti, & quia Deus non requirit à nobis nisi quod possumus, ideo sufficit quod peccator manifestet peccata sua sacerdoti per pręcipuum signû quod est sibi possibile, quamuis non sit semper eiusdê rationis.

Sententia huius distinctionis xviij. in generali & speciali.

HIc quæri solet. Superius magister determinauit de pœnitentia quantum ad eius essentiam: hic determinat de potestate ministrorum quibus huius sacramenti dispensatio est commissa. Et diuiditur in duas. Primò determinat de ipsa potestate quæ claues ecclesiæ dicuntur. Secundû de recipientibus & modo recipiendi hanc potestatem. Secûda ibi 19. distio. postquam ostensum est. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in tres partes. Primò mouet quæstionem principaliter intentam, scilicet de potestate ministrorum, Secûdò determinat eam. Tertiò mouet quandam quæstionem incidentem. Secunda ibi, claues illæ nô sunt corporales. Tertia ibi, hic quæritur quæ sit illa macula. Secunda illarum diuiditur in tres. Primò ostêdit qualis sit illa potestas. Secundò quis sit eius vsus. Tertiò quis sit eius effectus. Secunda ibi, vsus verò clauiû. Tertia ibi, sed quæritur vtrum à peccato. Hæc tertia diuiditur in quatuor. Primò mouet quęstionem de effectu clauiû ad quid scilicet se extendat. & tangit circa hoc duas opiniones, quarum vltimæ consentit quæ ponit quòd solus Deus dimittat culpam & pœnam. Secundò ostêdit quòd sacerdos aliquo modo dimittat. Tertiò ostendit quis sit modus. Quartò circa hanc quæstionem mouet ex dictis incidentem. Secunda ibi, nec ideo tamê negamus. Tertia ibi, sanè dicere & sentire. Quarta ibi, secundùm hos ligandi. Tertia illarum in qua ponit modum quo sacerdotes dicuntur ligare & soluere diuiditur in tres partes. Primò ostendit quomodo se habeant in ligando & soluendo quantum ad culpam. Secundò quomodo se habeant quantum ad pœnam in foro conscientiæ iniungendam. Tertiò quantum ad pœnam excommunicationis quæ infligitur in foro contentioso. Secunda ibi, ligant quoque. Tertia ibi, est & alius modus ligandi.

2 IN SPECIALI primò sic procedit. Et quærit primò cû sola contritione cû proposito confitendi dimittatur peccatû quâtum ad maculam & reatum pœnæ æternę, quid dimittit sacerdos in sua absolutione & quid virtus clauiû operetur? Postea determinat magister quæstionem. Et dicit quòd illæ claues nô sunt corporaliter, sed spiritualiter intelligendæ, & nihil aliud sunt quàm scientia discernendi, & potestas iudicâdi & ligandi & soluêdi, qua iudex ecclesiasticus dignos recipere & indignos excludere debet à regno Dei, & ecclesia à septê sacramentorum perceptione, vbi subdit etiâ quod ius ligandi & absoluêdi sacerdotibus ecclesiæ côpetit & nô hçreticis. Postea dicit quòd vsus clauium in duobus côsistit, scilicet in discernêdo ligâdos & soluendos, & in soluêdo soluêdos, & ligando ligandos. Postea quærit qd operatur sacerdos in absoluêdo à peccato. vtrû scilicet culpâ vel pœnâ tollere possit. Tangit autê circa hoc duas opiniones: quibusdam enim videtur quòd Deus animâ suscitat à morte culpæ, sacerdos verò dimittit reatû pœnæ, vnde & dominus Lazarû prius suscitauit & viuificauit, & postea Apostolis soluêdû dimisit. aliis verò videtur, quòd sicut solus Deus animâ viuificat tollendo culpâ interius, sic reatû pœnæ çternæ relaxat, & tamê sacerdotibus tradita est potestas remittêdi peccata & retinêdi. sicut enim solus Deus potestatê baptizandi sibi retinuit ita etiâ pœnitentiæ, & hanc opinionem magister tanquam rationabilê approbat. simul enim culpa cû pœna remittitur: quia nemo verè côteritur nisi homo qui est in charitate, qui autem charitatê habet dignus est vita çterna & nô morte. & ideo Deus qui dimittit culpam etiâ dimittit pœnam, quod auctoritatibus côfirmat. Postea dicit quòd nô obstâte quòd solus Deus peccata dimittat, verû est tamen quòd sacerdotes habent potestatem dimittendi & retinendi peccata, & sic aliquid operatur per hanc potestatê: quia peccata dimittunt & retinent, quod pluribus auctoritatibus probat. Postea dat vnû modû quo sacerdotes dicuntur ligare & soluere dicês, quòd Deus per se dimittit culpa mundando anima à macula culpæ, & soluendo debitum pœnæ æternæ debitæ. Sacerdotes verò dimittunt & soluût dimissionê factâ vel non facta manifestando & ostendendo, vnde & dominus prius per se Leprosum sanitati restituit, deinde ad sacerdotes misit, quorû iudicio ostêderetur mundatus, quia si aliquis apud Deû sit absolutus, nô tamen in facie ecclesiæ absolutus habetur nisi per iudiciû sacerdotis: vnde sicut sacerdotes legales lepram non mûdabat, sed inter mûdos & immundos discernebant, ita sacerdotes euangelii peccata nô dimittunt, sed verû à Deo sint dimissa iudicant & ostendunt. Postea ponit alium modum quo sacerdotes dicuntur ligare & soluere: dicuntur enim ligare inquantû pœnam satisfactoria pœnitentibus imponunt, soluere verò inquâtû de pœna debita aliquid relaxant, & purgatos ad sacramentorum communionê admittunt, & sic ecclesię recôciliant, & quod in primo exercêt, opus est iustitię, in secundo verò opus misericordiæ: in eo autê quòd ligant ad satisfactoriam pœnam peccatorem solutû esse ostendunt. quia nulli satisfactio imponitur nisi ei quem verè pœnitentem sacerdos arbitratur, quòd autê pœnam imponere ad claues pertineat ostendit per Augu. qui dicit quòd pœna sine arbitrio sacerdotis facta frustratur. Et côtêptibiles facit ecclesiæ claues, & quòd sine côfessione vocali, & nisi supposita côfessione mêtali indulgentia haberi nô potest. Postea ponit tertium modum quo sacerdotes dicuntur soluere & ligare. s. per excommunicationê. tunc enim quis hoc modo ligatur, dum vocatus ad emendationê manifesti criminis & satisfactionem vilipendens per sententiâ ecclesiæ à loco orationis, & à sacramentorum communione, & fideliû consortio separatur, vt erubescat pudore sceleris quousq; conuersus soluatur: hęc autem excômunicatio nocet illis qui dignè excommunicâtur, quia protectio Dei eis subtrahitur, diabolus etiâ habet in eos maiorem potestatê sęuiendi, orationes quoque ecclesiæ & suffragia eis subtrahuntur. Tûc quęrit quomodo verû sit quod dominus dixit: quęcunque ligaueritis super terram erunt ligata & in cælis, &c. Cû sacerdotes quâdoq. ligent dignos absolui, & quandoque soluût dignos ligari? Et respondet quòd illud est intelligendum quando sacerdotes adhibent clauem discretionis, ita quòd

merita

merita vel demerita hominis requirant quòd soluantur, vel ligentur. Vltimò quærit quæ sit illa macula, & illæ tenebræ interiores à quibus Deus animam purgat. Et respõdet de tenebris quòd sicut gratia animam illuminat, sic peccatum animam obtenebrat. Et illæ tenebræ purgantur, quando lumen gratiæ restituitur. De macula verò dicit quòd non est mala voluntas quæ transijt, nec mala voluntas per quam aliquis pœnitere contemnit, quia illa est speciale peccatum sed sicut qui tangit immundum pollutus est post actũ quousque lauetur, sic anima non solũ polluitur quãdo peccat, sed remanet polluta & maculata quousque mundetur per pœnitentiam. Et hæc macula est dissimilitudo & elongatio à Deo. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum claues sint in ecclesia.

Tho. in additionibus q. 17. ar. 2. Conradus q. 2. libri primi de contractibus.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur de duobus. Primum est de clauibus. Secundum est de excommunicatione. Circa primum primò quæritur de clauibus vtrũ sint in ecclesia. Secundò quis sit vsus clauium. Ad primum sic proceditur, & arguitur sic, quòd ministri ecclesiæ non habent claues regni cælorum: quia quod conuenit soli Christo non est communicatiuum ministris ecclesiæ. sed habere claues regni cęlorũ conuenit soli Christo, vt dicitur Apo. 3. qui habet clauem Dauid aperit & nemo claudit, &c. ergo illud non est communicatiuum ministris ecclesiæ.

2 Item ad aperiendam vnam seram, vel clausuram sufficit vna clauis. Sed vna est clausura qua clauditur nobis regnum cęlorum (scilicet peccatum) ergo ad aperiendum regnum cęlorum sufficit vna clauis.

3 IN CONTRARIVM est quòd dominus dixit Petro Mat. 16. Tibi dabo claues regni cælorum.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quid sit clauis prout de ipsa loquuntur theologi, & vtrum ecclesia habeat claues. Secundum est, si sit tantùm vna clauis an plures.

5 QVANTVM ad primum sciendũ est, quòd sicut in corporalibus clauis dicitur instrumentum quo ostium clausum aperitur, sic spiritualiter clauis vocatur potestas, vel auctoritas qua ostiũ regni cælestis quod per peccatũ nobis clauditur aperitur: & quia nõ clauditur nisi per peccatũ & pœnam peccato debitã, ideo potestas remittendi peccata quo ad culpam vel pœnã dicitur clauis: hæc autẽ potestas est in Deo principaliter & per auctoritatem, & ideo solus Deus dicitur habere clauem auctoritatis, in Christo autẽ homine fuit hęc potestas per meritũ passionis, & ideo dicitur habere clauem excellentiæ, & quia in sacramentis ecclesiasticis communicatur nobis meritum passionis Christi, ideo ministris ecclesiæ ex eo quòd sunt dispensatores sacramentorum competit potestas remittendi peccatum, saltem per modum ministerij, & per consequens aperire regnum cęlorum, & talis potestas vocatur clauis ministerij. Et diffinitur sic à quibusdam, & habetur in litera, quòd clauis est potestas ligandi & soluendi qua ecclesiasticus iudex dignos recipere & indignos excludere debet à regno. Cũ igitur talis potestas sit a Christo collata ministris ecclesiæ, patet quòd ecclesia claues habet.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est, quòd est tantùm vna clauis quo ad essentiã, licet sint duę quo ad actus & officia, quod patet sic. ad plures actus subordinatos sufficit vna virtus & potestas, sed actus clauiũ licet sint plures sunt tamen subordinati, ergo ad eos causandos sufficit vna virtus & vna potestas. Maior patet, sol enim per eandem virtutẽ, puta per lumẽ illuminat & calefacit aerem, & isti sunt actus subordinati, & vnus pręsupponit aliũ. Minor declaratur: cũ enim actus clauiũ sit dignos recipere, & indignos à regno excludere, oportet quòd duo ad hoc concurrant. Primũ est iudicare quis sit dignus vel indignus. Secundũ est dignum recipere & indignum excludere. Et iste secundus actus præsupponit primum, vt de se patet. Et ideo ad eandẽ potestatem pertinet vterque actus ordine quodã, sicut & videmus in iudicijs secularibus, quia eadẽ auctoritate cõpetit iudici merita partiũ cognoscere, & sententiare, cõtra vnã, & absoluere alterã: quia tamẽ principia denominãtur ex actibus, licet sit vna & eadẽ auctoritas vel potestas qua iudex ecclesiasticus iudicat de dignitate vel indignitate alicuius, vel qua dignũ absoluit, indignũ verò nõ absoluit, ideo illa potestas dupliciter nominatur: quia ratione primi actus vocatur clauis scientiæ, ratione secundi vocatur clauis potestatis: clauis autẽ scientię non est habitus scientię qui in ordinatione infundatur, vel habitus prius acquisitus seu industria naturalis quæ in ordinato rationẽ clauis sortiatur, cũ in multis ordinatis cõtingat neutrũ horũ inueniri, sed est auctoritas discernendi in iudicio animæ. Hanc autem potest habere ignorans & potest carere sciens, sicut in iudicijs secularibus aliquis habet auctoritatem iudicandi qui non habet scientiã iuris. Et econtrario aliquis habet scientiã iuris qui non habet auctoritatem iudicandi, sed cũ actus iudicandi non possit rectè exerceri sine vtroque, scientia videlicet, & auctoritate, & ad actum iudicandi obligatur quis ex auctoritate suscepta, nõ autẽ ex sola scientia, ideo scientia sine auctoritate potest sine peccato haberi. Sed auctoritas iudicandi quæ clauis dicitur, non potest sine scientia absque peccato haberi ab illis qui se ad hoc ingerunt, quamuis illi qui compelluntur auctoritatem prædictam recipere, possunt in aliquo excusari & sic patet secundum.

7 AD argumenta in oppositum. Ad primum argumentum dicendum quod solus Christus habet clauem excellentiæ qua merito passionis suæ clausit limbum patrũ, ne aliquis in illũ descẽdat, & aperuit paradisum remoto generali impedimento naturæ: sacerdotes tamen habent clauem ministerij ad remouendũ impedimenta personalia (quę sunt peccata actualia quæ cõmittimus) per sacramentum pœnitentiæ quod ministrant.

8 Ad secundum dicendum quòd est tantùm vna clauis secundùm essentiam, licet dicantur plures quo ad nomina propter officia.

QVAESTIO II.

Vtrum potestas clauium se extendat ad culpam & pœnam culpæ debitam clauium.



AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur quòd vsus clauium extendat se ad dimissionem culpæ & pœnæ. quia primus vsus clauium est discernere quis sit dignus, vel indignus regno cęlorum. Secundus est dignos recipere & indignos excludere. Sed nullus est indignus regno cælorum nisi propter culpam vel propter pœnam culpę debitam, ergo primus vsus clauium respicit culpam, & pœnam culpæ debitam. Et si primus vsus hoc respicit, eadem ratione & secundus qui dependet à primo.

2 Item Christus loquens discipulis de vsu clauium Io. 20. dixit: quorum remiseritis peccata remittuntur eis, sed perfecta remissio peccati non est nisi remittantur quantum ad pœnam & quantum ad culpam, ergo ad vtrunque se extendit potestas clauium.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia peccatum non remittitur nisi per gratiam, sed solus Deus potest dare gratiam, ergo solus Deus potest remittere peccata quo ad culpam.

4 Item sacerdos non potest præiudicare iustitiæ diuinæ, sed ex iustitia diuina taxata est pœna pœnitenti, ergo sacerdos per virtutem clauium non potest de ea aliquid remittere.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videndum est primò quid operentur claues ad dimissionem culpæ, & secundò quid operentur quantum ad dimissionem pœnæ. d. 16. q. 2.

6 QVANTVM ad primum resumendum est illud quod dictum est supra, videlicet quòd in peccato actuali mortali contra quod ordinatur directè sacramentum pœnitentiæ ad quod pertinent claues sunt tria. Primum est deordinatio actus in qua formaliter consistit culpa, potest etiam dici macula, sicut per oppositum ordinatio actus potest dici decor. Secundum est carentia gratiæ quæ dicitur offensa quatenus gratia est solũ ad amicum, potest etiam dici macula, sicut gratia est quidam decor. Tertiũ est reatus pœnæ. Quantum ad primum claues nihil operantur ad dimissionem culpæ, vel maculæ. quia deordinatio actus tollitur per eius ordinationem dum bene displicet quod malè placuit: hæc autem displicentia præcedit tempore, vel natura, vel præcedere debet absolutionem quæ fit virtute clauium. Posterius autem non est causa aliquo modo factiua prioris. Quantũ ad secundum quòd est carentia gratiæ, dicendum est quòd auctoritas clauium se extendit ad dimissionem culpæ, & collationem gratiæ per modũ ministerij, quod patet sic: sicut se habet sacramentum baptismi ad peccatum originale, sic se habet sacramentum pœnitentiæ ad peccatum actuale, sed per sacramentũ baptismi dimittitur ministerialiter culpa originalis, ergo per sacramentũ pœnitentiæ remittitur ministerialiter culpa actualis: sed virtus sacramenti pœnitentiæ maximè dependet ex virtute clauium, vt patet ex forma absolutionis qua (sacerdos habens clauem) vtitur, ergo &c. Veruntamen est intelligendum, quòd inter baptismum & pœnitentiam est differentia quo ad remissionem culpæ per vtrunque: quia regulariter baptismus inuenit culpam in eo qui baptizatur. Quia communiter pro statu moderno baptizantur paruuli, qui propter carentiam vsus rationis non possunt ante baptismum se præparare intantum, vt dimittatur eis culpa originalis. Et ideo baptismus semper inuenit in eis culpam originalẽ quã delet, sed sacramentum pœnitentiæ nõ confertur nisi adultis in quibus præcedit pręparatio per displicentiã peccati cõmissi quæ quandoque sufficiens est

ad pec

ad peccati deletionem cum proposito confitendi. Et in tali, sacramentum pœnitentiæ nō dimittit peccatum cùm sit prius dimissum. sed si non baptizarentur nisi adulti, sicut non cōfitentur nisi adulti, penitus esset simile de dimissione culpæ per vtrunque. Quia sicut in adulto antequam baptizetur posset præcedere sufficiens præparatio per quam cum voto baptismi remitteretur omnis culpa & conferretur gratia, & tunc sequēs baptismus culpam non auferret nec gratiam cōferret, sed prius collatam augeret. quandoque verò præcederet dispositio nō omnino sufficiēs ad deletionem culpæ, & tunc virtute baptismi actualiter suscepti deleretur culpa, sic in pœnitente antequam actualiter suscipiat sacramentum pœnitentiæ. quandoque præcedit sufficiens dispositio delens culpam & conferens gratiam, & tunc sacramētum superueniens culpam non aufert, quia non inuenit, nec gratiā confert, sed prius collata auget: quādoque verò non præcedit sufficiens cōtritio quæ culpā deleat, sed attritio quæ superueniēte sacramento virtute clauium efficitur sufficiens, & tunc per sacramentum pœnitentiæ actu susceptum & deletur culpa & confertur gratia. Et ita virtus clauium extendit se ad dimissionem culpæ quādo eam inuenit, sicut & baptismus. Parum enim esset dicere quòd sacerdos euangelicus virtute clauium solùm ostendat culpam à Deo esse dimissam, et nullo modo ad eius dimissionem operaretur. sicut sacerdos legalis solū ostendebat in aliquo lepram esse mundatam, quā tamen nullo modo mundabat. Illud enim est contra dignitatem sacramentorum nouæ legis, quæ efficiunt quod figurant per modum pactionis: ipsa autem forma absolutionis significat dimissionem peccati.

7 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd virtute clauium non dimittitur aliquid de pœna æterna peccato mortali debita: quia in contritione pœna æterna peccato mortali debita, quæ est pœna gehennæ, & carentia visionis diuinæ, & vermis conscientię totaliter remittitur, vel commutatur in pœnam temporalem. Contritio autem præcedit tempore vel natura absolutionem quæ fit virtute clauium, nisi quando in absolutione attritio præcedens fit contritio. tunc enim operatur virtus clauiū ad cōmutationem pœnæ æternę in temporalem, sicut operatur ad hoc quòd attritio fiat contritio. De pœna autem temporali contritio debita remittitur aliquid virtute clauium. Cuius ratio est, quia sicut dictum fuit lib. 3 dist. 19. Christus per pœnam & meri-

quæst. 1 tum passionis suæ satisfecit pro peccatis totius mundi quātum ad sufficientiam prædicta autem satisfactio cōmunicatur nobis per susceptionem sacramentorū quæ ordinantur ad remissionē culpæ, vt sunt baptismus & pœnitentia: & ideo per vtrunq. dimittitur aliquid de pœna peccatis debita, sed differenter: qa per baptismū tollitur omnis pœna cuicunque peccato debita, quia baptismus est sacramentū intrantium statum ecclesiæ, propter quod non imputatur eis ad pœna quicquid in statu pristino egerint (vt tactum fuit prius, cū ageretur de sacramento baptismi) sed pœnitentia non est status intrātium, sed est iudiciū & correctio delinquentium in ecclesia, & ideo per eam dimittitur pœna æterna quæ non est ad correctionē eius. sed ad exterminationē hostis sed non semper dimittitur pœna temporalis, quæ potest esse ad correctionem, de qua tamen virtute clauiū aliquid dimittitur ratione meriti Christi, quod virtute clauiū nobis cōmunicatur: & ideo totiens potest homo cōfiteri de peccatis suis, quòd non solū propter pœnā verecundiæ quæ est in cōfitendo, & intercessionē sacerdotis qui absolutioni præmittit orationē, sed propter cōmunicationē meritorū passionis Christi virtute absolutionis communicatorum tota pœna temporalis peccato debita remitteretur, nec culpa propter hoc remaneret impunita pro qua pœna passionis Christi nobis communicata satisfecit.

Idē de Palude d. 19. q. 1. sed oppositū Scotus d. 19. quæ. 2. ad primum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd nō est simile de actu discernendi culpam & de actu remittendi eā: multa enim possumus cognoscere quę non possumus facere, & ideo ad ministrum pertinet cognoscere culpam quantum ei manifestatur per confitentem, sed remittere eam non competit ei nisi per modum ministerij, quod ministeriū (vt prius diximus) est per modum pactionis, ita videlicet vt minister exhibeat quod exterius geritur: Deus autem faciat quicquid interius agitur.

9 Ad secundum patet per idem, quia Deus non dedit discipulis respectu remissionis peccatorum potestatē auctoritatis, vel excellentiæ, sed simplicis ministerij qualis dicta est.

10 AD primum argu. alterius partis patet responsio ex iā dictis, quia solus Deus dat gratiam & remittit culpam. Sacerdos autem est minister eorum quæ aguntur exterius.

11 Ad aliud dicēdum est quòd nō præiudicatur iustitię diuinę quātū ad pœnā peccatori taxatę si de ea aliquid dimittitur p satisfactionē passionis Christi nobis cōmunicatā virtute clauiū.

QVAESTIO III.

Vtrum ecclesia debeat vti excommunicatione.

Thom. in additionibus q. 21. ar. 1. & 2.

DEINDE quæritur de excommunicatione. Et primò quæritur de ea. Secundò de participatione cum excommunicatis. Circa primum primò quæritur vtrū ecclesia debeat vti excōmunicatione. Secūdò vtrum sententia excōmunicationis iniustè lata liget. Ad primum sic proceditur et arguitur sic, quòd ecclesia non debeat vti sententia excommunicationis. Quia nullus est tradēdus in manus hostis nisi ille de cuius salute desperatur, sed de nemine est desperandum quādiu est in vita præsenti, ergo nullus est in vita præsenti tradendus in manus hostis, siue diaboli, sed hoc fit per excommunicationē, vt patet 1. ad Cor. 5. ergo nullus est excommunicandus.

2 Itē excōmunicatio est q̄dā maledictio, sed Apostolus prohibet maledicere Ro. 12. ergo ecclesia nullū debet excōmunicare.

3 IN CONTRARIVM arguitur per illud quod Christus dixit Mat. 18. de illo qui ecclesiā contēnit sit tibi sicut ethnicus & publicanus, sed tales sunt extra ecclesiam, ergo contumaces qui ecclesiam audire contemnunt sunt per sententiam excōmunicationis extra ecclesiam ponendi.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam vidēda sunt duo. Primum est quid sit excommunicatio & vtrum rationabiliter feratur ab ecclesia. Secundū est pro qua causa debeat fieri.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd excommunicatio à quibusdam sic diffinitur: excommunicatio est separatio à communione ecclesiæ quo ad fructum & suffragia generalia. Ad cuius intellectum aduertēdum est quòd ille qui in ecclesia ponitur per baptismum qui est ianua sacramētorum ad duo asscribitur. s. ad cœtu fidelium, & ad participationē sacramentorum & hoc secundū præsupponit primum. quia in sacramentis præcipuè communicant fideles, & ideo extra communionē fidelium potest aliquis fieri dupliciter. Vno modo q separetur tātū à participatione sacramentorū, & hoc vocatur minor excōmunicatio. Et alio modo quod excludatur à cōmunione fideliū nō solū quo ad participationem sacramentorum, sed etiam quo ad omnem actū legitimum, & hoc fit per excōmunicationem maiorem Et hæc diffinitur, quòd excōmunicatio est separatio à cōmunione ecclesię quo ad fructū, hoc est quo ad participationem sacramentorum. Et quantū ad suffragia generalia, siue temporalia quę sunt in cōuictu ciuili, siue quo ad spiritualia quę propriè sunt suffragia ecclesiæ ab his enim omnibus separatur excōmunicatus, quia non est ei licitum cōmunicare alijs, nec alij sibi in actibus ciuilibus, nec participat in generalibus suffragijs ecclesię quantū est ex intentione ecclesiæ quæ nō intendit orare pro excōmunicatis, nisi vt resipiscant ab inobedientia, & redeant ad gremium ecclesiæ. Dico autem quantū est ex intentione ecclesię: quia cū suffragia possunt alicui valere dupliciter: vno modo ex vi charitatis quæ omnes fideles connectit, vt sint vnū in Deo sicut in Psal. dicitur: Particeps sum ego omniū timentiū te, &c. Alio modo ex intentione facientis. Primum valorē non potest excōmunicatio excludere. quia si sit iusta non tollit charitatem sed ablatā supponit. Cùm non debeat fieri nisi pro peccato mortali quod tollit charitatem, vt postea dicetur. Secundū autē valorē qui est ex intentione facientis excludit excommunicatio, vt dictum est prius. Habemus igitur quid sit excommunicatio.

6 Patet etiam quòd rationabiliter fertur ab ecclesia, quia iudicium ecclesiæ debet conformari iudicio Dei quantum potest, Deus autē dupliciter punit peccatores, vt eos à peccato retrahat. Vno modo flagellis castigādo. Alio modo auxilia subtrahēdo: quibus subtractis homo infirmitatē cognoscit, vt sic humiliatus ad Deū redeat à quo superbus discessit, ergo ecclesia hūc modū seruare debet in iudicijs, quæ prout est possibile, debent esse ad correctionem delinquentium, seruat autem hoc in excōmunicatione: inquantum enim separat excommunicatum à cōmunione fidelium, vt erubescat imitatur iudicium diuinū quo per flagella castigat, inquantum autem separat eum à suffragijs spiritualibus imitatur diuinum iudicium quo Deus hominem sibi relinquit, vt per humilitatem seipsum cognoscēs redeat ad Deum. propter quod ecclesia Romana rationabiliter fert in certis casibus sententiam excommunicationis, habens hoc ex iure diuino Mat. 18. vbi Christus loquitur de correctione fratris delinquentis. Et concludit: si autem ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus & publicanus. Et Apostolus 1. ad Corinthios 5. quosdam excommunicauit. Et sic patet primum.

7 DE SECVNDO autem, scilicet pro quo debeat ferri excommunicatio dicendū est, quòd non debet ferri nisi pro peccato mortali nec pro omni, sed pro cōtumacia. Ratio primi est, quia excommunicatio maior de qua loquimur separat à cōmunione fidelium quātum ad omnem actū legitimū, sed ab hac nullus est dignus separari nisi priuatus charitate per quam est communio fidelium, nec aliquis priuatur charitate nisi per peccatum mortale, ergo &c. Ratio secundi est, quia cùm excommunica-

tio

tio introducta sit, vt medicina spiritualis pro correctione delinquentium, sicut proceditur in medicina corporali sic debet procedi in excommunicatione, sed in medicina corporali procedendum ait inchoando à medicinis leuioribus ne natura nimis grauetur. Postremò verò vtendū est fortioribus medicinis, ergo similiter in ferenda excommunicatione quæ est maxima pœna ecclesiastica & quasi extrema medicina priua vtendū est admonitionibus & comminationibus tanquā leuioribus medicinis. Et vltimò si contumax fuerit, potest excommunicari. Est autē contumax tripliciter. Si vocatus ad iudicium venire contēnit, vel si veniens sine licentia recedit, vel persistens in iudicio, sententiæ iudicis non obedit: & talis contumacia locū habet in excommunicatione quæ fertur ab homine. In sententia autē quæ est lata à iure non habet locum, quia ibi damnatur factū & non aliqua persona nisi quatenus incideret in factum damnatū, & ideo statutū ex sa habet vim monitionis, vt reputetur legitimè contumax qui non obedit statuto, & propter hoc sententiam incurrat.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd nullus de cuius salute non desperatur tradendus est in manus hostis tanquam ab eo exterminandus, sed potest tradi quasi flagellandus, vt à culpa resipiscat, & sic fit per excommunicationem & non amplius.

9 Ad secundum dicendum quòd maledictio quæ consistit in optatione pœnæ non est licita, & sic loquitur Apostolus. Sed maledictio quæ ait optatio pœnæ ad correctionem delinquentis est licita & sancta: sic enim pœnæ sunt medicinæ vtiles, & istud fit per excommunicationem quæ est pœna medicinalis.

QVAESTIO IIII.

Vtrum sententia excommunicationis iniustè lata liget.

Tho. in addit. q. 21. ar. 4. & q. 22.

AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur quòd sententia excommunicationis iniustè lata liget, quia per excommunicationem protectio & gratia Dei subtrahitur, vt dicit magister in litera, sed protectio & gratia Dei non potest iniustè ab aliquo subtrahi, cùm non possint subtrahi nisi à Deo qui nihil iniustè agit, ergo sententia iniustè lata non nocet nec ligat.

2 Item Greg. dicit 11. quęst. 3 cap. Ipse se ligandi. quòd ligandi siue soluendi potestate se priuat qui hanc pro sua voluntate non pro subditorum moribus exercet, sed sententia lata ab eo qui priuatus est potestate non ligat, ergo &c.

3 Ad idem est quod dicit Gelasius Papa loquēs de iniusta sententia sic: cui illata est sententia, deponat errorem & vacua est & iniusta. Et tantò curare non debet, quantò apud Deum & ecclesiam neminem potest grauare, & habetur 11. q. 3 ca. Cui illata.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Canon Grego. 11. q. 4. ex primo, quòd sententia pastoris siue iusta siue iniusta tenenda est & timenda.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est illud quod principaliter quæritur, videlicet vtrum sententia iniusta liget. Et quia quādoque sententia est iniusta ex parte iudicis, ideo secundò videbitur quis potest excommunicare, & quis potest ab excommunicatione absoluere.

6 QVANTVM ad primum sciendum est ꝙ sententia, aut est sic iniusta quòd ipso iure est nulla, aut licet sit iniusta non tamen est nulla. Si sit iniusta sic, quòd ipso iure est nulla sic non est timenda, quia non ligat: quod enim nihil est, ligare nō potest. Potest autem esse nulla, vel ex parte iudicis, quia fertur à nō suo iudice, vel ex parte iudicati, qa legitimè appellauit ante sententiā, & redit aliquo modo in idē, quia legitima appellatio interposita eximit appellantem à iurisdictione alterius, vel ex parte excommunicationis, quia fertur iuris ordine prætermisso: talis enim ordo iuris potest prætermitti ꝙ sententia nulla est, sicut si participās cum excommunicato excommunicetur non præmissa admonitione, extra de sen. excommuni. Statuimus lib. 6. Et in quibusdam alijs casibus potest etiam esse iniusta ex parte causę pro qua fertur, quia si contineat manifestum errorem nulla est sententia: nisi ꝙ error ille, vel est manifestus omnibus, vt si dicatur, excommunico te, quia credis in Deum. Et talis sententia non est timēda nec in publico nec in priuato. Si verò error nō sit omnibus manifestus, quia fortè in tali materia est de qua pauci sciūt iudicare, tunc sententia tenenda est in publico propter scandalum communitatis quæ credit eam iustè latam, sed in priuato non est timenda dummodo constet quòd sit erronea: sub hoc autem non comprehenditur sententia quæ fertur contra illum qui conuincitur in iudicio per testes secundùm ordinem iuris licet sint falsi, ex quo probatum est sufficiēter cōtra eum. Si autem sit sententia iniusta, sic tamen quòd non sit nulla: quia fortè fertur à iudice malè affecto contra reum, cùm ex ira vel odio, vel quia prætermittitur aliqua solennitas iuris quę non reddit sententiam nullam, vel probatur per testes contra quos non excipitur licet falsi sint, aut in quibusdam similibus casibus, tunc sententia talis ligat, quia vera sententia est quo ad iudicem & iuris ordinem: sed condemnatus si est innocens in sustinendo meretur, nec est ei aliquod damnum nisi contemnat.

7 QVANTVM ad secundum videndum est primò quis possit excommunicare, & secundò quis possit ab excommunicatione absoluere. Quantum ad primū sciendū est quòd ferre sententiam excommunicationis non pertinet ad secretum iudiciū pœnitentiæ in quo agitur causa inter Deum & hominem corā sacerdote, & de quo sacerdos nihil potest verbo vel signo aliquid manifestare alijs: ad talē enim iudicē solū pertinet soluere vel ligare hominem quantum ad conscientiam & respectu Dei. In foro autem iudicij exterioris agitur causa hominis ad hominē, & ideo illa quæ obligant hominē in comparatione ad alios homines pertinēt ad forum publicū exterioris iudicij. Et quia per excommunicationem homo separatur à communione fidelium, ideo excommunicatio pertinet ad prędictum forum. propter quod illi soli qui possunt reddere ius inter partes in foro contentioso, possunt ferre sententiam excommunicationis, & talis est Papa iure ordinario super omnes Christianos, & quilibet episcopus super omnes sibi subditos. Et quia ea quæ sunt iurisdictionis ordinariæ possunt alijs committi, ideo delegati ab episcopis possunt ferre sententiam excommunicationis & multo magis delegati à Papa qui etiā ex quadam prærogatiua possunt subdelegare, & subdelegati ab eis possunt excommunicare: plures etiā alij possunt excōmunicare ex priuilegio sibi concesso, vel ex consuetudine legitimè obtenta, quia talis consuetudo dat iurisdictionē. Dicunt etiā quidā & rationabiliter ꝙ quicūque per electionē assumitur ad regimen alicuius collegij, vt abbas, vel prior quādo fit per electionē, seu decanus & quicūq; alij cōsimiles possunt ferre sentētiā excōmunicationis in suos subditos: possunt enim inter eos dicere ius. Et quia iudiciū redditur in inuitū & sine cohibitione vana esset iurisdictio, ideo omnes tales possunt per censurā ecclesiasticā subditos cohibere. Quis autem possit absoluere à sententia excōmunicationis? notandū est quòd quædam est sententia iuris, & quędam hominis: quędā etiam est sententia excōmunicationis maioris, & quædam minoris: ab omni sententia maioris excōmunicationis lata à iure potest episcopus absoluere subditos suos, nisi cōditor canonis expressè retinuerit sibi absolutionē, nec aliquis inferior episcopo potest à tali sentētia absoluere nisi esset ei specialiter cōmissum. Vnde quāuis aliqui quandoque senserint ꝙ prima sacerdos possit absoluere parœcianū à sententia maioris excōmunicationis cū ius excōmunicationis nō retinuit sibi cōditor canonis, hoc tamen nō est verū, nec fulcitur aliquo iure vel probabili ratione.

8 Et dominus Biterreñ. in opere quod fecit de senten. excommunicationis & interdicti narrat, ꝙ in compilatione sexti libri decretalium dominus Ebreduneñ, & dominus Ricardus de senis tunc vicecancellarius Romanæ curiæ, & dictus dominus Biterreñ. simul existētes coram domino Bonif. octo, & conferēter de hac materia consenserunt omnes & dominus Papa cum eis ꝙ inferior episcopo non potest absoluere ab aliqua sentētia maioris excōmunicationis lata à iure: à sententia autem minoris excōmunicationis quæ incurritur participando cū excommunicatis non in crimine potest absoluere nō solùm episcopus, sed proprius sacerdos: vt habetur extra de sen. excommunicationis, cap Nuper. A sententia autem hominis vel iudicis potest absoluere ille qui eam tulit, vel superior, vel successor qui succedit in eodem officio, sicut à sententia officialis si moriatur, vel amoueatur potest absoluere sequens officialis. In quibus autem casibus incurrat aliquis sententiam hominis seu iudicis nō cadit sub aliqua arte, vel aliqua certa narratione: in quibus autē incurratur sententia excōmunicationis à iure lata cadit sub certa narratione iuris positiui, sed non pertinet ad eius dominiū seu ad theologos illos casus enumerare, quāuis vtile sit eos scire, vt euitentur: propter quod ad præsens omittuntur, quia decētius est illos casos ad partē habere, sicut per plures ex corpore iuris extracti sunt quàm eos interserere intra tractatum theologicum.

9 AD rationes ante oppositas, dicendum est ad primam ꝙ per excommunicationem non subtrahitur protectio & gratia Dei ab excommunicato: nisi quia subtrahuntur ei suffragia spiritualia ex intentione ecclesiæ, & ideo si iniustè excommunicatur non ei subtrahuntur: quia licet non participet in suffragijs ecclesiæ ex intentione ecclesiæ orantis, participat tamen ex vi charitatis: si autem iustè excommunicatur subtrahitur ei protectio & gratia diuina, primò quidem propter culpam suam. Secundò autem propter ecclesiæ sententiam.

10 Ad secundum dicendum quòd dictum Greg. sic est intelligendum, quòd potestate se priuat, id est, dignum priuatione se reddit,

reddit, tamen ipſo facto non eſt priuatus.

11 Ad tertium dicendum, quòd Gelaſius loquitur de ſententia lata in caſu in quo ipſo iure nulla eſt: loquitur enim de ſententia lata à Dyoſcoro hæretico, qui præciſus erat ab eccleſia. & ideo neminem excommunicare poterat.

12 AD argumentum in oppoſitum dicendum, quòd ſemper ſententia iudicis eſt timenda & tenenda, niſi in caſu in quo conſtat quòd nulla eſt, quia tunc non eſt ſententia, ergo &c.

QVAESTIO V.

Vtrum ſcienter participans cum excommunicato peccet mortaliter.

Thom. in additionibus q. 23. per totum.



SECVNDO principaliter quæritur vtrū ſciēter participans cum excommunicato peccet mortaliter. Et videtur quòd ſic, quia nullus debet excommunicari maiori excommunicatione niſi pro peccato mortali: vt patet ex præcedente quæſtione, ſed participans cum excommunicato niſi admonitus deſiſtat debet excōmunicari, ergo peccat mortaliter.

2 Item nihil impedit à perceptione eucharistiæ & aliorum ſacramentorum niſi peccatum mortale: veniale enim ab hoc non excludit, ſed participans cum excommunicato excluditur à perceptione eucharistiæ & aliorum ſacramentorum, ergo &c.

3 Ad idem eſt quod dicit Innocentius, & habetur extra de his quæ vi metúſve cauſa fiunt. c. p. Sacris. vbi dicitur de quibuſdā qui participauerunt cum excommunicatis, quòd non debuerunt hoc facere etiam pro vitāda morte, quia pro vitanda morte nullus debet peccare mortaliter: iſta autem ratio nulla eſſet, niſi participare cum excommunicato eſſet peccatū mortale, quare &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur ſic, quòd nullum omnino ſit peccatum: quia magis ſunt extra eccleſiam Iudæi & Pagani quàm excommunicati, ſed participare cū Iudæis & Paganis nullum omnino peccatum eſt, ergo nec cum excommunicatis. Item, ex quantitate pœnæ innoteſcit quantitas culpæ, ſed participantibus cum excommunicatis non imponitur pœna tanquam pro mortali, ergo &c.

5 RESPONSIO. Aliquis poteſt cum excōmunicato participare multipliciter. Vno modo ſic, quòd participet in crimine pro quo excōmunicatur, & tūc nō eſt dubiū quòd talis peccat mortaliter, cū conſenſus in peccatū mortale ſit peccatū mortale. incurrit etiam ſimilem ſententiā, ſcilicet maiorem excōmunicationem, vt habetur extra de ſent. excom. cap. Nuper. & cap. Si concubinæ. Alio modo poteſt aliquis participare cum excōmunicato non in crimine pro quo eſt excommunicatus, ſed in aliis actibus communibus. Circa quod vidēda ſunt tria. Primum eſt qualiter & quot modis dicatur aliquis participare cum excōmunicato. Secundum eſt, an participans cum excommunicato in caſu non conceſſo peccet mortaliter. Tertium eſt, quibus perſonis & pro qua cauſa licitum eſt participare cum excommunicatis.

6 QVANTVM ad primum notandum eſt quòd cùm participare cum excommunicatis ſit prohibitum niſi in certis caſibus, & certis perſonis, vt infra dicetur, per modos participandi prohibitos poſſumus ſcire quot modis contingit cū excōmunicatis nō participare, illi autē modi continentur in his verſibus, quibus. Si pro delictis anathema quis efficiatur: Os, orare, vale, communio, menſa negatur. os, id eſt, oſculum: orare quia nō ſolùm in eccleſia, ſed extra eccleſiam non eſt cū excommunicato orandum: vale, quia excōmunicatus non eſt ſalutandus, vel reſalutandus: communio, non ſolū in perceptione eucharistię, ſed in quocunq; actu legitimo eſt ei deneganda: menſa, quia non eſt cū eo comedendum vel bibendum. Qualiter autem hæc ſint intelligenda ſatis clarum eſt in aliquibus videlicet in primo: dicitur enim aliquis participare in oſculo cū excōmunicato qui oſculatur eum, vel recipit ab eo oſculū. Si autem aliquis excōmunicatus oſculetur Titiū non excōmunicatū, & ego ante vel poſt oſculor eundē Titiū, nunquid propter hoc participaui cū excōmunicato in oſculo? Certe nō, quāuis oſculatus ſim eūdē Titiū quem ſimiliter ille excōmunicatus fuerat oſculatus niſi ex cōditione conueniſſemus ego & excōmunicatus ad oſculandum Titium. Similiter ſi ſaluto excōmunicatū, vel reſaluto participo cū eo in ſalutatione, ſed ſi excōmunicatus ſalutat Titiū nō excōmunicatū, & ego ſaluto, vel reſaluto eundē Titiū nō participo cū excōmunicato in ſalutatiōe, ſed ſolū cū Titio niſi excōmunicato conſenſu conueniſſemus ego & excōmunicatus ad ſalutādum Titiū. Eodē modo in actibus ciuilibus: ſi vendo excōmunicato aliquid, vel emo ab eo participo cū eo, ſed ſi excōmunicatus emit aliqd à Titio, & ego emo aliquid ab eodē nō participo cū excōmunicato, ſed ſolū cū Titio à quo emo, niſi ego & excōmunicatus eſſemus ſocij in communi mercatione. Per hoc deſcendo ad participationē quæ eſt in mēſa & in miſſa, & in aliis officiis diuinis, quia ſi inuito aliquē excōmunicatum ad comedēdum mecū vel inuitor ab eo & comedo, clarum eſt quòd participo cū eo in menſa, dato quòd non comedamus in eadem mēſa, & etiam dato quòd ipſe nihil comederet, quia inuitatus ab eo comedo cibos mēſę ſuę.

7 Sed ſi aliquis nō excōmunicatus inuitat me ad comedendū, & dum venio ad mēſam video quòd ipſe inuitauit quēdam excōmmunicatum, & comedo in eadem menſa cū illo excommunicato, ita tamen quòd nō ſeruitur mihi & ipſi cōmuniter, & pro indiuiſo, nec vnus habet participare cū alio in his quæ miniſtrantur in mēſa, nunquid debet dici quòd ego participaui cū illo excōmunicato? Certe nō videtur, quia quāuis participem cū illo qui inuitauit me, non tamen participo cū excōmunicato quē ille inuitauit ſicut me, maximè ſi nō fuerit inuitatus de cōſenſu meo. Similiter eſt de participatione in miſſa & in diuinis officiis: celebrās enim diuina participat cū audiente ſi ad hoc venerit vel poſtquam venit applicat ſe ad audiendum, & econtrario audiēs participat cū celebrāte propter quod quicūq; eorū ſit excōmunicatus alter participat cū excōmunicato in diuinis, ſed ſi celebrans nō eſt excōmunicatus & veniunt parochiani ad audiendā miſſam, vel alia diuina officia inter quos eſt aliquis excōmunicatus nūquid alij parœciani qui audiūt diuina præſente illo excōmunicato (quibus etiā diſplicet quòd eſt præſens) debent dici participare cū illo excōmunicato? Poſſet videri rationabiliter quòd nō, ſi participatio in diuinis correſpōdeat proportionabiliter participationi in humanis: celebrās enim cū audiēte participat & econuerſo, ſicut ſalutans cum ſalutato & ecōuerſo, ſed ſicut duo quorū vnus eſt excōmunicatus & alius nō, ſi ſalutētur ſimul à Titio nō excōmunicato, nō propter hoc dicerētur inter ſe cōmunicare, ſed ſolū cū Titio ſic, vt videt ſi excōmunicatus & nō excōmunicatus ſimul audiāt diuina ab eodē presbytero, non oportet propter hoc quòd participent inter ſe, ſed ſolū cū presbytero. Et cōfirmatur, quia ſi in die paſchę veniāt ad perceptionē eucharistiæ duo, vnus excōmunicatus & alius nō excommunicatus, & presbyter ſaluus vtriq; miniſtraret eucharistiā, nūquid dicetur propter hoc quòd parœcianus non excōmunicatus participauit in perceptione eucharistię cū illo excōmunicato cuius pręſentia fortè diſplicet? Nō videtur, niſi eccleſia aliū modū participandi cū excommunicatis determinauerit circa diuina quā circa humana, quod nō memini me legiſſe. Verūtamē quia in talibus non ſunt relaxandæ habenę in eluſionē interdictionis eccleſiæ, ideo nemini conſulerē quòd audiret diuina præſente excommunicato ad audiendum. Dico autem ad audiendū, quia ſi ex alia cauſa eſſet præſens ſicut fugitiuus, vel quia habet de aliis loqui cū ſacerdote, & expectat quòd finierit horas, nec curat nec ſe applicat ad audiendum diuinum officium, propter talem præſentiam excommunicati nec ſacerdos debet horas intermittere nec alius parœcianus audiens tenetur recedere. In his tamē tutius eſt reſtringere quàm effluere. & ſic patet primum.

8 QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd ille qui participat cū excōmunicato in aliis quā in crimine, aut participat in diuinis, aut in aliis. Si participat in diuinis peccat mortaliter. Cuius ratio eſt, quia directè faciens cōtra mandatum eccleſiæ peccat mortaliter, ſed participans cum excōmunicato in diuinis directè facit contra mandatū eccleſiæ, ergo &c. Probatio minoris: quia mandatum eccleſiæ eſt non participare cū excommunicato, cū per ſententiam ſit excluſus à cōmunione fidelium, & ſimiliter alij à communione eius. Sed præcipua & directa cōmunicatio fidelium ad inuicē eſt quo ad diuina. In his enim cōmunicant fideles inquantū fideles ſunt. In aliis autē actibus participant magis vt conciues, ergo participans cū excommunicato in diuinis facit directè contra mandatū eccleſiæ, peccat ergo mortaliter. Si autē participat in aliis quàm in diuinis, aut participat effrenatè, aut nō: voco autem participationem effrenatā, quando ita indifferenter & ęqua fronte participat cū eo ac ſi nō eſſet excōmunicatus, & talis peccat mortaliter: quia cōtēptus iuriſdictionis eccleſiaſticę non videtur eſſe ſine peccato mortali, ſed talis participatio effrenata non videtur eſſe ſine contemptu iuriſdictionis eccleſiaſticæ, cū in nullo retrahitur propter mandatum eccleſię à tali participatione, ergo &c. Si verò non participat effrenatè, ſed ex quadā verecundia ſalutārē reſalutat, vel ex quadam reuerentia ad modicum ſubſiſtit cum eo, licet cum diſplicentia, non peccat mortaliter: non enim puto quòd eccleſia intendat tantum laqueum ponere pro leui participatione quæ non eſt in contemptū eccleſiæ. Hæc autem quæ dicta ſunt debēt intelligi quando aliquis participat cum excommunicato in caſu non conceſſo. & ſic patet ſecundum.

9 QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd aliqui ſunt caſus in quibus licitum eſt participare cum excommunicato. Vnus eſt cū quis loquitur de pertinentibus ad eorum ſalutē & correctionem, licet alia verba incidenter interponat, vt magis apud eos proficiat: ſicut habetur extra de ſen. excommu. cum voluntate. Alius caſus eſt neceſſitatis, vt cùm peregrini tranſeunt

per terram excommunicatorum, & necesse habent ab eis emere victualia, tunc enim licet ab eis non solùm emere, sed si sint pauperes gratis accipere. Tertius casus est quando ignoratur excommunicatio. Sunt etiam aliquæ personæ quibus licitum est cũ excommunicatis loqui, & participare: scilicet vxor & filij nõ emancipati, serui, rustici, & cæteri seruientes dummodo non participent cũ eis in crimine, nec in diuinis. Et hæc omnia nominantur 11. q. 3. capitu. quoniam multos. & extra, de sententia excommunicationis, inter alia. Per idẽ intelligo quòd domini & superiores possunt participare cũ inferioribus excõmunicatis sicut è cõuerso, in his in quibus mutuò sunt adstricti, sicut enim inferior adstringitur superiori, sic superior inferiori: & hoc tãgitur in illo versu: Vtile, lex, humile, res ignorata, necesse. vt vtilitas referatur ad locutionẽ q̃ sit causa salutis. lex ad vinculũ matrimonij humile ad subiectionẽ seruorũ filiorũ & huiusmodi. cętera de se patẽt.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd participans cum excommunicato excommunicatione maiori potest excommunicari, si nominatim monitus non desistat. non propter hoc quòd ipsa participatio sit semper peccatũ mortale, sed propter inobedientiam quam incurrit quando monitus nõ desistit.

11 Ad secundum dicendum quòd non solùm peccatum mortale impedit à perceptione eucharistiæ & cæterorum sacramentorum, imò id quod nullo modo est peccatum nec mortale nec veniale, sicut sententia ecclesię, puta vel excommunicatio, vel interdictum, quæ sunt pœnæ & non culpæ: & per hunc modum impedit minor excommunicatio quam quis incurrit participando cum excommunicato in casu non concesso, licet ipsa participatio non sit peccatum mortale.

12 Ad tertium dicendum quòd dictum Innocẽtij in ca. Sacris. est intelligendum de participantibus in crimine vel in diuinis in quibus participatio semper est peccatum mortale, non autem in alijs, sed est quandoque veniale: & tamen in illis ratio sua locum habet sicut in alijs. sicut enim non est peccandum mortaliter metu mortis, ita nec venialiter.

13 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum est, quòd sententia ecclesiæ non fertur super Iudęos & Paganos qui foris sunt, sed fertur super fideles: & ideo participare cum fidelibus excõmunicatis qui per sententiam ecclesiæ excludũtur à consortio fidelium, est facere contra eius mandatum, & ideo semper est peccatum nisi in casibus à iure concessis

14 Ad secundum dicendum quòd pro participatione in diuinis cum excommunicato, vel pro participatione effrenata in humanis est iniungenda pœnitentia sicut pro peccato mortali, pro participatione autem in humanis quæ fit subitò & cum verecũdia seu timorosa displicentia non est iniungenda pœnitẽtia sicut pro mortali, quia non est ibi contemptus iurisdictionis ecclesiasticæ. Et est notandum quòd excommunicatus publicus debet vitari in publico & in priuato, sed excommunicatus occultus non debet vitari in publico, sed in occulto, & moneri ne ingerat se aliorum communioni. Est etiam sciẽdum quòd excommunicatus publicè in vno loco, scilicet Parisius nõ debet p hoc reputari publicè excõmunicatus vbiq;, puta Tolozæ, vel in Mõte pessulano.

Sententia huius distinctionis xix. in generali & speciali.


OSTQVAM ostẽsum est. Superius determinauit magister de potestate clauium secũdũ se. hic vero determinat quæ sunt illę claues, & diuiditur in duas. Primò ostendit quòd sacerdotum est habere claues. Secundò mouet circa hoc quãdam obiectionem. Secũda ibi, Sed non videtur quod omnes. Hæc secunda diuiditur in duas. Primò mouet dubiũ de claue scientiæ. Secundò de claue potentiæ ibi, Cùm autem constet. Hæc secunda diuiditur in quatuor. Primò mouet quæstionem, & tangit circa eam vnam opinionem. Secundò tangit aliam quã approbat. Tertiò secũdam opinionem confirmat. Quartò respõdet ad quædam quę videntur huic veræ opinioni contraria. Secunda ibi, Alijs autẽ videtur. Tertia ibi, Quod autem hãc potestatem. Quarta ibi, Huic tamen sententiæ August. Hęc autem diuiditur in quinque partes. Primò ponit obiectionẽ qua videtur ostendi quòd non solùm sacerdotibus vsus clauiũ competit. Secundò ostendit, quòd non cõuenit malis sacerdotibus. Tertiò adhanc ponit aliquorũ solutionẽ. Quartò ostendit incidenter qualis debet esse qui potestate clauium debet vti. Quintò ponit propriam solutionem ad secundam obiectionem. Secunda ibi. Præmissæ verò sententiæ. Tertia ibi, Sed illud capitulum. Quarta ibi, Qualẽ autẽ esse oporteat. Quinta ibi, illud autẽ Malachiæ.

2 IN SPECIALI sic procedit dicens, quòd post prædicta est considerandum quando & quibus dantur claues, & subdit, claues dantur per ministeriũ episcopi in promotione sacerdotij. simul enim cum recipit quis ordinem sacerdotij, recipit & claues. Postea obiicit quantum ad clauem scientię quam nec soli nec omnes sacerdotes habere videntur: plures enim non sacerdotes habent scientiam discernẽdi, & multi sacerdotes ea carent. & respondet concedendo quòd hanc clauem in consecratione non recipiunt sacerdotes, non sacerdotes verò quamuis scientiam discernẽdi habere possint, non tamen dicuntur habere claues, quia non habent ea claudere, vel aperire. Sed quando tales ad sacerdotium promouentur dicuntur claues discretionis accipere, quia etiam ante habita discretio augetur, & fit clauis vt possit ea ad claudendum vel aperiendum vti: & sic soli sacerdotes hanc clauem habent. Postea quærit de claue potentiæ, vtrum omnes sacerdotes habeant: & ponit primò opinionem dicẽtium quod nõ omnes eam habẽt sed soli imitatores doctrinę simul & vitę apostolicæ, quod auctoritatibus cõfirmat. Postea dicit quòd opinio aliquorum est, quam ipse magis approbat, quòd omnes sacerdotes eam habent, sed non habent rectè & dignè nisi illi qui vitam & doctrinam apostolicam seruant: propter quod auctoritates quas prima opinio pro se inducit non negant malos sacerdotes habere clauem potentiæ, sed dicunt solùm illos dignè vti posse qui præditi sunt vita & doctrina apostolica. Postea hanc opinionem per auctoritates confirmat sicut patet in litera. Postea obiicit in contrarium per Bonifacium qui dicere videtur quòd omnes sancti viri possunt benedicere & nõ soli sacerdotes. Et respõdet ad hoc quòd alia est benedictio quæ fit ex merito sanctitatis & competit omnibus bonis, & alia quæ fit ex auctoritate ordinis quæ competit omnibus sacerdotibus, quamuis soli boni sacerdotes ea ritè vtantur: mala autem vita sacerdotis nõ lędit subditos si ipsi faciant bona quæ mali sacerdotes docent, nec debẽt subditi vitam sacerdotum discutere. Postea obiicit aliter contra prædicta per illud quod dixit dominus in Malachia: Maledicã benedictionibus vestris, & alibi in Ezechiele. Væ his qui viuificant animas quæ non viuunt, & mortificant illas quæ non moriũtur. quia si dominus maledixit benedictionibus malorũ sacerdotum, & si animæ quas viuificant nõ viuunt, quomodo per eos cõfertur gratia? Et respõdet primò quòd illud Malachię vel intelligitur de hęreticis excõmunicatis, & qui sunt ab ecclesia pręcisi, quorum benedictiones fiunt maledictiones illis qui eorũ sequuntur errores: vel sic, maledicã benedictionibus vestris, id est, his q̃ meis benedictionibus possidetis, quia faciã ea vobis cedere in maledictionẽ, vel maledica benedictionibus vestris, id est, quod à vobis benedicitur à me erit maledictum: quia benedicunt iniquè agentibus, & adulantur peccantibus & iniquè agẽtibus, &c.

QVAESTIO 2.

Vtrum soli sacerdotes noui testamenti habeant claues.


IRCA distinctionem istam quęritur de duobus. Primum est de clauibus. Secundum est de correctione fraterna. Circa primum quęrũtur duo. Primum est vtrũ soli sacerdotes noui testamenti habeant claues. Secundum est vtrum quilibet possit vti claue in quẽlibet (quod est quęrere) vtrum quilibet sacerdos possit absoluere quemlibet peccatorẽ à quolibet peccato. Ad primum sic proceditur, & arguitur quòd non soli sacerdotes noui testamenti habeant claues, quia in sacramentis illa quę geruntur exterius significat illa quę virtute sacramẽti imprimuntur interius: sed ostiarijs in sua ordinatione traduntur claues, ergo eis imprimuntur claues interius, sed ipsi nondũ sunt sacerdotes, ergo &c.

2 Ad idem sic arguitur: excommunicare & absoluere videtur pertinere ad potestatem clauium, sed multi non sacerdotes excommunicant & absoluunt vt electi, confirmati, officiales, archidiaconi, ergo multi non sacerdotes habent claues.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Ambro. Hoc ius, scilicet ligandi, solùm sacerdotibus est concessum.

4 RESPONSIO. Hæc quæstio implicat duos articulos. Primus est an sacerdotes veteris legis habuerint claues. Secũdus est an in nouo testamento alij à sacerdotibus eas habeant.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd sacerdotes veteris testamenti claues non habuerũt. Cuius ratio est, quia vsus clauium est ad apertionẽ regni cęlorum: vt dictũ est Petro, sed regnum cælorum non potuit aperiri alicui ante passionem Christi, cuius merito sublatum est impedimentum naturę, ergo ante passionẽ Christi quæ facta est in nouo testamento nõ debuerunt claues alicui conferri. Est tamẽ intelligendũ quòd potestas & vsus clauiũ præcessit figuraliter in officio sacerdotum legaliũ: officium enim eorũ cõsistebat circa tria. s. in apertẽdo & claudẽdo hominibus mundis & immundis secundũ ritũ legis materiale tẽplũ, in oblatione sacrificiorũ, & collatione sacramentorũ legalium, in mundatione aliquarũ irregularitatũ quæ incurrebãtur secundũ legem. In primo, scilicet in tẽplo secundũ duplicem

sui partem. s. sanctū & sanctū sanctorū pręcessit figura ecclesię secundùm duplicem sui partem. s. militantem & triūphantem. In secundo scilicet in sacrificiorum oblatione figurabatur administratio sacramentorum nouæ legis. In tertio scilicet in emundatione irregularitatum figurabatur remissio peccatorum quæ fit in nouo testamento virtute clauium: & ita sacerdotes veteris testamenti non habuerant propriè claues, sed præcessit in eis figura clauium in hoc quòd mundatos ab irregularitatibus legis admittebant in templum ad oblationem sacrificiorum.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est, quòd alij à sacerdotibus in nouo testamento nō habēt claues. Cuius ratio est, quia illud quod datur per consecrationem non habetur nisi à cōsecratis, sed potestas clauium datur per consecrationē sacerdotibus, vt patet ex verbis episcopi qui dicit in impositione manuū: accipite spiritū sanctū, quorū remiseritis, &c. quę verba important directè vsum clauiu. ergo ista potestas non est nisi in habentibus cōsecrationē sacerdotalē. Itē si esset in alijs sacerdotibus, hoc esset propter meritū vitę ex quo carēt sacerdotali consecratione, sed si acquireretur propter meritum vitæ deperderetur propter demeritū, ergo frequenter vnus & idem quandoque haberet claues, & quandoq. nō haberet. & incertū esset de quocunque an haberet claues cū nulli possit cōstare de merito alterius, nec alicui de proprio merito. Hæc autem sunt inconuenientia.

7 Sed contra hoc instant quidam dicentes, quòd ita parum est aliquis certus de sacerdotio, sicut de merito. Quia non constat an ordinans fuerit episcopus, & verū habuerit intentionem ordinandi, & iste recipiendi, & sic incertum est sacerdotium, sicut meritum. Hæc autem instantia friuola est, quia similis certitudo nō est omnib⁹ expetēda (puta in mathematicis & rhetoricis) fatuum enim esset recipere mathematicum persuadentem & expetere rhetoricum demonstrantem. Sed circa vnamquāque materiam debet sufficere certitudo illi materiæ conueniens: conueniens autem certitudo secundùm ordinationem Christi & ecclesiæ, quòd aliquis sit sacerdos est quòd sit secundùm ritum ecclesiæ ordinatus ab illo qui habetur ab omnibus suę diœcesis pro episcopo, nec est alia certitudo quærenda inter fideles. De demerito etiam potest quandoque haberi certitudo per facta exteriora, cùm aliquis facit ea quę bono animo fieri non possunt, sed de merito non posset haberi aliqua certitudo per quæcuque facta exteriora: sed est sola pręsumptio vel coniectura fallibilis. Item constat quòd homo variatur de merito in demeritum & econuerso. De sacerdotio autem non est sic ex quo enim aliquis est sacerdos semel, semper manet sacerdos, & ideo maior est certitudo recurrendi ad sacerdotem pro absolutione ratione sacerdotij, quàm ratione meriti. Item aliud est quo aliquis potest & quo bene potest. Et secundum supponit primum, licet non econuerso, sicut bene posse supponit posse. Sed potestas clauium est ad posse absoluere in foro pœnitentiæ, gratia verò non requiritur ad aliquem actum nisi propter bene, ergo potestas clauium non supponit gratiam, nec ad acquisitionem, nec ad vsum, licet requirat quo ad vsum debitum ex parte vtentis.

8 AD ARGVMENTVM in oppositum. Ad primum dicendum, quòd traditio clauium quæ fit in ordinatione ostiarij non signat traditionem spiritualium clauium de quibus nūc loquimur, sed significat traditionem potestatis ad executionem officij ad quod ordinatur, quod est custodia eorum quæ sub clauibus ecclesiæ materialibus reseruantur, vt patet ex verbis episcopi in traditione sibi dictis: officium etiam eius non est claudere regnum cælorum vel aperire, sed materiale templum, & excludere ab ecclesia immundos, & recipere mundos, non quidem iudicando de eis, sed sequendo iudicium sacerdotis.

9 Ad secundum dicendum quòd ligare vel absoluere à sententia excommunicationis non est per se & directè actus clauium: sed solū ligare & soluere in foro pœnitentiæ, antecedit tamē & disponit ad vsum clauium. Cuius ratio est, quia mediante ecclesia militante intratur in ecclesiam triūphantē. Et ideo actus quo aliquis excluditur per sententiam excommunicationis ab ecclesia militante, vel ad eam recipitur per absolutionem ab excōmunicatione præuius est & disponit ad actum clauium quo aliquis absoluitur à culpa, & sic ei aperitur regnum cælorum: propter quod excommunicare & absoluere potest cōpetere alijs, quā sacerdotibus, cū nō sit directè actus clauis sacerdotalis: quia tamen ad eam præparat & disponit non decet ꝙ alij ea vtantur quàm illi qui possunt ad sacerdotium promoueri, & quia nulla mulier potest sacramentum sacerdotij recipere, ideo consultè prouisum est quòd nulla mulier possit excommunicare, nec ab excommunicatione absoluere propter quod abbatissæ non habent potestatē super moniales suas excōmunicandi eas, extra de maio. & obed. cap. Dilecta. Et de pœn. & remiss. cap. Nona. licet habeant auctoritatem corrigendi eas secundùm disciplinam monasterij & religionis propter periculum cohabitationis virorum inter eas.

QVAESTIO II.

Vtrum quilibet sacerdos possit vti claue in quemlibet.

Armachan. lib. 11. quæstionum armen. cap. 1.



AD SECVNDVM sic proceditur, & arguitur quòd quilibet sacerdos possit vti claue in quēlibet, hoc est quòd quilibet sacerdos possit absoluere quemlibet peccatorem de quolibet peccato. quia potentior est virtus spiritualis quàm corporalis, sed virtus materialis quæ potest in vnam materiam potest in omnem sibi similem: sicut ignis quē potest comburere aliquod lignum aridum potest similiter comburere quodcunque aliud similiter dispositum, ergo potestas spiritualis per quam sacerdos potest absoluere aliquem peccatorem se extendit ad absoluendum quemlibet alium.

2 Item potestas clauium dependet ab illo verbo quod dixit Christus discipulis suis Io. 20. Quorū remiseritis peccata, &c. Sed in illis verbis non fit limitatio de personis, nec de culpis, ergo videtur quòd quilibet sacerdos possit quemlibet peccatorem absoluere & de quolibet peccato.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic: quia iudiciū ecclesiæ in foro pœnitentię, non debet esse minus ordinatum quā iudiciū seculare, sed in iudicio seculari nō quilibet iudex potest iudicare quemlibet hominem, sed solùm sibi subditum, ergo similiter in iudicio pœnitentiæ non quilibet sacerdos potest iudicare quemlibet peccatorem, sed solū illum qui est sibi subditus.

4 Ad idem est quòd dicit canon 16. q. 1. quòd nulli sacerdotum, licet parœcianum alterius absoluere, aut ligare.

5 RESPONSIO. Duplex est potestas clauium, sicut tactum est in præcedenti quæstione, vna est clauium ordinis quæ solū respicit forum conscientiæ vel pœnitentiæ. alia est potestas iurisdictionis quæ respicit forū contentiosum in ligādo per excommunicationem, vel absoluēdo ab ea. Prima potestas clauiū quæ respicit absolutionē à peccatis promissa fuit Petro & Apostolis Mat. 16. vbi dicit Christus Petro: tibi dabo claues regni cęlorum. Et quodcunque ligaueris super terrā erit ligatum & in cęlis, &c. quamuis enim hoc dictum fuerit soli Petro, non est tamen sibi dictū pro ipso solo, sed pro omnibus Apostolis: sicut enim dicit beatus Ambrosius exponens illū passum, licet cęteri Apostoli siluerint, tamen Petrus respōdit pro se & cæteris. Tu es Christus. & sicut respondit pro se & cęteris ita prędictū verbum est pro se & cęteris. quod etiā apparet per illud quod dixit Dominus omnibus Apostolis indifferenter Ioan. 20. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, & quorū retinueritis retēta sunt. Potestatē etiā clauis iurisdictionis videtur dedisse omnibus Apostolis. nam sicut legitur Mat. 18. Postquam dixerat si ecclesiam non audierit sit tibi, sicut Ethnicus & Publicanus, (ex quo verbo ortum habet sententia excōmunicationis) subiunxit dicens. Quæcunque ligaueritis super terrā, erunt ligata & in cęlis, &c. Veruntamen quantum ad vtraque potestatem Dominus videtur dedisse Petro quandam prærogatiuam, quia sibi soli commisit regimen vniuersalis ecclesiæ quando dixit ei, vt legitur Io. vlt. pasce oues meas, & pasce agnos meos. ad perfectam enim curā, & ad perfectum regimen ecclesiæ vtraq. potestas est. Ioā. vlt.
necessaria. Et ideo sicut in regimine ecclesiæ Petrus prælatus est cæteris, sic prærogatiuam habuit in vsu vtriusq. potestatis.

6 HIS suppositis sciendum est ꝙ circa quæstionem istā sunt duo modi dicendi, quorum primus continet tres articulos. Primus est ꝙ loquendo absolutè de sacramento pœnitentiæ circūscribendo omnē ordinationē ecclesiæ quilibet sacerdos potest quēlibet peccatorē de quolibet peccato absoluere. Secundus est ꝙ per ordinationem ecclesiæ factū est ꝙ nō quilibet possit quēlibet absoluere, nec de quolibet peccato. Tertius est ꝙ ecclesia hoc faciendo nihil mutat eorū quæ sunt essentialia sacramento.

7 Ratio primi est quia concurrentibus ad sacramentum his quę sunt de necessitate sacramēti & debita dispositione suscipiētis verū est sacramentū, & suscipiens recipit omnem effectū sacramenti: sed circunscribēdo a sacramento pœnitentię ordinationē ecclesiæ quilibet sacerdos est debitus minister, & cōfessio omniū peccatorū est debita materia, forma autē debita est, absoluo te, &c. confitens autē si sit pœnitēs est sufficienter dispositus ad suscipiendum tam sacramentum quàm rem sacramenti, ergo eis concurrentibus non solùm est verū sacramentum, sed etiam suscipiens verè recipit omnem effectū sacramenti. Maior de se patet. Minor etiam clara est quātum ad materiam & formā pœnitentiæ, sed dubia est quātū ad ministrū & dispositionē recipiētis. Et quātu ad hoc probatur sic: quia ꝙ nō quilibet sacerdos sit debitus minister, nec quilibet peccator pœnitēs sit sufficiēter dispositus ad recipiēdū verè sacramētū pœnitētię & eius effectū à quolibet sacerdote nō potest dici nisi, quia pœnitētia est sacramē-

tum

tum iudiciale, & ideo requirit quòd minister eius sit sacerdos iurisdictionẽ habẽs, & quòd iudicādus sit ei subditus, quod nõ inuenitur in quolibet sacerdote respectu cuiuslibet peccatoris. Sed istud non cogit, quia & si pœnitentia sit sacramẽtũ iudiciale, tamẽ est volũtariũ: vnde sacerdos qui est iudex in sacramento pœnitẽtiæ magis est iudex arbitrarius de volũtate partiũ assumptus, quàm habẽs de se iurisdictionẽ super partes eis inuitis, vel altera earũ inuita: cùm enim iudicium pœnitentiæ agatur inter Deũ & hominem, constat quòd sacerdos ex parte Dei est iudex voluntariè assumptus qui fecit sacerdotes mediatores & arbitros inter se & homines. Idem est ex parte hominis, quia quantumcunque sciret sacerdos peccatum pœnitentis nisi ipsemet pœnitens voluntariè ipsum exprimeret, & exponeret se iudicio sacerdotis, non posset sacerdos iudicialiter agere cum eo quo ad forum pœnitẽtiæ. Ergo vbi peccator se volũtariè iurisdictioni sacerdotis subiicit, assumit eum quasi arbitrum quem Deus prius ad hoc assumpsit. Igitur videtur quòd ille sit verus iudex, & iste verus subditus quantum pertinet ad tale iudicium. Sed hoc potest facere quilibet peccator confitens & verè pœnitens respectu cuiuslibet sacerdotis circunscripta ordinatione ecclesiæ, ergo tunc quilibet sacerdos est verus iudex, & quilibet peccator confitens & verè pœnitens est ei verè subditus.

8 Et confirmatur, quia Papa nulli potest esse subditor, nisi quatenus volũtariè ei se subiicit: ex iure enim diuino nulli subiicitur sed omnibus præest, et iure humano etiam nulli potest subiici, quia canonum statuta Papam non obligant, sicut nec leges imperatorem, ergo cùm subiiciat se alteri in foro pœnitentiæ, necesse est quòd sufficiat subiectio quæ sit ex mera voluntate.

9 Quod etiam patet ex alio, quia Papa non potest se subiicere iurisdictioni alterius quo ad forum contentiosum, vnde non potest committere alicui quòd excommunicet eum nisi sententiæ eius paruerit: quia talis iurisdictio inuoluntaria est quo ad subditum, & ex alterius voluntate dependet, & similiter esset in iurisdictione fori pœnitentiæ nisi esset merè voluntarium.

10 Item si ex ordinatione diuina minister sacramẽti esset sacerdos habens iurisdictionem in casu extremæ necessitatis, non posse quilibet sacerdos absoluere quemlibet peccatorem, quia nulla necessitas mutat ministrum à Deo institutum: vnde sicut in extrema necessitate nullus potest sacramentaliter absolui nisi à sacerdote, eò quòd sacerdos est minister institutus sacramẽti pœnitentiæ, sic nullus potest absolui nisi à sacerdote habente iurisdictionem, si talis iurisdictio requireretur ad ministrum ex institutione Christi, tenet autem ecclesia quòd in casu necessitatis quilibet sacerdos potest quemlibet peccatorẽ absoluere de quolibet peccato, nec ecclesia fortè posset ordinare contrarium, quare &c. Item dato quòd minister sacramenti pœnitentiæ sit sacerdos habens iurisdictionem, idem sequitur, quæ consuetudo dat iurisdictionẽ, sed si tunc fuisset consuetudo quòd quilibet absolueret quemlibet, quilibet ideo &c. Sic ergo quilibet sacerdos poterat absoluere quemlibet ei volentem confiteri: sicut olim iudices chartularij omni homini se subiicienti ius dare poterant & non alij. Et sic probatum est primum.

11 QVANTVM ad secundum probatur quòd per ecclesiam fieri potuit & factum est rationabiliter quòd non quilibet possit absolui à quolibet, sed à determinato ministro, & si absoluatur tenetur iterũ cõfiteri & absolui à ministro de quo ecclesia ordinauit: quia nullus potest absolui ab vno peccato mortali dũ actualiter committit aliud, sed peccator subiiciens se pro absolutione alicui sacerdoti scienter, contra ordinationẽ ecclesiæ actualiter peccat peccato inobedientiæ, ergo nõ potest absolui ab alijs peccatis. Maior patet ex præcedentibus. Minor declaratur, quia ecclesia potest rationabiliter præcipere quòd non quilibet suscipiat quodlibet sacramentũ à quolibet ministro, sed à determinato, vt patet de sacramento ordinis: quia non est licitum quẽlibet ordinari à quolibet episcopo, & similiter est de sacramẽto pœnitentiæ rationabiliter institutum quòd non quilibet absoluatur à quolibet, quia non quilibet sacerdos sufficit ad consulendũ saluti animæ, & vt amoueatur incentiuum delinquendi, quod præberetur si quilibet pro volũtate sua posset in quolibet loco à quolibet sacerdote absolui: tolleretur enim ex hoc multum de erubescentia quam debet habere peccator, & multum de cautela quam potest adhibere curatus circa subditum in varijs casibus.

12 Sed contra hoc posset obiici: quia si aliquis simplex & ignorans submittat se alicui ministro qui secundùm ordinationem ecclesiæ non debet eũ absoluere, talis non videtur peccare mortaliter, quia nihil facit in contemptum ecclesiæ. Si igitur peccatũ inobedientiæ impedit ne submittens se tali ministro sit verè absolutus, videtur quòd iste simplex & ignorans non cõmittens nouum peccatũ per aliquam inobedientiam verè sit absolutus. Et dicendum ad hoc quòd talis est absolutus, & tamẽ tenetur alteri cõfiteri quādo innotescit ei quòd primus non debuit eũ absoluere: quia sicut dictum est prius, ecclesia potest præcipere ne quis ab aliquo recipiat sacramentum, propter quòd si ab aliquo recipias ex propria volũtate nõ est absolutus à præcepto ecclesiæ, si tamen illud sacramentum sit iterabile. quia si non esset iterabile natura sacramenti euacuaret vim præcepti in tali casu, nec propter hoc potest dici quòd ecclesia præcipiat bis confiteri de eodem peccato, quia non præcipit confiteri nisi semel, & determinato ministro, à quo præcepto nullus absoluitur, per hoc quòd alij cõfitetur voluntariè. Et sic patet secundũ, videlicet quòd per ecclesiam fieri potuit & factum est quòd non quilibet possit absolui à quolibet, sed à determinato ministro. Et si ab alio absoluatur (vt in casu statim dicto) tenetur iterum confiteri.

13 TERTIVM PATET, scilicet quòd ecclesia hoc faciendo non mutat aliquid quod sit essentiale huic sacramento: quia prohibere ne quilibet recipiat sacramentum à quolibet ministro nõ est mutare aliquid quod sit essentiale sacramento, sed ecclesia in statuto prædicto nihil plus facit nisi prohibere ne quilibet accedat ad quemlibet sacerdotem pro absolutione, ergo nõ mutat aliquid quod sit essentiale sacramento, nec materiam nec formam, nec ministrum. Et quia his concurrentibus est verum sacramentum, patet quòd talis confessio est verum sacramentũ, sicut baptismus vel ordo sacer receptus contra inhibitionem ecclesiæ est verum sacramẽtum, cuius signum est: quia si sacerdos reuelaret ea quæ audiuit in tali confessione puniretur, nõ solùm vt reuelator secreti, sed vt reuelator confessionis, hoc tamẽ interest inter baptismum & ordinem cùm recipiuntur cõtra inhibitionem ecclesiæ & sacramentum pœnitentiæ, quia illa non sunt iteranda quamuis peccet mortaliter recipiens si sit adultus, quia peccatum recipientis non impedit totalem effectum baptismi & ordinis sicut totalẽ effectum absolutionis qui est solùm remissio peccati, propter quod iterari debet. Et hæc bene stant simul quòd aliquis recipiat sacramentum & non rem sacramenti propter indispositionem suam: sicut enim res sacramenti habetur quandoque sine sacramento actu suscepto, sic econtra verum sacramentum potest actu recipi sine re sacramenti. Hic est primus modus satis probabilis, ad cuius rationes difficile est respõderi, vt mihi quandoque visum fuit. Secundus modus est quòd non quilibet potest absolui à quolibet non solùm propter ordinationem ecclesiæ, sed propter ordinationẽ Christi, & hic modus pro nunc apparet mihi verior: quia Christus soli Petro tanquam pastori commisit curam & regimen totius sui gregis: vt habetur Ioannis vltimò. Sed potestas clauium ordinis in ligādo & absoluendo in foro pœnitentiæ, & potestas iurisdictionis in ligando vel absoluẽdo in foro cõtentioso est in ecclesia solũ propter curā & regimen ouiũ Christi, id est omnium Christianorum, ergo ad solum Petrum pertinuit & ad solum successorem Petri pertinet iure suo sibi à Christo collato vti vtraque claue in quemlibet Christianum, & nulli alij nisi ex commissione Petri, vel successoris eius, vel ex dissimulatione vsus quem scit, nec reprobat.

Vide inf. d.21 q.4

14 AD PRIMVM argumentum alterius opinionis dicendum est quòd forus pœnitentiæ voluntarius est non solùm ex parte sacerdotis quem Deus voluntariè fecit ministrum suum, sed etiam ex parte confitentis qui voluntariè dicit peccatũ suũ: sed non est voluntarius quantum ad hoc quòd quilibet possit pro libito eligere sibi sacerdotem qui absoluat eum: quia nullus potest eum absoluere nisi cui commissum est à vicario Christi mediatè vel immediatè, directè vel indirectè.

15 Ad secundum dicẽdum quòd aliud est de Papa & de cæteris Christianis, quia claues ordinis quantum est de se extendunt se ad absolutionem ab omni peccato respectu cuiuslibet personæ, vt patet ex verbis dictis omnibus apostolis: quorum remiseritis, &c. in quibus nulla fit exceptio de personis vel peccatis. tota autẽ restrictio est ex speciali commissione facta Petro de regimine vniuersalis ecclesiæ, illa autem cõmissio fuit de omnibus alijs à Petro, videlicet de omnibus cõmissis curæ & regimini Petri & non de Petro, & ideo extendit se ad oues Petri, id est ad omnes Christianos, præterquam ad Petrum & ad successorem eius. Et ideo Papa successor Petri nõ subiacet illi restrictioni quin possit absolui à quolibet habente clauẽ ordinis prout eligere voluerit.

16 Ad tertium est dicendum quòd non est simile de clauibus ordinis & de clauibus iurisdictionis: quia effectus clauium iurisdictionis transit in inuitum, effectus autem clauium ordinis nõ transit nisi in voluntarium. Papa autem nõ habet nec habere potest iudicem cui submittatur inuitus, nec per consequens potest se submittere alicui quantum ad iurisdictionem quæ de natura sua potest ferri in inuitum, sed effectus clauium ordinis de se extenditur ad omnes nisi sint excepti per priuilegium Petri, quod non militat contra Petrum, quia solùm est de ouibus subiectis Petro & non de ipso: propter quòd Petrus potuit, & successor eius potest subiicere se cui voluerit quantum ad vsum clauium ordinis in foro pœnitentiæ.

17 Ad quartum dicendum quòd ex ordinatione Christi est quòd oues Petri nõ regātur nec subsint curæ vel regimini cuiuscũque

niſi ex cōmiſſione Petri mediata vel immediata, directa vel indirecta. ſemper autē ſedes Petri voluit, ꝙ in articulo mortis quilibet ſacerdos non præciſus ab eccleſia poſſet quēlibet abſoluere à peccatis in abſentia illius ad quē cura regulariter pertinet, & ſi nollet in illo caſu, nihilominus poſſet non obſtante priuilegio Petri: quod non fuit ei datū ad deſtructionē, ſed ad ædificationē, cū fuerit ei datū ad paſcendū oues: vnde in primo caſu ceſſaret illud priuilegiū Petri & ſtaretur primæ ordinationi Chriſti de poteſtate clauiū ordinis quæ ſe extēdit ad omnē peccatorē & ad omne peccatū, nec caſus neceſſitatis mutaret miniſtrum. ſed ordinatio Chriſti qui in tali caſu non dedit priuilegium Petro.

28 AD argumenta principalia reſpondendum eſt ad primum. ꝙ non quilibet peccator reſpectu cuiuſlibet ſacerdotis eſt ſimilis materia quia non ſolùm ex ordinatione eccleſiæ ſed etiam ex ordinatione Chriſti tota cura omnium pertinet ad ſucceſſorē Petri, & ad nullum alium niſi quatenus per ipſum committitur cura alijs mediatè vel immediatè, directè vel indirectè. Et quia cura cuiuſlibet non eſt per ipſum commiſſa cuilibet, ideo non quilibet poteſt abſoluere quemlibet, ſed ille cui commiſſum eſt.

29 Ad ſecundum dicendum, quòd licet ex verbis illis. quorum remiſeritis peccata, &c. nō ſit facta limitatio de perſonis nec de peccatis, tamen ex verbis poſtea dictis Petro Io. vlti. paſce oues meas, &c facta eſt reſtrictio ꝙ nullus poteſt ea quæ ſunt curæ animarum (vt abſoluere in foro pœnitentiæ) niſi Petrus vel ſucceſſor Petri, vel ille cui per ſucceſſorem Petri commiſſum eſt.

QVAESTIO III.

Vtrum correctio fraterna cadat ſub præcepto.

Tho. 2. 2. q. 33 ar. 2.



EINDE quæritur de correctione fraterna, & primò vtrum cadat ſub præcepto. Et videtur quòd non: quia omnia præcepta diuina reducuntur ad illa quæ ſunt decalogi, ſed correctio fraterna non videtur poſſe reduci ad aliquod illorum, ergo non cadit ſub præcepto.

2 Item religioſi non eximuntur à præcepto diuino, ſi ergo correctio fraterna eſſet ſub præcepto, videretur quòd religioſi deberent de clauſtro exire ad corrigendum ſeculares: cùm plus obliget eos præceptum diuinum quā proprium votum. Hoc autem non eſt verum, quia ſic periret obſeruantia clauſtralis quare &c.

3 Item Hieronymus dicit: ſacerdotes ſtudeant illud euangeliū implere. ſi peccauerit in te frater tuus, &c. ergo non videtur ꝙ ſaltem omnes obligentur, ſed ſoli ſacerdotes habentes curam.

4 IN CONTRARIVM eſt quod dicit gloſa ſuper illo verbo, ſi peccauerit, &c. Ita peccat qui fratrē ſuū peccare videt & tacet, ſicut qui peccanti non indulget. ſed ad indulgendū peccanti, omnes & ex præcepto charitatis tenentur: ergo ad corrigendum. Ad idem eſt quod dicit Aug. de verbis domini. Si neglexeris corrigere peior es factus eo qui peccauit. ſed hoc non eſſet niſi quis per talem negligentiam adimplere præceptum omitteret, ergo correctio fraterna eſt in præcepto.

5 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam tria ſunt videnda. Primum eſt vtrū fraterna correctio cadat ſub præcepto. Secundum eſt vtrum ad eam omnes teneantur. Tertium eſt vtrum in aliquo caſo poſſit aliquis excuſari ſi correctionem fratris omittat.

6 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd fraterna correctio non eſt aliud quàm admonitio fratris pro emendatione ſua ex charitate fraterna procedens ſi autem cum admonitione verbi ſit aliqua coactio per pœnam, aut quodcunque flagellum iam non eſt ſolùm fraterna correctio, ſed paterna, quę coactionem habet, vt poſtea magis patebit: loquēdo ergo de correctione quæ eſt merè fraterna, dicendum eſt quòd ad eam tenemur ex præcepto diuino, quod patet tripliciter.

7 Primò ſic per præcepta diuina ſufficienter ordinatur vita humana in his quæ pertinēt ad ſalutē, ſed non ſufficienter ordinaretur niſi correctio fraterna caderet ſub præcepto, ergo &c. Minor declaratur, quia cōuerſatio hominū ſecundū vitā humanam aſſimilatur exercitui Iob. 7. Militia eſt vita hominis ſuper terra. In exercitu autē eſt duplex ordinatio. Vna qua omnes de exercitu ordinantur ad ducē, vt ei obediāt, & ab eo regantur. Alia qua ſinguli de exercitu ordinantur ad inuicē, vt vnus alteri auxilium præbeat. Et vterque ordo neceſſarius eſt ad conſequēdum finē. ſ. victoriā ad quā ex ordinatione ducis totus exercitus ordinatur: ergo in cōuerſatione vitę Chriſtianę, & eorū qui in aliqua cōmunitate viuunt eſt duplex ordo, vnus ad prælatū qui habet eos regere, & cui omnes tenentur obedire, alius ſingulorū ad inuicē, ex quo ordine vnus habet alij auxiliū ferre ad cōſequendā ſalutē. Sicut ergo primus ordo cadit ſub præcepto, ratione cuius incumbit prælatis, vt ſubditorū cura gerant, & ſubditis, vt prælatis obediant, ita & ſecundus ordo cadit ſub præcepto, vt ſubditi ſibi inuicem auxilium præbeant cùm igitur auxilium in ſpiritualibus adhibeatur homini per correctionem fraternam, apparet quòd ipſa cadit ſub præcepto diuino.

8 Secundò, quia ſicut ſe habent membra in corpore naturali ad actus naturales, ſic ſe habent fideles ad actus charitatis per quā connectuntur. vt membra in vno corpore. Et hoc dictum patet ex dicto Apoſtoli Rom 12 vbi dicitur ſic ſicut in vno corpore multa membra habemus, ita multi vnum corpus ſumus in Chriſto, ſinguli autem alter alterius membra. Sed in corpore naturali membra pro ſe inuicem ſunt ſollicita, & vnum expellit malum alterius quantum poteſt. ſicut dicit idē Apoſtolus 1. Corinth 12 ergo fideles qui ſunt in eccleſia tanquam vnius corporis membra ex ordine charitatis tenentur malum aliorum expellere quantum poſſunt, hoc autem fit præcipuè per correctionem fraternam, quare &c.

9 Tertiò, quia eleemoſyna corporalis non eſt magis neceſſaria quàm ſpiritualis, cùm ergo eleemoſyna corporalis ſit ſub præcepto quando imminet neceſſitas corporalis dicente Ambroſio: Paſce fame morientem, quòd ſi non paviſti occidiſti. relinquitur quòd correctio quæ eſt eleemoſyna ſpiritualis fortiori ratione ſit ſub præcepto. & ſic patet primum.

10 QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt, quòd omnes tenentur ad correctionem fraternam reſpectu omnium ſuperiorum, inferiorum, & parium. Cuius ratio eſt, quia ad actum charitatis obligantur omnes qui tenentur habere charitatem, & reſpectu omnium ad quos tenentur habere charitatem, quia quantum ſe extendit habitus tantū & actus, qui procedit ex habitu: ſed omnes tenentur ad habendum charitatem & ad omnes pares, ſuperiores, & inferiores, amicos, & inimicos ergo omnes tenentur ad corripiendum quoſcunque delinquentes, cùm correctio ſit actus virtutis: veruntamen quia actus virtutis debet eſſe informatus debitis circunſtantijs, ideo in correctione qua ſubditi corrigunt prælatos ſuos debet eſſe talis modus, vt nō prǽiudicetur honori & reuerentiæ prælationis: vnde Apoſtolus 1. ad Timo. 5. Seniorem ne increpaueris, ſed obſecra, vt patrem & Dionyſius redarguit Demophylum monachum. quia ſacerdotem & ſe maiorem correxerat irreuerenter eum percutiens, & ab eccleſia eijciens, in quo exceſſit non ſolùm modum correctionis fraternæ inferioris ad ſuperiorem, quia irreuerenter correxit, ſed etiam modum correctionis fraternæ, quia correxit non ſolùm verbo, ſed verbere: quam correctionem non habent niſi prælati gerentes ex officio curam eorum quos corrigunt. Fraternam autem correctionem habent omnes reſpectu omnium: vnde Pelagius Papa dicit, & habetur 24. quæſt. 3. Tam ſacerdotes quàm reliqui fideles omnes ſummam debent habere curam de illis qui pereunt. quatenus eorum redargutione, aut corrigantur à peccatis, aut ſi incorrigibiles apparuerint ab eccleſia ſeparentur. & ſic patet ſecundum.

11 DE TERTIO ſciendum eſt, quòd cùm de correctione fraterna ſit præceptum affirmatiuum, quod non obligat niſi pro loco, & tempore, & cæteris circunſtantijs debitis concurrentibus, inter quas præcipua eſt illa quę eſt de fine, ideo non ſemper obligatur homo ad correctionem fraternam, cuius ratio eſt. Quia illud ad quod nullus obligatur niſi propter finem non cadit ſub præcepto niſi qualiter eſt neceſſarium ad finem, ſed ad correctionem fraternam nullus obligatur niſi propter emendationem fratris, vt patet tam ex eius diffinitione quàm ex alijs ſuperdictis, ergo ad eam nullus tenetur ex præcepto niſi ſperetur quòd ex correctione ſequatur emendatio. Et iterum ſi expectatur opportunius tempus quo magis poteſt prodeſſe correctio, non peccat qui correctionem differt, ſed charitatiuè agit, ſicut dicit Auguſtinus primo de ciuitate Dei, cùm ratio eorum quæ ſunt ad finem ex fine ſumatur.

12 AD PRIMVM argumentū dicendū eſt quòd omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliqua beneficia proximo reducuntur ad præceptum de honoratione parentum: eis enim tanquam magis meritis primò impendenda ſunt beneficia tam corporalia quàm ſpiritualia, & deinde alijs: cùm igitur correctio ſpiritualis ſit beneficium impenſum proximo, patet quòd reducitur ad præceptum de honore parentum.

13 Ad ſecundum dicendum, quòd religioſi tenentur ad correctionem fraternam, ſicut & cæteri, nec tamen propter hoc oportet quòd exeant clauſtrum ad quærendum delinquentes, vt eos corripiant: quia nec hoc præcipitur, ſed ſufficit quòd corripiāt occurrentem. vnde dicit Auguſtinus in libro de verbis Domini. Admonet nos dominus noſter non negligere inuicē peccata noſtra non quærendo quid reprehendas, ſed videndo quid corrigas, alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra illud quod dicitur Prouerb 24. Nō quæras impietatem in domo iuſti, & non vaſtes requiem eius.

14 Ad tertium dicendum, quòd vel Hieron. loquitur de correctione

ctione quæ fit non solùm verbo, sed verbere (quod patet ex hoc quod subiungit, quę est enim misericordia parcere vni & omnes in discrimen adducere) quæ competit solùm prælatis qui habēt vim coactiuam super subditos quam non habet frater in fratrē: vel hoc dicit non quia ad solos sacerdotes pertineat pręceptum de correctione fraterna, sed quia ad eos specialius pertinet, quia sicut dicit Augu. 1. de ciuitate Dei. Grauior est negligentia prælatorum in correctione fraterna quàm aliorū. sicut enim beneficia temporalia potius debet aliquis illis impendere quorum curam temporalē habet, ita & beneficia spiritualia (vt correctionē & doctrinā) magis debet exhibere illis qui sunt suæ speciali curæ cōmissi, licet alij ad hoc teneantur quamuis non tantum, &c.

QVAESTIO IIII.

Vtrum in correctione fraterna debeat secreta monitio præcedere denunciationem.

Tho. 2. 2. q. 33. ar. 7.



SECVNDO quæritur vtrum in correctione fraterna debeat secreta monitio præcedere denunciationem. Et videtur quòd non: quia accusatio est grauior quàm denūciatio, sed ad publicam accusationē potest aliquis procedere nulla secreta admonitione pręcedente, sed sola inscriptione, vt dicit Innocentius extra de accusatione, qualiter & quādo. ergo videtur quòd nec denunciationem debeat præcedere secreta admonitio.

2 Item secundùm Augu. in libro contra mendacium. Ex factis sanctorum colligimus quid in scripturis sentire debeamus. sed Christus denunciauit apostolis Iudam ante admonitionem factam, vt patet Ioan. 13. Similiter Petrus damnauit Ananiam & Sapphiram ante aliquam admonitionem factam, vt patet Act. 5. Similiter Paulus reprehēdit Petrum coram omnibus nulla monitione facta secretè, & eodē modo Ioseph accusauit fratres suos apud patrem crimine pessimo. Gen. 37. ergo videtur quòd non semper secreta monitio debet præcedere denunciationem.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Dominus Mat. 18. si peccauerit in te frater tuus corripe eū inter te, & ipsum solū, &c. vbi manifestè innuit, ꝙ secreta monitio debet pręcedere denūciationē. Et ibi dicit glosa: hoc ordine vitare scādala debemus.

4 RESPONSIO. Aduertendum est quòd peccatum fratris potest esse vel omnino publicū & notorium, vel sic occultū ꝙ probari nō potest, nec de eo infamatus est, vel partim occultū, & partim notum, quod est quando innotescit pluribus per quos conuinci potest, vel apud graues personas diffamatus est quāuis publica fama non sit. In primo casu dicendum ꝙ secreta admonitio non habet locum. Cuius ratio est, quia cùm admonitio secreta fiat propter emendationem fratris quæ est eius sanatio spiritualis, sicut est in sanando aliquem corporaliter, sic faciēdum est in corripiendo aliquem spiritualiter. sed in sanatione corporali sic est quòd medicus si potest hominem totaliter sanat ab infirmitate, si autem non potest negligit minus malū vt occurrat maiori malo, sicut amputat vnum membrum ne totum corpus inficiatur, ergo similiter debet esse in correctione quę est sanatio spiritualis: ex peccato autem homo duplex damnum incurrit, scilicet damnum innocentiæ quod est maximum, & dispendium famæ si sciatur eius peccatum, & istud est minus quàm primum. Est tamen magnum quia per amissionem famę homo patitur detrimentum non solùm in temporalibus, sed etiam in spiritualibus. quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur. Et ideo sic sanādus est peccator per correctionē si fieri potest quòd totaliter ei innocentia restituatur nec fama perdatur, sin aliter debet negligi fama vt conscientia reparetur. Ex quo potest sic argui: vbi iam est perdita fama non habet locum admonitio secreta, licet admonitio possit locum habere, sed quando peccatum alicuius est notorium iam est perdita fama, ergo hic non habet locum admonitio secreta. Si autem peccatum sit omnino occultum modo quo dictum est prius, aut illud non solùm est nociuum peccanti, sed in detrimentum aliorum temporale vel spirituale, vtpote cùm aliquis tractat de prodēda ciuitate hostibus, vel quando latet hæreticus innitēs ad corruptionem fidei & morum in alijs, aut est solùm nociuum peccanti. In primo casu si firmiter credatur quòd peccator propter admonitionem secretam sibi factam desistat à malitia, omnino prius est admonendus antequam alij reueletur propter rationem prius dictam, scilicet vt parcatur famæ cum emendatione conscientiæ. Si autem probabiliter timeatur de emendatione eius, denunciandum est illi qui potest periculo occurrere, salua tamen fama eius quantum est possibile. Cuius ratio est, quia charitas plus diligit bonum cōmune quàm bonum singularis personæ. Si ergo in hoc casu bonum commune non posset seruari nisi cum dispendio famæ singularis personæ, illud ex charitate est negligendum, vt bonum commune ex charitate possit seruari. Et sic est intelligenda auctoritas Hieronymi dicentis, quòd misericordia est parcere vni, & multos in discrimen adducere. Polluitur enim populus ex vno peccatore, sicut ex vna oue morbida vniuersus grex. Si autem peccatum sit solùm nociuum peccāti, nec sit ita notum quòd possit probari, nec de eo sit peccator infamatus: tunc secreta monitio locum habet, quæ siue valeat, siue non sistendum est in ea, nec procedendum est ad aliquam denunciationem faciendam superiori vt superior est & persona publica. Cuius ratio est, quia denunciatio ad hoc fit superiori vt ipse de peccato inquirat & peccatorem corrigat, sed ad hoc non potest prælatus procedere nisi peccatum illud posset probari, vel peccator sit de eo infamatus, ergo vbi neutrum istorum est, locum non habet denunciatio: si autem dicatur quòd denunciatio non habet hic locum vt fiat immediatè post admonitionem secretam, potest tamen habere locū vt fiat mediante inductione testium, vt Dominus videtur dicere Matth. 18. Si te non audierit adhibe tecum vnum vel duos testes, vt in ore duorum vel trium testiū, &c. non valet, quia inductio testium vel fit ad probādum factum, vel ad probandum admonitionem: nō ad probandum factum, quia aut ad probandum præteritum, aut ad obseruandum futurū: vt probetur factum præteritum probari nō potest per eos, quia nihil sciunt, futurum verò obseruari non debet vel saltem nullus ad hoc tenetur, sicut allegatum est de Aug. supra, quòd non tenemur esse exploratores vitæ alienæ. Et si probabiliter crederetur quòd peccatum esset iterandū, magis esset secundum charitatē statim indicandum illi qui posset impedire quàm inducere testes ad conuincendum eū post factum. nec potest dici quòd testes debeant induci ad probādum admonitionem vt eis inductis postea sequatur denūciatio, quia talis inductio sine fructu esset, cùm per eam nō posset sequi correctio peccatoris, magis etiam esset proditio criminis quàm correctio peccātis. Quod autem nō possit sequi correctio patet, quia in nullo probatur crimine, quia vox omnium non est nisi vox vnius. Item denuncians exponit se periculo, quia si peccator neget crimen potest conqueri superiori de eo quòd denuncians eum infamauit imponendo coram pluribus crimen quod nō cōmisit, & sic alter meritò puniretur. Videtur ergo quòd in hoc casu sistendum sit in monitione secreta, sic quòd nunquam sit vlterius procedendum ad denunciationem faciendam prælato vt est persona publica: quod dico pro tanto, quia si probabiliter crederetur quòd prælatus vt bonus vir & non vt iudex posset prodesse peccatori & non obesse vel per secretam admonitionem, vel pręcludendo occasionem peccandi sine reuelatione peccatoris, potest ei in secreto dici peccatū fratris vt adhibeat remediū quod poterit adhibere, & eodem modo posset dici alij non prælato si crederetur quòd vellet & posset alteri prodesse. Et hoc est quod dicit beatus Aug. super Leuit. quinto capitulo, super illo verbo: Qui audierit aliquē falsum iurare & tacet, &c. Et recitatur 22. q. 6. capi. Hoc videtur. vbi dicit sic: Videtur mihi quòd se ob hoc soluat peccati vinculo ille supple qui scit periurium alterius, si iudicet talibus qui magis possent prodesse quàm obesse periurio siue eum corrigendo, siue Deum pro eo placando. q. præced.

5 Si autem peccatum non sit omnino occultum, nec omnino notum, hoc est quòd innotescit pluribus per quos conuinci potest, vel apud graues personas diffamatus est quamuis publica fama non sit contra eum, sic videtur habere locum processus quē Dominus ponit in Euangelio, vt scilicet primò secretè admoneatur de correctione, quæ si non prosit admoneatur de correctione coram illis qui factum sciunt, quòd si nec istud prosit tunc deinde denunciandum est ecclesię. Et ratio huius est, quia ex charitate subueniendum est conscientiæ quantum possibile est absque detrimento famæ. sicut ergo ex præcepto charitatis tenetur quis sanare fratris conscientiam non lędendo in aliquo eius famam si hoc potest fieri per aliquam secretam admonitionē quādo peccatum est penitus occultum, sic quando non potest emendari conscientia seruādo totaliter famam quę iam apud aliquos lęsa est, subueniendum est ex charitate emendationi conscientiæ absque vlteriori lęsione famæ, quod fit per admonitionem quæ fit coram testibus qui alias sciunt factum. Et hi inducuntur non ad sciendum factum cum prius scirent, sed vt coram ipsis efficacior sit correctio, & vt probetur correctio si contingat ad publicam denunciationem procedere, ne denuncians repellatur à denūciatione tanquam inimicus vel suspectus.

6 His tamen quæ prius dicta sunt videtur obuiare quod dicit beatus Augustinus in regula, vbi innuit, quòd qui non corrigitur per secretam admonitionem fratris, denunciādus est prælato non tanquam publicæ personæ, sed tanquam ei qui vult prodesse & non obesse. Et in hoc bene concordat cum secundo membro præcedentis determinationis: sed vlterius dicit, quòd neganti adhibendi sunt alij etiam coram omnibus vt possit non ab vno teste argui, sed à duobus, vel tribus conuinci. In quo vide-

tur innuere quòd teſtes inducendi ſunt ad explorandum peccatum futurum, vt per eos conuincatur coram prælato, quod eſt contra prius dicta. Sed aduertendum eſt quòd August. non videtur loqui de eo quod eſt crimen ſecundùm ſe, ſed de eo quod poteſt eſſe occaſio criminis, vt eſt aſpectus fixus in mulierē de quo ibi loquitur, nec ad hoc explorandū dicit teſtes induci, ſed ſi contingit iterari & præſentes ſint aliqui qui fortè nō aduertunt, inducendi ſunt, vt aduertant & ſic teſtimonium ferant, vt talis poſsit à prælato debita ſeueritate coerceri, ne labatur in crimen cuius iam habet occaſionem, & ad quod habet pronitatem: non loquitur autem de crimine iam commiſſo, quod ſi ſit occultum debeat alijs reuelari, vel cōuincendum debeat explorari, & ita non eſt contra prædeterminata.

7 AD PRIMVM argumētum in oppoſitum dicendum, quòd ſicut aliqui dicunt, in accuſatione non agitur ad emendationem delinquentis, ſed ad bonum commune, ſcilicet ad conſeruandum iuſtitiam per punitionem delinquentis. Et ideo accuſatio in iudicio poteſt fieri etiam ſi admonitio non præcedit: nec eſt contra præceptum domini quod intelligitur quando agitur ad emendationem delinquentis. Alijs videtur quòd quāuis ſecundùm forum cauſarum non requiratur quòd præcedat admonitio, ſed ſolùm inſcriptio, tamen ſecundùm forum conſcientiæ non eſt ad eam procedendū niſi admonitione præmiſſa, & emēdatione expectata, ſi ſperetur propter rationem prius poſitam: nec cogit ratio alterius partis, quia bonum cōmune non eſt læſum per peccatum alicuius quouſque deductum eſt in publicū. Et ideo ſi admoneatur de correctione antequam crimen eius publicetur per accuſationē, fit ſecundū charitatē. Si autē non præmittitur admonitio ad eius correctionē, peruertitur ordo charitatis, quia iniuſtè dimittitur charitatiua emendatio fratris.

8 Ad ſecundum dicendum quòd Chriſtus vt Deus nouerat Iudam incorrigibilem, & ideo nō oportuit quòd admoneret eum ſecretò, quod fit propter correctionem. Petrus autem publicauit peccatum Ananiæ & Sapphiræ eadem ratione cū ſciret hoc per ſancti ſpiritus reuelationem, & inflixit eis tanquam incorrigibilibus pœnam ad terrorē aliorum. De Paulo autem patet reſpōſio: quia Petrus corā omnibus peccauit, & ideo oportuit ipſum coram omnibus redargui iuxta illud Timothe. 5. Peccantem coram omnibus argue. Ioſeph autem præmonuit fratres, licet non legatur, vel ſi prætermiſit errauit: licet poſſet propter defectum ætatis aliqualiter excuſari ſaltem à tanto. Alij excuſant eum dicentes, quòd ipſe non denunciauit, ſed accuſauit ſicut textus dixit quòd accuſauit fratres ſuos apud patrem crimine peſſimo: non eſt autem neceſſe quòd accuſationē præcedat fraterna admonitio. Sed iſtud minus valet, quia accuſans ſi deficiat in probatione debet puniri pœna talionis. Si verò probet, accuſatus debet puniri ſecundùm quantitatem & qualitatem criminis, quorum neutrum legitur ibi factū. Nec oportet quòd nomen accuſationis ſumatur ita ſtrictè, ſicut ſumunt iuriſtæ: ſed pro quacunque reuelatione ſeu declaratione criminis: nec eſt conandum ad excuſandum omnia facta antiquorum qui in multis errauerunt.

Sententia huius diſtinctionis xx. in generali & ſpeciali.

ACSENDVM eſt, &c. Superius determinauit magiſter de pœnitentia & eius partibus, & de poteſtate miniſtrorū hoc ſacramentū diſpenſantium: hic determinat de quibuſdam pœnitentiam conſequentibus. Et diuiditur in duo. Primò determinat de tēpore pœnitētiæ. Secūdò determinat quædā quæ ad effectū pœnitētiæ pertinent di. 22. ibi, cæterùm multis auctoritatibus. Prima in duas. Primò oſtendit tēpus pœnitentiæ vſq; in finē vitæ eſſe. Secundò mouet quaſdā quæſtiones quæ ex dictis ortū habēt di. 21. ibi, ſolet etiā quæri vtrū poſt. Prima eſt principalis lectionis, & diuiditur in tres. Primò oſtēdit tēpus pœnitētiæ eſſe vſq; in finē vitæ, & opponit per Aug. in cōtrariū & ſoluit. Secundò mouet quæſtionē de illis qui nūquam condignā in hac vita ſatisfactionē implent. Tertiò inquirit qualiter ſit agendum cū illis qui in fine vitæ pœnitēt. Secunda ibi, Si verò quæritur de illis. Tertia ibi, Solet etiam quæri vtrū.

a IN SPECIALI ſic procedit, & proponit primò q tēpus pœnitētiæ durat vſq; ad finē vitæ: Aug. autē videtur dicere q illi qui ſolū in fine vitæ pœnitēt in ſecuro ſtatu nō tranſeunt de hac vita. Sed quia pœnitentia ſatisfactoria eſt veſpertinū ſacrificiū, & ideo Deo acceptanda: ideo verba Aug. præmiſſa intelligenda ſunt de illis qui nō ex amore Dei, ſed timore mortis pœnitentiā agūt, & pro tanto ſecuritatē non dat Aug. quia difficilè in tali ſtatu pœnitentiā agunt propter filios, vxorem, mūdū & dolorē mortis, quæ in illo ſtatu retrahūt hominē à conuerſione ad Deum, tamen qui in fine vitæ pœnitent, bene poſſunt pœnitere, ſed in purgatorio ſoluunt pœnam quam in præſenti non abſoluunt, niſi fortè tam vehemens eſſet contritio, vt ſufficeret ad debitam punitionem, vbi etiā incidēter dicit quòd ignis purgatorij eſt grauior quā aliqua pœna temporalis. Poſtea mouet duas quæſtiones de ſolutione pœnæ poſt hanc vitam. Prima eſt de illis qui pœnitentiam ſibi impoſitam in hac vita non impleuerunt, vtrum in purgatorio pœnitentiam ſoluant. Et reſpondet q ſic, niſi in eis fuerit tanta cōtritio q vel illa ſolū, vel illa cū pœnitentia quam fecit ſufficiat ad pœnitentiæ cōpletionem, Deus enim impunitum crimen non dimittit. Secunda eſt de his qui fecerunt pœnitentiam ſibi impoſitam à ſacerdote, quæ tamen pœnitentia non fuit condigna peccato commiſſo, vtrum in purgatorio pro ea puniantur. Et reſpōdet q ſic, niſi vehemētia contritionis peccata ſufficienter puniat: propter quod Aug. vult cordis contritionem in pœnitente multū attendi. Sed quia de contritione non conſtat, ideo pœnitentia nō imponitur, quæ vt idem Aug. dicit, ſecundùm cōtritionis modum diuerſimode imponenda eſt. Vltimò dicit q morientibus non eſt neganda reconciliatio ſi petant, q ſi tunc petere non poſſunt præ grauamine infirmitatis & prius petiuerunt teſtimonio fideliū aſtantium reconciliandi ſunt: ſacerdos autē qui talibus pœnitētiam negat, reus eſt animarum. Solenniter autem pœnitentē non debet preſbyter reconciliare inconſulto epiſcopo niſi in extrema neceſſitate. Subdit etiā quòd ſi aliquis ad pœnitētiā feſtinās nō inueniat ſacerdotē & ſic mortuus eſt, oblatio eius eſt recipienda, & eleemoſynæ pro eo faciendæ. Et in hoc terminatur ſentētia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum ille qui implet pœnitentiam à ſacerdote ſibi iniunctam ſit totaliter liberatus.

CIRCA diſtinctionem iſtā quæritur de duobus. Primum eſt de taxatione pœnæ per ſacerdotem. Secundum eſt de relaxatione pœnæ per indulgentias. Circa primum primò quæritur vtrum ille qui implet pœnitentiā à ſacerdote ſibi iniunctam ſit totaliter liberatus. Et arguitur q ſic: quia ſacerdos eſt arbiter inter pœnitentem & Deum, ergo ſicut pœnitens debet acceptare taxationem pœnæ per ſacerdotem, ita videtur quòd Deus debeat illa taxatione eſſe contentus.

2 Item pronior eſt Deus ad miſerendum quàm ad condemnādum, ſed ſi ſacerdos imponeret peccatori maiorem pœnitentiam quàm debeatur culpæ, peccator tenetur ad faciendum eā, ergo ſimiliter ſi iniungat minorem videtur quod faciendo eam ſit totaliter liberatus.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia Deus pro maiori culpa exigit maiorem pœnam, & pro minori minorem, cùm hoc habeat ordo iuſtitiæ. Sed ſacerdos & etiam canones imponunt quandoq; pro minori culpa maiorem pœnam & econuerſo, ſicut laico imponitur pœnitentia ſeptennis pro homicidio, ſacerdoti verò imponitur decennis pro fornicatione: licet homicidium ſit maius peccatum quàm fornicatio, ergo videtur quòd apud Deum non ſufficiat talis taxatio.

4 RESPONSIO. Vidēda ſunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primū eſt qualiter pœna ſit à ſacerdote taxanda, an. ſ. pro maiori culpa ſit ſemper imponenda maior pœna. Secundū eſt ſuppoſito quòd ſacerdos diſcretè taxet pœnam, vtrum faciens eam ſit à pœna totaliter liberatus.

5 QVANTVM ad primum ſciendum eſt, quòd pœna in confeſſione taxatur propter duo. ſ. propter remedium præſtādū contra recidiuum, & propter debitum ſoluendū. Quantum ad debitum ſoluendum ſemper eſſet imponenda maior pœna pro maiori culpa. Cuius ratio eſt, quia pœna ſoluitur, vt inæqualitas iniuſtitiæ cōmiſſæ per culpā reducatur ad æqualitatem iuſtitiæ per ſolutionē pœnæ: ſed maior inæqualitas iniuſtitiæ cōmittitur per maiorē culpā, ergo non reducitur ad æqualitatē iuſtitiæ niſi per maiorē pœnā. Si autē cōſideretur pœna prout præſtat remediū contra recidiuū in peccatore, & cōtra ſcandalū quod oritur in plebe, ſic non ſemper imponēda eſt maior pœna pro maiori culpa, ſed quādoq; minor. Cuius ratio eſt, quia pœna præſtat remediū cōtra recidiuū & ſcādalū inquātū prohibet pronitatē ad peccandū: vbi eſt ergo maior pronitas ad peccādū ibi requirit maius retractiuū, ſed in eo qui cōmittit minorē culpā quādoq; eſt maior pronitas ad recidiuū, ſicut in iuuene fornicāte maior eſt pronitas quā in ſene, ergo indiget maiori pœna ipſum retrahēte quā ſenex, licet minus peccet, quia maius incentiuū habet. Eadē ratio eſt de ſcandalo, quia minus peccatū quādoq; eſt magis ſcādaliʒatiuū & magis trahitur in exēplū in perſona quæ debet eſſe maioris ædificationis (ſicut eſt fornicatio in ſacerdote) quàm ſit maius peccatum in priuata perſona (puta homicidium) & præcipuè, quia non eſt in communitate tanta pronitas ad hoc peccatum

catum, & sic patet primum qualiter est taxanda pœna & culpa.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd si pœna imposita à sacerdote non sit condigna pro solutione pœnæ debitæ culpę, tunc exoluens talem pœnam non est simpliciter liberatus, sed faciet residuũ in purgatorio. Cuius ratio est, quia error sacerdotis seu qualiscunque indispositio pœnitentis non debet mutare iustitiam diuinam quo ad punitionem peccatorum: sed quòd imponatur pœna non condigna culpę prouenit vel ex errore sacerdotis nescientis ponderare quantitatem culpæ vel saltẽ ex eius nescientia, quia non potest eam perfectè cognoscere, nec contritionem pœnitẽtis, vel dato quòd fiat ex industria, sibi imponit minorem pœnã propter conditionem pœnitẽtis, qui fortè magnitudine pœnę posset à pœnitentia agenda impediri propter debilitatem corporis vel infirmitatem mentis, & ideo eligit minus damnum vt maius euitet, ergo propter hoc nõ debet impedire iustitia diuina quin peccator puniatur pœna cõdigna peccato: quod est intelligendũ de pœna quæ soluitur per modũ debiti, nõ autẽ de illa quę imponitur ad remedium recidiui, quia in purgatorio solùm exigitur pœna ad soluendum debitum & non ad pręseruandum contra recidiuum, cum non maneat vlterius locus vel tempus peccandi, si autem pœnitẽtia iniuncta totaliter omitatur vel in parte, si fiat de voluntate & auctoritate imponentis pœnitẽtiã vel ex impotentia faciendi eã, vel ex alia causa iusta & necessaria, tunc omittens eam facere nõ peccat, faciet tamen eam postea in præsenti seculo vel in purgatorio: si autem omittat eam facere ex sola voluntate sua temeraria nõ solùm faciet eã postea hic, vel in purgatorio, sed peccat mortaliter: quia si in foro contentioso non obediens sententiæ iudicis reputatur & punitur tanquã contumax, multo magis in foro pœnitẽtiæ in quo agitur causa salutis hominis, si recipiens pœnitẽtiã sibi iniunctam pro satisfactione peccatorum contemnat eam facere, sola temeritate ductus, contumax debet reputari & contemptor ecclesiastici sacramenti, quod nũ potest esse sine peccato mortali.

7 Ad primum argu. dicendum quòd licet sacerdos sit arbiter, habet tamen limitatam potestatẽ, scilicet quo ad remissionẽ culpæ & dimissionẽ pœnæ virtute clauium quantum exigit contritio penitentis, non autem quo ad taxationem vel dimissionẽ pœnæ pro arbitrio voluntatis, nisi quòd peccator si plus non faciat in hac vita quã sit ei taxatum nõ imputatur ei ad trãsgressionẽ.

8 Ad secundum dicendum q̃ quo ad forum ecclesiæ obligatur peccator ad faciendam pœnitentiam sibi impositam, & liberatur faciendo eam siue sit condigna, siue non, sed quo ad forum Dei non sufficit minor, nec exigitur amplior quã condigna: vnde si peccator cui pœna est imposita maior in duplo quàm exigat sua culpa decederet peracta sola medietate pœnitentiæ, euolaret ad cælum, nec exolueret residuum in purgatorio.

QVAESTIO II.

Vtrum vnus posset pro alio satisfacere.



SECVNDO quęritur vtrum vnus posset pro alio satisfacere. Et arguitur quòd non, quia contritio, confessio, & satisfactio, ad se inuicem ordinantur, & sibi inuicem correspondent: sed vnus non potest pro alio conteri, aut confiteri, ergo nec satisfacere.

2 Item quando aliquis suscipit satisfactionem pro altero, si ille decedens moriatur antequàm ille satisfactionem expleat, aut punitur pro peccato illo aut non. Si non, ergo ante satisfactionẽ debitã glorificatur: si sic, cũ alius postea satisfaciat, idem peccatũ bis punitur: vtrunque autem istorum est inconueniens, ergo illud ex quo sequitur, scilicet quòd aliquis posset pro alio satisfacere.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia plus valet charitas apud Deum quàm apud homines: sed apud homines vnus potest ex amore pro alio debitum soluere, ergo fortiori ratione apud Deum potest vnus ex charitate pro alio satisfacere.

4 RESPONSIO. Quæstio ista non intelligitur de quacũque satisfactione pœnæ peccato debitę, sed solùm de satisfactione, vel solutione pœnitentiæ iniunctæ à sacerdote: circa quam sciendum est quòd sicut patet ex præcedenti quæstione pœna satisfactoria quæ imponitur penitẽti valet ad duo, scilicet ad solutionẽ debiti, & ad præstandum remedium contra recidiuũ. Si ergo pœna consideretur prout præstat remedium cõtra recidiuũ, sic impossibile est quòd vnus exoluat pœnã pro altero. Cujus ratio est, quia pœna non pręstat remediũ contra recidiuũ nisi quia bene disponit hominem ad bene resistendũ occasionibus recidiui, sed ex hoc quòd vnus sustinet pœnam pro alio ille alius in nullo melius disponitur, sicut ex ieiunio vnius non maceratur caro alterius ad melius resistendum concupiscentijs carnis, & sic est in omnibus alijs: quilibet enim bene vel malè disponitur, actu proprio & non alieno, ergo pœna quæ sustinetur ab vno, in nullo præstat remedium contra recidiuum alterius.

5 Si autem pœna consideretur vt est solutio debiti, sic circa materiam istam sunt quędam clara, quędam verò dubia. Primò clarum est quòd si satisfactio quam quis facit pro alio procedat ex auctoritate sacerdotis imponẽtis pœnitentiam, certum est quòd vnus potest satisfacere pro alio siue ille sit potens ad satisfaciendum siue impotens. Cuius ratio est: quia nullus tenetur ad pœnitentiam sibi impositam, nisi secũdùm modum quo est sibi imposita. Si ergo imponens determinet quòd pœnitentia fiat per illum qui peccauit, vel per alium, liberatus est a pœnitentia quæ fit per alium, siue illud sit ieiunium, siue peregrinatio, siue quodcunque aliud. In tota enim ista quæstione non loquimur de satisfactione absolutè an vnus posset pro alio satisfacere, sed solùm de satisfactione imposita confitenti per sacerdotem absoluentẽ. Secundò clarum est, vel saltem est multum probabile quòd si ille cui imponitur pœnitentia à sacerdote fiat impotens ad faciendum eam, alius potest pro eo pœnitentiam facere, quia nec Deus nec minister eius intendunt aliquem obligare ad illud quod est ipsi impossibile: propter quod quia illa aliquo modo possumus quæ per amicos possumus, ideo ille qui est impotens per semetipsũ ad faciẽdã pœnitẽtiã sibi iniũctã potest eã facere per amicũ.

6 Dubium autem est vtrum ille cui iniuncta est pœnitentia & potest eam per semetipsum facere liberetur si faciat eam fieri per alium absque voluntate & licentia sacerdotis pœnitentiam imponentis. Et videtur probabiliter quòd non, quia condemnatus iustè & iudicialiter non potest circa condemnationẽ aliquid immutare nisi de voluntate iudicis expressa vel præsumpta. sed ille cui in foro pœnitentię imponitur aliqua pœna sustinẽda, vel aliqua pœnitentia facienda condemnatur iudicialiter per sacerdotem, & supponitur quòd iustè, ergo circa pœnitentia sibi iniũctã nihil potest immutare nisi de voluntatẽ sacerdotis expressa vel præsumpta: expressa quando dicet, facies talem pœnitentiã per te vel alium præsumpta quando casus necessitatis incurritur qui reddit eum impotentẽ ad faciẽdam pœnitentiam ipsi iniũctam, imò videtur quòd ille qui sola voluntate sua pœnitẽtiã sibi iniunctam facit fieri per alterum nisi in casibus prædictis, sit temerarius contemptor iudicij pœnitentiæ, nec pœnitentia sic facta per alium credenda est Deo esse accepta ad liberationẽ ipsius, quando iudiciũ sacerdotis qui est in absolutione vicarius Christi temerariè contemnitur. In casu autem in quo de volũtate sacerdotis fieret pœnitentia per alium, videtur quòd per eam non tantum soluatur de pœna peccato debita, quantum si fieret per illũ qui deliquit, quia pœna per pœnã recõpẽsantur, sed magis est vnicuique pœnale illud quod facit per semetipsum quàm illud quod fit per alterum, ergo plus recompensatur: de pœna peccato debita quando ille qui peccauit facit pœnitentiam iniunctã per semetipsum quàm quando fit per alterum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de contritione, & confessione, & satisfactione: quia contritio ordinatur ad dimissionem culpæ quæ pertinet ad dispositionem hominis, & quia vnus nõ disponitur ex actu alterius, vt dictum est prius, ideo vnus non potest conteri pro alio. Similiter confessio fit per absolutionem per quam gratia datur, vel data augetur ipsi confitenti, & ideo confessio facta ab vno non valet alij: sed satisfactio ordinatur ad solutionem pœnæ debitæ quam vnus potest pro alio soluere in certis casibus, & ideo vnus potest pro alio satisfacere modis quibus dictum est prius.

8 Ad secundum dicendum quòd ille qui decedit antequam satisfactio, quam alius pro eo suscepit, sit cõpleta, punietur in purgatorio pro eo quod non est completum, nec tamen vnum peccatum punietur bis: quia si ille puniatur in purgatorio plenè antequam satisfactio quæ pro eo debuit fieri sit inchoata, tunc si ille qui eam faciendã suscepit postea eã faciat, cedet ad satisfactionẽ propriorum delictorũ, & non illius qui iam expeditus est. Si verò eã nõ faciat punietur pro ea tanquã pro promisso nõ expleto. Et sic pro alio punietur quã principalis sit punitus in purgatorio.

9 Argumentum alterius partis non concludit vniuersaliter, quia & si apud homines vnus posset pro altero potente vel impotente satisfacere quo ad rem debitam, non tamen quo ad iniuriam illatam nisi procedat de voluntate iudicis, vel partis: & similiter est in proposito cùm agatur de pœnitentia quæ imponitur pro offensa diuina.

QVAESTIO III.

Vtrum indulgentiæ aliquid valeant.



SECVNDO principaliter quæritur de indulgentijs per quas pœna satisfactoria dimittitur, & quęruntur duo. Primum est de valore indulgẽtiarũ. Secũdũ est quis posset facere indulgentias. Circa primũ quæruntur duo. Primũ est vtrum indulgẽtię aliquid valeãt. Secũdũ est vtrũ tantũ valeat quantũ sonãt. Ad primum sic proceditur, & arguitur

quod indulgentiæ nihil valeant ad dimiſsionem pœnæ peccato
debitæ: quia ad poteſtatem excellentiæ quæ ſoli Chriſto compe
tit, nec eſt hominibus cõmunicata pertinet, vt effectus ſacramẽ-
ti detur ſine ſacramento, ſed dimiſsio pœnæ pro peccato debitę
ſecundũ totũ vel partẽ eſt effectus ſacramenti pœnitentię, vt pa
tet ex præcedentibus, ergo nullus purus homo poteſt aliquid di
mittere de pœna peccato debita, niſi quantũ dimittitur per abſo
lutionem ſacramentalẽ virtute clauiũ, igitur per indulgentiam
quæ datur ſine ſacramẽto pœnitentię nihil de pœna dimittitur
2 Item inferior non poteſt tollere ordinationem ſuperioris,
ſed Deus abſoluendo à culpa ligat hominem ad pœnam tempo-
ralem, ergo de illa nullus purus homo poteſt aliquid dimittere
per quamcunque indulgentiam.

3 IN CONTRARIVM eſt generalis conſuetudo &
doctrina eccleſiæ quæ contineret falſitatem niſi per indulgen-
tias dimitteretur aliquid de pœna peccatori debita.

4 RESPONSIO. De indulgentijs pauca dici poſſunt per
certitudinem, quia nec ſcriptura expreſsè de eis loquitur. Quod
enim dictum eſt Petro Mat. 16. Tibi dabo claues regni cęlorum.
Et quodcunque ligaueris, &c. intelligitur de poteſtate ei data in
foro pœnitentiæ. De collatione autem indulgentiarum non eſt
clarum quòd debeat intelligi. ſancti etiam, vt Ambroſius, Hi-
larius, Auguſtinus, Hieronymus minimè loquuntur de indul-
gentijs. Grego. tamen loquitur qui etiam indulgentias Romæ
inſtituit in ſtationibus, vt dicitur. Et ideo loquendo de eis ſequẽ
dus eſt modus communis. Duo ergo facienda ſunt. Primum eſt
per quem modum indulgentiæ valeant ad remiſsionem pœnæ.
Secundum eſt vnde vel ex qua cauſa valorem habeant.

5 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd pœna pro
peccato debita tripliciter poteſt remitti. Vno modo ex mera
gratia quando offenſus totam offenſam & pœnã offenſę debitã
gratis remittit offendenti. Alio modo quando aliquis pœnã de-
bitam ſoluit pro alio, ita quòd pœna nõ cõditionatur gratis, ſed
ſoluitur per aliũ de voluntate ſeu ordinatione illius qui fuit of-
fenſus. Tertio modo quando partim remittitur, & partim exol
uitur, quod fit quando magna pœna remittitur pro modica. Pri
mus modus, & tertius videtur habere locũ in indulgentijs, ſi at-
tenderetur cõmunis vſus nominis, tũc enim dicitur aliquis in-
dulgere alteri delictum contra eũ cõmiſſum quando gratis & to
taliter remittit culpam ſeu offenſam & pœnã pro culpa debitã,
vel quando magnã pœnam condonat pro modica: quando au-
tem tota pœna exoluitur per illũ qui peccauit, vel per alium lo-
co eius (quod pertinet ad ſecundũ modum) non dicitur eſſe in-
dulta, ſed ſoluta. Sed quia ſecundũ Hilarium non res ſermoni,
ſed ſermo rei debet eſſe ſubiectus, ideo magis eſt attendendũ ad
veritatem rei quã ad proprietatem ſermonis: conſtat autẽ quòd
ſolus Deus poteſt gratis condonare totã pœnam vel partẽ pœ-
næ debitã peccato vel contra præcepta eius cõmiſſu, vel ille cui
ſuper hoc dediſſet poteſtatem, non apparet autẽ quòd Deus hãc
poteſtatem dedit hominibus (quos fecit ſolũ miniſtros noui te-
ſtamenti & diſpenſatores miniſteriorum Dei) quòd ipſi ſine ſa
cramentis quorũ ſunt diſpenſatores poſsint gratis condonare
pœnã pro peccato debitam, vel partem eius, nec etiam mediãti-
bus ſacramẽtis: nam quando tota pœna dimittitur in baptiſmo,
vel pars virtute clauiũ in ſacramento pœnitentiæ, non dicitur
cõdonari, ſed dicitur quod cõmunicatur meritũ paſsionis Chri
ſti ad dimiſsionem totius pœnæ in baptiſmo, vel ad dimiſsionẽ
partis pœnę in ſacramento pœnitentiæ, ita quòd de merito pœ
næ Chriſti exoluitur tota pœna peccato debita, vel pars eius.

6 ET IDEO communiter tenetur quòd modus quo valẽt
indulgentiæ eſt per modum ſolutionis pœnæ peccato debitæ,
quod pertinet ad ſecundũ propoſitũ. Quod declaratur ſic: vnus
poteſt ſatisfacere pro alio & maximè cùm procedit ex aucto-
ritate ſuperioris, vt patet ex præcedentibus. Eſt autem in eccle-
ſia theſaurus ſpiritualis ex merito paſsionis Chriſti & ſanctorũ
qui multo plura ſuſtinuerũt tormenta quã meruiſſent peccata
eorum: & ideo eccleſia de hoc theſauro poteſt cõmunicare ali-
cui, vel aliquibus, quod ſufficit ad ſatisfaciendũ pro eorũ pec-
catis in parte vel in toto ſecundũ quod placet eccleſiæ de hoc
theſauro plus vel minus communicare, hoc autem fit per indul-
gentias quæ non ſunt aliud quàm cõmunicatio pœnę Chriſti &
ſanctorũ quæ fit nobis ad ſatisfaciendum pro peccatis noſtris.
Vnde indulgentię ſecundũ hanc viã valent per modũ ſolutio-
nis quatenus per Chriſtũ & ſanctos ſoluitur pœna nobis debi-
ta, & de merito Chriſti nullũ eſt dubiũ quin pertineat ad theſau
rũ eccleſiæ & ſufficiat. Chriſtus enim per paſsionẽ ſuã ſatisfecit
quãtũ ad ſufficientiam pro peccatis totius mundi, ſicut prædi-
xerat Ioãnes baptiſta. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mũ
di: vt habetur Ioã. 1. Et prima canonica Ioan. 2. cap. dicitur quòd
ipſe eſt propitiatio pro peccatis noſtris. & nõ ſolũ noſtris, ſed to
tius mundi: conſtat autẽ quòd non omnes de mundo ſaluantur
ſed pauci reſpectu aliorũ ſecundũ illud euangelicum: Multi ſunt
vocati, pauci verò electi, ergo de pœna Chriſti quæ ſufficere po
teſt ad recompenſandũ pœnã omnium peccatorum mundi de-
bitam multum ſemper reſtat eũ pro paucis qui ſaluantur ſatiſ-
fiat. Et ſi omnes de mundo ſaluarentur adhuc meritũ paſsionis
Chriſti ſuperabundaret: quia qua ratione ſufficiẽs eſt ad ſatisfa
ciendũ pro peccatis totius mundi, eadẽ ratione ſufficeret ad ſa-
tisfaciendũ pro omnibus peccatis plurium mũdorum ſi eſſent.

7 De merito autem paſsionis ſanctorum poteſt verti in dubiũ
verũ pertineat ad theſaurum eccleſiæ. Poteſt enim videri quòd
non, quia ſicut patuit tertio libro diſtinct. 18. vnus non poteſt
mereri alteri, ſic quòd meritũ vnius cedat alteri ad meritum,
ſed ſolùm quia fructus ſeu merces meriti vnius redundat in alte
rum: vt cũ aliquis ſeruit diuiti, vt pauper ei obligatus à debito
liberetur, vel vt habeat mercedem operis in toto vel in parte
prout placet operanti transferre. Ex hoc ſic arguitur: intentio
merentis eſt neceſſaria ad hoc quòd fructus ſeu merces merẽtis
redundet in alterum ſic enim fructus meriti paſsionis in nos re
dundat ex eius expreſſa intentione. Dixit enim, hoc eſt corpus
meũ quod pro vobis tradetur, & hic eſt calix ſanguinis mei qui
pro vobis fundetur. Quòd autem intentio quorũcunque ſancto
rum fuerit fructũ paſsionum ſuarum in nos transferre nulla hi
ſtoria docet, nec in geſtis Martyrũ legitur, qualiter ergo & per
quem modum fructus paſsionũ ſuarũ communicabitur nobis
per indulgentiam factam à quocũque, non bene apparet. Item
probatur ſic: illud quod eſt plene remuneratum, vel poſtea remu
nerabitur non videtur quòd ſit pro alio ſatisfactoriũ, ſed quic-
quid pœnæ ſuſtinuerunt ſancti martyres vltra quã peccata ſua
meruerant eſt eis plenè remuneratum vel reſumpto corpore re
munerabitur plenè, ergo non videtur quòd illud poſsit nobis ce
dere ad ſatisfactionem, ſed de theſauro eccleſiæ datur nobis per
indulgentiam vnde ſatisfaciamus ſecundùm hanc opinionem,
ergo pœnæ quas ſuſtinuerunt ſancti non pertinent ad theſaurũ
eccleſiæ, ſed ſolùm paſsio Chriſti quę excedit pœnam omnibus
peccatis mundi debitam Minor ſupponitur. Maior etiam vide-
tur ex præcedentibus ſatis clara: quia ſi tota merces meriti red-
ditur merenti & eam in ſeipſo & pro ſeipſo recipit, nihil reſtat
quod poſsit in vtilitatem alterius cedere, quia extra totũ nihil.

8 Contra tamen hanc rationem dicunt aliqui quòd ſecundũ
eam ſequitur quòd nullus homo, nec etiam homo Chriſtus poſ-
ſit ſatisfacere pro alio, nec in toto, nec in parte, nec aliquis pro
ſeipſo, quæ omnia ſunt erronea & falſa. Quod probant ſic, quia
vt dicunt ipſi, Chriſto & omni homini plenè remuneratum eſt
vel remunerabitur in reſurrectione quicquid meruerunt ſuſti-
nendo quaſcunque paſsiones & quoſcunque labores: ſi ergo il-
lud quod plenè remuneratum eſt alicui non poteſt cedere ad ſa-
tisfaciendum pro altero, ſequitur quòd nec Chriſtus per paſsio
nem ſuam, nec aliquis ſanctus fecit, vel paſſus eſt aliquid quod
poſſet alijs cedere ad expiationẽ alicuius pœnæ, imò nec ſibi-
ipſi, cũ totum remuneretur ei. Hęc autem inſtantia continet quę
dam manifeſtè falſa: conſtat enim quòd merita Chriſti non fue-
runt in ſeipſo à Deo plenè & perfectè remunerata, nec remune-
rabuntur, ſicut cæteris ſanctis. nam ſumma merces qua remune
rantur ſancti pro ſuis meritis eſt viſio beata & fruitio, cætera
enim omnia, ſicut dotes corporis, & quæcunque alia pertinent
ad præmiũ accidentale quod eſt minus, & reſpectu alterius prę-
mij, eſt quaſi ſecundùm quid: cùm ergo Chriſtus pro ſuis meri-
tis non fuerit remuneratus viſione & fruitione beata (hoc enim
habuit pleniſsimè abſque vllo merito ab inſtanti ſuæ conceptio
nis) patet quòd merita eius non fuerunt ei in ſeipſo remunerata
æquè plenè ac perfectè, ſicut cæteris ſanctis, nec illo præmio
ſummo quo Deus merita ſanctorum & paſsiones remunerat ſo
pra condignum ſecundũ illud Romanorum octauo: Nõ ſunt cõ-
dignę paſsiones huius temporis ad futuram gloriam quæ reue-
labitur in nobis igitur quod eſt ei minus plenè remuneratũ po-
teſt nobis cedere ad ſatisfactionem. & illud fuit potiſsimum ſuę
paſsionis meritum. Vnde omnes doctores concorditer dicunt
quòd Chriſtus per paſsionem non meruit ſibi niſi gloriam cor
poris & exaltationem ſui nominis, nobis autem meruit redem-
ptionem ſeu liberationem à peccatis: & ſic clarè falſum eſt illud
quod ipſi dicunt de merito Chriſti & eius remuneratione in ſe-
ipſo. Itẽ falſum eſt quod dicunt quòd ſecundũ noſtram rationẽ
ſequitur quòd nullus homo poſsit ſatisfacere pro alio, nec pro ſe-
ipſo: quia pœna per pœnã recõpenſatur. Si quis ergo pro pecca
tis ſuis ſit debitor pœnę, & ipſe cõtritus ſit propria ſpõte, vel ex
ſacerdotis impoſitione faciat aliquã pœnitentiã, quare non ſa-
tisfaciet in aliquo pro ſeipſo? Similiter ſi de voluntate ſacerdo-
tis vnus faciat pœnitentiã pro alio imponente, quare nõ ſatisfa
ciet in aliquo pro eo non apparet, nec ex ratione noſtra ſequitur.

9 Circa quod eſt intelligendũ quòd omne opus bonum factũ pro
Deo, & in charitate eſt meritoriũ vitæ æternæ ſi autem ſit pœ
nale non ſolũ eſt meritorium pro ſe, quia bonum, imò eſt ſatiſ-
factorium pro pœna debita, nec plus remunerabitur inquantũ

pœnale

pœnale, nisi per expiationem pœnę debitæ. semper tamen acceptum erit à Deo inquantum est bonum & virtuosum, & remunerabitur præmio essentiali. Si autem operans non sit debitor alicuius pœnæ, vel non tantæ: tunc opus suum pœnale remunerabitur non solū præmio essentiali quia bonū fuit, sed præmio accidentali, quia fuit pœnale. Et secundū hoc martyres non solùm dicuntur habere auream quod est præmium essentiale, sed aureolam, hoc est aliquod præmium accidentale propter pœnalitatem martyrij. Cùm ergo dicitur quòd omne opus bonū remuneratum est vel remunerabitur cuilibet in resurrectione, verum est quantum ad præmium essentiale, sed si sit non solū bonum, sed pœnale, & operās seu sustinens pœnam fuerit debitor pœnæ pro seipso vel sustinuit eam pro alio, tunc talis pœna nō plus remunerabitur, quia iā cessit in solutionē alterius pœnæ.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd duplex est effectus sacramenti. Primus est qui est remissio culpæ & collatio gratiæ, & secundus qui est remissio vel diminutio pœnę: collatio primi effectus pertinet ad potestatē auctoritatis & non ad potestatem excellentiæ nisi meritoriè: vt dictum fuit supra cū ageretur de baptismo collatio autem secundi effectus qui est remissio vel diminutio pœnæ potest pertinere non solū ad potestatem excellentiæ, sed etiam ad potestatē ministerij. Si enim purus homo non habens potestatem, nec excellentiæ, nec ministerij potest satisfacere pro pœna alteri debita, multo magis hoc potuit Christus, & ille etiam qui constitutus est ab eo summus minister ecclesię, cui commissum est à Christo quòd de thesauro passionis Christi possit communicare fidelibus ad expiationem pœnæ quam debent: supponimus autem quòd talis sit papa, quo non supposito non apparet via per quam indulgentię possint aliquid valere.

11 Ad secundum argumen. dicendum est quòd per indulgētias non tollitur ordinatio Dei, sed impletur. Deus enim remittens culpam & obligans ad pœnam nō ordinauit quòd illa pœna nō possit expiari per illum qui debitor est pœnæ, vel per aliū qui pœnam soluit pro eo: & sic fit in indulgētiis, quia per indulgentias cōmunicatur de pœna passionis Christi illi cui fit indulgētia, vnde soluat vel satisfaciat pro pœna sibi debita, quare &c.

QVAESTIO IIII.

Vtrum indulgentiæ tantum valeant quantum sonant.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quòd indulgentiæ non tantum valeant quantum sonant: quia quandoque datur indulgentia quòd qui præbet auxilium ad fabricam alicuius ecclesiæ cōsequetur tertiā partem remissionis peccatorum. Si ergo indulgentiæ tantū valeant quantum sonant, qui tunc daret vnum denarium, & secundò alium, & tertiò tertium consequeretur plenam absolutionem ab omni pœna peccatis suis debita, quod videtur absurdum.

2 . Item quandoque datur indulgentia euntibus ad ecclesiam aliquam non distinguendo an veniant de remotis an de propè. Si ergo indulgentia tantum valeret quantum sonat, videretur q tantum valeret illi qui est iuxta ecclesiam quantum illi qui veniret à remotis partibus, quod tamen non videtur ęquum.

3 Item ad talem ecclesiam posset quis pluries in die ire: sed forma indulgentiæ nō dicit nisi q euntes ad ecclesiā participāt talem indulgentiam, ergo quotienscunque aliquis ibit ad ecclesiam eodem die, totiens habebit indulgentiam, & ita vno die poterit consequi facillimè expiationem totius pœnæ sibi debitæ, quod non videtur conueniens.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia ecclesia non decipit filios suos, sed deciperet nisi indulgentiæ tantum valerent quantum sonant, ergo &c.

5 RESPONSIO. Ista quæstio supponit ex præcedente quæstione quòd indulgētiæ aliquid valeant: & per hoc excluditur opinio quorundam qui dixerunt quòd indulgentiæ valent in iudicio ecclesiæ, sed non in iudicio Dei, quia per indulgentiā aliquis absoluitur à pœnitentiis sibi iniunctis vt non teneatur eas facere in præsenti vita, & hoc sonat forma communis indulgentiarum. Dicitur enim in forma indulgentiarum quòd de pœnitentiis iniunctis talem vel talem partem misericorditer relaxamus, sed non absoluitur à pœna culpę debita secundū iudiciū Dei quin eam totam exoluat in purgatorio. Sed secundùm hanc opinionem indulgentiæ non valerent, sed magis nocerent. Cuius ratio est, quia remittere minorem pœnam & transmittere ad grauiorem non est alleuiatio, sed nocumentum, sed si indulgentiæ valerent solū primo modo, tūc remitterent leuiorē pœnam, scilicet huius vitæ, & transmitterent ad grauiorē, scilicet purgatoriā, imò nō esset ibi aliqua remissio pœnæ, sed dilatio cū augmēto eiusdē, ergo indulgentiæ nō valerēt, sed potius nocerent, quod nō est dicendum: hac ergo opinione reiecta videnda sunt duo. Primum est, vtrum indulgentię tantū valeant quātum sonant. Secundum est, quibus valeant.

6 QVANTVM ad primum est multiplex modus dicēdi. Vnus est, quòd indulgentiæ valent secundū mensuram deuotionis illius cui fit indulgentia, & non quātum sonant Sed istud nō tenetur, quia vel indulgentia valet præcisè secundū mensuram deuotionis suscipientis indulgentiam, dato quòd non faciat illud pro quo datur indulgentia, quod est absurdum: quia tunc si daretur indulgentia eunti in terram sanctā, & aliquis infirmus & impotens ire haberet deuotionem eundi tantam quantam habet ille qui actualiter vadit, sequeretur quòd non vadens ad terram sanctam haberet tantam indulgētiam quantam ille qui vadit, quod non potest esse verum, quia quod datur sub conditione non habetur nisi ab illo qui implet conditionem, sed omnes indulgentiæ dantur sub conditione alicuius operis faciendi vel iam facti, ergo qui non implet illud pro quo datur indulgentia, non habet indulgentiam Si autē intelligatur quòd valor indulgentiæ est secundū mensuram deuotionis illius cui datur indulgentia non præcisè, sed supposito quòd faciat illud pro quo datur indulgentia adhuc nō est verum: quia licet ille qui habet maiorem deuotionem habeat plus de merito apud Deum, tamē nō habet plus de relaxatione pœnæ per indulgentiam, alioquin forma indulgentiæ contineret falsitatem, in qua dicitur quòd quicunque fecerit hoc vel illud habebit tantam indulgentiam: igitur quilibet faciens illud pro quo datur indulgentia habet totā indulgentiam, vel forma indulgentiæ est falsa.

7 Secundus modus est, quòd indulgentiæ valent secundū mēsuram rei datæ, vel factæ prout in forma indulgentiæ exprimitur ad dandum vel faciendum, sed istud non valet, quia hoc nō esset indulgentia, sed commutatio. Et etiam commutatio nō est necessaria, eleemosyna enim vel peregrinatio est secundū se satisfactoria. Si igitur tunc pro eleemosyna data, vel peregrinatione facta non datur per indulgentias alicui, nisi quantum hoc ponderat, tunc non valeret eleemosyna vel peregrinatio, & iterum iste modus ponit doctrinam ecclesiæ falsam, ex quo indulgentiæ non tantum valent quantum sonant.

8 Tertius modus est q indulgētiæ tātū valēt quantū sonāt, si causa pro qua fit indulgētia est cōdigna quātitati indulgentiæ: verbi gratia, si accipiētibus crucē transmarinā detur indulgentia plenaria, videtur sufficiens causa, qa quū mors tolerata pro Christo expiet omnē pœnā illis qui vadunt vltra mare, quū exponāt se morti pro Christo, videtur iustū esse q detur indulgētia plenaria, in aliis similiter est cōsiderandū an causa indulgentię sit eis proportionata. Hęc autē opinio bene est probabilis, tamē nō est totaliter cōcors cōsuetudini cōmuni ecclesiæ quæ nō obseruat hic proportionē, sed pro visitatione alicuius ecclesiæ certa die dat magnā indulgentiam quandoq; viginti annorū, & pro eadem causa dat quandoque maiorem, aliquādo minorem.

9 Ideo est quartus modus qui tenetur communius, scilicet q indulgentiæ tantū valent quantum sonant, non ex deuotione suscipientis, vt dicit prima opinio, nec ea quantitate rei datæ, vt dicit secunda, nec ex proportione ad causam indulgentiæ, vt dicit tertia, sed ex abundantia meritorum Christi, supposito q in dante sit auctoritas, in suscipiēte idoneitas (de qua dicetur in secundo articulo) in causā pietas, scilicet ad honorem Dei & vtilitatem ecclesiæ. Quod probatur sic: meritū Christi est sufficiens ad expiationem omnis pœnæ, si ergo per indulgētiam applicatur alicui qui sit eius capax, & per illum in quo est auctoritas, & pro causa pia in qua est honor Dei, & ecclesię vtilitas ad quę ordinantur merita Christi, patet quòd tantū de pœna expiatur ad quantam expiandam applicatur, & hoc modo tantū valēt indulgentiæ quantum sonant: & sic patet primum, videlicet quòd indulgentiæ tantū valent quantū sonant. Sed videamus nunc qualiter sonant. Certum est q forma indulgentiarum expressa in literis papalibus est talis: Omnibus verè pœnitentibus & confessis qui hoc vel illud fecerint tantū de pœnitentiis sibi iniunctis misericorditer relaxamus igitur forma indulgentiæ non sonat nisi q certa pars de iniunctis pœnitentiis relaxatur. Pœnitētiæ autem iniunctæ sunt illæ solū quæ imponuntur à sacerdote cōfitenti, canones enim nulli imponunt pœnitentiam, sed docent qualis & quanta sit imponenda. Et ideo de prædictis pœnitentiis sic à sacerdote iniunctis certa quantitas per indulgentiā relaxatur, ita q licitū est recipienti indulgentiam omittere tantā partem pœnitentiæ sibi iniūctæ, & valet ei indulgētia ad expiationem tantæ pœnæ quantū valuisset pœnitentia si per eū esset facta, alioquin non essent vtiles, sed nociuæ, vt supra dictū fuit.

10 Sed quid erit de illo qui completè facit omnes pœnitētias sibi iniunctas, nunquid sibi valebunt aliquid indulgentiæ? Videtur quòd non, quia non valent nisi quantum sonant, sed non sonāt nisi quòd certa pars pœnitētiæ iniunctæ relaxatur, ergo ad hoc solū valent: sed ad hoc non valent illi qui propter eas nihil omittit

omittit de pœnitentiis sibi iniunctis, sed eas completè facit, ergo nihil ei valent. Et dicendum est quòd imò ei valent, quia ille qui facit id pro quo datur indulgentia statim consequitur fructum indulgentiæ: videlicet quòd non tenetur facere illam pœnitentiam quæ sibi relaxata est per indulgētiam, & de pœna peccatis suis debita tantum remissum est, quantum remissum fuisset si illam pœnitentiam fecisset. Si autem vltra hoc vult pœnitētiam facere, & facit eam, licet non teneatur, hoc valet ei ad meritum & remissionem vlterioris pœnæ, quia pœna per pœnā recompensatur. Quod ergo dicitur: indulgentiæ nō valent illi qui propter eas non omittit facere aliquid de pœnitentiis sibi iniunctis, cùm ad hoc per se & directè valeant indulgentiæ, dicendū est quòd imò: quia semper absoluitur ab obligatione faciendi illas pœnitentias, & a pœna pœnitentię proportionata. Sed si gratis vult illam vel magis similem pœnitentiam facere, hoc cedit ei ad meritum, & ad expiationem vlterioris pœnæ.

10 QVANTVM ad primum dicendum est, quòd indulgētia non valet existentibus in peccato mortali, nec eis qui sunt in charitate, nisi expleant conditionem indulgentiarum. Primum patet, quia indulgentiæ ordinantur ad expiationem pœnæ, sed pœna non expiatur nisi culpa dimissa, ergo perseuerantibus in peccato mortali non valent indulgentiæ. Secundum patet, quia sicut dictum est prius, indulgentiæ dantur sub conditione alicuius operis faciendi, vt est eleemosyna data ad fabricam operis, vel visitatio liminum aliquorum sanctorum, vel oppugnatio hostium fidei, vel aliud consimile, quam conditionem qui non explet, nō habet indulgentiam: & ideo pauper & religiosus qui nō facit illud quod in indulgentia cōtinetur, licet possit habere meritum ex deuotione sua, non tamen consequitur indulgentiam. Quicunque autem est in charitate, & cum hoc est verè confessus, si facit illud pro quo datur indulgentia consequitur eam, etiam ille idem qui facit indulgentias: quia licet nullus posset excommunicare se directè vel indirectè, eò quòd excommunicatio profertur per modum sententiæ, & nullus potest esse iudex suipsius, indulgentiam tamen potest recipere à seipso, faciendo illud pro quo datur indulgentia, quum fiat per modum dispensationis, qua quilibet potest vti & ad se & ad alium. Dico autem si sit confessus: quia communis forma indulgentiæ est, quòd datur verè pœnitentibus & confessis. Sed nunquid absque supradictis conditionibus posset dari indulgentia, videlicet contritis et non confessis, & absque hoc quòd imponeretur aliquid dandum vel faciendum, puta eleemosyna, vel peregrinatio? Credo quòd sic: ex quo enim aliquis est in charitate, capax est indulgentiæ, & ideo potest ei conferri antequā sit confessus. Papa etiam concedit moltis quòd possint absolui generali absolutione quantum extendunt se claues Petri. Ista autē absolutio non solùm est à culpa, quia illa semper est generalis, cùm vna culpa non possit remitti sine alia, sed extendit se ad dimissionem pœnæ, & tamen Papa non imponit talibus aliquid faciendum. Et simili modo videtur quòd possent dari indulgentię (vt videtur) absq; hoc quòd Papa imponat ad dandum vel faciendum.

11 Per idem patet quòd indulgentiæ non valent existentibus in purgatorio directè, quamuis ipsi sint in charitate: quia ipsi nō possunt facere id pro quo datur indulgentia, & iterum non sunt de foro ecclesiæ. Et quia potestas data Petro est absoluere & ligare super terram, sicut dictum est ei: Tibi dabo claues regni cælorum, & quodcunque ligaueris super terram, &c. Vnde potestas papæ per se & directè extendit se solùm ad statū præsentis vitæ possunt tamen in eis indirectè valere per modum suffragij, quatenus aliquis qui indulgentiam recipit faciendo id pro quo datur indulgentia ex intentione trāsfert eam in satisfactionem eius qui est in purgatorio.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quando datur sic indulgentia quòd qui dat eleemosynam vel auxilium ad fabricā ecclesiæ, &c. intelligitur de auxilio quod est conueniens ei qui auxilium dat, & negotio pro quo datur. Et ideo cùm pauper dans vnū denariū ad fabricam ecclesiæ det conuenienter secundū conditionem paupertatis suæ: diues autem dans vnū denarium non det conuenienter secundū conditionem diuitiarum suarum, patet quòd pauper consequitur totam indulgentiam, quam diues non cōsequitur, & si pauper consequatur remissionem omnium peccatorum suorum pro tribus denariis, non est hoc nimis magnum forum de misericordia Dei, dummodo sit debita causa hoc faciendi, quia multo plus fuit misericors Christus sustinēdo pro nobis passionē, cuius virtute fit indulgentia.

13 Ad secundum dicendum quòd ille qui est vicarius ecclesię, & sacerdotes & clerici, scholares & religiosi officiātes in ecclesia consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui veniunt à multis dietis, sed non tantū meritum: quia secundū quātitatem deuotionis & laborum est quantitas meriti essentialis & accidētalis: nec est in hoc aliqua iniustitia, cùm indulgentiæ non dentur ex debito, sed ex beneplacito illius qui habet thesaurum ecclesiæ dispensare supposita legitima causa: & ideo licet ei quod vult facere sine præiudicio cuiuscunque.

14 Ad tertium dicendum quòd forma indulgētiæ videtur sonare quòd vadens ad ecclesiam aliquam solùm habet indulgentias semel pro vno die. Dicitur enim in indulgentiis communiter, quòd qui visitauerit talem ecclesiam die tali vel aliquo alio intra octauam habeat indulgentias, & non dicitur tali hora vel singulis horis. Verum autem indulgentiis datis ad aliquod magnum tempus, vadens singulis diebus consequitur eas quotiens vadit? Dicunt aliqui quòd quando indulgentia data est ad determinatum tempus, puta ad octo dies, sic tunc non percipitur nisi semel: prorogatur autem tempus hac sola de causa, vt qui non potest venire vno die ad locum indulgentiarum veniat alio, & non vt aliquis pluries veniens pluries cōsequatur indulgentiā: quando verò datur ad semper, vt in ecclesia beati Petri, tunc vt dicunt, singulis diebus potest homo habere indulgentiam, hoc autem vtrum sit verum, an non, non potest sciri per certitudinem, nisi papa hoc determinet, &c.

QVAESTIO V.

Quis potest dare indulgentias.



DEINDE quęritur quis potest dare indulgētias. Et videtur quòd quilibet episcopus dare possit sicut papa, quia ad spōsum pertinet disponere de rebus sponsæ, sed quilibet episcopus est spōsus ecclesiæ. Vnde & in cōsecratione sua recipit annulum tāquā spōsus, ergo potest dispensare thesaurum ecclesiæ, sed hoc est facere indulgētias, ergo &c.

2 Item aut papæ conuenit facere indulgentias ratione ordinis, aut ratione iurisdictionis: non ratione iurisdictionis, quia iurisdictio pertinet ad forum contentiosum, indulgentiæ autē magis respiciunt forum pœnitentiæ quum ordinentur ad relaxationem pœnę satisfactorię, ergo conuenit ei ratione ordinis, sed in ordine parificatur quilibet episcopus papæ, ergo potest facere indulgentiam sicut papa.

3 IN CONTRARIVM est quòd ille solus potest dispēsare thesaurum communem ecclesiæ, qui præest toti ecclesiæ, sed hic est solus Papa, ergo &c. Pro hoc sunt iura quę dicunt potestatem Papæ illimitatam quoad indulgentiam, potestatem verò episcoporum limitatam.

4 RESPONSIO. Sicut patet ex præcedentibus indulgentiæ valent inquantum merita Christi applicatur per illum qui dat indulgentias alicui, vt satisfactoria pro pœna ipsi debita, quo supposito est duplex modus dicēdi. Vnus est quòd duo pertinent ad illum qui dat indulgentias, vnum est, potestas ordinis saltem sacerdotalis, per quam est, vel potest esse iudex in foro pœnitētię. Aliud est cura ecclesiæ vniuersalis ratione cuius pertinet ad ipsum dispēsatio thesauri ecclesię. Ratio primi est, quia pœnam impositam per iudicem & iudicialiter, nullus potest remittere, vel relaxare nisi iudex qui eam imposuit, vel superior eius qui potest de ea iudicare, & iudicialiter cognoscere. Sed per indulgētiam remittitur seu relaxatur pœna per sacerdotem iniuncta in foro pœnitentiæ, sicut patet ex forma expressè contēta in indulgentiis vbi dicitur, tantū de iniunctis pœnitentiis misericorditer relaxamus: ergo talem indulgentiam nullus potest facere, nisi ille qui potest de pœna prædicta iudicare, & iudicialiter cognoscere. Sed talis non est aliquis nisi sacerdos, ergo oportet illum qui facit indulgentiam per quam pœna iniuncta in foro pœnitentiæ relaxatur esse sacerdotem.

5 Ratio secundi est, quia thesaurus ecclesiæ quē Christus spōsus eius dimisit ei tanquā sponsæ non est diuisus in ecclesia, ita vt in vna particulari ecclesia sit vna pars illius thesauri, & in alia, alia pars, sed est vnus & indiuisus in tota ecclesia. Et ideo ad illum vnum qui loco Christi sponsi ecclesiæ vniuersalis præsidet toti ecclesiæ pertinet dispēsare prædictū thesaurum. Et secundùm hanc opinionem solus Papa iam cōsecratus, vel saltem in sacerdotem ordinatus potest auctoritate sua indulgentiam facere, cùm ipse solus habeat curam vniuersalis ecclesiæ. Episcopi autem quum habeant ordinem parem, sed non curam (quia solū sunt assumpti in partem solicitudinis) ex se non possunt facere indulgentias, nisi inquantum eis à Papa committitur. Cęteri verò maximè non sacerdotes non possunt indulgentias facere etiā ex commissione, quum collatio indulgentiarum requirat ordinem qui ex commissione non potest haberi. Quòd ergo cardinales non sacerdotes vel electi in episcopos nondum ad sacerdotiū promoti dicuntur ex commissione Papæ, & iure facere indulgentias, exponendum est quòd faciunt (id est) denunciant factas per papam, vt sint potius denunciatores quàm datores.

6 Alius modus est tenens eandem conclusionem, scilicet quòd soli Papæ competit facere indulgentias ex auctoritate, & non ratione alicuius ordinis, sed ratione solius iurisdictionis.

Vnde

Vnde papa electus antequam sit sacerdos potest conferre indulgentias, & iste modus si poneret quòd papa ratione vniuersalis curæ quam habet super totam ecclesiam potest facere indulgentias esset tolerabilior: sed quia dicit quòd ratione iurisdictionis hoc ei competit, non videtur rationabile, quia dare indulgẽtias non est actus iuridicus, nec per modum iurisdictionis exercetur, vt prius dictum fuit: alioqui cùm iurisdictio transeat in inuitum, nec aliquis potest vti iurisdictione in seipsum, sequeretur quòd inuitus possit habere indulgentias, & quòd dans indulgentias non posset eas habere faciendo illud pro quo dantur indulgentiæ, quorum vtrunque est falsum. Veruntamen quacũque ratione competat papæ facere indulgentias, non est dubiũ quin competat ei ratione curæ vniuersalis ecclesiæ: vsus tamẽ habet quòd papa non cõsecratus, nec in sacerdotem promotus potest indulgentias facere. Aduertendum tamen est, quòd licet sic sentiendum sit de indulgentiis, tamen vnaquæque persona singularis potest merita sua alteri applicare ad satisfaciendum pro eo. Et eodem modo videtur quibusdã quòd ille qui præest alicui congregationi (vt abbas in monasterio suo) potest bona suæ congregationis alteri applicare: & fortè idem est de episcopo in sua diœcesi, & de papa in tota ecclesia, quod non assero nisi procedat de voluntate personarum singularium: si tamen hoc sit possibile, talis applicatio non habet rationem indulgentiæ propriè loquendo, quia nec in vna persona, nec in congregatione aliqua, nec in tota ecclesia est tãta copia meritorum excepto merito Christi, vt sufficiant ad satisfaciendum pro pœnis debitis omnibus quibus applicari possunt, propter quod nunquã est certum quantum valent sicut de indulgentiis.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd episcopus est sponsus ecclesiæ sibi commissæ, non autem vniuersalis ecclesiæ, sed solus papa.

8 Ad secundum dicendum quòd papæ conuenit dare indulgẽtias ratione curæ vniuersalis quam solus habet super totam ecclesiam, & ratione ordinis saltem sacerdotalis secundũ opinionem primam, vel ratione solius curæ vniuersalis, sicut dicit secunda opinio, & vsus ecclesiæ hoc tenet: & quia nullus episcopus habet curã vniuersalis ecclesiȩ præter quã papa, ideo nullus alius à papa potest dare indulgentias auctoritate sua, ideo &c.

Sententia huius distinctionis xxj. in generali & speciali.

SOLET etiam quæri vtrum post hanc vitã, &c. Superius determinauit magister de tẽpore pœnitentiæ: hic verò mouet quasdã obiectiones incidentes circa determinata, & soluit. Et diuiditur in duas. Primò mouet quæstionem circa pœnitentiæ tempus. Secundò circa confessionem quæ à pœnitẽtibus requiritur. Secunda ibi, post hæc considerandum est. Prima in duas, quia enim supra dixerat, quòd tempus pœnitentiæ durat vsque ad finem vitæ, & omnia peccata dimittuntur per pœnitentiam in hac vita: ideo primò quærit vtrum aliqua peccata post hanc vitam dimitti possint, & determinat veritatem per auctoritates sanctorum. Secundò remouet quorundam responsiones ad auctoritates inductas ibi, sed fortè dicet. Prima diuiditur in tres. Primò determinat veritatẽ quæstionis intentæ, ostendẽs quòd post hanc vitam aliqua peccata dimittuntur in purgatorio. Secundò ostendit quòd quidã tardius liberantur & purgantur à peccatis. Tertiò ex veritate determinata mouet quandam dubitationem, & soluit. Secunda ibi, in illo autem igne purgatorij. Tertia ibi, hic obijci potest. Secunda pars principalis, in qua inquirit de confessione diuiditur in duas. Primò inquirit quædam ex parte confitentis. Secũdò ex parte confessoris, qui scilicet confessionem audit. Secunda ibi, Caueat autem sacerdos.

a IN SPECIALI sic procedit: & primò quærit, vtrum post hanc vitam aliqua peccata dimittantur. Et respõdet quòd sic per auctoritatẽ domini dicentis, aliqua peccata nec hic, nec in futuro dimitti: ex quo datur intelligi quod quædam peccata dimittuntur in hac vita, & quædam in futuro: & per auctoritatem beati Augustini dicentis eos qui ȩdificant ligno, festuca, stipula, id est, qui peccata venialia secum portant, per ignem purgatorij saluari quando illa peccata cremabuntur. Et per auctoritatem Gregorij, qui dicit quasdã culpas remitti in futuro quibusdam si hoc meruerunt. Postea dicit quòd ille ignis purgatorius quosdam citius, quosdam tardius purgat secundũ quod aliqui magis vel minus in hac vita bona temporalia dilexerũt, qui gradus dilectionis notatur per illa tria, lignum, festucam, stipulam. Illi autem qui superædificant aurum, argentum & lapides pretiosos tã ab igne ȩterno quàm purgatorio securi sunt. Postea obijcit contra dicta hoc modo. Si per li. fe. sti. intelliguntur venialia, cũ nullus sit sine venialibus, ergo nullus est qui nõ ȩdificet, & ita etiam perfecti. Vnde qui ædificant aurum, argẽtum & lapides pretiosos ædificabunt li. fe. & sti. Et respondet quòd illi sunt qui ȩdificant li. fe. sti. sicut imperfecti qui quamuis Deũ contemplentur & proximum diligant, & bona opera faciant, tamen non habent tria prædicta excellenter, sed cũ aliquo inordinato amore rerum temporalium: alij verò sunt qui superȩdificant ar. & la. preti. sicut viri perfecti qui quidem intenti sunt cõtemplationi Dei quæ intelligitur per aurum, & dilectioni proximi, quȩ intelligitur per argentum, & cæteris bonis operibus quæ intelliguntur per la. pret. & isti non dicuntur ædificare li. fe. sti. quia cũ committunt veniale, feruore tamen charitatis ita ea consumunt quòd nihil secum criminale portant: sed imperfecti qui simul cũ Deo cogitant quæ sunt mundi ædif. li. fe. sti & cũ talibus ædificiis transeunt & cremabuntur in igne purgatorij, qui licet transitoriè, tamen grauiter puniũtur: hic enim misericordia exhibetur, sed illic iustitia exercetur. Postea remouet quorundam responsionem ad auctoritates inductas: dicunt enim aliqui quòd in futuro dimittãtur peccata quo ad pœnam quȩ ibi soluitur, sed non quo ad culpam, & sic intelligendȩ sunt sanctorum auctoritates. Sed magister hoc non approbat quòd multi boni de aliquibus venialibus non pœnitent, vnde si tales subita morte deprimuntur, falsum est dicere quòd nunquã venialia eis dimittantur in pur. si enim intellexissent doctores magis cõmemorassent grauia peccata, cũ grauium pœna hic inexpleta post hanc vitam restet, igitur dicendum est peccata leuia post hanc vitam dimitti. Postea quærit si confessio prosit si in ea venialia peccata non exprimantur. Et respondet quòd omnia mortalia quorum quis memoriam habet debet quilibet sigillatim semel in confessione exprimere. Sed quorum memoriam non habet, oportet tantũ generaliter cõfiteri. Venialia autẽ quia innumerabilia sunt sufficit confiteri generaliter: vnde subdit quòd confessio generalis fit in ecclesia per quã remittuntur peccata venialia & mortalia de quibus memoriam non habemus. Addit etiam quòd sicut pœnitens non debet celare peccata quȩ fecit quorum scilicet habet memoriã, ita debet attendere quòd non confiteatur peccatum quod non fecit, quia sic mẽtiretur & peccaret. Vltimò dicit ꝙ sacerdos debet omnibus modis peccata confitentium celare: quod si nõ fecerit, deponendus est. Addit etiam quòd pœnitens nũquam debet proprium sacerdotem dimittere, nec sacerdos quicunque aliquid alteri sacerdoti cõmissum debet ad pœnitentiam suscipere, tamen propter ignorantiam proprij sacerdotis potest pœnitẽs sacerdotem discretum petere & alium dimittere.

QVAESTIO I.

Vtrum post hanc vitam peccata aliqua remittantur quo ad culpam.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur vtrum post hanc vitam peccata aliqua remittantur quo ad culpam. Et videtur ꝙ non, quia facilius est peccare quàm resurgere à peccato: sed existentes in purgatorio decȩtero non possunt peccare, ergo nõ possunt à peccato resurgere, & fortiori ratione nec illi qui sunt in inferno.

2 Item Greg. dicit, ꝙ talis in iudicio quisque futurus est, qualis de corpore exibit. Si ergo aliquis de hac vita exit cũ veniali, in iudicio apparebit cũ veniali, & ita non purgabitur. Ad idem est illud quod dicit glosa super illud primȩ Canonicȩ Io. quinto. Est peccatum ad mortem. Quod in hac vita non corrigitur, frustra post hanc vitam venia postulatur.

3 IN contrarium est Grego. quarto Daniel. Et August. in litera pertractans illud Apostoli 1. Corinthiorum 3. Si quis ædificat lignum, &c.

4 RESPONSIO. Quibusdam visum fuit quòd nullum peccatum etiam veniale remittitur post hãc vitam, quorum ratio fuit: quia in fine vitæ aut pœnitet hominẽ de peccato veniali, aut nõ, si pœnitet, culpa remittitur ei & pœna in purgatorio soluitur. Si verò nõ pœnitet peccat mortaliter (vt dicunt) quia cũ culpa venialis retardet à cõsecutione glorię & post mortem tempus sit perueniẽdi ad gloriã, qui de culpa veniali tũc nõ pœnitet, videtur diligere retardationem suæ glorię: hoc autem videtur esse contra charitatẽ qua summè debemus velle frui Deo, ergo tũc peccat mortaliter. Sed istud nõ valet, quia cõtingit aliquem in charitate existentem cũ multis venialibus obdormire, & dormiendo mori: in tali autem nõ pœnitere de peccato veniali nullum nouum peccatum est, cũ pro tunc non sit in potestate eius pœnitere, ergo aut talis damnabitur, aut saluabitur: non dãnabitur cũ sit in charitate, nec saluabitur nisi dimissa culpa veniali quã secum portauit, ergo necesse est ꝙ culpa venialis post

hanc

hanc vitam remitti poſsit: nec ratio aliorum cogit, quia qui in fine non pœnitet à peccato veniali, aut quia de eo nõ recolit, aut ſi de eo recolit, non oportet quòd peccet mortaliter. Et quod probatur quòd talis videtur velle dilationem ſuæ gloriæ, non eſt verum quia etſi dilatio gloriæ ſequatur ad commiſsionem culpæ venialis, non tamen oportet quòd ſit volita, vel etiam cogitata. Item nec propter hoc differtur gloria, quia in purgatorio ſimul cum ſolutione pœnæ poteſt culpa dimitti: & ita tantum retardat ſola pœna, quantum ſimul pœna & culpa. Dicendum eſt ergo aliter, videndo primò quid ſit peccatum dimitti quo ad culpam. Et ſecundò videbitur quæ culpa poſsit dimitti poſt hanc vitam.

5 QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd in peccatu ſaltem mortali ſunt tria (vt patuit ſupra diſtinct. 16.) ſcilicet quæſt. 2 deordinatio actus, in qua conſiſtit macula (ſicut in deordinatione membri corporalis cõſiſtit turpitudo corporis) priuatio gratiæ quæ dicitur offenſa, & reatus pœnæ, hæc autem ſunt in peccato veniali præter priuationem gratiæ: dicitur ergo peccatum remitti quo ad culpam vel maculam quando reordinatur actus voluntatis per debitam diſplicentiam quo ad offenſam quando reſtituitur gratia: ſed quo ad reatum pœnæ quando pœna vel condonatur vel ſoluitur.

6 DICENDVM igitur quo ad ſecũdùm, quòd culpa mortalis nullo modo poteſt dimitti poſt hanc vitam, nec venialis ſi ſit cum mortali: venialis tamẽ ſi ſit ſine mortali poteſt poſt hãc vitam dimitti. Primum patet ſic: voluntas in malo obſtinata nõ poteſt in actu ſuo reordinari, ita vt velit bonum & bene, ſed voluntas decedentis cum peccato mortali eſt in malo obſtinata, tam in hominibus quàm in angelis, vt communiter ponunt doctores, ergo non poteſt reordinari, ita vt velit bonum & bene: ſed aliter non dimittitur peccatum quo ad culpam, niſi quia voluntas reordinatur, ergo &c. Et quia aliqui dicunt quòd voluntas damnatorum hominum & angelorum poteſt velle bonum moris ex genere, & ex circunſtantiis, licet tale velle non poſsit eſſe meritorium propter ſtatum in quo ſunt, vt tactum fuit libro 3. ideo adducenda eſt alia ratio talis: ille qui eſt in ſuo fine & termino non poteſt facere aliquid quod ordinetur ad conſecutionem finis vel termini contrarij, ſed decedentes in mortali ſtatim ſunt in ſuo fine & termino, ſcilicet in inferno, qui eſt extremus terminus damnatorum, ſicut paradiſus extremus terminus bonorum, ergo non poſſunt facere aliquid quod ordinetur ad conſecutionem finis, ſed dimiſsio culpæ ad hoc ordinatur, ergo &c. Ratio ſecundi eſt: quia ad dimiſsionem culpæ venialis ſufficit reordinatio voluntatis per debitam diſplicentiam, & hanc poſſent habere exiſtentes in purgatorio, quum non ſint obſtinati in malo, ſed ſunt in charitate, nec ſunt totaliter in termino, ſed citra, ergo in eis poteſt remitti peccatum veniale quo ad culpam.

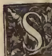
7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd facilius eſt peccare quàm reſurgere à peccato, quandiu liberum arbitriũ flexibile habemus ad vtrunque: ſed quando iam confirmatum eſt in bono, vt eſt in illis qui ſunt iam in purgatorio, impoſsibile eſt peccare: ſed facile eſt peccatum deteſtari, quum hoc ſit bonum, in qua deteſtatione conſiſtit reordinatio voluntatis, & dimiſsio peccati venialis quo ad culpam.

8 Ad ſecundum dicendum, quòd dictum Gregorij intelligendum eſt de qualitate in qua conſiſtit ſtatus, quæ nõ mutatur niſi mutetur ſtatus, & talis eſt gratia vel culpa mortalis: qualis enim quis exit de corpore, talis in iudicio apparebit ſecundùm has qualitates. Non autem eſt intelligendum de ea quæ non mutat ſtatum, vt eſt culpa venialis. Per idem patet ad gloſam illam quæ intelligenda eſt de peccato mortali, ſicut & textus quẽ exponit, qui expreſsè loquitur de peccato ad mortem quod nõ poteſt eſſe veniale.

QVAESTIO II.

Vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur pœna æterna.

Thom. 2.2.q.87.ar.5.



SECVNDO quæritur vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur pœna æterna. Et videtur quòd non, quia pœna debita multis venialibus poteſt æquari ſecundùm intentionem pœnæ debitæ peccato mortali, cùm vtraque ſit finita intẽſiuè. Si ergo per peccata venialia punirentur dãnati pœna æterna ſecundùm durationem, ſequeretur quòd damnati tantum punirentur pro peccatis venialibus, ſicut pro mortalibus, quod eſt inconueniens: quum peccata venialia quantumcunque multiplicata non æquentur peccato mortali.

2 Item Deus non eſt acceptator perſonarum, vt habetur Actuum decimo. Sed videretur acceptator perſonarum ſi pro eadem culpa vnum puniret plus, & alium minus: quum ergo nũc & in purgatorio non puniatur peccatum veniale niſi pœna temporali, videtur quòd non puniatur in damnatis æterna pœna.

3 IN contrarium eſt quod dicit Iob, In inferno nulla eſt redemptio, ſed ſi peccatum veniale non puniretur pœna æterna in damnatis, in inferno eſſet aliqua redemptio, igitur &c.

4 RESPONSIO. Peccatum veniale pro quo aliquis punitur in inferno, vel fuit dimiſſum quo ad culpam in præſenti vita vel non. ſi nõ fuit dimiſſum tenetur communiter quòd punitur in inferno pœna æterna quo ad durationem, quia pœna nunquam expiatur manente reatu pœnæ, alioquin ſequeretur quòd aliquis reus pœnæ non pateretur pœnam quod eſſet contra iuſtitiam, ſed in damnatis ſemper remanet reatus pœnæ debitæ peccato veniali, quod non fuit expiatum in vita præſenti, ergo ſemper remanet pœna. Maior patet, minor probatur: quia reatus pœnæ eſt ex culpa, culpa autem quæ non eſt in præſenti dimiſſa non dimittitur in inferno, cũ exiſtentes in inferno non ſint in ſtatu viæ, ſed ſint ſimpliciter in termino, ſemper ergo manet in eis culpa, & per conſequens reatus pœnæ. Nec iſtud eſt cõtra opinionem prius poſitam d. 16. ſcilicet quòd peccatum veniale poteſt dimitti ſine mortali, quia illud fuit dictum pro ſtatu præſenti qui eſt ſtatus viæ, in quo poteſt aliquis expiare culpam quamlibet, & vnam ſine alia, quando connexionem nõ habent: hoc autem quod nunc dicitur locũ habet in damnatis, qui ſunt in termino, nec poſſunt expiare quancunque culpam. Si verò peccatum veniale fuerit in præſenti vita expiatũ quo ad culpam, & puniatur in inferno quo ad pœnam, poteſt probabiliter teneri quòd puniatur tantummodo pœna temporali intenſiuè & extenſiuè, quia ſufficit ſoluere pœnam taxatam. Sed pœna debita veniali peccato iam dimiſſo taxata eſt quo ad Deum, vt ſit finita intenſiuè & duratione, ergo ea ſoluta liberabitur ille qui eſt debitor talis pœnæ. quæſt. 1

5 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd pœna per ſe debita peccato veniali proportionem habet cum pœna debita peccato mortali quo ad intenſionem pœnæ, quum quælibet ſit finita, & cuiuſlibet finiti ad finitum ſit aliqua proportio: & etiam quo ad extenſionem, ſi neutra culpa ſit dimiſſa, quia qualibet culpa manente manet pœna ſibi debita, & ſic eſt in damnatis. Quare ergo dicitur quòd peccatum veniale nullã proportionem habet cum mortali, nec pœna debita vni cũ pœna debita alteri? Puto quòd pro tãto dicitur: quia pro ſolo mortali ſine venialibus aliquis damnaretur ad pœnam æternam, ſed pro venialibus quantũcunque multiplicatis niſi eſſet cum eis aliquod peccatum mortale nullus damnaretur ad pœnam æternam: non eſt igitur inconueniens ſi multa peccata venialia hic non dimiſſa puniuntur in damnatis æqualiter, ſicut vnum peccatum mortale.

6 Ad ſecundum dicendum quòd non eſt acceptatio perſonarum quando pro diuerſis cauſis & inæqualibus puniuntur aliqui inæqualiter, ſed eſt iuſtitia. Si ergo iuſti pro peccato veniali ipſis dimiſſo hic, vel in purgatorio puniuntur temporaliter, & damnati pro peccato ipſis non dimiſſo puniuntur æternaliter nulla eſt iniuſtitia. eſſet autem ſi damnati pro peccato veniali ipſis dimiſſo punirentur æternaliter & iuſti hic, vel in purgatorio temporaliter, & ideo dictum fuit quòd pro peccato hic dimiſſo puniuntur damnati pœna finita ſicut alij.

7 AVCTORITAS Iob adducta in oppoſitum loquitur de pœna debita per ſe peccato mortali, cui per ſe debetur infernus: non autem de pœna debita veniali, niſi quatenus adiungitur culpæ mortali non dimiſſæ, quod conceſſum eſt.

QVAESTIO III.

Vtrum confeſsio generalis aliquid valeat.



TERTIO quæritur vtrum confeſsio generalis aliquid valeat. Et videtur quòd nõ, quia ad hoc ordinatur confeſsio, vt per eam peccata confitentis manifeſtentur ſacerdoti cuius iudicio ſe ſupponit, ſed per generalem confeſsionem non manifeſtantur peccata confitentis, imò remanent adeò occulta, ſicut prius: quia in illis quæ in confeſsione generali dicuntur non eſt aliquis qui non peccet, ergo generalis confeſsio nihil valet.

2 Item ſi generalis confeſsio valeret, hoc eſſet ad dimiſsionẽ peccatorum venialium, quia de ſingulis mortalibus oportet ſingulariter confiteri: ſed non valet ad dimiſsionem venialium, ergo &c. Probatio minoris, quia qua ratione confeſsio generalis valeret ad dimiſsionẽ vnius venialis, ita & alterius, ergo omniũ vel nullius: non omnium, quia poſt talem confeſsionem poſſet confitens dicere ſe nullum habere peccatum, quod eſt contra

illud

illud Io. 1. Si dixerimus quod peccatum non habemus, &c. ergo non valet ad dimissionem alicuius.

3 IN CONTRARIVM est, quia consuetudo generalis ecclesiæ non est inanis, esset autem inanis, nisi confessio generalis aliquid valeret: quum secundùm consuetudinem generalem ecclesiæ fiat in prima & in completorio. Sacerdos etiam accedens ad celebrandum facit confessionem generalem vt purior accedat, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est, quod confessio generalis valet ad meritum. Secundum quòd valet ad dimissionem peccatorum venialium. Tertium est quòd valet ad dimissionem mortalium oblitorum.

5 PRIMVM PATET, quia omnis actus virtutis charitate informatus est meritorius: sed cõfessio generalis est actus virtutis, quia humilitatis, supposito quod sit informatus charitate, sequitur quòd sit meritorius.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd per confessionem generalem aut venit homo in specialem notitiam aliquorum peccatorum venialium, & displicentiam eorum, sicut frequenter contingit quòd loquendo in generali de aliquo loco, vel tempore recordamur de dictis & factis pro tunc, & in hoc casu constat quòd confessio generalis valet ad remissionẽ talium peccatorum, quum ad hoc sufficiat displicentia voluntatis quæ actualiter habetur de eis, & confessio superaddita aliquid diminuit de pœna debita, aut statur solùm in generali contritione & confessione, & adhuc videtur quòd tunc dimittantur peccata venialia: quia minus requiritur ad dimissionem peccati venialis, quàm ad dimissionem peccati mortalis, sed contritio specialis & confessio sufficiunt ad dimissionẽ peccati mortalis, ergo minus sufficit pro dimissione peccati venialis, quod non esset nisi contritio & confessio generalis sufficeret, quare &c. Hic tamen est aduertendum quod duplex est confessio generalis, vna sacramentalis quando aliquis in secreto confitetur sacerdoti peccata grauia quorum meminit, & alia venialia in generali. Alia est non sacramentalis quæ fit coram omnibus in ecclesia, in prima & completorio. Prima confessio ex quatuor habet virtutem remittẽdi peccata venialia quo ad culpam & quo ad pœnam, vel in toto, vel in parte, scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis, & ex oratione absoluentis, & ex vi clauium: sed secunda solùm habet virtutem ex tribus primis, sed non ex quarto, quia illi confessioni non adiungitur absolutio sacerdotis, sed solum oratio.

7 QVANTVM ad tertium dicendum est quòd peccatum mortale vel est totaliter oblitum, eò quod peccator non recordatur se commisisse aliquod mortale, vel est oblitum in particulari, non autem in generali, quia recordatur se cõmisisse peccatum mortale, sed oblitus est quale fuerit. In primo casu sufficit confessio generalis, quia Deus non requirit ab homine plus quam sit ei possibile, sed ei qui totaliter oblitus est peccatum mortale in generali & in speciali non est possibilis confessio & contritio nisi in generali, ergo illa sufficit. In secundo autem casu non sufficit generalis confessio & contritio, sed debet conteri de peccato oblito tanquam de mortali, ex quo recolit illud fuisse mortale quo ad genus peccati, & nihilominus debet dolere de negligentia propter quam oblitus est peccatum commissum: si tamen ad notitiam illius qui oblitus est peccatum suum mortale quocunque dictorum modorum veniat peccatum cõmissum confitendum est in speciali, quia cessat ignorantia, quæ excusabat eum a speciali confessione peccati.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd sola sacramentalis confessio fit vt per eam innotescat conscientia confitentis sacerdoti. Et illud debet fieri quotienscunque est possibile quo ad peccata mortalia saltem semel: sed quo ad venialia nunquam est necessarium, quia nec ipsa ex necessitate cadunt sub sacramento confessionis. Confessio autem generalis quæ fit in ecclesia a multis in prima & in completorio non est sacramentalis: vnde ei non adiungitur absolutio, valet tamen ad dimissionem venialium modis quibus dictum est.

9 Ad secundum dicendum quod per confessionem & contritionem generalem dimittuntur omnia peccata venialia, nisi fortè aliqua retineantur in affectu confitentis, & tunc non est simpliciter contritio & confessio generalis: nec illud est contra dictum Ioannis primo, quia non intendit dicere quin sit aliquod momentum quo possit homo esse sine peccato mortali & veniali, sed quod vita ista a nullo agitur, quin quandoque incidat in aliquod veniale.

QVAESTIO IIII.

Vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ audit in confessione.

VARTO quæritur vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ audit in confessione. Et videtur quod non, quia quilibet plus tenetur conscientiã suam seruare illæsam quam famam alterius, quia charitas ordinata est, sed sacerdos si semper celaret peccatum quod audiuit in cõfessione incurreret damnum propriæ conscientiæ: sicut cùm adducitur in testem pro peccato illo, & cogitur iurare de veritate dicenda, ergo videtur quòd in hoc casu liceat peccatum confessum reuelare.

2 Item illud quod quis potest facere per semetipsum per alterum etiam facere potest: sed confitens per semetipsum potest suum peccatum reuelare, ergo idem potest facere per sacerdotẽ internuncium.

3 Item quod ex charitate & pro charitate institutum est, contra charitatem militare non debet, vt dicit beatus Ber. sed celatio confessionis introducta est pro charitate vt ex hoc homines magis alliciantur ad confessionem faciendam: militaret autem contra charitatẽ nisi in aliquo casu reuelari posset quod est auditum vel confessum, sicut quando aliquis in cõfessione scit aliquem hæreticum quem non potest inducere vt desistat à corruptione plebis, bonũ enim plebis ex charitate præferendũ est bono personæ singularis, ergo in casu illo potest cõfessio reuelari.

4 IN CONTRARIVM est quod habetur in litera, & id quod dicit Inno. extra de pœni. & remis. ca. omnis vtriusque sexus. Caueat sacerdos ne verbo vel signo vel alio quouis modo prodat aliquatenus peccatorem.

5 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quo iure teneatur sacerdos ad celandũ confessionẽ. Secundum est an in hoc possit per aliquem dispẽsari. Tertium est an saltem de licentia confitentis possit sacerdos dicere quod in confessione audiuit.

6 QVANTVM ad primum dicitur cõmuniter quòd celatio confessionis est de iure diuino, quod patet sic: ex eodem iure procedit institutio confessionis & celatio eius, sed institutio confessionis nostræ est à iure diuino, ergo & celatio. Minor patet ex præcedentibus. Sed maior probatur, quia in sacramẽtis id d. 17. q. 3
quod geritur per ministrũ significat & figurat id quod geritur interius per Christũ, quia sacramenta efficiunt quod figurãt, & minister sacramenti gerit vicem Christi, sed in sacramento cõfessionis Christus peccatũ illius qui subiicitur per confessionẽ sic tegit vt ex hoc non possit ei cedere in verecundiam, cõfusionem, vel quacunque pœnam, ergo ex ipsa natura sacramẽti minister qui gerit exterius vicẽ Christi tenetur celare quod audiuit in confessione, aliter quòd confitens nõ possit cedere in cõfusionem, verecundiam, vel pœnam aliquam: hoc autẽ nõ posset esse nisi illud totaliter teneretur secretũ quod auditur in cõfessione, ergo &c. Quicquid sit de conclusione, ratio tamen adducta ad probationem minoris deficit: quamuis enim in sacramentis illud quod geritur interius per Christũ repræsentetur exterius per ministrũ factis & verbis vel altero eorũ quantum ad principalem effectum sacramenti, non oportet tamen quòd omnes circunstantiæ repræsentẽtur. Verbi gratia, minister baptizans facto suo quo lauat exterius & verbo suo quod dicit, ego baptizo te, &c. repræsentat ablutionẽ spiritualem a peccatis quã Christus facit interius, & hoc est principalis effectus baptismi, & similiter in cõfirmatione, ordine & extrema vnctione, & eodẽ modo est in cõfessione, quia principalis effectus quẽ Deus facit interius est remissio peccatorũ, & illud repræsentatur exterius per ministrũ cũ dicit absoluo te. &c. Celare autẽ peccata cõfessa non est effectus sacramenti, sed obligatio ministri de qua quæritur vnde veniat, nec apparet quod veniat ex hoc quod illud quod geritur interius in sacramentis, debet repræsentari per hoc quod geritur exterius à ministris, hoc enim intelligitur de effectu sacramenti. sic enim & non aliter intelligitur quòd sacramẽta efficiunt, quod significant. Itẽ qualiter intelligitur quòd Christus celat peccata confitentium, hoc enim intelligitur pro præsenti seculo vel pro futuro: nõ pro præsenti, quia sic Christus æqualiter celat peccata nõ cõfessa sicut cõfessa: nõ enim reuelat illa vel illa. Si intelligitur pro futuro nõ apparet qualiter sit verũ, quia licet sacramenta significent id quod principaliter efficitur nisi recipiẽs sit indispositus, tamẽ quòd significent, id quod in futuro seculo agitur nullus vnquam dixit. Itẽ in futuro seculo nõ celabuntur peccata neque confessa neque non cõfessa, sed omnia erũt omnibus manifesta virtute diuina omnia reuelante, propter quod ex isto latere non apparet quòd sacerdos debeat peccata sibi confessa celare. Propter quod pro eadem conclusione adducẽda est alia ratio, quæ talis est: id quod dicitur secretè sacerdoti vt confessori non solùm est secretum, sed etiam est secretum sacramẽtale, quia in sacramento confessionis dictum, & est pars sacramenti. Cùm ergo secretum sit celandum eo modo quo est vel esse debet secretum, secretum dictum in confessione non solùm est celan

eſt celandum, quia ſecretè dictum, ſed quia dictum eſt in ſecreto ſacramentali, & vt pars ſacramenti: ſed ſacramenta ſecundũ quã libet partem eſſentialem ſunt de iure diuino, & ex inſtitutione Chriſti. ergo celatio ſecreti dicti in cõfeſſione eſt de iure diuino.

7 Circa hoc tamen eſt aduertendum, quòd non omnia quæ dicuntur in confeſsione confeſſori ſunt de ſecreto cõfeſsionis, ſed ſolum peccata vel circunſtantiæ, per quas poſſet deueniri in cognitionem peccati & peccatoris: multa autem alia dicuntur confeſſori, vt genus, patria, nomen confitentis, & plura alia quæ cõfitens exprimit quandoque confeſſori interrogatus ab eo vel nõ interrogatus. quæ confeſſor nõ tenetur celare, niſi quatenus per ea poſſet reuelari peccatum confitentis. Eſt etiam aduertendum, quòd cùm dicitur quòd ſacerdos debet celare peccata confitentis, intelligendum eſt coniunctim, & nõ diuiſim: confeſſor enim poteſt dicere ſe audiuiſſe in confeſsione talia peccata non exprimendo perſonam confitentis, & quandoque eſt neceſſarium ad habendum conſilium quid ſuper aliquo caſu ſit faciendum: poteſt etiam dicere quòd talis eſt ſibi confeſſus, non exprimendo directè vel indirectè peccata ſibi confeſſa: ſed coniunctim dicere, talis eſt mihi confeſſus talia peccata, eſt violatio ſacramenti confeſsionis. & ſic patet primum.

8 EX QVO patet ſecundũ, ſcilicet quòd nullus poteſt diſpẽſare quòd reuelentur ea quæ audita ſunt in confeſsione: quia eccleſia non poteſt mutare ea quæ Chriſtus præcepit, & quæ pertinent ad veritatem articulorum vel ſacramentorum, cùm prælati eccleſiæ non ſint domini, ſed miniſtri, nec fundatores, ſed executores, vt prius dictum fuit: ſed ad celationem confeſsionis tenetur miniſter ex natura ſacramenti, vt ſtatim dictum eſt, ergo in hoc non poteſt per aliquem diſpenſari.

9 QVANTVM ad tertium an de licentia confitentis poſſit ſacerdos dicere id quod audiuit in confeſsione, dicitur communiter quòd non: quia ſi non valet licentia papæ, neque totius eccleſiæ, multo minus licentia priuatæ perſonæ, maximè cùm celatio confeſsionis ſit de iure diuino. Veruntamen confitens poteſt facere quòd illud quod ſacerdos ſcit ſciat per aliũ modum, quàm per confeſsionem: & ſic poſsit reuelare abſque reuelatione confeſsionis, exprimendo alium modum per quem ſcit. Ad hoc autem quòd ſacerdos ſciat per alium modum ſufficit (vt dicunt) quòd confitens licentiet eum ad dicendum quod in confeſſione audiuit. Primum iſtorum licet ſit verum, ſecundum tamẽ non videtur bene dictum, nec ſtare cum primo quia ſi licentia cõfitentis non ſufficit ad dicendum id quod auditum eſt in confeſſione, niſi habeatur noua notitia, tunc non ſufficiunt verba per quæ non habetur de peccato noua notitia, ſed ſolùm de præcedente notitia datur licentia: ſed per hæc verba, licentio te ad dicendum id quod à me in confeſsione audiuiſti non datur aliqua noua notitia: alioquin omnis audiẽs hæc verba acciperet de peccato dicto in confeſsione notitiã. ſed ſolùm datur licentia, quia nec plus verba ſonant, ergo per illam nunquam eſt licitum dicere ſacerdoti quod audiuit in cõfeſsione. Itẽ ſi talis licẽtia ſufficeret, eſſet via ad reuelationem cõfeſsionis & ſuſpicionẽ criminũ: quia iudex habens aliquem ſuſpectum de aliquo crimine, poterit ei dicere, da ſacerdoti licentiam vt dicat quod à te audiuit: ſi dat licentiam, & data valeat, habebit teſtem contra ſe. ſi non dat, & dare poſsit, vt ponit hæc opinio, meritò habebitur amplius ſuſpectus. Et ita non erit vſquequaque ſecretum quod dictum erat in confeſsione cùm oporteat talem licentiam dare ad reuelationem confeſsionis, vel incurrere notam grauis ſuſpicionis. Melius eſt igitur vt dicatur ꝙ talis licentia non valet, nec verba prædicta quæ ſonant in talem licentiam ſufficiunt: ſed oportet quòd pœnitens dicat ſacerdoti extra confeſsionem in generali, vel in ſpeciali peccatum quod vult alteri reuelari.

10 AD ARGVMENTA. Ad primum dicitur ꝙ ſciens aliquid ſolũ per confeſsionem ſi inducitur in teſtem, & cogitur iurare de veritate dicenda, poteſt ſine ſcrupulo conſcientiæ dicere ſe neſcire (quia cũ loquatur vt ſubditus, quia coactus, non tenetur reſpondere niſi de his quæ ſcit, vt ſubditus.) Et quia ſacerdos audiens confeſsionẽ nulli eſt ſubditus niſi Chriſto cuius vicẽ gerit, vt ſubditus autem cuicunque alteri nihil ſcit de pertinẽtibus ad confeſsionẽ: ideo poteſt ſecurè dicere ſe neſcire. Si autem non cogitur, ſed ſpontè teſtificatur, vel in communi locutione dicit ſe nihil ſcire mentitur, quia licet neſciat vt ſubditus hominis (propter quod excuſatur cũ cogitur) ſcit tamen, & ideo negans abſolutè ſe ſcire, mẽtitur. Quod patet, quia ſi diceret ſcio, verum diceret, ergo ſi dicat neſcio, falſum dicit: impoſsibile eſt enim quòd vtraque pars contradictionis ſit vera relata ad idẽ.

11 Ad ſecundum dicendum quòd ſicut confitens poteſt per ſeipſum reuelare peccata quæ dicit in confeſsione, ita poteſt per ſacerdotem ſi dicat extra confeſsionem, ſed non dando ſolùm licentiam, cùm hoc ſit in præiudicium ſacramenti.

12 Ad tertium dicunt quidam quòd ſacerdos non tenetur celare niſi peccata de quibus pœnitens emendationem promittit: quia nec Deus cuius ſacerdos eſt miniſter aliàs celat. Sed iſtud non valet, quia fictio ſuſcipientis ſacramentum licet impediat ipſum à fructu ſacramenti, tamen nõ euacuat ſacramentũ quin ſit verum. Et ideo quum ſacerdos obligetur ad celandum cõfeſſionem ex natura ſacramenti, patet quòd ad hoc obligatur quantũcunq; ſuſcipiens ſit impœnitens vel fictus, loquendo de fictione reſpectu effectus ſacramenti: quia ſi aliquis eſſet fictus reſpectu ſuſceptionis ſacramẽti, tunc nullum eſt ſacramentũ ſicut dictum fuit prius cùm ageretur de pœnitentia & baptiſmo. Et in iſto caſu ſacerdos nõ teneretur ex vi ſacramẽti celare, id quod eſſet ſibi ſecretè dictum. Verbi gratia, hæreticus impœnitẽs & proponens alios corrumpere, nec credens ſacramentum confeſſionis ſeu pœnitentiæ aliquid valere, nec intendens ſe ſubiicere ſacerdoti pro abſolutione, nec pro conſilio, nec facere aliquid quod fideles eccleſiæ faciunt, aut quod intendit eccleſia, ſed volens prouocare & irritare ſacerdotẽ dicit ei ſe eſſe hæreticũ, & velle corrumpere populũ pro poſſe ſuo, in tali caſu nullum eſt ſacramentum, nec ex virtute ſacramenti peccatũ ſic dictum ſacerdoti eſt celandum: quia non fuit ibi ſacramentum, neque ſecundũ totum, neq; ſecundũ aliquam eius partem, & hoc habeatur tanquam probabiliter dictum abſque alia aſſertione. Si autem hæreticus hæſitans de errore ſuo venit ad confeſsionẽ, & dicit hæreſim ſuam ſacerdoti vt habeat ab eo cõſilium, an erret an non, dato ꝙ habito conſilio ſacerdotis non credat ei, nec dimittat hæreſim ſuã: tale peccatũ hęretici eſt celandũ, quia dictũ eſt in confeſsione ſacramentali quantũ eſt ex parte confitentis. Quòd autem talis hæreſis ſic dicta in confeſsione non debeat celari ſicut alia peccata non poteſt eſſe propter grauitatem eius: quia quædam alia inueniuntur æquè grauia, vt blaſphemia, nec quia infectiuum aliorum, quia multa alia ſunt infectiua, ſicut ſollicitatio mulierum. Quum igitur hæc celentur, & illud debet celari, nec iſtud eſt contra charitatem: quia charitas non requirit quòd apponatur remedium contra peccatum modo indebito, quod fieret ſi reuelaretur confeſsio, poteſt tamen ſacerdos ſine reuelatione confeſsionis dicere prælato ꝙ inuigilet diligenter ſuper gregem ſuum, ne fortè lupus ſit inter oues, igitur &c.

De Bap. d.4.q.4. De pe.d.17.q.13.

Sententia huius diſtinctionis xxij. in generali & ſpeciali.



VNQVA multis auctoritatibus. Superius determinauit magiſter de tempore pœnitentiæ: hic verò determinat quædam quę pertinens ad effectum ipſius, qui eſt remiſsio peccatorum. Et diuiditur in partes duas. Primò quærit vtrum remiſsio peccatorũ ſit irreuocabilis, an quandoq; peccata redeãt. Secundò, quia in quolibet ſacramẽto effectus eſt res ipſius, ideo inquirit quid ſit ſacramentũ, & quid res in pœnitentia. Secunda ibi, Poſt prædicta reſtat. Prima diuiditur in tres. Primò mouet quęſtionẽ intentam. Secundò circa eam diuerſas opiniones tangit & perſequitur conferendo. Tertiò excuſat ſe à determinatione. Secunda ibi, Cuius quæſtionis ſolutio eſt. Tertia ibi, Vtrique parti quæſtionis. Secunda pars principalis in qua inquirit quid ſit ſacramentum & res in pœnitentia diuiditur in tres. Primò mouet quæſtionem. Secundò ponit circa hanc vnam opinionem, & obiicit dupliciter contra eam, & ſoluit. Tertiò ſoluit ſecundùm aliam opinionem. Secunda ibi, Quidam dicunt ſacramentum eſſe. Tertia ibi, Quidam autem dicunt exteriorem pœni &c.

2 IN SPECIALI ſic procedit, & quærit primò, vtrum peccatis dimiſsis in contritione ſi poſtmodum homo confiteri contemnit, vel in priſtina peccata vel in ſimilia incidat, an peccata prius dimiſſa redeant. Poſtea inducit ſuper hoc diuerſas auctoritates: quidam enim ea redeunt & adducunt parabolam de ſeruo nequam à quo debitum etiam prius dimiſſum exactum eſt: tanguntur etiam in litera plures auctoritates quæ faciũt ad propoſitum. Sed contra hoc opponit, non enim videtur iuſtum vt pro peccato ſuper quo ſemel quis iudicatus eſt iterũ iudicetur: & reſpondet ꝙ propter hoc non bis ſuper eodẽ peccato iudicatur, quia non perfectè & dignè pœnituit, quũ non perſeuerauerit, ſed ingratus fuerit. Aliorum verò opinio eſt, ꝙ peccata dimiſſa iterum non redeant niſi quãtũ ad ingratitudinem: propter enim ingratitudinẽ peccator conſtituitur, ſicut ante fuerat, ac ſi peccata priſtina redirent. Poſtea ab huius quæſtionis determinatione ſe excuſat relinquens iudicium eius ſtudio ſolertiori, eò quòd vtraque opinio doctores fauentes habeat. Poſtea quęrit cũ ſacramentum ſit ſacræ rei ſignum, quid in ſacramẽto pœnitiæ ſit ſacramentum, & quid res. Poſtea ſoluit opinionem dicendum pœnitentiam exteriorem eſſe ſacramentum, interiorem autem rem: cõtra quã ſtatim opponit, quòd ſacramenta nouæ legis efficiunt quod ſignant, exterior autem pœnitentia non efficit interiorem, ergo non eſt ſacramẽtum. Et reſpondet ſecũdùm

dam eos quòd quum sacramenta efficiant quod significant, verum est de illis sacramentis quæ in noua lege instituta sunt. pœnitẽtia autem non est talis, quia etiam in primis parentibus fuit instituta, sicut & matrimonium. Obiicit etiam alio modo quòd sacramentum debet præcedere rem, pœnitentia autem exterior non præcedit interiorem, sed econuerso. Et respondet quòd in aliis sæpe res præcedit sacramentum sicut econuerso, sicut in adultis contritio agitur ante baptismum confertur. Vltimò soluit secundùm aliorum opinionem qui dicunt tam exteriorem quàm interiorem pœnitentiam vnum esse sacramentum, sicut species panis & vini non sunt duo sacramenta, sed vnum: exterior autem pœnitentia est tantùm sacramẽtum, interior est res & sacramentum. Remissio verò peccatorum est tantùm res, & sic sunt tria in hoc sacramento, sicut in præmissis sacramentis. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum peccata dimissa per pœnitentiam redeant per sequentem culpam.

CIRCA distinctionem istam quæritur, Verũ peccata dimissa per pœnitentiam redeant per sequẽtem culpam. Et videtur quòd sic, quia maior est culpa quæ committitur in Deum quàm quæ committitur in hominẽ: sed seruus manumissus per culpam quam committit in dominum suum meritò reducitur in seruitutem pristinam, ergo multo fortius peccator à seruitute peccati liberatus per culpam in quã recidiuat, & per quã peccat in Deum meritò reducitur in seruitutem pristinam peccatorum, & sic peccata dimissa redeunt.

2 Item sicut per pœnitentiam dimittũtur peccata, ita per peccatum mortale mortificantur merita præcedentia, sed pœnitẽtia quæ tollit peccatum viuificat merita mortificata per ipsum, ergo ipsum peccatum quod mortificat præcedentem pœnitentiam, viuificat peccata dimissa per eam.

3 Item peccator contritus de peccatis, & cõfessus, qui cadit in peccatũ mortale, & in eo moritur antequam fecerit de peccatis præteritis pœnitentiã, cõstat quòd pro eis punietur in inferno: punietur autem pœna æterna, quum in inferno nulla sit redemptio, ergo tantũ punietur acsi nunquã pœnituisset, ergo per sequentẽ culpã redeunt peccata saltem quo ad pœnam eis debitã.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia de peccato eodẽ & æquali vnus nõ meretur maiorẽ pœnã quàm alius, sed cõtingit innocentẽ & pœnitentem peccare eodẽ peccato, & æquali, ergo pœnitens non fit deterior per tale peccatum quàm innocens: fieret autem si peccata dimissa redirent, ergo non redeunt.

5 Ad idem est quod dicit Aug. lib. de responsionibus Prosperi. Qui recedit à Christo & alienatur à gratia viuit siquidem secundùm hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in id quod dimissum est redit.

6 RESPONSIO. Peccata redire potest intelligi dupliciter, scilicet secundũ se, vel secundũ pœnam eis debitam, secundũ se redire non possunt etiam si dimissa nõ essent. Cuius ratio est, quia si redirent, aut Deo auctore, aut homine: non homine, quia per hominem non potest fieri quòd idem actus numero reparetur, licet similis secundũ speciem posset iterum fieri. Sed actus præcedentium peccatorum transierunt, ergo nõ possunt idem numero per hominem reparari nec per Deũ reparatur in homine recidiuante, quia tunc homo se haberet ad ea passiuè, Deus autẽ actiuè, & sic essent peccata Dei & non hominis, quia peccatũ vel culpa est malũ quod facimus, pœna verò est malum quod patimur. Restat ergo cũ peccata secundũ se redire nõ possint, ꝙ si aliquo modo redeant, hoc sit quo ad pœnã eis debitã.

7 Et hoc quidem dixerunt aliqui, scilicet ꝙ per seqũẽtem culpam peccator efficitur debitor totius pœnæ peccatis dimissis debitæ: dicebant enim quòd Deus pœnam æternam debita peccatis mortalibus non dimittit nisi sub conditione (hac scilicet) si non recidiuarent in culpam. Sed illud non valet, quia si causa sufficiẽs ponitur absolutè, effectus eius debet poni absolutè: sed sacramentalis gratia & virtus passionis Christi nobis communicatæ in sacramentis sunt sufficiens causa remissionis peccatorum quo ad culpam vel pœnam in toto vel in parte secundùm dispositionem recipientium, ergo cùm exhibeantur absolutè & absque aliqua conditione respiciẽte futurũ, vt patet ex formis sacramentorum quæ nunquam sunt conditionatæ, sequitur ꝙ per ea fiat absoluta remissio peccatorum, quod concedendũ est.

8 Dicẽdum est ergo aliter ꝙ duplex est pœna peccato debita. Vna est pœna quæ dicitur pœna damni, quę consistit in sola carentia gratiæ & gloriæ. Alia est pœna sensus quæ includit dolorem mẽtalem de amissione visionis diuinæ, quæ vocatur vermis conscientiæ, & pœna ignis gehennæ. Loquendo de prima pœna dicendum quòd per sequentem culpã redeunt omnia peccata prius dimissa quo ad pœnam damni ei debitam: quia per eam æquè priuatur homo gratia & gloria sicut per omnia præcedentia peccata. Omnia enim peccata mortalia in hoc habent connexionem quòd auertunt à Deo, & per consequens priuant gratia, propter quod æqualis est effectus vnius sicut omnium quantum ad articulum istum. Et sic loquitur beatus Iacobus in Canonica sua dicens: quòd qui offenderit in vno factus est omnium reus. Loquendo autem de pœna sensus, quo ad eam non redeunt peccata commissa prius nisi secundũ quid: quia homo non est debitor tantæ pœnæ vt prius, est tamen debitor aliquãtulum maioris pœnæ quàm si peccata præcedentia nõ fuissent dimissa propter ingratitudinem quæ est in peccato sequẽti. Cuius ratio est: quia secundũ quantitatem culpę taxatur apud Deũ quantitas pœnæ, sed culpa in quam aliquis recidiuat nõ semper est æquè grauis vt fuerunt omnia peccata prius dimissa. Est tamen aliquantulum grauior propter circunstantiam ingratitudinis quàm esset secundũ se, ergo non debetur ei tãta pœna quãta debebatur omnibus præcedentibus peccatis antequam essent dimissa, debetur tamen ipsi maior pœna ratione ingratitudinis quàm fuisset aliàs debita. Maior patet, minor declaratur, quia quantitas culpæ in quã aliquis recidiuat non potest pensari nisi ex sua specie vel ex circunstantia aggrauante: ex sua specie autẽ non semper habet tantam grauitatem vt peccata prius dimissa, cũ contingat aliquem recidiuare per simplex furtum qui fortè prius commisit adulterium vel homicidiũ quæ sunt ex sua specie grauiora furto. Nec ex circunstantia aggrauante, quia cũ talis grauitas non trahat peccatum extra suam speciem non attingit ad grauitatem alterius speciei: cũ ergo ingratitudo sit circũstantia culpæ in quam aliquis post pœnitẽtiam recidiuat ratione ipsius debetur maior pœna illi culpæ quàm fuisset debita secundùm se, & quo ad hoc dicuntur præcedentia delicta redire, sed non debetur ei tanta pœna sicut debebatur omnibus præcedentibus peccatis, & ideo non dicuntur redire simpliciter quo ad talem pœnam. Quod autem consueuit dici quòd tanta est ingratitudo quantum fuit beneficium dimissionis, & beneficium tantũ quanta fuit quantitas peccatorum dimissorũ, ergo à primo ad vltimũ tanta est ingratitudo quãta fuerũt peccata prius dimissa, non valet: quia ingratitudo non est tanta quantum est beneficium de quo aliquis est ingratus vt fiat comparatio vnius ad alterum, sed comparando ingratitudinem vnam alteri, & beneficium vnum alteri, vt sicut se habet beneficium ad beneficiũ, ita ingratitudo ad ingratitudinem, verum est. Illa enim ingratitudo est maior quę est respectu maioris beneficij, & minor quę est respectu minoris: & hoc est quod aliqui dicunt, quòd illa proportio est intelligenda non secundũ æqualitatẽ quãtitatis inter ingratitudinem & beneficiũ, sed secundũ æqualitatem proportionis quia sicut se habet beneficium ad beneficium, ita ingratitudo ad ingratitudinem.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd seruus manumissus propter ingratitudinem retruditur in seruitutem non ex causa præcedente, sed ex noua, nec in eandem cũ priore sed in similem: & eodem modo per culpam sequentem pœnitentiam reducitur homo in seruitutem peccati, non tamen vt sit seruus ex actibus peccatorum præcedentium, sed solùm ex actu peccati sequentis, nec est eadem seruitus numero cũ præcedente, sed alia huic similis, non oportet tamen ꝙ tanta, nec quo ad culpam, nec quo ad pœnam sensus.

10 Ad secundum dicendum quod non est simile de bonis mortificatis per peccatum quòd reuiuiscant per pœnitentiam, & de peccatis dimissis per pœnitentiam quòd redeant per sequentem culpam nisi loquendo de reditu actuum bonorum vel malorum secundùm se: sic enim nec bona mortificata reuiuiscunt, nec peccata dimissa redeunt, quia actus qui transit tam bonus quàm malus non redit idem numero. Sed quoad præmium debitum meritis & quo ad pœnam debitam peccatis est dissimilitudo: quia merita non mortificantur per peccatum, nisi quia præstatur impedimentum quo durante non consequitur præmium, & ideo eo amoto habent valorem suum. & pœna debita peccatis non solùm impeditur per veram pœnitentiam, sed verè remittitur, & ideo per sequentem culpam non reuocatur cùm sit simpliciter dimissa & non solùm impedita.

11 Ad tertium dicendum quòd recidiuans in aliquam culpã, si in ea moriatur non punietur in inferno pro peccatis prius dimissis pœna ęterna, sed temporali. nec propter hoc sequitur ꝙ in inferno sit propriè redemptio, quia ad pœnã inferni non pertinet per se nisi pœna debita peccato mortali nõ dimisso, & hęc totaliter non soluitur, nec redimitur. Pœna verò quæ debetur peccato mortali iã dimisso cũ sit tẽporalis ex taxatione diuina non pertinet per se ad pœnam inferni, sed per accidens, in quantũ debitor eius pro alio peccato punitur in inferno, & hæc ibi totaliter soluitur: nec est inconueniens quòd quantũ ad aliquid accidenta

cidentale pœna inferni minuatur vſque ad diem iudicij. Alij tamen dicut, quòd illa pœna ratione furi in quo punitur erit æterna quia nisi hic fuiſſet temporalis, ſi peccato dimiſſo pœna expleta fuiſſet: ſicut eſt de peccatis venialibus quæ in inferno puniuntur pœna æterna, & in purgatorio pœna temporali. Sed hoc non eſt ſimile: quia veniale, ideo in inferno punitur æternaliter, cùm ſemper maneat culpa, cùm ibi deleri non poſsit, & per conſequens debet manere pœna, ne culpa remaneat inordinata: nos autem loquimur de pœna debita culpæ priùs dimiſſæ, quæ eo ipſo quòd ſoluitur expiatur, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum hæc forma ſit conueniens ſacramento pœnitentiæ, Ego te abſoluo, &c.



SECVNDO quæritur de forma pœnitentiæ, vtrù hæc ſit conueniens, Ego te abſoluo. Et videtur quòd non: quia hæc forma eſt indicatiua, ſed forma pœnitentię debet eſſe optatiua, vt probabitur, ergo &c. Probatio minoris, Leo papa dicit, quòd indulgentia Dei niſi precibus ſacerdotis obtineri nequit: loquitur autem de indulgentia quæ impetratur pœnitentibus: ſed illa fit inſtrumentaliter virtute verborum abſolutionis, ergo illa verba debent eſſe ſupplicatiua.

2 Item verba ſacerdotis in hoc ſacramento non ſunt minoris efficaciæ quàm in alijs, ſed in alijs ſacramentis non ſufficiunt verba miniſtri, niſi exerceat aliquem actum circa pœnitentem: ſicut in baptiſmo, cum hoc quod dicit baptizans, Ego baptizo te, &c. requiritur corporalis ablutio, ergo ſimiliter quum hoc dicit ſacerdos, Ego abſoluo te, requiritur quod exerceat aliquem actum circa pœnitentem, vel imponendo manus ad recipiendum ſpiritum ſanctum ad remiſsionem peccatorum, vel aliquid aliud faciendo. non ergo in illis verbis præciſè conſiſtit forma ſacramenti.

3 IN CONTRARIVM eſt: quia ſicut dominus dixit diſcipulis Matthæi vltimo, Docete omnes gentes, &c. ita dixit Petro Matthæi 16. Quodcunque ſolueris, &c. Sed ſacerdos auctoritate illorum verborum Chriſti ſcretas dicit, Ego baptizo te, nec oportet quòd imponat manus, ergo ſimili auctoritate debet dicere in ſacramento pœnitentiæ Ego abſoluo te.

4 RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt an illa verba, abſoluo te, ſint de forma ſacramenti. Secundum eſt, an præciſè conſiſtat in eis, an oporteat aliquid plus addere.

5 QVANTVM ad primum dicendum eſt, quòd præmiſſa verba ſunt de forma ſacramenti. Cuius ratio eſt, quia illa verba per ſe pertinent ad formam ſacramenti, quæ directè ſignificant eius effectum. ſed præmiſſa verba directè ſignificant effectum ſacramenti pœnitentiæ, ergo &c. Maior patet, quia ſicut in naturalibus efficientia attribuitur formæ, ſic & in ſacramentis ſunt autem efficientia & ſignificantia, quum ſacramenta ſignificent quod efficiunt, & ideo forma verborum principaliter ſignificat effectum ſacramenti quem efficit. Minor manifeſta eſt: quum enim effectus ſacramenti pœnitentiæ ſit remiſsio peccatorum, directè ſignificatur per hæc verba, abſoluo te à peccatis tuis, &c.

6 QVANTVM ad ſecundū dici poteſt probabiliter quòd prædictis verbis oportet aliquid addere antecedenter vel cõſequẽter quod pertineat ad inuocationem diuini nominis. Cuius ratio eſt, quia in omni ſacramento in cuius forma exprimitur actus miniſtri, debet fieri aliqua expreſsio principalis agentis, ſed in forma abſolutionis exprimitur actus miniſtri, ergo debet apponi aliqua expreſsio principalis agentis. Maior patet ratione & inductione. ratione, quia actus non attribuitur miniſtro, ſed principali agenti, & potiſsimè in ſacramentis in quibus ſecundù vnam opinionem, nec miniſter, nec forma vel materia ſunt cauſa effectus, niſi per accidens, & ſicut cauſa ſine qua non. Idem patet inducendo in baptiſmo, confirmatione, ordine, extrema vnctione, in quibus quum actus miniſtri exprimitur, additur inuocatio nominis Chriſti, vel trinitatis. Minor patet de ſe. Videtur ergo quòd prædictis verbis vel præmittendum ſit abſoluo te auctoritate Dei vel Chriſti, vel quòd addendum in fine, in nomine patris, &c. vel Chriſti, vel aliquid huiuſmodi, ſicut in cæteris ſacramentis, ſicut dicit Dionyſius 3. cap. Eccleſiaſticæ Hierarchiæ: quia tamen non eſt determinatum qualis debeat eſſe illa appoſitio, ideo relinquitur arbitrio ſacerdotis.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd verbum Leonis papę intelligendum eſt non de forma abſolutionis quæ eſt indicatiua, ſed de verbis deprecatiuis quæ ſacerdos pręmittit, ne propter aliquam indiſpoſitionem pœnitẽtis effectus ſacramenti impediatur. Illa enim ſunt ſupplicatoria, vt quum pręmittitur, miſereatur tui, &c.

8 Ad ſecundum dicendum quòd ad hoc ſacramentum non eſt neceſſaria manuum impoſitio: talis enim impoſitio fit ſolũ in illis ſacramentis per quę ſuſcipiens deputatur ad ſolennẽ actũ, eò quod manus eſt potiſsimum organum operationis, illa autẽ ſacramenta ſunt tantù duo, ſcilicet confirmatio per quã aliquis efficitur quaſi miles fidei, audacter confitens fidem coram perſecutore: & ordo maximè diaconatus, & ſupra, per quos homo efficitur quaſi dux & rector populi Chriſtiani. Et ideo in his duobus ſacramentis fit impoſitio manuum: per ſuſceptionem autem baptiſmi, pœnitentiæ, eucharistiæ, ſeu extremæ vnctionis, nõ acquiritur aliquis gradus ſuper communem populum, & ideo ad hoc ſacramentum non requiritur impoſitio manuũ. Veruntamen in duobus eorum, ſcilicet baptiſmo & extrema vnctione præter verba ſacramentalia requiritur aliquis actus miniſtri ratione materiæ extrinſecus adiunctæ, quam oportet applicari ſuſcipienti per actum miniſtri. Sed quia in ſacramento pœnitentiæ nulla eſt talis pœnitẽtis materia, ſed ſola verba pœnitentis, ideo non requiritur aliquis talis actus: nec ſimiliter in ſacramento eucharistiæ, quia non conſiſtit in applicatione materiæ ad ſuſcipientẽ, ſed in ſola conſecratione materiæ per verba prolata ſuper materiam euchariſtiæ.

DISTINCTIO XXIII.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.



PRAETER præmiſſa eſt etiam aliud ſacramentum. Superius determinauit magiſter de baptiſmo, qui eſt ſacramentum intrantium, & de confirmatione, & de euchariſtia, & de pœnitentia, quæ ſunt ſacramenta progredientium: hic verò determinat de extrema vnctione, quod eſt ſacramentum exeuntium. Et diuiditur in quinque. Primò determinat de huiuſmodi ſacramento quantum ad quidditatem. Secundò quantum ad eius inſtitutionem. Tertiò quantũ ad eius effectum. Quartò quantum ad eius conformitatem. Quintò quantum ad eius vſum. Secunda ibi, Hoc ſacramentum vnctionis. Tertia ibi, In quo oſtenditur duplici ex cauſa. Quarta ibi, Et ſicut in alijs ſacramentis. Quinta ibi, Quærunt aliqui ſi hoc ſacramentum, &c.

2 IN SPECIALI ſic procedit. Et dicit primò, quòd præter præmiſſa ſacramenta eſt quoddam ſacramentum vnctionis extremæ quæ fit in oleo per epiſcopum conſecrato, & tangit triplex genus vnctionis. Eſt enim quædam vnctio principalis quæ fit ex chriſmate (oleo ſcilicet mixto cum balſamo) & tali vnctione vnguntur Reges, & Pontifices in capite, confirmandi in fronte, baptizandi in vertice. Alia vnctio qua vtuntur catechumeni in pectore & inter ſcapulas. Tertia vnctio eſt, qua vnguntur infirmi, & de hac ad præſens agitur: & hæ duæ fiunt oleo ſimplici benedicto. Poſtea dicit hoc ſacramentum inſtitutum fuiſſe ab Apoſtolis, vt habetur in canonica Iacobi. Poſtea dicit quòd hoc ſacramentum inſtitutum eſt ad duplicem effectum, ſcilicet ad ſanitatem animæ & corporis: quia tamen non expedit homini ſemper quod corporaliter alleuetur, ideo non ſemper in hoc ſacramento ſanitatem acquirit, qui hoc ſacramentum deuotè & fideliter recipit ſpiritualiter, ſcilicet quo ad animam. Poſtea ponit conformitatem huius ſacramenti ad alia, quia in hoc ſacramento eſt aliquid quod eſt ſacramentum tantùm, vt exterior vnctio, aliquid verò quod eſt res ſacramenti; vt vnctio interior, peccatorum remiſsio, & virtutum appoſitio, & ideo hoc ſacramentum contemnere vel negligere periculoſum eſt. Vltimò quærit vtrum hoc ſacramentum poſsit iterari. Et oſtendit per Auguſtinum quòd non, quia iniuriam facit ſacramento, qui iterat ſacramentum. Et reſpondet ad hoc, quòd Auguſt. ſolùm loquitur de quibuſdam ſacramentis, ſcilicet baptiſmo, confirmatione, & ordine, quæ nullo modo iteranda ſunt. Alia verò ſæpius iterari poſſunt, vt euchariſtia, pœnitentia, & matrimonium, quare & vnctio iterari poteſt. Si enim morbus iteratur & vnctio quæ eſt medicina morbi iterari poteſt. Secunda cauſa eſt hæc, quia quum vnctio cum oratione operetur (vtrunque enim ſimul beatus Iacobus commemorat in canonica ſua) ſi oratio iterari poteſt, quare & vnctio. Alij tamen dicunt quòd nullum ſacramentum eſt totaliter iterandum, id eſt quantum ad totum quod pertinet ad ſacramentum. Idem enim panis & vinum ſolùm ſemel conſecratur, & ſimiliter idem oleum: in coniugio etiam ſemel quis benedicitur, ſcilicet cũ prima vxore, ſic etiam ſecundùm illos, quod dicit Auguſtinus ſacramentum iterandum non eſſe, ſi referatur ad ſanctificationem rei, ſicut de omni ſacramento eſt generaliter verum. Si autem referatur ad vſum & ad ſumptionem ſacramenti quædam non iterantur, vt baptiſmus, & confirmatio, & ordo: quædam verò iterantur vt omnia alia, &c.

QVAES

QVAESTIO I

Vtrum extrema vnctio sit sacramentum.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, Vtrum extrema vnctio sit sacramentum. Et videtur quòd non: quia principalis effectus sacramenti debet esse spiritualis, cùm sacramentum sit spirituale remedium, sed principalis effectus extremæ vnctionis non est spiritualis, sed corporalis, ergo &c. Probatio minoris, quia apostolus Iacobus loquēs de extrema vnctione in canonica sua quinto capitulo præmittit effectum curationis corporalis dicens. alleuiabit eum dominus.

2 Item quod non est vnum sacramentum, non est sacramentum, sicut qui non est vnus homo non est homo, sed extrema vnctio non est vnū sacramentum, ergo &c. Probatio minoris, quia vnitas sacramēti videtur requirere vnitatem ministri cum vnitate materiæ & formæ, sed in extrema vnctione non est vna forma numero, sed pluries replicatur, nec vna materia, sed plures: potest etiam exhiberi à pluribus ministris, sicut si primus post primam vel secundam inunctionem factam moreretur, tunc enim alius sacerdos debet vlterius procedere, ergo extrema vnctio non est vnum sacramentum.

3 SED CONTRA. sacramenta ecclesiæ cōuenienter subueniunt defectibus hominum secundùm quemlibet statum, sed exeuntibus de hoc mundo non subuenit aliud quàm extrema vnctio, ergo ipsa est sacramentum. Item sicut se habet immersio ad baptismum, sic se habet vnctio ad hoc sacramentum: sed plures immersiones concurrunt ad vnum baptismum, ergo plures vnctiones possunt concurrere ad hoc sacramentum.

4 RESPONSIO. Vidēda sunt duo. Primum est, an extrema vnctio sit sacramentum. Secundum est, quis sit effectus, quia illud est in hac quæstione potissimum dubium.

5 QVANTVM ad primum patet quòd extrema vnctio est sacramentum: quia omne remedium ordinatum in subsidiū vitæ spiritualis sub rebus sensibilibus appositum est sacramentum, sed extrema vnctio est huiusmodi, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta sunt distinctione prima. Minor patet per beatum Iacobum in canonica sua, quinto capitulo, vbi loquens de extrema vnctione dicit, quod si infirmus in peccatis sit, dimittentur ei.

6 QVANTVM ad secūdum, scilicet quis sit effectus eius, oportet dicere quòd dimissio culpæ non solùm propter auctoritatem beati Iacobi iam allegatam, sed propter rationem quæ talis est: sacramenta illud efficiunt quod significant, sed per formā huius sacramenti directè significatur dimissio peccati. Est enim talis forma per istam vnctionem & piissimam misericordiam suam indulgeat tibi dominus quicquid deliquisti per visum, & sic de cæteris, ergo per hoc sacramentum fit dimissio peccatorū quantum ad culpam, vel quo ad pœnam culpæ debitam, seu quācunque aliam sequelam. Et quamuis istud sit clarissimum tam ex auctoritate sacræ scripturæ iam allegata, quàm ex communi doctrina de formis sacramentorum, quòd ipsæ efficiunt quod significant.

7 Tamen quidam dicunt quòd proprius effectus huius sacramenti non est remissio cuiuscunque culpæ vel pœnæ debitæ propter culpam, nec sequelæ, seu reliquiarum actuum peccatorum vel habituum acquisitorum. imò proprius effectus huius sacramenti est quædam exhilaratio mentis in remedium contra debilitatem quam habet homo ad opera gratiæ, quæ quidem naturæ debilitas non solùm consistit in hoc quòd natura non potest in opera gratiæ siue in opera meritoria vitæ æternæ sine gratia, sed etiam in hoc quòd habita gratia adhuc in talibus patitur aliquam debilitatem vel difficultatem quam tollit illa exhilaratio mentis ad quam consequenter sequi potest deletio venialium, sed non vt primus effectus. Sed istud non videtur rationabiliter dictum, quia talis debilitas naturæ per quam patiuntur difficultatem ad opera gratiæ est in sanis, sicut in infirmis: si ergo proprius effectus extremæ vnctionis est exhilaratio mentis ad tollendam prædictam debilitatem, videtur quòd sacramentū istud deberet exhiberi sanis sicut infirmis, quod nullus tenet. Item si talis exhilaratio mentis est proprius effectus extremæ vnctionis, tunc non deberet dari infirmis qui iam propter debilitatem perdiderunt vsum rationis quantūcunque prius petiuissent hoc sacramentum, quia in eis non potest esse talis exhilaratio. Hoc autem est falsum. Item prædicta debilitas naturæ seu difficultas ad opera gratiæ inest omnibus à natura, sicut à causa per se, quamuis sit à peccato originali, sicut à causa remouente prohibens, sicut de alijs defectibus dictū fuit in secundo libro, & ideo habet rationem defectus naturalis vel pœnalis: quum autem per hoc sacramentum aliquid indulgeatur, in ipsa forma huius sacramenti expressè dicitur, qualiter potest dici quòd prædictus defectus indulgetur, hoc enim nō solum est impropriè dictum, sed clarè falsum. subditur enim in forma verborum: indulgeat tibi dominus quicquid deliquisti per visum vel auditum, &c. Sic ergo per hoc sacramentum indulgetur delictum quo ad culpam vel pœnam culpæ debitam in toto, vel in parte, vel aliquam sequelam, quorum neutrum est ille prædictus defectus qui nobiscum perseuerat pro toto tempore vitæ præsentis, & præcedit omne nostrum actuale peccatum. Si etiam talis exhilaratio mentis est proprius effectus huius sacramēti, mirum est quòd in forma eius non fit aliqua mētio de ea, & fit expressa mētio de remissione peccatorum quam isti dicunt non esse effectum proprium, sed causaliter contingentem: hoc enim est contra naturam formæ sacramentorum quæ efficiunt quod significant.

8 Melius ergo est qꝫ dicatur qꝫ proprius effectus huius sacramēti est remissio peccatorū: sed quia peccatū potest dimitti quo ad culpam vel quo ad pœnam ei debitam, seu quamlibet aliam sequelam ideo adhuc est dubium secundùm quod istorū dicatur dimitti peccatum. Si enim dicatur dimitti peccatum quo ad culpā, quum duplex est culpa, scilicet mortalis & venialis, impossibile est quod per hoc sacramentum dimittatur culpa mortalis: quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio, & pœnitētia spiritualis suscitatio, sic extrema vnctio est spiritualis sanatio vel medicatio, vnde exhibetur per modū medicationis. in pluribus enim infirmitatibus vtuntur medici vnctione, sed sanatio non est nisi habentis vitam, ergo extrema vnctio cùm sit spiritualis sanatio supponit spiritualem vitam, sed in eo in quo est peccatum mortale non est vita spiritualis, ergo extrema vnctio non ordinatur ad dimissionem peccati mortalis quo ad culpam: si ergo ordinatur ad dimissionem alicuius peccati quo ad culpam, oportet qꝫ illud sit veniale, quod est quasi quædam infirmitas in vita spirituali.

9 Sed nec istud quibusdam videtur: quia contra vnum defectū sufficit vnum remedium, sed sacramentum pœnitentiæ sufficienter delet omne peccatum veniale quo ad culpam, ergo ad hoc nō ordinatur aliquod aliud sacramentum. Ad hoc tamen potest dici quòd vnum remedium solum est per se institutum contra vnū defectum interimentem vitam spiritualem, sicut baptismus contra peccatum originale, & pœnitentia contra peccatum actuale mortale. Sed contra defectum qui non interimit vitam spiritualem, sicut est peccatum veniale nullum sacramentum est necessarium, multa tamen remedia sunt vtilia, sicut pœnitentia & generalis confessio non sacramentalis, & benedictio episcopalis, & idem posset esse de extrema vnctione non obstante ratione supra dicta. Sed quia nullū peccatū dimittitur quo ad culpam nisi voluntas quæ fuit deordinata per eam reordinetur per debitam displicentiam, ergo &c.

10 Adhuc est dubium quomodo per extremam vnctionem dimittatur veniale peccatum, cùm non appareat quid ipsa operetur ad talem displicentiā: potest tamen dici quod hoc modo operatur extrema vnctio ad dimissionem peccati venialis, quia per eam datur dignè suscipienti quædam spiritualis hilaritas mentis, non quidem contra illam debilitatem vel difficultatem ad bonum nobis innatam (vt alij dicūt) sed contra oppressionem quā infirmus tunc patitur, tum debilitate corporis, tum ex memoria peccatorum præcedentium, propter quæ posset faciliùs in desperationem cadere, quam hilaritatem mentis fortè vocat beatus Iac. alleuiationem. cùm dicit: & alleuiabit eum dominus. Ad hanc autem sequitur conuersio mentis in Deum, & generalis displicentia omnium delictorum, quæ sufficit ad deletionem peccatorum venialium. Et ideo postquā beatus Iac. dixit: & alleuiabit eum dominus, subiunxit. Et si in peccatis sit, dimittentur ei. Et sic primus effectus huius sacramēti est exhilaratio mentis, sed nō principalis, nec principaliter intentus: quia ille est remissio peccatorum venialium quo ad culpam modo quo dictum est, vel quo ad pœnā in toto vel in parte quod significat vnctio olei, quod est mitigatiuum dolorum.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd principalis effectus extremæ vnctionis non est sanitas corporis, sed vltimus & accidentaliter qui non sequitur nisi expediat sanitati mentis: nec obstat quòd primò nominatur. quia nō semper principalius intenduntur quæ dicuntur prius. Etiam beatus Iacobus non intendit loqui de sanitate corporis quando dicit: Et oratio fidei saluabit infirmum, &c. sed de salute mentis subiungens modum prædictum, & alleuiabit eum dominus, &c.

12 Ad secundum dicendum quòd sacramentum non est vnum indiuisibilitate vt punctus, nec continuitate vt linea, nec supposito vt composita substantialia, vel accidentalia, sed perfectione ex concursu omnium quæ faciunt ad consequendum effectum, vel finem ad quem ordinatur: sicut est de domo, quia ad effectū vel finem extremæ vnctionis debitæ consequendum faciunt plures vnctiones cum pluribus replicationibus verborū (vt postea

dicetur) & ideo ex concursu omnium illorum efficitur vnum sacramentum vnitate perfectionis. De ministro autem aduertendum est, quòd si sacerdos postquam fecit vnam vel duas vnctiones moriatur, alius non debet à capite incipere: quia vnctio in eadem parte iterata tantum valet ac si bis consecraretur eadem hostia, quod nullo modo est faciendum, sed debet procedere ad cæteras vnctiones faciendas, nec tamē pluralitas ministrorum tollit vnitatem sacramenti, quum non operentur nisi instrumētaliter, mutatio autem instrumentorum quibus fabricatur domus, non tollit vnitatem eius.

QVAESTIO II.

Vtrum oleum consecratum per episcopum sit conueniens materia huius sacramenti.



SECVNDO quæritur vtrum oleum consecratum per episcopum sit conueniens materia huius sacramēti. Et videtur quòd nō, quia istud sacramentum immediatè ordinat hominem ad gloriam incorruptionis: sed incorruptio magis repræsentabitur per balsamum qui cū oleo in chrismate ponitur quàm per simplex oleum, ergo chrisma esset conuenientior materia.

2 Item dignius est sacramentum baptismi, quàm sit extrema vnctio: sed ad baptismum non requiritur materia consecrata, ergo ad hoc sacramentum non requiritur oleum consecratum.

3 Item superior non præparat materiam inferiori, sed econuerso, vt patet in artibus, dignior est enim nauigatiua quàm nauifactiua, quæ præparat materiam: sed episcopus est dignior simplici sacerdote, ergo non præparat materiam qua simplex sacerdos vtitur in extrema vnctione, ergo non requiritur ad eā oleum consecratum per episcopum.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iacobi quinto, vngentes eum oleo, &c. Hoc oleum debet esse per episcopum benedictum, sicut in omnibus aliis benedictionibus materia per episcopum consecratur.

5 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est, ꝙ oleū est conueniens materia huius sacramenti. Secundum est, ꝙ illud debet esse consecratum. Tertium est, quòd illa cōsecratio debet fieri per episcopum.

6 RATIO PRIMI est: quia illud est conueniens materia huius sacramenti quod habet maximam conuenientiam cū eius effectu, sed tale est oleum respectu effectus extremę vnctionis, ergo &c. Probatio minoris, quia effectus istius sacramenti est spiritualis hilaritas mentis, per quam mens lenitur à grauedine & depressione quā communiter tunc homines patiuntur: huic autem maximè cōuenit oleum oliuarum, quod propriè dicitur oleum, est enim nitidum & linitiuum, ideo &c.

7 QVANTVM ad secundum dicunt quidam quòd oportet illud oleum esse consecratum, quia oportet omnem materiā sacramenti quam Christus sibi non applicuit cōsecrari, & quia Christus non fuit vsus vnctionibus corporalibus: ideo necessarium est omnem materiam sacramenti pertinentem ad vnctionem consecrari. Sed illud reprobatum fuit supra, distinctione prima. Dicendum est igitur (vt ibi tactum fuit) quòd vbi minister est determinatus certa ordinatione, materia qua minister vtitur, applicando eam ad suscipientē debet esse consecrata certa benedictione, sed in hoc sacramento minister est determinatus certa ordinatione scilicet sacerdotali (vt postea patebit) ergo materia debet esse consecrata certa benedictione.

8 RATIO TERTII est, quia ex eodem à quo depēdet ordinatio ministri, dependet etiam consecratio materię, quum sibi inuicem correspōdeant, sed ordinatio ministri huius sacramenti dependet à solo episcopo, ergo & cōsecratio materiæ. Et rationabile est hoc etiam, quia quum minister propria virtute non inducat effectum sacramenti, sed Christus inquantū Deus: ideo Christus inquātum Deus est principalis auctor, & inquātum homo causa meritoria, & quia quæ à Deo sunt, sunt ordinata (vt dicitur Romanorum decimotertio) congruit vt sicut ab ipso redundat gratia sacramētalis in populum mediantibus ministris qui sacramenta dispensant, sic redundet auctoritas dispensandi sacramēta in ministros inferiores mediantibus superioribus qui materiam sanctificant & ministros ordinant. Et ideo in omnibus sacramentis quę indigent materia sanctificata, sicut fit ordinatio ministri per episcopum, sic etiam sanctificatio materiæ.

9 AD PRIMVM ARGVMENTVM dicēdum est quòd incorruptio gloriæ non est res contenta in hoc sacramento, nec per sacramentum immediatè facta. Et ideo non oportet ꝙ sanctificatio materiæ ei correspōdeat, propter quod nō oportet balsamum imponi in materia huius sacramenti, quia balsamus propter odorem designat claritatem famæ, qua non indigent exeuntes de hoc mundo, sed solùm nitore conscientiæ quę sufficienter designatur per oleum.

10 Ad secundum argumentum dicendum quòd non est simile de baptismo & extrema vnctione: quia sicut non est de necessitate baptismi, quòd minister sit ordinatus, ita consecratio materiæ non est de necessitate baptismi. Econtrario autem est in sacramento extremæ vnctionis, vt dictum est.

11 Ad tertium argumentū dicendum est quòd præparatio materiæ per quam nulla virtus actiua materiæ acquiritur, pertinet ad inferiorem artificem, & vsus ad superiorem, vt dictum est de materia quam inferior ars præparat superiori. Sed quando per præparationem acquiritur virtus actiua materię æqualis virtuti artificis, tunc vsus materiæ non est potior præparatione materiæ, quum tanta sit virtus materiæ sicut vtentis: & sic est in proposito, quia per sanctificationem materiæ tanta ei acquiritur virtus, sicut ministro per suam ordinationem.

QVAESTIO III.

Vtrum sacerdos sit proprius minister sacramenti extremæ vnctionis.



TERTIO quæritur vtrum sacerdos sit proprius minister huius sacramēti. Et videtur quòd non: quia proprium est quod conuenit omni & soli, sed ministrare hoc sacramentum nō conuenit omni sacerdoti & soli, ergo &c. Probatio minoris. Primò quòd conueniat non sacerdoti, & ita non soli sacerdoti, quia forma huius sacramēti est deprecatiua (vt patet ex verbis beati Iacobi, orēt super eum, &c.) sed plus valet deprecatio boni laici quàm mali sacerdotis, ergo bonus laicus magis potest ministrare hoc sacramentum quā sacerdos malus.

2 Item probo quòd conuenit soli episcopo, & ita nō omni sacerdoti: quia sicut solus episcopus consecrat chrisma, ita ipse solus consecrat oleum extremæ vnctionis, sed solus episcopus est minister sacramenti ad quod chrisma consecratum requiritur, ergo ipse solus est minister extremæ vnctionis, ad quam requiritur oleum per ipsum consecratum.

3 IN contrarium arguitur per illud quod dicit beatus Iac. inducat presbyteros ecclesiæ. Ex quo etiam potest specialiter argui quod minister huius sacramenti inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum: sed episcopus non posset conuenienter induci ad omnes infirmos suæ diœcesis, ergo non est conueniēs ꝙ ipse solus sit minister.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an aliquis non sacerdos possit esse dispensator huius sacramenti. Secundum est, vtrum omnis sacerdos, an solus episcopus. Tertiū est qua forma debeat vti minister huius sacramenti.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd nullus laicus potest hoc sacramentum dispensare, nec clericus nisi sit sacerdos. De laico patet sic: quia nullum sacramentum nisi sit meræ necessitatis potest dispensari nisi ab illo qui habet aliquem gradum superioritatis in ecclesia, sed laicus non habet aliquem talem gradum, ergo non potest esse dispensator alicuius sacramēti, nisi illud sit extremæ necessitatis, sicut baptismus, vnctio autem extrema non est tale sacramentum, ergo &c. Minor de se patet, sed probatio maioris: quia in omni communitate quę ordinatur ad aliquod officium, recipit super alios aliquem gradum, & hoc est quod dicit beatus Dionysius in ecclesiastica hierarchia, quòd sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, & quidam recipientes tantùm, & hi sunt laici nisi in sacramentis necessitatis, puta baptismo, vt nulli desit facultas spiritualis regenerationis. Quòd etiam clericus non sacerdos, puta subdiaconus, vel diaconus hoc non possit, persuadetur sic: quia nullus potest exercere actum qui est ad dimissionem peccatorum, cui nō est hoc collatum per suam ordinationem, sed nulli ministro infra sacerdotem est per suam ordinationem collatum exercere actum qui fit ad remissionem peccatorum, ergo nullus clericus non sacerdos potest hoc sacramentum ministrare, quum hoc sacramentum ordinetur ad remissionem peccatorum saltem venialium modo quo prius dictum est.

6 QVANTVM AD SECVNDVM principale dicendum quòd nō solùm episcopis, quod patet sic. Episcopo nō reseruatur administratio sacramentorum nisi tantùm illorum quæ constituunt suscipientem in aliquo gradu super communē populum, sed talia solùm sunt ordo & confirmatio, ergo ista sola reseruantur episcopo. Maior patet: quia ad illum qui præest in aliqua communitate non pertinet actus singulorum officiorum exercere, sed ordinare de singulis qui præsint communitati

nitati specialibus gradibus & officijs. Minor etiã patet, quia confirmatio constituit hominem quasi militem in exercitu ecclesię, ordo autem quasi rectorem & ducem, baptismus autem & sumptio eucharistiæ, pœnitentia, extrema vnctio, & coniugium nõ constituunt hominem in aliquo gradu super communem populum, propter quod illa duo tantùm reseruantur episcopo, cætera verò non. & sic patet secundum principale.

7 CIRCA TERTIVM, scilicet quæ sit conueniens forma huius sacramenti, tenetur communiter, quòd ista est forma: Per istam vnctionem & suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus quicquid deliquisti per visum, auditum, & sic de cæteris sensibus. Et differt hæc forma à formis cæterorum sacramentorum, quia cęteræ formę sunt indicatiuę, ista verò est deprecatiua. Cuius ratio assignatur triplex. Prima est verbis beati Iacobi, qui loquens de ea vocat eam orationem dicens: & orẽt super eum, &c. Secunda est, quia suscipiens hoc sacramentum est proprijs viribus destitutus, vnde indiget aliorũ orationibus subleuari. Tertia quia datur exeuntibus de hoc mundo qui iam desinunt esse de foro ecclesiæ, & in manu solius Dei relinquuntur, & ideo debent ei per orationem commendari. Quædam tamen ecclesiæ vtuntur verbis indicatiuis dicendo, vngo hos oculos oleo sanctificato, in nomine patris, &c. nihilominus quum adiungunt (vt dicitur) aliam formam, dicendo, per istam vnctionem, &c. Quod si verum est, tunc forma sacramenti videtur consistere in oratione deprecatiua, & non indicatiua: quia apud omnes ecclesias debet obseruari id quod est de necessitate formæ sacramenti. Omnes autem ecclesiæ obseruant formam deprecatiuam, non autem indicatiuam, ergo in verbis deprecatiuis consistit forma sacramenti. Si verò aliæ ecclesiæ sic vtantur forma indicatiua, quòd non addant deprecatiuam, tunc est magnum dubium quæ sit forma sacramenti. Et si quis vellet tenere quòd forma indicatiua qua dicitur vsus fuisse beatus Ambrosius qui fuit de primis doctoribus, posset responderi ad rationes alterius partis: beatus enim Iacobus loquens de oratione fortè nõ intendit de forma sacramenti, sed de supplicatione quæ fit per orationem præcedentem, aut sequentem, per quam apud Deum subleuatur infirmus, & ei recommendatur.

8 AD PRIMVM ARGVMENTVM in oppositũ dicendum est quòd ministrare hoc sacramentum competit soli sacerdoti non laico: & quum dicitur quòd oratio boni laici, &c. Dicendum quòd oratio priuata innititur meritis personæ, & melior est si fiat à bono laico, quàm si fiat à malo sacerdote: sed oratio publica quæ fit à ministro ecclesiæ, & innititur communibus meritis ecclesiæ, melior est quàm oratio priuata cuiuslibet personę, dato quòd minister sit malus in se.

9 Ad aliud argumentum dicendum est quòd vsus chrismatis in confirmatione pertinet ad solum episcopum quia per confirmationem acquiritur gradus super communem populum, sed per vsum olei in extrema vnctione non acquiritur talis gradus, & ideo eius dispensatio conuenit omni sacerdoti, & non conuenit soli episcopo.

QVAESTIO IIII.

Vtrum hoc sacramentum debeat dari sanis.



QVARTO quęritur vtrum hoc sacramẽtum debeat dari sanis. Et videtur quòd sic, nam sicut baptismus est sacramentum intrantiũ ecclesiam, sic extrema vnctio est sacramentum exeuntium, sed baptismus datur omnibus intrantibus ecclesiam sanis & infirmis, ergo extrema vnctio debet dari omnibus exituris: sed aliqui sani cito sunt exituri, sicut illi qui sunt decapitandi, ergo &c.

2 Item si hoc sacramentum non debet dari nisi infirmis, saltem videtur quòd debeat dari omnibus infirmis: sed pueri, amẽtes, & phrenetici quandoque infirmãtur ad mortem, ergo est eis conferendum hoc sacramentum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit beatus Iacobus: Infirmatur quis in vobis, &c.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an hoc sacramentum sit conferendum omnibus infirmis. Secundum est, vtrum sit eis conferendum in determinatis partibus corporis. Tertium est, an debeat aliquando reiterari.

5 QVANTVM AD PRIMVM tenetur communiter quod hoc sacramentum non est dandum nisi infirmis. Cuius rationem aliqui assignant dicentes: ea quæ in sacramentis geruntur interius debent repræsentari per ea quæ geruntur exterius, sed effectus interior huius sacramenti est sanatio spiritualis, ergo debet repræsentari exterius per sanationem corporalem, sed nullus est illius sanationis susceptiuus, nisi actu infirmus, quare de necessitate huius sacramenti est quòd suscipiens ipsum sit infirmus: quia in sacramẽtis quicquid est essentialiter de necessitate significationis, est essentialiter de necessitate sacramenti. cùm sacramenta inquantum sacramenta sint essentialiter quædam signa.

6 Sed contra hoc posset sic obijci. sicut extrema vnctio est spiritualis sanatio, sic pœnitentia est spiritualis resuscitatio, & baptismus spiritualis ablutio, igitur si spiritualem sanationem necesse est significari per corporalem, ita vt necesse sit quòd suscipiens sit infirmus corporaliter, similiter (vt videtur) necesse esset spiritualem resuscitationem quæ fit in pœnitentia significari per corporalem, ita vt suscipiens eam esset corporaliter mortuus, & ablutionem spiritualẽ quæ fit in baptismo necesse esset significari per corporalem, ita vt baptizandus esset corporaliter immundus, hoc autem non est necessarium, ergo nec primũ.

7 Ad hoc potest dici quòd non est simile de pœnitentia & baptismo, & de extrema vnctione: quia licet pœnitentis sit spiritualis resuscitatio, non tamẽ datur per modum resuscitationis, sicut extrema vnctio per modum medicaminis. Et ideo non oportet pœnitentem esse mortuum sicut oportet illum qui inungitur esse infirmum. Item corporalis ablutionis susceptiuus est non solùm immundus sed & mundus, sed curationis non est susceptiuus nisi infirmus. Potest etiam alia ratio assignari, quia extrema vnctio est quasi ad supplementum pœnitentiæ, vt qui non possunt congruè vti pœnitentiæ medicina tanquam medicina grauiori, vtantur hoc sacramento tanquam medicina leuiori, sed sani vti possunt pœnitentia, ergo pro eis non est institutum hoc sacramentum, sed solùm pro infirmis grauiter, de quorum exitu probabiliter timetur propter aggrauationem infirmitatis: nec tamen omnibus infirmis quantumcunque grauiter infirmentur competit hoc remedium, quia non pueris. Primò quia non indigent eo, cùm hoc sacramẽtum ordinetur ad dimissionem peccatorum venialium, quod pueri antequam sint capaces rationis committere non possunt. Secundò quia hoc sacramentum plurimum valet ex deuotione suscipientis, & illi pueri hoc sacramentum non possunt cognoscere, & cum deuotione suscipere, ideo illis dari non debet. Similiter nec furiosis, nec amentibus nisi habuerint lucida interualla in quibus hoc sacramentum petierunt, & nisi credatur quòd non faciant irreuerentiam sacramento.

8 QVANTVM AD SECVNDVM dicendũ quòd totum corpus non debet inungi, sed solùm determinatæ partes eius, scilicet organa sensuum, pedes & renes. Cuius ratio est, quia hoc sacramentum exhibetur per modum curationis. Ex quo potest sic argui: sicut est in curatione corporali, sic suo modo debet esse in spirituali, sed in curatione corporali non oportet quòd medicina curans totum morbum adhibeatur toti corpori, sed sufficit quòd adhibeatur illis partibus in quibus est radix morbi, ergo similiter debet esse in extrema vnctione quæ est sanatio spiritualis, quæ nõ debet adhiberi toti corpori, sed illis partibus in quibus sunt principia & radices peccati venialis, tales autem sunt partes prius nominatæ: quia radix & principium peccandi in nobis est primò vis cogitatiua. Secũdò appetitiua. Tertiò vis motiua vel executiua. Vis autem cogitatiua in nobis ortum habet à sensu, & ideo in nobis debent inungi loca quinque sensuũ: oculi propter visum, aures propter auditum, manus propter tactum qui in pulpis digitorum maximè viget, & nares propter odoratum, os propter gustum. Sed propter vim appetitiuam inũguntur renes à quibusdam, propter motiuam pedes. Sed quia primum principium nostrorum actuum est vis cogitatiua, ideo illa vnctio quæ fit in organis sensuum est de necessitate sacramenti, & seruatur ab omnibus. Quòd si aliqui sint mutilati in aliquibus organis sensuum, debẽt inungi quanto propinquius possunt ad partes illas in quibus vnctio fieri debuit. Aliæ verò vnctiones non videntur sic esse de necessitate sacramenti, quia vis appetitiua & motiua sunt secundaria principia actuum nostrorum, & ideo aliqui illas non obseruant, & aliqui obseruant illã quæ est ad pedes, & non illam quæ est ad renes.

9 QVANTVM AD TERTIVM dicendum quòd hoc sacramentum potest iterari. quia omne sacramentum quod non imprimit effectum indelebilem est iterabile, sed extrema vnctio cùm non imprimat characterem vt baptismus, confirmatio, vel ordo, non imprimit effectum indelebilem, ergo potest iterari non solùm in diuersis infirmitatibus quando in singulis timetur de periculo mortis, sed etiam in eadẽ infirmitate quãdo est diuturna, vt ethica vel hydropisis quotiens ex tali infirmitate deducitur homo ad periculum mortis. Extrema enim vnctio non respicit infirmitatem absolutè, sed statum infirmitatis, qui quotiẽs iteratur siue in eadem infirmitate siue in diuersis potest & vnctio iterari.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd intrantes statum ecclesiæ non habent aliud remedium nisi baptismum, & ideo debet esse communis omnibus tam sanis quàm infirmis,

mis, tam adultis quàm paruulis. Sed exituri de hoc mũdo si sint sani habent aliud remedium, scilicet pœnitentiæ, & ideo non indigent extrema vnctione, quæ est quasi in supplementum pœnitentiæ: infirmi verò indigent tali remedio, ideo eis solùm est conferendum.

11 Ad secundum patet responsio ex dictis in corpore quæstionis.

DISTINCTIO XXIIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



NVNC ad considerationem sacræ ordinationis. Superius determinauit magister de sacramentis quæ ordinantur ad remedium vnius personæ: hic verò determinat de sacramentis quæ ordinantur ad remedium totius ecclesiæ. Et diuiditur in duas. Primò determinat de sacramento ordinis, quod ordinatur ad gubernationem ecclesiæ, & spiritualem multiplicationem. Secundò de matrimonio quod ordinatur ad multiplicationem carnalem fidelium Secunda vigesimasexta distinctione, quum alia sacramenta post peccatum. Prima in duas. Primò determinat de sacramento ordinis. Secundò de conferentibus & suscipientibus hoc sacramentum. Secunda vigesimaquinta distinctione ibi, Solet etiam quæri si hæretici. Prima est principalis lectio, & diuiditur in tres partes. Primò determinat de ipsis ordinibus. Secundò de quibusdam officiis vel dignitatibus quæ ordines consequuntur. Tertiò subiungit quandam salubrem admonitionem. Secunda ibi, sunt etiam alia quædam. Tertia ibi, his breuiter iteratis. Prima in quatuor. Primò ponit ordinum meritum, & effectum, & suscipientium conditionem. Secundò determinat de quodam quod ad ordines præexigitur, scilicet corona Tertiò similiter prosequitur. Quartò ponit quandam ordinum differentiam & conuenientiam. Secunda ibi, in sacramento igitur septiformis. Tertia ibi, ostiarij autem ianitores. Quarta ibi, cumque omnes spirituales. Tertia illarum diuiditur in septem secundùm septem gradus quos prosequitur. Secunda ibi, secundus gradus est lectorum. Tertia ibi, tertius ordo est exorcistarum. Quarta ibi, quarto loco succedũt acolithi. Quinta ibi, quintus est ordo subdiaconorum. Sexta ibi, diaconorũ ordo. Septima ibi, alius est ordo sacer. Secunda pars principalis in qua determinat de quibusdam officiis diuiditur in duas partes. Primò determinat de nominibus dignitatum. Secundò de nominibus officiorum. Secunda ibi, vates verò qui.

2 IN SPECIALI verò sic procedit, & proponit primò quòd septem sunt gradus siue ordines ecclesiastici, scilicet ostiarij, lectores, exorcistæ, acolithi, subdiaconi, diaconi, & sacerdotes, quorum omnia officia Christus in semetipso ostedit, & corpori suo (scilicet ecclesiæ) huius ordines seruandus reliquit. Sunt autem septem propter septiformem gratiam sancti spiritus, cuius qui non sunt participes indignè ad gradus ecclesiasticos accedunt: qui verò priusquam ad hos ordines accedant, hãc gratiam habent, in ipsa promotione recipiunt ampliorem gratiam. Ex quo patet ipsius sacramenti effectus. Hi autem ordines propter sui dignitatem dignos requirunt ministros. Ex quo patet suscipientium conditio. Postea dicit quòd hos ordines præcedit clericalis tonsura, quæ quidem tonsura regalem clericorũ dignitatem signat: quia verò summitatẽ capitis nudat, erectionem mentis ad Deum per contemplationem signat: quia verò supra aures & cæteros sensus fit, præcisionem vitiorum fœdam signat. Vsus autem huius tonsuræ à Nazaræis initium habuit, quorum ritus Paulus & Christiani imitati sunt omnes verò in ordinibus constituti vocantur in sortem domini, & in hæreditatem sunt admissi. Clerus enim græcè, latinè sors vel hæreditas dicitur: vel quia sunt omnes diuino mãcipati seruitio. Postea de his ordinibus determinat sigillatim incipiens ab ostiariis, qui est primus ordo inter ordinis gradus, de quibus quadrupliciter determinat. Primò figuram. quia figurati sunt in veteri testa per ianitores qui custodiebant templum ne ingrederetur in illud immundus. Secundò nominis rationem siue officij. Dicuntur enim ostiarij quia præsunt ostiis templi, vt dignos recipiãt & indignos excludant. Tertiò ordinandi modum. quia in ordine dantur eis claues ab episcopo, cũ determinata forma verborum quam episcopus dicit. Quartò institutionem: quia Christus hoc officium exercuit quando vendentes & ementes eiecit de templo. Vnde & ipsemet de se dicit: ego sum ostium, per quod & ostiarium se significat. Postea determinat de secundo ordine, scilicet lectorum, de quo sex determinat. Primò nominis rationem, quia dicuntur à legendo, qui etiam pronunciatores vocantur: quia prout auditorũ aures sunt, eorũ clara vox adimplet. Secundò officium: quia ad eos pertinet prophetas & psalmos legere & pronunciare. Tertiò ordinandi modum: quia in ordinatione librum diuinarum lectionum ab episcopo accipiunt cum determinata forma verborum. Quartò conditionem: quia qui ad hoc officium assumitur debet scientia literarum esse instructus vt distinctè & debitè legat, & sic possit auditoribus prodesse. Quintò institutionem: quia hoc Christus impleuit quando legit illud Esaiæ: Spiritus domini super me Lucæ 6. Sextò figuram: quia signatum fuit hoc officium in prophetis. Postea determinat de tertio ordine scilicet exorcistarum, de quo determinat primò rationem nominis. Dicuntur enim exorcistæ quasi adiurantes. Secundò officium quod est dæmones effugare ab obsessis. Vnde debent esse mundi qui spiritibus immundis imperant. Tertiò ordinandi modum: quia librum exorcismorum recipiũt ab episcopo in ordinatione sua cum debita forma verborum. Quartò institutionem: quia Christus hoc officio vsus est quando tetigit saliua aures surdi & muti, & dæmones multos eiecit. Quintò figuram: quia à Salomone videtur hic ordo descendisse, qui quendam modum exorcizandi inuenit. Postea determinat de quarto ordine scilicet acolithorum de quo determinat quinque. Primò rationem nominis: dicuntur enim acolithi græcè ceroferarij latinè, quia cæreos portant ad significandum verum lumen, id est, Christum. Secundò officium, quia ad eos pertinet luminaria præparare & ministrare subdiacono vinum & aquam pro sacramento eucharistiæ. Tertiò ordinandi modum: quia candelabrum cũ cæreo & vrceolis in sua ordinatione recipiunt. Quartò institutionem: quia Christus hoc officio vsus est quando dixit, ego sum lux mundi. Quintò figuram. quia huiusmodi figura præcessit in veteri lege in illis qui lucernas & candelabra componebant in tabernaculo vel in templo. Postea determinat de quinto ordine scilicet subdiaconorũ, de quo determinat quatuor. Primò nominis rationem. Dicuntur enim subdiaconi, quia diaconorum præceptis subiacent: hi figurati sunt in veteri lege per Nathinæos de quibus primo Para. sexto, & in Esdra dicitur qui erant ministri Leuitarum qui dicuntur Nathinæi, quasi in humilitate domino seruientes. Secũdo officium. quia calicem & patenam portant, propter quod mundi esse debent vt impleant illud mandatum qui fertis vasa domini. Tertiò ordinandi modum: quia patenam & calicem vacuum in ordinatione accipiunt, & vrceolum cũ aqua & vino & manutergio. Quartò institutionem: quia hoc officio Christus vsus est quãdo linteo se præcinxit, & misit aquam in peluim, & pedes discipulorum lauit. Postea determinat de ordine diaconatus qui sexto loco ponitur ad significandum perfectionẽ quæ in eis debet esse, sicut senarius numerus est perfectus, de quo quinque determinat. Primo rationem nominis. Dicuntur enim Leuitæ & diacones, id est ministri. Secundò officium: quia ipsi sacerdotibus assistunt, & ministrant in baptismo, & in omnibus sacramentis, competit etiam eis prædicare & legere euangelium & portant stolam super humerum lęuum, quia laborẽ huius vitæ in lęua portant, donec veniant ad dextram patris: sicut in veteri lege Leuitæ portabant tabernaculum, & ea quæ ad tabernaculum pertinebant. Tertiò conditionem: septẽ enim diacones apostoli elegerunt viros plenos spiritu sancto. Vnde in primitiua ecclesia & adhuc in quibusdam cathedralibus ecclesiis septem diacones assistunt vt ministrent episcopo, qui etiam figurati sunt per septem angelos tuba canentes in Apocalypsi. Hi secundũ Apostolum antequam ordinentur probari debent, & sic ministrare tanquam nullum crimen habentes. Quartò tangit ordinandi modum: quia episcopus eis manum imponit, & stolam super humerum lęuum, & librum euangeliorum tradit. Quintò institutionem: quia hoc officio Christus vsus est quando post cœnam sacramentũ sui corporis & sanguinis dispensauit, & quando apostolos incitauit ad orandum: ad diacones enim pertinet commouere aures populi vt eleuent cor ad Deũ. Postea determinat de sacerdotio, de quo determinat primò rationem nominis: dicuntur enim presbyteri quasi seniores, non quo ad ætatem sed quo ad prudentiam qua debent excellere populum. Dicuntur etiam sacerdotes quasi sacra dantes in administratione sacramentorum, vel quasi sacri duces in regimine populi. Secundò officium: quia ad presbyterum pertinet sacramentum corporis & sanguinis Christi conficere & dona Dei benedicere. Tertiò ordinationem: quia cùm ordinantur inunguntur eis manus, accipiunt etiam stolam super vtrunque humerum, quia debent esse muniti armis iustitiæ inter prospera & aduersa: accipiunt etiam calicem cum vino & patenam cum hostia vt per hoc se sciant accepisse potestatem offerendi sacrificium Deo. Quarto figuram. Hic enim ordo figuratus est in filiis Aaron qui sacerdotio fungebantur. Quintò institutionem: quia Christus primò duodecim elegit quos apostolos vocauit, quorum vices gerunt in ecclesia pontifices, deinde septuaginta duos discipulos elegit, quorum vicem in ecclesia

ecclesia gerunt simplices sacerdotes. Hoc officio Christus vsus est quum seipsum in ara crucis obtulit, & quando in cœna panē & vinum in corpus suum transsubstantiauit. Postea dicit quod omnes ordines in hoc conueniunt quòd sunt sacri, quia in eis aliquid sacrum confertur, scilicet gratia, quòd specialiter diaconatus & presbyteratus dicantur sacri, patet, quia hos solùm primitiua ecclesia habuit, cęteros verò processu tēporis sibi instituit. in omnibus enim traditur aliqua spiritualis potestas, & ideo nomen ordinis omnibus conuenit. Postea dicit quòd quædam sunt nomina quę non important ordinem, sed dignitatem & officiū, vt nomen episcopi & cōfessoris: & assignat rationem nominis, ponit etiam differentiam inter episcopos, patriarchas, metropolitanos, & archiepiscopos, & declarat vnde hæc nomina sumpserint exordium. Postea declarat de quibusdam alijs officijs, sicut sunt vates, cantores, quæ omnia ponuntur in littera. Vltimò ponit admonitionem salubrem dicens, quòd qui præcellunt ordinis dignitate, debent præcedere vitæ sanctitate, vt plebs ipsis cōmissa eorum imitatione proficiat. Addit etiam vnde dicitur missa quia scilicet in ea mittitur hostia, cuius commemoratio fit in sacrificio, vel quia missus cælestis venit ad eam consecrandam.

QVAESTIO I.

Vtrum ordo sit sacramentum.



IRCA distinctionem istam quęritur de duobus in generali. Primum est de ordine. Secundum de his quæ ordini sunt annexa. Quantum ad primum primo quæritur vtrum ordo sit sacramentum, & arguitur quod non: quia sacramentum est spirituale medicamentum, vt dictum fuit supra distinctione prima, sed ordo non est medicamentum, quum debeat conferri sanis & non infirmis, ergo non est sacramentum.

2 Item quod non est vnum sacramentum non est sacramentū, sicut quod non est vnus homo non est homo, sed ordo non est vnum sacramentum, ergo &c. Minor probatur, quia si ordo est sacramentum plures ordines sunt plura sacramenta. sunt autem plures ordines, & non vnus tantum, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia illud per quod homo efficitur dispensator sacramentorum est sacramentum (quia causa non est deterior effectu) sed per ordinem homo efficitur dispensator sacramentorum, ergo ordo est sacramentum.

4 RESPONSIO. CIRCA quæstionē istam videnda sunt tria. Primum est, quid sit ordo, prout nunc loquimur de ordine. Secundum est, an debeat esse in ecclesia. Tertium est, vtrū sit sacramentum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd ordo tripliciter accipitur, vno modo pro relatione vel habitudine ordinatorum: & sic loquitur de ipso beatus Augustinus libro de ciuitate Dei, *lib. 9. c. 13* quòd ordo est parium dispariumque rerum sua loca cuique tribuens dispositio, & hoc modo non loquimur hic de ordine. Alio modo accipitur ordo pro gradu qui ordinem primo modo acceptum facit: quum enim ratio ordinis prout est relatio plura requirat (vnius enim solius non est ordo) ideo vbi primo occurrit aliquid additum alteri, ibi incipit esse ordo, ita quod secundùm additum primo complet rationē ordinis, & ideo gradus iste secundus ordo dicitur, quia cōstitutum in tali gradu primo dicitur ordinatum. Et si sit ibi gradus inferioritatis & superioritatis additus communi statui dicitur ordo, & cōstitutus in eo dicitur ordinatus siue in statu seculari, siue ecclesiastico. Tertio modo accipitur ordo pro eo quod exterius sensibiliter geritur circa aliquem, vt in aliquo gradu super alios constituatur: sicut alicui traditur calix cum pane & vino sub præscripta forma verborum, vt constituatur in gradu sacerdotij super populum, & hoc magis propriè deberet vocari ordinatio quàm ordo, sic tamen accipit magister ordinem in litera, & diffinit dicēs: quòd ordo est signaculum quoddam ecclesię (accipiens signaculū pro eo quod sensibiliter exterius geritur) per quod spiritualis potestas ordinato traditur & officiū, his duobus vltimis modis pertinet ad propositum nostrum ordo.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quòd ordo vtroque dictorum modorum acceptus debet esse, & est in ecclesia: quod patet primò de ordine prout dicit gradum superioritatis in potestate, vel officio, quia æquè vel magis regulatus debet esse processus ecclesiæ ordinatus ad esse gratiæ, sicut processus naturæ ordinatus ad esse naturale. Sed in processu naturæ est ordo quo quędam sunt alijs superiora, & eis habēt influere, ergo similiter in ecclesia debet esse ordo, quo quidam sint alijs superiores potestate & officio, vt habeant alijs influere dispensando sacramenta gratiæ. Item ecclesia militans exemplata est à triumphante secundùm illud Exodi vigesimoquinto. Inspice & fac secundùm exemplar quod tibi in monte monstratum est, sed in ecclesia triumphante est ordo quo quidam angeli sunt alijs superiores, & habent eis influere diuinas illuminationes, ergo similiter in ecclesia militante debet esse gradus superioritatis in quibusdam, qui habeant alijs diuina ministrare. Item patet de ordine tertio modo sumpto, quia potestas ecclesię per quam quidam habent alijs ministrare diuina debet esse nota ecclesiæ, sed non esset nota nisi traderetur sub aliquo sensibili verbo, vel signo, vel vtroque simul: cùm omnis nostra cognitio ortum habeat à sensu, & ex sensibilibus, ergo potestas dispensandi diuina debet in ecclesia tradi sub aliquibus signis sensibilibus: & talis traditio vocatur propriè ordinatio.

7 EX HIS PATET FACILITER tertium principale, scilicet an ordo sit sacramentum, quia ordo primo modo acceptus est sola relatio. Secundo autem modo acceptus est spiritualis potestas, vel deputatio ad dispensationem sacramentorū, & neutro istorum modorum est sacramentum, vt de se patet. Sed tertio modo est sacramentum, quod patet sic: vbicūque sub velamento rerum sensibilium confertur sanctitas, vel mancipatio ad aliquod sacramentum, ibi est verum sacramentum, sed in ordinatione confertur sanctitas & mancipatio ad sacros actus, ergo &c. Maior patet ex dictis supra, distinctione prima. *quæst. 1* Minor similiter patet quātum ad alterum membrum, scilicet quòd per ordinationem traditur potestas & mancipatio ad actus sacros sub velamento quorundam signorum sensibilium, hoc enim patet ex secundo membro. sed quòd conferatur sanctitas per gratiam nisi suscipiens ponat obicem patet, quia cuicunque datur potestas aliqua seu officium diuinitus, donantur & illa sine quibus exequutio illius potestatis vel officij non potest congruè fieri. Deus enim non deficit in necessarijs. sed per ordinationem confertur potestas siue officium ministrandi diuina quę sine gratia congruè ministrari non possunt, vt probatum fuit supra, ergo in ordine confertur gratia, vel potius augetur, quia ad sacros ordines nullus debet accedere cum conscientia peccati mortalis, alioquin peccat mortaliter. Et sic patet minor.

8 AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd sacramentum ordinis est spirituale medicamentum, non illius qui ordinem suscipit, quia iam debet esse sanus, sed communitatis. quia per ordinem efficitur homo dispensator sacramentorum, per quæ confertur spiritualis gratia & sanitas, vt sunt baptismus & pœnitentia, vel conseruatur vel augetur, vt eucharistia, &c.

9 Ad secundum argumentum respōdetur dupliciter. Vno modo quòd ordo propriè & simpliciter dictus, & qui est sacramētū est solùm sacerdotium comprehendendo sub sacerdotio episcopatum, qui est sacerdotium completum & perfectum, cæteri autem dicuntur ordines secūdùm quid, nec sunt sacramenta, sed potius quędā sacramentalia antecedētia ad sacerdotium de congruitate, & non de necessitate, vt omnes inferiores ordines, quēadmodum sacramento baptismi adiuncta sunt exorcismus, & catechismus: & si hoc esset verum, tunc non esset nisi vnum sacramentum ordinis: de hoc tamen magis dicetur inferius. *q. sequen.* Alio modo potest dici quòd ordo est sacramentum non vnitate indiuisibilitatis, vt punctus, aut continuitatis, vt linea, sed vnitate perfectionis, quando concurrunt omnia quę requiruntur ad perfectam consequutionem finis ad quam res ordinatur: sacramentum autem ordinis ordinatur ad sacramentum eucharistiæ ministrandum, & quod requiritur eius confectio quæ pertinet ad sacerdotem, & præparatio materiæ, & eius oblatio, quæ pertinet ad diaconum & subdiaconum, & dispositio populi, quę pertinet ad minores ordines, vt postea dicetur, & ordinatio ministrorū quæ pertinet ad episcopum, propter quod omnes ordines sunt *q. sequen.* vnum sacramentum vnitate perfectionis, & vnus ordo vnitate attributionis. & hoc sufficit.

QVAESTIO II.

Vtrum sint tantùm septem ordines.



SECVNDO quæritur vtrum sint tantùm septem ordines. Videtur quòd debeāt esse plures: quia hierarchia ecclesiastica exemplata est a cęlesti, secundùm Dionysium, sed in cęlesti sunt nouem ordines, ergo totidem debent esse in ecclesiastica.

2 Item prophetia psalmorum est nobilior inter alias prophetias, sed ad pronunciandum alias prophetias est vnus ordo, scilicet lectoratus, ergo ad pronunciandum psalmos debet esse alius ordo, scilicet psalmistatus: quod confirmatur per illud quod habetur d. 23. c. psalmista. *Cap. 5. partis primæ.* ergo sunt plures ordines quàm septem.

3 IN CONTRARIVM arguitur & ostenditur quod sint pauciores ordines quā septem: quia de ritu & numero sacramen-

totum debemus ſequi traditionem apoſtolorum qui immediatè à Chriſto acceperunt, ſed apoſtolica doctrina ſolùm facit mentionem de tribus ordinibus ſcilicet epiſcopo, presbytero, & diacono, ergo non debemus plures ordines ponere.

4 ITEM ordines diſtinguũtur ſecũdùm actus ordinis, ſed actus ordinis ſecundùm Dionyſium ſunt tantùm tres, ſcilicet purgare, perficere, & illuminare, ergo & ordines debent eſſe tantùm tres.

5 RESPONSIO. Videnda ſunt tria. Primum eſt qualis ſit diuiſio ordinis communiter accepti in ordines ſpecialiter dictos. Secundum eſt de numero & ſufficientia ordinum. Tertium eſt de quadam diuiſione quaſi accidentali quæ eſt per ſacrum & non ſacrum.

6 QVANTVM ad primum videtur aliquibus (ſicut tactũ fuit ſupra in prima ſolutione ſecundi argumenti) quòd ordo in generali acceptus non diuiditur in ſpeciales ordines ſicut in ſacramenta, ſed ſicut in ſacramentum & ſacramentalia. ita q̃ ſolũ ſacerdotium eſt ordo & ſacramentum, cætera verò ſunt ordines non tamen ſacramenta, ſed ſolùm quædam ſacramentalia. & hoc probatur tripliciter.

7 Primò ſic: quando plures actiones ordinantur ad vnum ſpiritualem effectum, ita quòd vna attingit ipſum, aliæ verò ſolũ diſponunt, illa ſola quæ principaliter attingit, eſt ſacramẽtum, cæteræ verò ſunt ſacramẽtales tantũ, ſicut patet de catechiſmo & exorciſmo reſpectu ablutionis ſub determinata forma verborum: quia enim omnes iſtæ actiones ordinantur ad ablutionem peccati originalis, & ad hanc attingit ſola ablutio, cæteræ verò ſolùm diſponunt, ideo ſola ablutio eſt ſacramentum, exorcizatio autem & catechizatio ſunt ſacramentales tantũ: nunc eſt ita quòd omnes ordinationes miniſtrorũ eccleſiæ ſunt principaliter propter ſacramentum euchariſtiæ cõficiendum & miniſtrandum, ad hoc autem attingit ſola poteſtas ordinis ſacerdotalis, cæteræ verò ſolũ diſponunt, quędam à remotis, & aliç de propinquo, ergo ſola ordinatio ſacerdotalis eſt ſacramentũ, cæteræ verò ſunt ſacramentales tantùm.

8 Secundũ ſic: ſicut poteſtas quæ datur in baptiſmo eſt ad ſuſcipiendum ſacramenta, ſic poteſtas ordinis (vt eſt ſacramẽtũ) eſt ad conficiendum vel conferendum ea (correſpõdent enim ſibi inuicem ſicut potẽtia actiua & paſſiua) ſed in ordinibus ſub ſacerdotio non confertur aliqua poteſtas ad conficiendum vel conferendum ſacramenta, vnde diaconus qui ſuperior eſt inter illos ex ordine non habet aliquod ſacramentum conficere vel conferre, quamuis ſacramentum euchariſtię confectum à ſacerdote habeat mediante vaſe portare vel diſpenſare ſolummodo portando vel offerẽdo, ergo nullus ordo ſub ſacerdotio eſt propriè ſacramentum.

9 Tertiò: quia in ordinatione ſacerdotis confertur poteſtas vel deputatio per quam ordinatus poteſt aliquid facere quod non poterat prius etiam quo ad genus facti, ſicut ordinatus in ſacerdotem poteſt conficere corpus domini & abſoluere in foro pœnitentię, quod non poterat ante ordinationem, ſed in ordinibus inferioribus ſacerdotio nulla poteſtas vel deputatio cõfertur ordinato per quam poſſit aliquid facere interius vel exterius quod non poterat prius, ſed ſolùm per quam licet facere quod non licebat prius: quicquid enim poteſt diaconus ordinatus, puta legere euangelium, miniſtrare ſacerdoti & cetera, totũ poterat prius facere, ſed nõ licebat ei, & ſimiliter eſt de inferioribus ordinibus, ergo cũ poteſtas ſit ad poſſe & nõ ad licere, poteſtas quæ confertur in aliis ordinibus à ſacerdotio non eſt poteſtas ſimpliciter, ſed ſecundũ quid. nec illi ordines ſunt ordines ſimpliciter, cũ ordo ſit ſignaculum eccleſię mediãte quo ſpiritualis poteſtas traditur ordinato, vt dictum fuit prius, quare
q. proxime præc. nec ſunt ſacramenta ſimpliciter, ſed ſecundũ quid ſiue quędam ſacramentalia, & quod plus eſt in quibuſdam minoribus ordinibus non datur poteſtas per quam ordinatus poſſit aliquid facere vel ei liceat quod prius non poſſet vel ei non liceret, vt patet de oſtiario, lectore, & acolytho: omnia enim officia prędictorum ordinum licitè faciunt nõ ordinati ſicut ordinati ſecundũ vſum vniuerſalis eccleſiæ, vnde deputatio ad prædicta officia facienda videtur eſſe ab inſtitutione eccleſiæ ad ſolennitatẽ diuini cultus, eccleſia autem non habet inſtituere ſacramenta ſed ſolũ ſacramentalia, quare &c. Et confirmatur hoc per commune dictum doctorum: dicunt enim communiter quòd diſtinctio ordinum non eſt totius integralis in ſuas partes, nec totius vniuerſalis in partes ſubiectiuas, ſed totius poteſtatiui, cuius hæc eſt natura quòd totum ſecundũ cõpletam rationem eſt in vno, in aliis autem eſt quædam participatio ipſius, & ita eſt hic. tota enim plenitudo huius ſacramenti eſt in vno ordine ſcilicet in ſacerdotio, in aliis autem eſt quędã participatio ordinis. Ex quo ergo tota plenitudo ſacramenti eſt in ſacerdotio, in aliis autem eſt ſolũ quædam participatio, patet quòd non ſunt ſacramenta propriè ſed ſacramentalia quædam: nec video quare hoc non poſſit teneri probabiliter, imò non videtur quòd aliter poſſit ſaluari dictum fratris Thomæ cuius ſunt verba præcedentia, quia ſi quilibet ordo eſt per ſe & ſimpliciter ſacramentum, tũc plures ordines ſunt plura ſacramenta, & non vnum tantum (vt ipſe dicit) & iterum ordo erit totum vniuerſale ad ſpeciales ordines, & ſacramentum ſimiliter, & ſpeciales ordines erunt eius partes ſubiectiuæ. Quia illæ ſunt partes ſubiectiuæ quæ per ſe & ſimpliciter recipiunt prædicationem ſui totius, & ſic eſſet in propoſito ſi quilibet ordo eſſet per ſe & ſimpliciter ſacramentum, quod tamen ipſe negat. Si verò omnes ordines ſunt vnum ſacramentum, vt partes eius, quemadmodum cõſecratio panis & conſecratio vini faciunt vnum ſacramẽtum cõpletum euchariſtiæ, ſequeretur quòd ſpeciales ordines eſſent partes integrales vnius ſacramenti ordinis quemadmodum in ſacramẽto euchariſtiæ conſecratio panis & conſecratio vini ſunt partes integrales eius, hoc autem iterum negat. Non reſtat ergo quòd poſſit ſaluari eius intentio niſi ſupradicto modo, ſcilicet quòd ſacerdotium ſit per ſe & ſimpliciter ordo & ſacramentum, cætera verò ſunt ſacramentalia.

10 Poſſet tamen aliquis ſic inſtare: Omne illud in quo confertur gratia ex opere operato eſt ſacramentum, ſed in ordinatione diaconi & ſubdiaconi confertur gratia ex opere operato, ergo ſunt ſacramenta. Minor probatur vt prius ſic: Quicunque deputatur diuinitus ad aliquod officium, cuius executio non poteſt congruè fieri ſine gratia, illi datur gratia cũ collatione officij: quia Deus nõ deficit in neceſſariis, ſed diaconus & ſubdiaconus in ſua ordinatione deputantur ad officia quæ congruè ſine gratia exequi non poſſunt. Deputantur enim ad ſacra tractãdo quæ immundis tangere nefas eſt ſecundùm Dionyſium primo capitulo eccleſiaſticæ hierarchiæ, ergo in eorum ordinatione confertur eis gratia, ergo ſunt ſacramenta. *q. proxime præc.*

11 Et dicendum eſt ad hoc q̃ maior propoſitio eſt vera in illis operibus quæ directè & immediatè ordinantur ad tollendum peccatum: quia quum peccatum non tollatur niſi per gratiam, ideo actio per quam confertur gratia eſt ibi principaliſſima, & eſt ſacramentum, ſicut eſt ablutio in baptiſmo: in operibus autem quæ immediatè non ordinantur contra peccatum, ſed ad conferendum poteſtatem ſeu officium propter aliquem finem, illa ſola operatio eſt ſacramentum per quam cõfertur poteſtas quæ directè & immediatè ordinatur ad finem intentum, quia illa ſola eſt principalis, cæteræ verò, etſi in eis conferatur gratia, ſunt adminiculatiuæ, & ſolùm ſunt ſacramentales, non autem ſacramenta. ſic autem eſt in ordinibus, vt declaratum fuit prius, ideo & cætera.

12 Poteſt etiam dici ad minorem propoſitionem q̃ ipſa non ſumitur vniuerſaliter pro omnibus ordinibus ſub ſacerdotio, ſed ſolũ pro diaconatu & ſubdiaconatu, nec eius probatio ſe extendit ad minores ordines, de quibus ſuperius facta eſt mentio, videlicet ad oſtiarium, lectorem, & acolythum. quia officia prædictorum ordinum poſſunt licitè exerceri ſine gratia, quamuis non meritoriè, quia ſine gratia nullum opus eſt meritorium, & ideo per illam rationem nõ probatur q̃ in collatione prædictorum ordinum conferatur gratia. Dictum etiam Dionyſij quòd immundis ſacra ſymbola tangere nefas eſt, intelligitur de adminiſtratione ſacramentorum, quæ non pertinet ad diaconum vel ſubdiaconum, ſed ſolùm ad ſacerdotem.

13 Rurſus ſi dicatur quòd ſacramenta & ſacramentalia ſimul debent conferri, cum ſacerdotio autem non ſimul conferuntur reliqui ordines, non valet: quia non oportet ſacramentalia ſimul conferri cum ſacramento, nam in primitiua eccleſia multis diebus & quandoque pluribus annis catechizabantur aliqui priuſquam baptizarẽtur, ſicut de beato Martino legimus. Et eodem modo prius tempore promouetur quis ad minores ordines gradatim antequam fiat ſacerdos: vt probato in minoribus maiora committantur. & ſic patet primum. Si autem aliquis contendat omnes prædictos ſeptem ordines eſſe ſacramenta quodlibet per ſe, & omnia ſimul eſſe vnum ſacramẽtum vnitate perfectionis modo quo dictum eſt in ſecunda ſolutione ſecundi argumenti præcedentis quæſtionis: ego puto, ſalua fide, melius eſſe aliorum intellectui credere, quam contentionibus deſeruire.

14 QVANTVM ad ſecundum ſcilicet de numero & ſufficientia ordinum ſciendum eſt, quòd ordo ordinatur ad euchariſtiæ ſacramentum: ordo enim miniſtrorum eccleſiæ, qui ſunt mediatores inter Chriſtum & populum, eſt ad faciendum vnionem populi cum Chriſto, hoc autem fit maximè per ſacramentum euchariſtiæ, in quo Chriſtus continetur realiter, & à nobis ſumitur, vnde dicitur ſacramentum vnionis: hæc autem vnio fit duplici actu, ſcilicet per ſacramenti confectionẽ, & populi dignam præparationem. In primo actu deſeruiunt quatuor ordines, ſcilicet acolythus, ſubdiaconatus, diaconatus, & ſacerdotium, ſed differenter: quia acolythus habet materiam

conſe

consecrandam præparare in vasis nō sacris: ipse enim, vt dicitur in litera, vrceolum cum aqua & vino præparat & tradit subdiacono, subdiaconus verò habet eā ponere in vasis sacris in quibus fit consecratio. Diaconus verò habet eam offerre sacerdoti ad consecrandum, & consecratam dispensare saltem sanguinem mediante vase. Consecratio autem pertinet ad sacerdotem. In secundo autem actu, scilicet in præparatione populi deseruiūt alij tres ordines, sed differenter. quia duo eorum disponunt remouendo prohibens vel malum hominem, vt ostiarius, vel malum dæmonem, vt exorcista. Tertius verò, scilicet lector præparat conferendo bonam dispositionem quo ad cognitionem veri, & dilectionem boni: quod fit legendo prophetias, in veteri testamento contentas de Christo.

15 QVANTVM ad tertium sciendum est quòd aliquid dupliciter dicitur sacrum absolutè, & antonomasticè: absolutè loquendo omnes ordines sunt sacri, quum sint quoddam sacramētum vel sacramentale, sed antonomasticè (id est, excellenter) tres dicuntur sacri, scilicet sacerdotium, diaconatus, & subdiaconatus duplici ratione. Primam ratione materiæ circa quam habēt actus suos. habent enim actus suos circa materiam consecratam, nā subdiaconus habet vasa sacra tangere, & in eis materiam eucharistiæ præparare: diaconus verò præparatam in eisdem vasis sacerdoti offerre. sacerdos verò habet eam in eis consecrare, & consecratam immediatè tractare quantum ad corpus domini. Secundò ratione continentiæ annexæ his ordinibus quantū ad clericos occidentales: votū enim continentiæ reddit eos Deo quasi sacratos, nihil autem horum est in quatuor minoribus ordinibus, quia nec actus eorum sunt immediatè circa aliquid consecratum, nec eis est continentia annexa, & ideo non dicuntur sic sacri vt alij tres.

di. 32. ca. erubescāt.

16 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd licet hierarchia ecclesiastica sit exemplata à cælesti, non tamen potest eam imitari in omnibus. In angelis enim sunt plures hierarchię propter plures modos recipiendi diuinam illuminationem, in ecclesia autem est vna tantùm, quia est tantùm vnus modus quo omnes homines pro statu viæ recipiūt illuminationes diuinas, scilicet per similitudines rerum sensibilium sicut ergo in hominibus non sunt tot hierarchiæ quot sunt in angelis, sic non oportet quòd sint tot ordines quot sunt in illis, nec tamen ita pauci quòd sunt in vna hierarchia angelica, quia quum distinctio ordinum in ecclesia sumatur in comparatione ad eucharistiæ sacramentum, oportet eos multiplicari secundùm multiplicationem actuum concurrentium ad ipsius confectionem, vel propter præparationem modo quo dictum est.

17 Ad secundum argumentum dicendum quòd psalmistatus non est ordo, tum quia actus cuiuslibet ordinis spectat ad singularem personam, canere autem psalmos spectat ad totum chorū: tum quia ordo non confertur sine aliqua consecratione, quum omnis ordo sit sacramentum vel aliquid sacramentale: psalmistatus autem in sola iussione presbyteri suscipitur, est tamen officium quod innuis canon superius allegatus: nam postquā in præcedentibus capitulis dictum est, presbyter quum ordinatur, &c. diaconus autem quum ordinatur, & sic de singulis, subiungitur Psalmista seu cantor (quia psalmi canendo dicuntur) potest absque licentia episcopi sola iussione presbyteri officium suscipere, non dicit quum ordinatur sicut de alijs dixerat, sed vocat officium simplex. etsi aliquæ glosæ vel textus vocent psalmistatum ordinem, impropriè accipiunt nomen ordinis pro officio.

18 AD RATIONES alterius partis similiter respondendum est quòd in primitiua ecclesia propter paucitatem ministrorum omnes actus inferiorum ordinum committebantur diacono. & ideo Apostolus sub diaconatu comprehēdit inferiores ordines, nihilominus distincti erant inter se: vnde & Onesimus dicitur tunc temporis fuisse acolithus, vt patet ex argumento in secundam epistolam ad Thessalonicenses.

19 Ad secundum dicendum quòd secundùm illos actus, qui sunt purgare, illuminare, & perficere, non distinguūtur ordines neque angeli (quum illi tres actus conueniant omnibus ordinibus respectu inferiorum. omnes enim superiores ordines purgant, illuminant, & perficiunt inferiores) neque ordines ecclesiastici, sed per actus secundùm quos ordinantur ad eucharistiæ sacramentum, qui sunt plures, vt frequenter fuit dictum: beatus tamen Dionysius illos tres actus approprias tribus, scilicet episcopatui, sacerdotio, & diaconatui, attribuēs episcopo omnes tres, sacerdoti duos, diacono tantùm vnum, sub quo comprehendit omnes alios minores ordines.

QVAESTIO III.

Vtrum in singulis ordinibus imprimatur character.



Tertio quæritur, vtrum in singulis ordinibus imprimatur character. Videtur quòd non, quia plura eiusdem speciei vel generis proximi non possunt simul in eodem esse, sicut plures albedines vel plures colores non possunt simul in eodem esse subiecto: sed si in singulis ordinibus imprimeretur character, illi characteres non differrent nisi solo numero aut specie, & non genere, ergo non possent esse in eodem: & sic nullus posset omnibus ordinibus ordinari, hoc autem est falsum, ergo &c.

2 Item vnius sacramenti vnus est effectus, sed omnes ordines constituunt vnum sacramentum (vt prius dictum est) ergo causans vnum effectum tantùm: sed ille non potest esse nisi vnus character, ergo &c. q. 1. huius dist.

3 IN contrarium est, quia illud quod non imprimit characterem est iterabile, sed nullus ordo est iterabilis, ergo singuli ordines imprimunt characterem.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, vtrum in singulis ordinibus imprimatur character. Secūdum est, quòd dato quòd sic secundùm vnam acceptionem characteris, in quo actu ordinationis imprimatur character in vnoquoque ordine. Tertium est, vtrum character vnius ordinis supponat characterem alterius.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd quum character ordinis non sit aliud quàm deputatio ad actus sacros ordinatos ad sacramentum eucharistiæ secundùm opinionem quam sequimur, & secūdùm ea quę tacta sunt prius quum ageretur de baptismo, sicut est duplex opinio de ordinibus, sic est duplex opinio de tali deputatione: si enim quilibet ordo est verè & simpliciter sacramentum, quum sacramenta sint à Christo immediatè instituta (vt dictum fuit in precedētibus) consequens est quòd character cuiuslibet ordinis sit diuina deputatio ad actus illi ordini competentes: si autem inferiores ordines, aut aliqui eorum non sint simpliciter sacramenta, sed quædam sacramenta instituta per ecclesiam ad solennitatem cultus diuini, tunc character talis ordinis est deputatio ad actum ordinis non immediatè facta à Deo, sed ab ecclesia Deo inspirante: sed siue primo modo, siue secundo modo dicatur, in omnibus ordinibus imprimitur seu datur character, quia per quemlibet ordinē deputatur quis ad aliquem sacrum actum, quamuis in eis sit gradus: hæc autem deputatio non operatur quòd ordinatus quocunque ordine possit aliquid facere quod prius non poterat quantum ad genus facti exterioris, sed solū quòd potest facere ex officio illud quod prius non poterat. Cuius ratio est, quia secundùm opinionem tactam prius & quam insequimur, nec minister, nec sacramentum per eum ministratum faciunt aliquem effectum in anima, sed totus interior effectus est à Deo immediatè. minister autem solū operatur illud quod fit exterius, quod potest facere non ordinatus sicut ordinatus, sed non ex officio, quia non est ad hoc deputatus: vnde non sacerdos potest dicere quicquid dicit sacerdos, & tamen non consecraretur corpus Christi, quia non est ad hoc deputatus à Deo sicut sacerdos, ex qua deputatione prouenit quòd sacerdote & nō alio proferēte verba cōsecrationis supra panē & vinū sit ibi corpus Christi & sanguis, super speciebus panis & vini virtute diuina, & sic minister & verba sunt causa sine qua non esset ibi corpus Christi & sanguis ex sola ordinatione vel pactione diuina, & similiter est in alijs sacramentis. & sic patet primū.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd aliquorum ordinum est tantùm vnus actus, aliquorum autem plures, quorum tamē vnus est alio principalior. In ordinibus quorū est tātùm vnus actus, character imprimitur seu datur in traditione instrumenti pertinentis ad actum illum: sicut ostiario imprimitur character in traditione clauiū, lectori in traditione libri prophetiarum, exorcistæ in traditione libri exorcismorum, tamen cum forma verborum singulis correspondente. In ordinibus autem quorum sunt plures actus, character imprimitur in traditione instrumenti pertinentis ad principaliorem actum, ille autem actus est principalior qui immediatius ordinatur ad eucharistię sacramentum: quum igitur acolitho sint duo actus, scilicet portare cęreum & suggerere aquam & vinum in vrceolis ob sacramētum eucharistiæ quorum secundus est principalior primo, propter rationem statim dictā, ideo character acolitathus imprimitur in traditione vrceoli, quāuis denominetur ab alio actu, quia est magis patēs & frequētior. nomē enim acolithi cęrei deportationem significat. Subdiaconus similiter habet duos actus, scilicet, legere epistolam, & materiam eucharistiæ ordinare, & ponere in sacris vasis, & vt de se patet secundus actus est principalior primo: quia sacramento eucharistię immediatior, propter quod character subdiaconatus imprimitur in traditione calicis & patenæ. De diacono enim est magis dubiū, habet enim duos actus, vnus est legere euangelium, alius est dispensare sacramentum

mediantibus vaſis: habet enim portare corpus domini in patena, & diſpenſare ſanguinem in calice, nec eſt dubium ꝙ actus ſecũdus eſt principalior primo, & tamen diaconus in ſua ordinatione non recipit aliquod inſtrumẽtum pertinens ad hũc actũ, propter quod de impreſsione characteris in diaconatu eſt duplex opinio.

7 Vna eſt quòd imprimitur in traditione libri euãgeliorum, quia deputatio eius ad ſuum principalem actum non potuit exprimi per traditionem alicuius rei corporalis: cùm enim diaconus habeat poteſtatem ſuper corpus & ſanguinem contenta in vaſis, non potuit hęc poteſtas exprimi per dationẽ vaſis tantũ, quia ſuper vaſa ſubdiaconus habet poteſtatem, nec per dationẽ materiæ conſecratæ, quia non habet eam immediatè tangere, & ideo oportuit quòd ordinaretur per traditionem inſtrumẽti pertinentis ad actum ſecundarium, hoc eſt per traditionem libri euangeliorum. Sed cõtra hoc poteſt argui: quia illud in quo imprimitur character debet obſeruari & probabile eſt quòd ob ſeruetur in omni eccleſia, ſed traditio libri in ordinatione diaconi non obſeruatur in omni eccleſia, nec antiquitus forſitan obſeruabatur in aliqua eccleſia, vnde ſecundũ ordinarium antiquiſsimum eccleſiæ Anicieñ. cui præfuimus liber euangeliorum non tradebatur diacono in ordinatione ſua, ſed nos volentes nos cõformare cæteris eccleſiis poſuimus de manu noſtra in margine dicti ordinarij quòd liber euangeliorum tradatur diacono cum conſueta forma verborum, quare non videtur quòd in traditione libri imprimatur character diaconatus.

8 Et ideo alia opinio eſt quòd character imprimitur in impoſitione manuũ, per quod datur intelligi quòd applicatur ad magnum miniſterium, eò quòd manus eſt organum organorũ, diaconus autem per excellentiam dicitur miniſter: & huic videtur canon concordare 23. diſt. vbi dicitur quòd cũ ordinatur diaconus ſolus epiſcopus ei manum imponit, eò quòd ad miniſteriũ applicetur. Sacerdos ſimiliter habet plures actus, ſed principalior inter omnes eſt conſecrare corpus Chriſti & ſanguinem Chriſti, abſoluere autem in foro pœnitentię eſt alius actus eius ſecundarius, & ideo in datione patenæ & calicis cũ materia impoſita imprimitur character ſacerdotalis: vnde dominus hanc poteſtatem primò dedit diſcipulis in cœna quando tradens corpus ſuum & ſanguinem in calice dicit, hoc facite in meam commemorationem. Sed poſt reſurrectionem dedit eis poteſtatẽ ad actum ſecundarium quando dixit, quorum remiſeritis peccata remittuntur eis, &c. & ſic patet ſecundum.

9 QVANTVM ad tertium dicẽdum quòd vnus ordo nõ præſupponit alterum ex neceſsitate eodem ordinato, ſed de cõgruitate ſolùm. Quod patet ſic: ſicut ſe habet actus ad actum ita ſe habet potentia ad potentiam, ſed actus vnius ordinis non pręſupponit de neceſsitate actum alterius, vt de ſe patet, ergo nec poteſtas ſeu character vnius ordinis ſupponit ex neceſsitate characterem alterius: inde eſt quòd ſecundùm iura promotus per ſaltum non reordinatur ſed ſuppletur quod eſt omiſſum, vt habetur 52. diſtinct. ſolicitudo. & extra quinto libr. de clerico per ſaltum promoto, cap. tuæ literæ. congruum tamen eſt vt nõ promoueatur ad maiores ordines qui prius in minoribus ſe nõ humiliauit. omnes tamen ordines ſupponunt ex neceſsitate baptiſmum, quia baptiſmus eſt ianua ſacramentorum, propter quod ante baptiſmum nullus eſt ſuſceptiuus alicuius ſacramenti, & ideo ſi de facto aliquis ordinaretur non baptizatus nihil reciperet, ſed eſſet baptizandus & totaliter reordinandus, ſicut expreſsè habetur extra tertio de presbytero non baptizato, ca. primo & vltimo.

10 AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd character eſt ſola deputatio ad actus ſacros, & ideo tot characteres dicetur aliquis habere quot actibus faciendis ſimul vel ſucceſsiuè poterit deputari, ſiue actus illi differant ſpecie ſiue genere: nec propter hoc erunt plura eiuſdem ſpeciei in eodem ſubiecto, quia character ſic acceptus non eſt niſi relatio rationis, entia autem rationis nuſquam ſunt ſubiectiuè.

11 Ad ſecundum dicendum quòd vnius ſacramenti eſt vnus effectus principalis, & ſic character ſacerdotij eſt principalis effectus ſacramenti ordinis: poſſunt tamen eſſe multi effectus minus principales ordinati ad principalem actum, & ſic ſunt multi characteres multorum ordinum qui omnes ordinantur ad characterem ſacerdotij & ad actus eius.

12 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd non ſolũ ſacramentum non eſt reiterabile, quia imprimit aliquam poteſtatem exiſtentem ſubiectiuè in ſuſcipiente ſacramentum, ſed quia per ipſum deputatur quis ad actum ſacrum: ſicut benedictio calicis non iteratur quia per eam deputatur calix ad actus ſacros, quamuis nihil fiat ſubiectiuè in calice per benedictiones, & ſimiliter poteſt eſſe in ordinibus quæ tamen deputatio largè dicitur character, &c.

QVAESTIO IIII.

Vtrum corona ſit ordo.

Deinde quæritur de his quæ ſunt ordini bus annexa, quæ ſunt corona & epiſcopatus. Et primò quæritur de corona, vtrum ſit ordo. Arguitur quòd ſic. quia illud per quod aliquis ponitur in gradu ſuper communem populum eſt ordo, ſed per coronam ponitur homo in gradu ſuper laicos, ergo eſt ordo.

2 IN contrarium eſt, quia ſecundũ ritum eccleſiæ nullus ordo datur ſine celebratione miſſæ, ſed corona datur præter miſſam, & omni die, ergo non eſt ordo.

3 RESPONSIO. Dicenda ſunt tria. Primum eſt ꝙ corona non eſt ordo. Secundum eſt, quòd eſt diſpoſitio congrua ad ordines. Tertium eſt, quòd non eſt diſpoſitio neceſſaria præſuppoſita ab ordinibus.

4 PRIMVM PATET ſic: Per omnem ordinem confertur ordinata poteſtas vel deputatio ad aliquẽ actum ſacrũ, vt patet ex præcedentibus, ſed per coronam nihil horum confertur: ex hoc enim ſolo ꝙ aliquis tonſuratur, nulli actui vel officio deputatur, ergo non eſt ordo.

5 SECVNDVM ſic patet: in omni tranſitu de ſtatu ad ſtatum conuenienter interponitur aliqua media diſpoſitio, ſicut nouiciatus eſt diſpoſitio media inter ſtatum ſecularẽ & religioſum, igitur inter ſtatum laicorum & miniſtrorum eccleſiæ conuenienter ponitur media diſpoſitio. hæc autem eſt tonſura clericalis per quam illi qui tonſurantur ſeparãtur à ſtatu laicorũ, & pręparantur ad ſtatum miniſtrorum, quare &c. Et quia ſeparantur à ſtatu laicorum, ideo deponunt capillos & tondentur in ſignum depoſitionis ſuperfluæ curæ, quia verò pręparantur ad miniſterium Dei, cui ſeruire regnare eſt, ideo raduntur in modum coronæ, quæ eſt ſignum regale: religioſi verò non clerici tondentur quidem, quia à ſtatu ſecularium ſeparantur, ſed non in modum coronæ, quia non applicantur ad miniſterium diuinum.

6 TERTIVM patet ſic: eſſentialius ſe habet ordo prior ad ſequentem, quàm tonſura ad aliquem ordinem, ſed ad ſequẽtem ordinem non præexigitur ex neceſsitate prior ordo, vt patuit prius, ergo nec ad recipiendum quemcunque ordinem præexigitur ex neceſsitate tonſura, ſed tantũ de congruitate. q. præced.

7 AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum ꝙ illud per quod aliquis ponitur in gradu ſuper communem ſtatum abſque poteſtate ſeu deputatione ad diuinum officium poteſt eſſe ordo viuendi, ſicut eſt ordo monachorum vel quorumcunque religioſorum: & ſic tonſura poſſet dici ordo clericalis, quia aliter debẽt viuere clerici quàm laici, & ſtatum priuilegiatum habent. Sed non eſt ordo miniſtri eccleſiaſtici, ex quo non eſt ibi deputatio aliqua ad aliquod ſacrum miniſterium, de quo ordine intendimus ad præſens.

QVAESTIO V.

Vtrum in eccleſia ſit aliqua poteſtas maior ſacerdotali.

Poſtea quæritur de epiſcopatu, & primò vtrũ in eccleſia ſit aliqua poteſtas maior ſacerdotali. Et videtur quòd non: quia poteſtates diſtinguuntur ſecundũ actus, ſed actu ſacerdotali qui eſt conſecrare corpus Chriſti nullus eſt actus maior, ergo nec aliqua poteſtas eſt maior ſacerdotali.

2 Item ſacerdos in offerendo gerit figurã Chriſti, qui ſeipſum obtulit, ſed nullus eſt maior Chriſto qui eſt caput eccleſiæ, ergo nec ſacerdote.

3 IN contrarium eſt Diony. qui epiſcopum collocat ſuper ſacerdotem, ſicut ſacerdotem ſuper diaconum ſeu miniſtrum.

4 RESPONSIO. Diſtinguendum eſt primò de poteſtate: quia quædam eſt iuriſdictionis & quædam conſecrationis. Poteſtas iuriſdictionis eſt ad regendum populum. Poteſtas autem conſecrationis eſt ad cõſecrationem & adminiſtrationem ſacramentorum, & harum duarum poteſtatum ſi quælibet præcisè cõpararetur & conferretur vna alteri, dignior eſt ſecunda quàm prima. ordinatur enim 1. ad 2. ad hoc enim eſt poteſtas iuriſdictionis, vt populus ſic arceatur à malis, & exerceatur in bonis quod dignus ſit participare diuinis ſacramentis: cùm ergo quærimus vtrum ſit aliqua poteſtas maior ſacerdotali, non intendimus comparare dictas duas poteſtates ad inuicem quæ earum ſit maior, ſed intendimus cõparare poteſtates iuriſdictionis inter ſe, & conſecrationis inter ſe & habentes eas, quærendo ſcilicet vtrum aliquis ſit maior ſacerdote quo ad poteſtatem iuriſdictionis, vel quo ad poteſtatem conſecrationis.

ET

5 ET proceditur sic: quia primò ostendetur quòd in ecclesia sunt multi maiores simplici sacerdote quo ad potestatem iurisdictionis, & secundò inquiretur an consimiliter sit de potestate consecrationis. Primū patet sic: quia potestas quæ tota data est vni in suo fonte nō est in alijs, nisi deriuata & limitata pro illius voluntate: sed potestas iurisdictionis quæ est ad regendū populum tota & in suo fonte data fuit soli Petro & successoribus eius quando cura ecclesiæ ipsi fuit cōmissa, dicente domino Ioā. vlti. Pasce oues meas. hoc enim nulli aliorum apostolorum dictum est, nec tunc, nec ante, nec post, ergo talem potestatem plenam & perfectam habet solus successor Petri qui ob hoc Papa dicitur, quasi pater patrum. In alijs autem non est nisi deriuata & limitata prout Papæ placet, inter quos gradū infimum tenēt simplices sacerdotes quibus de iure (cuius Papa est cōditor) aut nulla iurisdictio cōpetit aut minima, vt excōmunicare pro furtis notorijs, & huiusmodi in locis vbi hoc de cōsuetudine obtinent. Supra autē simplices sacerdotes sunt episcopi, qui habent iurisdictionem ordinariā super totā diœcesim. Super hos autē sunt archiepiscopi qui non solùm habent iurisdictionem in sua diœcesi, sed super totam prouinciā in quibusdam casibus, super omnes denique Papa collocatur, penes quē residet plenitudo & primitas huius potestatis, & hoc est rationabile: quia optimū regimē vnius multitudinis est, quādo regitur per vnum supremū à quo descendit auctoritas regēdi in medios & vsq. ad infimos, & propter hoc regimen est optima politia secundū Philosophū 2 Politicorū, sed regimen ecclesiæ optimè est à Christo institutū, ergo in tota ecclesia debet esse vnus vniuersalis rector à quo descendat auctoritas regendi in medios vsque ad rectores infimos, & hic est Papa, & propter hoc stat vnitas ecclesiæ, quod omnia membra sunt sub vno capite: qua de causa illi qui hanc potestatem negant schismatici dicuntur quasi vnitatis ecclesiæ diuisores. & sic primum patet, scilicet quòd multi sunt maiores simplici sacerdote quo ad potestatem iurisdictionis.

6 DE potestate autem consecrationis vel ordinis est magnū dubium. Hieronymus enim videtur consensisse quòd summa potestas consecrationis siue ordinis erat potestas sacerdotalis, ita quòd omnis sacerdos quantū est de potestate sacerdotali potest omnia sacramēta ministrare, cōfirmationē, omnes ordines, omnes benedictiones, & omnes cōsecrationes facere: sed ꝓpter periculū schismatis fuit ordinatū, vt sacerdotes vnū ex seipsis eligerēt qui diceretur episcopus, quasi super alios intēdēs, cui alij obedirēt, & cui reseruatū est ordines facere, & huiusmodi quę nō faciūt, nisi soli episcopi. episcopus ergo maior est sacerdote quātū ad potestatē iurisdictionis. sed nō quo ad potestatē ordinis vel cōsecrationis, sed sunt pares, quauis ex ordinatione ecclesiæ aliqua sint reseruata episcopis & prohibita presbyteris.

7 Et quòd ita sit probatur ex dictis Hieronymi multipliciter ostendendo quòd scriptura eosdem vocat presbyteros quos episcopos & econuerso, non distinguens inter eos vbi loquitur de his quæ sunt ordinis & consecrationis. Apost. enim scribens ad Phil. 1. cap. dicit, cum episcopis & diaconibus, per episcopos intelligens presbyteros, cùm in vna ciuitate (vt in Philippis) plures episcopi esse non debeant. Rursus Act. 20. dicit idem. Attendite vobis & vniuerso gregi in quo posuit vos spiritus sanctus episcopos, & loquebatur illis de sola ciuitate Ephesina. Expressius autem hoc patet ad Titū 1. vbi dicitur sic. Huius rei gratia reliqui te Cretę, vt ea quæ desunt corrigas & cōstituas presbyteros per ciuitates, sicut ego tibi disposui, si quis sine crimine est, vnius vxoris vir. & statim subdit: oportet enim episcopum sine crimine esse. Ecce quem prius dixit presbyterum nunc vocat episcopum. Et 1. ad Tim. 4. dicit: Noli negligere gratiam quę in te est quæ data est tibi per impositionem manuum presbyteri, id est, episcopi, & vocat se Paulus presbyterum cùm esset episcopus qui eum ordinauerat, & in eadem epistola tertio capitulo loquens de ordinatione episcopi & diaconi, de presbyteris reticet, eosdem intelligens presbyteros quos episcopos in his quæ ad ordinationem pertinent.

8 Item videtur posse probari per rationē: quia nulla potestas ordinis vel consecrationis fuit in apostolis, in quorum locum successerunt episcopi nisi à Christo, sed Christus non ordinauit eos nisi ordinatione sacerdotali, vt probatur, ergo nec apostoli prius, nec episcopi modo habent potestatem ordinis, nisi sacerdotalē. Probatio minoris, Christus enim solū videtur ordinasse apostolos in cœna quando tradens eis corpus & sanguinē suum dixit. hoc facite in meam commemorationem. Et iterum post resurrectionem quando dixit: Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, &c. vtraque enim ordinatio est simplicis sacerdotis, quare &c. Sic ergo dicit Hieronymus quòd episcopus & presbyter olim fuerūt nomina synonyma & etiā administrationis, quia communi consilio sacerdotum regebantur ecclesiæ, sed in remedium schismatis ne vnusquisque, ad se trahens ecclesiam, rumperet eam, ordinatum est, vt vnus pręesset, & quo ad nomen, vt ille solus episcopus diceretur, & quo ad administrationem aliquorum sacramentorum & sacramentaliū, & sibi reseruarentur de consuetudine & institutione ecclesiæ. Et hoc expresse vult Hieronymus 93. dis. cap. legimus in Esa. & super epistolam ad Titū, & recitatur 90. dist. cap. olim presbyter, &c. cōsuetudo autē & institutio ecclesiæ potest dare iurisdictionem, sed non potestatē ordinis, aut cōsecrationis, quare &c. Qui ergo reputat hoc erroneum vel periculosum imputet hoc Hieronymo ex cuius dictis in prællegato cap. legimus in Esa. sumptæ sunt auctoritates prædictæ, vbi etiā ponit exēplū ꝙ sic est de episcopo respectu presbyterorū, sicut esset de archidiacono respectu diaconorū, si diaconi eligerent vnū ex seipsis quem archidiaconū vocarent. & in ca. olim. di. 95. dicit sic de verbo ad verbū. Olim idem erat presbyter qui & episcopus, & antequā diaboli instinctu studia vel schismata in regione fierēt, & diceretur in populis ego sum Pauli, ego Apollò, ego sum Cephę, cōmuni presbyterorū consilio ecclesię gubernabātur, postquā autem vnusquisque eos quos baptizauerat suos esse putabat & nō Christi, in toto orbe decretū est, vt vnus de presbyteris superponeretur & schismatū semina tollerentur (& paulò post) sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiæ consuetudine ei qui sibi prępositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi nouerint se magis consuetudine quàm dispensationis dominicæ veritate presbyteris esse maiores, & in communi ecclesia debere regere.

Vide eundē in epistola ad Rusticum Narbon. episcopū de vita & consuetudine episcopi. &c. & recitatur di. 15. cap. Ecce ego.

9 Alij dicunt quòd potestas ordinis vel consecrationis est maior in episcopo quàm in simplici sacerdote non solùm ex ordinatione ecclesiæ, sed ex natura ordinis & consecrationis secundùm diuinam institutionem. Cuius ratio est, quia ea quę sunt in noua lege figurata sunt per ea quæ fuerunt in veteri: modò ita est quòd in veteri lege episcopus seu summus sacerdos ex diuina ordinatione consecrabatur speciali consecratione, & ad specialem actū vltra simplices sacerdotes: nā vt habetur Leui. 8. caput solius summi sacerdotis qui habebat alios in suis officijs ordinare, & cui soli erat licitum in sancta sanctorū ingredi vngebatur oleo sacrę vnctionis, ergo similiter videtur, ꝙ ex diuina ordinatione sit, vt caput episcopi qui est summus sacerdos cōsecretur vnctione chrismatis ad specialē actum qui ei soli competit, sicut est ministros ordinare, & huiusmodi quæ solis episcopis cōueniūt. Et hęc opinio est cōmunior & securior, qa magis est cōcors doctrinę ecclesię quę est maximę auctoritatis in his quæ pertinent ad articulos fidei & ad ecclesiastica sacramenta.

10 NEC obstant auctoritates adductę per Hieronymū, quia secundùm nomen & rei veritatem omnis episcopus est presbyter & econuerso quantum ad nomen: omnis enim presbyter curam habens potest dici episcopus quasi alijs superintendens, quamuis amplior sit cōsecratio episcopi seu summi sacerdotis quàm simplicis presbyteri, sed fortè in primitiua ecclesia non faciebant tantam vim in differentia nominum, sicut modò, propter quod omnem habentem curam vocabant episcopum.

11 Dicunt etiā aliqui ꝙ tunc omnibus qui præferebantur plebibus, cōferebatur vtraq; potestas, vt plebes in prōptu haberent principē ecclesiasticū, qui posset omnia sacramenta ministrare, & ministros instituere, sed hoc nō est verū: quia etiā tēporibus apostolorū fuit secundū rem distinctio inter episcopos & presbyteros, vt patet per Dionysiū 5 ca. ecclesiasticę hierarchię. Magis autē mirandum est quòd Hieron. per verba sua quę ponit in fine illius capituli olim. videtur æquare presbyteros episcopis non solū quo ad consecrationē, sed etiā quantum ad regimē ecclesiæ quod pertinet ad potestatē iurisdictionis, cū illa potestas super totam ecclesiam data fuerit soli Petro, & ab eo deriuata in alios, vt dictū fuit in primo articulo: vnde Aug. in libro de hęresibus dicit, quòd Arrius dicebat presbyterū ab episcopo nulla differentia debere discerni, quod ipse reputat hæreticum. Ratio etiam adducta ad confirmationem illius opinionis nō valet. Primò, quia Christus multa fecit quę non sunt scripta in euāgelijs, & ideo nō est bona cōsequētia, Christus nō legitur hoc fecisse, ergo non fecit. Secundò, quia Christus habuit potestatē excellētiæ & potuit dare & etiam dedit effectum sacramenti sine sacramento, vnde in cœna quādo tradidit discipulis corpus & sanguinem suum sub speciebus panis & vini, & dixit: hoc facite in meā commemorationem, si per hæc verba dedit eis potestatem sacerdotalem hoc non fuit mediante sacramento sacerdotalis ordinationis, quia sacerdotibus in ordinatione sua sacramentali traditur in vasis materia nō cōsecrata. Christus autē tradidit materiā consecratam & ad vsum tantū dicens, accipite & comedite, &c. & non ad consecrandū. Verba etiam quæ dicuntur in consecratione sacerdotali sunt alia à supradictis verbis Christi, vnde si tunc dedit eis potestatē sacerdotalē, hoc non fuit mediate sacramento ordinationis sacerdotalis, sed per modū potestatis excellentię: & simili modo tūc vel aliàs dedit eis potestatē episcopalem per modum excellentiæ, quamuis in euangelijs nō legatur.

12 AD PRIMUM argumentum dicendum, quòd nullus

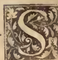
actus

actus non includens actum consecrandi est maior eo, sed consecrare & ordines facere est maius quàm alterum solum. Cùm igitur potestas episcopalis hæc duo includat necessariò (vt in sequēti quæstione apparebit) manifestum est quòd ipsa est maior potestate sacerdotali quæ includit solùm alterum.

13 Ad secundum dicendum quòd sicut sacerdos celebrando repræsentat Christum vt seipsum obtulit, ita episcopus celebrando & ordines faciendo repræsentat eundem vt seipsum obtulit, & vt ecclesiam fundauit, & ministros instituit: quod est maius quàm primum, & sic perfectius repræsentatur Christus per episcopum quàm per sacerdotem, igitur &c.

QVAESTIO VI.

Vtrum episcopatus sit ordo.



g.3.hu.di. SECVNDO quæritur de episcopatu, vtrum sit ordo. Et videtur quòd non, quia vnus ordo non dependet ex alio quantum ad necessitatem, vt dictum est prius, sed episcopatus dependet à sacerdotio de necessitate: nullus enim potest ordinari in episcopum, nisi prius fuerit sacerdos, ergo episcopatus non est ordo.

2 Item maiores ordines non conferuntur nisi in sabbatis: sed episcopatus confertur in dominicis, ergo non est ordo.

3 Item communiter non ponuntur nisi septem ordines, sed si episcopatus esset ordo tunc essent octo, quare &c.

4 IN CONTRARIVM est Dionysius, qui tractans de ordinibus specialiter nominat tres: scilicet episcopatum, sacerdotium, & diaconatum.

5 Et arguitur per rationem: quia ordo nō est aliud nisi gradus potestatis vel ministerij in spiritualibus dispēsandis, sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta quæ non possunt dispēsari per simplices sacerdotes, sicut confirmationem & ordinem sacerdotij, ergo episcopatus est ordo.

6 RESPONSIO. Quidā distinguunt de ordine dicentes, quòd ordo potest dupliciter accipi. Vno modo prout est sacramētum. Alio modo vt nominat solùm gradum potestatis respectu quarundam sacrarum actionū vel officiorum. Primo modo episcopatus non est ordo (vt dicunt) quia ordo vt est sacramentum ordinatur ad sacramentum eucharistiæ, sed episcopus per ordinationem episcopalem non accipit aliam aut maiorem potestatē super sacramentū eucharistiæ quam simplex sacerdos, ergo episcopatus vel potius ordinatio episcopalis nō est sacramentū. Secundo autem modo episcopatus est ordo. habet enim episcopus ex sua ordinatione ampliorē potestatem in collatione sacramentorum, & in executione sacrarum actionum quàm simplex sacerdos: potest enim omnes ordines conferre, cōsecrare. alium in episcopum confirmare, ecclesias dedicare, & moniales benedicere, & multa alia quæ nō conueniunt simplici sacerdoti, quare &c.

7 Quicquid sit de conclusione, ratio tamen istorum non concludit bene secundùm mentem eorum: cùm enim dicūt quòd ordo vt est sacramentum importat habitudinem ad sacramentum eucharistiæ, si intelligatur in consecrado tantùm, contra eos est: quia minores ordines nullam talem habitudinem habent, & tamen secundū eos sunt sacramēta. si autem intelligatur hæc habitudo in consecrando vel disponendo ad consecrationem, seu consecrati susceptionem iterum est contra eos, quia sicut potestas minorum ordinum est ad disponendum populum ad sacramenti eucharistiæ susceptionem, sic potestas episcopalis est ad ordinandum ministrum ad eiusdem consecrationem vel confectionem: sicut ergo propinquiorem & nobiliorem habitudinem ad sacramentum eucharistiæ habet consecrans qua recipiens, sic nobiliorem & propinquiorem habitudinem habet ad idē sacramentū potestas episcopalis quā potestas minorum ordinum, ergo si minores ordines sunt sacramenta secundùm illos, sequitur quòd ordinatio episcopalis fortiori ratione erit sacramentum.

8 Dicendum est ergo aliter quod episcopatus seu ordinatio episcopalis est ordo & sacramentum non quidem præcisè distinctum à sacerdotio simplici, sed est vnum sacramentum cum ipso, sicut perfectum & imperfectum. Iuxta quod sciendum est quòd sicut consecratio panis & vini constituunt vnum sacramē sum tanquā partes eius integrales, sic ordinatio sacerdotis simplicis & ordinatio summi sacerdotis (id est episcopi) constituūt vnum completum sacramentum, sicut perfectum & imperfectum: cùm enim perfectum sit quod potest facere sibi simile, illud sacerdotium non est completum per quod sacerdos non recipit potestatem ordinandi alium in sacerdotem, & tale est sacerdotium simplex. Sacerdotium autem summum (id est episcopatus) est perfectum sacerdotium: quia per ipsum recipitur potestas ordinandi alium in sacerdotem summum vel simplicem, & sic ordinatio simplicis sacerdotis & ordinatio episcopalis cōstituunt vnum sacramentum. Imprimit autem episcopatus characterem, cùm per ordinationem episcopalē conferatur potestas per quam ordinatus potest in spirituales actus in quos prius nō poterat secundùm opinionem communiorem.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd cæteri ordines non habent inter se necessariam colligantiā, quia actus eorum non habent inter se necessariam dependentiam, sicut autem est de episcopato & sacerdotio: quia cū episcopi sit consecrare sacerdotem & non econuerso, oportet potestatem episcopalem esse maiorem & digniorem sacerdotali, non autem esset maior, nisi eam includeret, quia actus nobilior est consecrare corpus Christi quod pertinet ad sacerdotem quā ordinatio ministri quod pertinet ad episcopū, nam secundus est propter primum. Si ergo episcopus non esset sacerdos, iam potestas episcopalis esset inferior sacerdotali, & per consequens non posset ordinare sacedotem, ideo oportet omnem episcopum esse sacerdotem nam episcopatus est completum sacerdotium, vnde & episcopus in veteri lege dicebatur summus sacerdos.

10 Ad secūdum dicendum quòd determinatio temporum in conferendis ordinibus non est de necessitate ordinum, sed ex statuto ecclesiæ: ordinauit autem ecclesia quòd episcopus consecretur in dominica, vt habetur 75. distinct. cap. pri. fortè propter maiorem solennitatem quæ fit in consecratione episcopali ad quam confert solennitas diei, vel quia episcopatus est completum sacerdotium. Et ideo postquam sabbato collatum est sacerdotium, ad complemētum eius additur in dominica ordinatio episcopalis, vel quia episcopus ordinatur sponsus ecclesię loco Christi: & ideo ad modum nuptiarum debet ordinari in die solenni, & maximè in dominico qui à domino nomen accepit. possent etiam congruitates aliæ inueniri.

11 Ad tertium dicendum quòd communiter non dicuntur esse nisi septē ordines, quia communiter non loquimur nisi de ordinibus quibus communes ministri ordināτur & illi sunt tantū septem, & sic episcopatus non includitur: quia episcopus nō est de communibus ministris, sed est supremus quasi dux & princeps aliorum, vel sub sacerdotio includitur episcopatus eò quod est sacerdotium perfectū vnde summus sacerdos dicitur, propter quod secundū cōmunē modū loquendi non ponit in numerum

Sententia huius distinctionis xxv. in generali & speciali.



SOLET etiā quæri si hæretici Superius determinauit magister de sacramento ordinis, hic determinat de conferentibus sacramentum & suscipientibus. Et diuiditur in duas. Primò inquirit de hæreticis, vtrū scilicet possint ordinare. Secundò de simoniacis specialiter. Secunda ibi, De simoniacis. Prima in tres. Primò proponit primā quęstionē, & ponit auctoritatē ad vnā partem. s. quòd hæretici non possunt sacramentum ordinis conferre. Secundò ponit auctoritates ad partem contrariam. Tertiò determinat secundū diuersorum solutionem. Secunda ibi, Alij autē econuerso. Tertia ibi, Hic autem quidam ita determinant. Secūda pars principalis in qua inquirit de simoniacis diuiditur in tres partes. Primò ostēdit qui sunt simoniaci. Secundò qualiter possunt ordinare. Tertiò ponit quandam distinctionem simoniacæ prauitatis. Secūda ibi, Differt autem inter eos. Tertia ibi, Simoniacę autē hęresis.

2 IN SPECIALI sic procedit & quæritur primò vtrū hæretici ab ecclesia præcisi possent sacros ordines conferre, & vtrū ordinati ab eis debeant reordinari: & dicit hanc quęstionē esse difficilem propter diuersitatem & cōtrarietatem doctorū circa eam. Quidam enim dicunt hęreticos nō posse ordinare, & ordinatos ab eis gratiam non recipere. dicit enim Inn. eos solō baptizandi ius habere, quia spiritum sanctum dare nō possunt, & ordinatos ab eis gratiam nō recipere, & in suis ordinibus nō esse suscipiendos, sed tantū ad laicam communionē. Et Gregorius dicit Arrianorum sacrilegam cōsecrationem esse. Cyprianus etiam dicit sacramēta hęreticorum inania esse & sacrilega. Hieronymus etiam dicit ea quæ offerūtur ab hæreticis cōtaminata esse, & Deo odibilia. Leo etiā dicit nō esse rata extra ecclesiam nec vera sacrificia. Postea cōtrariam ponit opinionem dicentium ab hęreticis ordines tradi posse, & ab eis ordinatos iterū non reordinādos: quod maximè Aug. dicere videtur qui dicit quod sicut habent ius baptizandi ita & etiā ordinandi, sed hæretici ius tale habēt ad suam perniciem, catholici verò ad salutē. Gregorius etiam dicit quod ordinatus semel nunquam debet reordinari. Postea circa dubitationē tangit quatuor opiniones, quarum secunda & tertia coincidunt. Prima opinio est dicentium quòd hæretici antequam sint præcisi per sententia ecclesię possunt ordinare & ordinati ab eis nō possunt reordinari, sed postquam sunt manifestè præcisi per sententiam ecclesię, extūc non possunt ordinare nec corpus domini cōsecrare. Et ad auctoritates

tes Augustini respõdent, quòd intelligẽdę sunt de hæreticis nõdum per sententiã ecclesiæ manifestè præcisis & non de aliis. Secunda opinio est dicentiũ quòd quæcunque sacramenta ab hæreticis etiã manifestè præcisis celebrantur secundùm formã ecclesiæ vera sunt & rata: quæ verò celebrãtur ab hæreticis extra formã ecclesię nec vera, nec rata sunt. Et in idem intendit tertia opinio quæ dicit quòd sacramenta ab hæreticis celebrata in forma ecclesiæ vera sunt & rata in se, sed quantum ad effectũ falsa sunt & inania in illis qui male tradunt, & in illis qui male recipiunt. Quarta opinio est dicentiũ quòd hæretici qui fuerunt in ecclesia ordinati retinent ius ordinandi & cõsecrandi postquã ab ecclesia recedunt, sed illi qui fuerũt ordinati iam existẽtes in hæresi isto iure carent. Postea agit de simoniacis & dicit quòd non est dubium quin sint hæretici, & tamen ante sentẽtiam degradationis ordinant & consecrant. Simoniaci autem licet propriè dicãtur illi qui volũt emere spiritualia, sicut Simõ, & Giezitę illi qui volunt ea vendere sicut Giezi, tamen cõmuni nomine tam isti quàm illi vocantur simoniaci. Est autem differẽtia inter eos qui ordinantur à simoniacis, quia qui scienter ab eis recipiũt ordines, eorũ ordinatio totaliter irritatur quantum ad executionẽ ordinum, qui autem nesciunt ordinatores esse simoniacos, eorũ ordinatio misericorditer toleratur: sunt autem simoniaci nõ solùm qui emũt consecrationes, sed & illi qui emũt res quæ ex cõsecrationibus proueniunt, nã qui vendit aliquid sine quo alterũ non habetur neutrũ inuenditum derelinquit, & idem est de emptione. Postea distinguit de simonia in ordinibus: quia quidam ordinantur simoniacè à simoniacis quando. s. ordinatus & ordinator consentiunt in simoniam, & hi debent cadere à proprio gradu secundùm canones. Alij ordinantur simoniacè à nõ simoniacis, quando scilicet ordinatus consentit in simoniam non autem ordinator, sed ignorat, & isti à suo officio debent similiter remoueri. Alij ordinantur non simoniacè ex parte sua, sed tamẽ à simoniacis, quando scilicet ordinatus ignorat simoniam. & ordinator sciẽter committit eam, & tales in suo officio misericorditer tolerantur. tunc addit quòd secundùm antiquos canones nullus debet promoueri ad subdiaconatum ante 14. annos, nec ad diaconatũ ante 25. nec ad sacerdotium ante 30. & extunc potest eligi in episcopum, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum omnis episcopus possit conferre ordines.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur de illis qui possunt ordines cõferre. Secundo de impedimentis quæ possunt circa ordines cõtingere. Quantũ ad primũ quęritur vtrum omnis episcopus possit cõferre ordines. Et arguitur sic quòd non, quia agẽs instrumentale non agit nisi sit coniunctum principali agenti, sed minister sacramentorum est agens instrumentale respectu Christi, qui est institutor eorum, ergo nullus minister potest conferre sacramenta nisi sit coniunctus Christo: sed hæreticus non coniungitur Christo neque per fidem propriam cùm sit infidelis, nec per fidem ecclesiæ cùm sit ab ecclesia pręcisus, ergo episcopus si sit hęreticus & pręcisus ab ecclesia non potest ordines conferre.

2 Item plus est promouere aliquem ad ordines quam absoluere a peccatis, vel à sententijs iuris, sed episcopus si sit hæreticus vel ab ecclesia pręcisus non potest aliquem absoluere à peccatis vel à sententijs, ergo nec ordinare.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia sacerdos quantumcunque sit hæreticus & ab ecclesia præcisus potest conficere sacramentum eucharistię, vt patuit supra distinct. 13. ergo episcopus quantumcunque sit hæreticus & ab ecclesia præcisus potest ordines conferre. Probatio consequentiæ: quia sicut consecratio sacerdotalis ordinatur ad confectionem sacramenti eucharistię, sic episcopalis ad ordinationem ministrorum ecclesię.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est quòd omnis episcopus potest conferre omnes ordines. Secundum est quod solus episcopus potest eos conferre saltem maiores. Primum patet: episcopus enim ex ordine episcopali habet ex officio administrationẽ omnium sacramentorũ. in habentibus enim ordinem potestas superior potest quicquid inferior & adhuc amplius, cũ igitur consecratio episcopalis sit suprema consecratio quæ sit in ecclesia, potestas data per eã est superior respectu omnium aliorum. Et ideo episcopus potest quicquid possunt omnes inferiores in ministrando sacramenta, & adhuc amplius: plenitudo ergo administrationis sacramentorum residet apud episcopum. Ex quo sic arguitur: si nõ omnis episcopus potest omnes ordines conferre, hoc esset vel propter demeritum vitę, quia esset malus, vel propter defectum in fide, quia esset hęreticus, vel propter sententiam ecclesiæ, quia esset excommunicatus vel suspẽsus seu aliàs pręcisus, vel propter depositionẽ ab ordine, quia degradatus: sed nullũ istorũ impedit quin episcopus posset veros ordines conferre, ergo &c. Minor probatur. Primò quãtum ad duos eius articulos. s. quòd demeritum vitæ & defectus in fide non impediat quin possit veros ordines conferre, quia illud quod habet efficaciã ex opere operato non frustratur ex demerito operantis, dummodo concurrant ea quæ sunt de necessitate operis, sed sacramentum ordinis efficaciam habet ex opere operato, ergo malitia vitę & defectus in fide personali quæ pertinẽt ad demeritũ operantis non impediũt quin episcopus ex sua consecratione sit minister omnium ordinum, vt declaratũ est, & possit veros ordines conferre, dummodo seruet debitam formam & materiã quæ sunt de necessitate sacramenti. Item ad eliciendum aliquem actum nunquam est necessarius habitus qui solũ ponit modum, sed sufficit potẽtia per quã quilibet potest in actum, vt sonat nomen potentiæ, sed gratia & fides per quã est bona vita sunt quidam habitus, ergo non requiritur ad hoc vt episcopus possit conferre ordines, sed solũ ad hoc, vt licitè & ritè conferat. Secundò patet eadẽ minor quãtum ad alios duos articulos. s. quòd episcopus excommunicatus vel degradatus possit omnes ordines conferre, quia si nõ posset hoc esset, vel quia esset priuatus potestate vel executione non solũ iuris sed facti nõ potest dici quod sit priuatus potestate, quia quæ dantur per consecrationẽ semper manent manente re consecrata, sed potestas cõferendi ordines datur episcopo in sua cõsecratione, ergo semper manet nec amitti potest. Itẽ nec priuatur executione facti. quia executio facti correspondet potestati, quia potestas est per qua possumus, executio autem iuris vltra potestatem requirit licitum vsum. Cùm ergo per excommunicationem & degradationem non priuetur episcopus potestate conferendi ordines, per consequens non priuatur executione facti quin veros ordines conferat. priuatus est tamen executione iuris, quia illicitè confert & ad damnationem sui & illius qui scienter recipit, & hoc est expressè determinatum in litera ab Augustino, vt habetur 1. quæst. 1. capi. quod quidem.

5 SECVNDVM patet, scilicet quòd solus episcopus potest ordines conferre saltem maiores: quia nõ minus est in exercitu duces proponere quam milites adscribere, sed ad solũ episcopum pertinet in exercitu ecclesię militantis adscribere milites per sacramentum confirmationis, vt patuit supra distinct. 7. ergo multo fortius pertinet in ecclesia proponere duces, quod fit per sacramentum ordinis & præcipuè quo ad maiores ordines.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd episcopus quantũcunque malus, hęreticus, pręcisus, & degradatus coniũgitur in administratione sacramentorum Christo, vt principali agenti ratione potestatis ministralis quam accepit in consecratione, & ratione fidei ecclesiæ si intendat facere quod facit ecclesia quamuis illud valere non credat.

7 Ad secundum dicendum quòd non est simile de ordinatione & de absolutione à peccatis & à sententijs: quia posse alium ordinare conuenit episcopo ratione consecrationis episcopalis quæ non amittitur, nec amitti potest per quamcunque culpam vel sententiam, propter quod episcopus hæreticus & ab ecclesia præcisus potest alium ordinare, sed absoluere à peccatis & à sententijs conuenit episcopo ratione curæ vel iurisdictionis quæ potest auferri per superiorem: quia vniuersalis cura ecclesiæ & iurisdictio super omnes Christianos commissa fuit soli Petro pro se & successoribus suis, & ab eis deriuatur in alios, & eis aufertur prout Papa successor Petri ordinat & iudicat expediens ecclesiæ, secundùm cuius ordinationem hæreticus & quicunque pręcisus ab ecclesia priuatur cura & iurisdictione, & ideo non potest absoluere à peccatis nec à sententijs.

QVAESTIO II.

Vtrum mulier vel puer possint ordinari.

SECVNDO quæritur de defectibus qui possunt circa ordines contingere. Et primo de defectu naturæ, & secundo de defectu culpę. Quantum ad primum quæritur vtrum defectus naturę, puta sexus vel ętatis impediat aliquem à susceptione ordinis: quòd est quęrere vtrum mulier vel puer possint ordinari. Et arguitur quòd possint: quia simile videtur de ordine & alijs sacramentis, sed tam vir quàm mulier, tam paruulus quàm adultus possunt alia sacramenta suscipere, vt baptismum & eucharistiam & huiusmodi, ergo &c.

2 Item ea quæ sunt eiusdem speciei possunt recipere actiones eiusdem agentis, sed vir & mulier, adultus & paruulus sunt eiusdem speciei, ergo possunt ab episcopo æqualiter ordinari.

3 Ad idem est quod dicitur 27. quæst. 1. de diaconissa. cap. diaconissa.

conissa,

conissa.& 32.dist.cap.presbyter.

4 IN CONTRARIVM est: quia ordinibus est annexum officium docendi, sed pueris & mulieribus nõ conuenit docere: pueris quidem propter defectum rationis, mulieribus propter interdictum Apostoli Timot.2. Mulierem docere in ecclesia non permitto, neque dominari in virum, quare &c.

5 ITEM ordinatis contingit sacra vasa tangere, sed hoc nõ est licitum mulieribus: vt habetur 23 dist. cap sacratas. ergo mulier non est ordinanda.

6 RESPONSIO. A susceptione ordinis potest aliquid impedire, vel quia oppositum est de necessitate sacramenti, vel de necessitate præcepti, vel de congruitate & honestate suscipiẽdi. Primo modo impedit sexus muliebris à susceptione ordinis: quia sexus virilis est de necessitate sacramenti, cuius causa principalis est institutio Christi, cuius fuit instituere sacramenta tã quo ad administrantes, quã quo ad suscipientes. Christus autem non ordinauit nisi viros in cœna quando potestatem consecrandi eis tribuit, & post resurrectionem quando spiritum sanctum dedit eis dicẽs: quorum remiseritis peccata, &c. nec matrem suã (quamuis omnium mulierum esset sanctissima) ad aliquem gradum ordinis promouit: Apostolus etiã qui tradidit nobis quod à domino accepit, vt habetur 1. Corin. 11. innuit mulieres non debere ordinari, nec habere gradum doctrinæ in ecclesia, qui competit ordinatis, vt tactum est in arguendo. Nec potest dici quòd illud solùm est ex ordinatione apostolorũ, & nõ ex statuto Christi. quia auferre alicui dignitatem sibi vtilem ad salutem & concessam à Christo non potest esse sine præiudicio, quia etiam hoc esset præiudiciũ in rebus temporalibus, sed dignitas ordinis vtilis est ad promotionem salutis in rectè vtentibus, ergo si fuisset concessum à Christo quòd mulieres potuissent ordinari, istud non posset eis sine præiudicio auferri. Tenẽdum est igitur quòd mulieres non possunt ordinari ex institutione Christi: ratio autem congruentiæ est, quia per ordinem ponitur aliquis in gradu excellentiæ super alios non ordinatos, sed talis gradus non competit mulieribus super viros, sed potius status subiectionis propter infirmitatem corporis & imperfectionẽ rationis, ergo &c. Sic ergo sexus muliebris impedit à susceptione ordinis, quia oppositum est de necessitate sacramenti.

7 AEtas autem puerilis (vt dicunt quidã) impedit à susceptione maiorum ordinum: quia oppositum est de necessitate præcepti, sed non à susceptione minorum, nisi de congruitate tantùm. Ratio primi est: quia maioribus ordinibus est annexum votum continentiæ ex statuto ecclesiæ, sed ad illud nullus potest se obligare nisi habens vsum rationis & discretionis, ergo nullus debet secundùm statutum ecclesiæ ad maiores ordines promoueri ante annos discretionis. Ratio secundi est: quia congruũ est vt nulli detur gradus cuius actum exercere nõ potest, sed actus quorũcunque ordinum etiam minorum non potest debitè exerceri nisi ab habentibus vsum rationis & discretionis, ergo non est congruum quòd ante hoc tempus aliquis promoueatur etiam ad minores ordines, nisi fortè esset vrgẽs necessitas & spes magni profectus: veruntamen ætas puerilis non impedit à susceptione ordinum quantum est de necessitate sacramenti (vt videtur eisdẽ) quia aliquis potest habere potestatem cuius non habet vsum: & ideo licet pueri carentes vsu rationis non possint habere executionem ordinis, possunt tamẽ potestatem ordinis recipere, & processu temporis actum eius exercere.

8 Istud vltimũ videtur satis dubiũ, præcipuè si per paruulos intelligantur pueri qui omnino carent vsu rationis: primò quia satis videtur absurdum quòd talis paruulus posset sacerdos fieri vel episcopus ordinari. Secundò quia ad susceptionem cuiuslibet sacramẽti requiritur propria intentio suscipiẽdi si sit adultus, vel interpretatiua si sit paruulus, sed in tali paruulo si ordinetur de facto non põt esse propria volũtas suscipiẽdi ordinẽ cũ non habeat vsum rationis, nec interpretatiua, quia licet volũtas parentũ vel eorũ qui vicem parentũ gerunt possit esse interpretatiua voluntatis paruulorũ quantũ ad ea quę sunt de necessitate salutis paruulorũ corporalis vel spiritualis, propter quod intentio parentũ eos ad baptismũ offerentiũ vel ecclesiæ sufficit ad susceptionẽ baptismi salutaris, volũtas tamen parentum non videtur sufficere ad hoc vt paruuli suscipiant sacramentũ ordinis quod nõ est de necessitate salutis, sed supererogationis & cõstituit hominem in gradu dignitatis, quia quo ad hoc non bene patet quomodo voluntas parẽtum, vel quorũcumque aliorum sit interpretatiua volũtatis paruulorũ, cũ paruuli licitè possint talibus dissentire postquã ad annos discretionis peruenerint. Et iterũ, quia baptismus ordinatur ad deletionẽ peccati originalis quod contrahit paruulus ex actu parentum, congruum est quòd voluntas parentum sufficiat eis ad suscipiẽdum baptismum. sed hæc causa in alijs sacramentis non habet locum.

9 AD ARGVMENTA in oppositum. Ad primum dicendum quòd non est simile de ordine & alijs sacramentis potissimè quantum ad mulieres, quia alia sacramenta ordinantur cõtra defectum communem viris & mulieribus, vt baptismus & eucharistia, & pœnitentia, extrema vnctio: vel ad actũ communem vtrisque, vt confirmatio quę ordinatur ad confessionẽ fidei ad quã tenentur tam viri quam mulieres, sacramentũ autẽ ordinis constituit in gradu excellentiæ super alios & doctrinæ, qui non competit mulieribus, vt dictum est, de pueris autem dicendum est vt in corpore quæstionis.

10 Ad secundum dicendum quòd illud est verum quando agẽs agit ex necessitate naturæ, non autem quando agit voluntariè, vel vt instrumentũ agẽtis voluntarij: sicut est de illo qui ministrat sacramenta qui non agit nisi secundùm formam impositam à principali agente.

11 Ad tertium dicendum quòd canones vocant diaconissam non ab ordine diaconatus, sed à benedictione, quia competit ei legere homiliam in matutinis, non autem euangelium in missa, vel ministrare circa altare in missa vt diacono conuenit: presbyteram verò vocat canon viduam quæ habet custodire res ecclesiæ, sicut apparet ex sequenti capitulo, mulieres.

QVAESTIO III.

Vtrum sit licitum spiritualia vendere vel emere pretio temporali.

Tho. 2.2. q. 100.

DEINDE quæritur de simonia quæ est vitiũ cõtingẽs quandoq; in collatione ordinũ. Et primò vtrũ sit licitũ spiritualia vendere vel emere pretio tẽporali. Videtur quòd sic: quia nihil est magis spirituale quã regnũ cælorũ & remissio peccatorum, sed ista licitè possunt emi pretio temporali. Dicit enim Gregorius in homilia: regnũ cælorũ tantũ valet quantum habes. Et Dan. 4. dicitur: peccata tua eleemosynis redime, ergo multo fortius alia spiritualia possunt emi licitè.

2 Item totum ecclesiasticũ officium est spirituale quoddam, maximè missæ, deinde orationes publicæ & priuatæ, sed pro his licitè accipiuntur temporalia: assignantur enim reditus pro missis in capellis dicendis, pro anniuersarijs celebrãdis. & eleemosynę datur bonis viris pro oratiõibus priuatis, ergo &c.

3 Item spiritualis actus est prophetizare, prædicare, visitare, & corrigere, sed pro his licitè accipiũtur temporalia, ergo &c. Probatio minoris, prophetis enim dabantur temporalia, vt patet Ro. 9. & Ro. 14. Item prædicatoribus licet accipere stipendia, vt patet 1. Corinth. 9. Et prælatis, corrigentes & visitantes accipiunt procurationes, quare &c.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Gregorius in registro, & recitatur in decreto Paschalis pri. q. 3. cap. altare. vbi dicitur sic: altare & decimas & spiritum sanctum emere vel vẽdere simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat.

5 RESPONSIO. Dicendum est quòd aliquid potest dici spirituale à spiritu sancto increato vel à spiritu sancto creato. Si à spiritu increato, hoc potest esse dupliciter. quia vel est spirituale per essentiam, vt gratia & cætera dona spiritus sancti, vel per attributionem, vt sacramenta quæ sunt spiritualia per causam sine qua non, & ad hoc antecedentia concomitantia & consequentia. Spirituale per essentiam nullo modo vendi potest nec de iure nec de facto. Cuius ratio est: quia in omni venditione res vendita potest transferri à vendente in ementem de facto vel de iure, sed gratia & cætera dona spiritualia per essentiam non possunt ab vno transferri in alterum, nec de iure, nec de facto, ergo non possunt aliquo modo vendi, propter quod in venditione talium semper committitur simonia.

6 Sacramenta verò quæ sunt spiritualia per causam vẽdi quidem possunt de facto, sed nunquã de iure nec licitè. Cuius ratio est triplex secundũ tria quæ sunt in venditione ad quæ res vendita habet comparationem: quæ sunt pretium, vendens, & ipsa venditio. Primò ergo patet propositum ex comparatione rei vẽditæ ad pretium sic: illa venditio est de se illicita in qua res vendita non potest per pretium recompensari (hoc enim habet natura emptionis & venditionis q̃ res empta vel vendita compensetur per pretium) sed res spiritualis nõ potest terreno vel temporali pretio recompensari, iuxta illud Prouerbiorum 3. de sapientia (& fortiori ratione veritatẽ habet de gratia & spiritualibus pertinentibus ad gratiam) quia pretiosior est cunctis opibus, & omnia quæ desiderantur huic non valent cõparari, ergo venditio cuiuscunque spiritualis pro quocunque temporali est de se illicita. Hanc rationem tangit beatus Petrus condemnans Simonem primatẽ simoniæ, Actuũ 8. dicens: pecunia tua tecum sit in perditionẽ: quia æstimasti donum Dei pecunia possideri.

7 Secundò patet idem comparando rem venditam ad vendẽtem sic: illa venditio est de se illicita in qua venditor non est dominus rei venditæ, sed tantũ minister ad dispensandum & non

ad ven

ad vendendum, sed prælatus ecclesiasticus constitutus est minister tantú spiritualium ad dispensandú non ad vendendú, ergo si vendantur, vẽditio illa est de se illicita. Maior patet de se, & 1. quæstione 1. cap. eos qui per pecuniã vbi dicitur sic: omnis enim dominus quod habet si vult vendit siue seruum siue quid aliud eorú quæ possidet, & applicat ad casum nostrú de simonia. Minor probatur. s. quòd prælatus non sit constitutus à Deo dominus spiritualium, sed tantùm minister & dispẽsator, primò per illud quod habetur 1. Corinth. 4. Sic nos existimet homo vt ministros Christi & dispensatores ministeriorum Dei. & Petrus princeps apostolorum & vicarius Christi dicit prima canonica sua ca. 4. Vnusquisque sicut accepit gratiam in alterutrú illam administrãtes sicut boni dispensatores multiformis gratię Dei. Acceperunt autem gratis non ex venditione, sicut dominus dixit Matth. 10. gratis accepistis gratis date. ergo nullo modo licitum est talia vendere.

8 Tertiò patet ex cõparatione rei venditæ ad naturam venditionis sic: Ille cõtractus est illicitus in quo natura rei repugnat naturæ contractus, sed sic est in venditione & emptione rei spiritualis, ergo talis est simpliciter illicita. Maior patet de se, quia natura rei debet competere contractui & econuerso. Minor patet: quia accessorium sequitur naturam principalis, sacramenta autem accessoria sunt ad gratiam, & ideo sequuntur eius naturam. Natura autem gratię est quòd gratis detur, alioquin non esset gratia, vt habetur Ro. 11. natura autẽ emptionis & venditionis est quòd sit contractus non gratuitus, igitur natura gratię & spiritualiũ annexorum repugnat emptioni, & venditioni. Patet igitur ex his quòd emptio & venditio sacramẽtorum est de se illicita, & dicitur simoniaca à Simone qui voluit emere gratiam conferendi spiritu sanctu quẽ vidit visibiliter dari in sacramento cõfirmationis per impositionem manuũ apostolorũ, vt habetur Actuũ 8. Vendentes verò propriè Giezitę dicuntur propter illud quod dicitur de Giezi 4. Regũ 4. quamuis omnes tam ementes quam vendentes possint dici simoniaci: quia Simon voluit illam gratiam emere vt postea opera sua venderet.

Th. ar. 4 9 Et idem dicendum est de antecedentibus ad sacramenta, vt sunt vasa sacra, & ius patronatus quod est ius præsentandi aliquem ad beneficium ecclesiasticũ. vasa enim sacra nullo modo earum ratione consecrationis sunt vendenda, vt scilicet ratione cõsecrationis eorũ aliquid plus exigatur, tamen in necessitate ecclesiæ vendi possunt quo ad valorẽ eius, quod est in eis purè corporale, vt materia auri vel argenti, & tũc si vẽdatur personę ecclesiasticæ possunt integra vendi, si autẽ aliis & non ad vsum ecclesię, debent primò frangi ne sacra tractentur ab aliis quã à ministris ecclesiæ. ius verò patronatus per se vendi non potest nec in feudum dari, sed si villa cui ius patronatus est annexũ venditur vel in feudum datur, ius patronatus trãsit cum vniuersitate, vt patet extra de iure patronatus, cum seculum. nec propter ius patronatus debet villa vel castrum pluris vendi.

10 Concomitantia verò illa maximè quæ inseparabilia sunt
Tho. ar. 3 ab administratione sacramentorum (vt labor corporalis qui est in administrando sacramenta vel in consecrando ecclesias) nullo modo vendi possunt sine vitio simoniæ, quia labor operantis nunquam cadit sub venditione, sed solũ opus, etiam in purè corporalibus: quia si operarius, puta carpẽtarius vel fossor vinearũ posset opera sua exercere sine labore quocũq., nihilominus posset ea vendere, & si laborãdo exerceat prædicta opera & ea vendat plus propter laborẽ, nihilominus emẽs nõ emit plus propter laborẽ, sed propter factũ operis ad quẽ nihil facit labor operantis, quia si sine labore fierẽt æquales fructus fierẽt emẽti prædicta opera, vnde labor secundùm se nunquã emitur ex intentione emẽtis, sed solũ opus cui annexus est labor. Et ideo si opus cõfessionis & administrationis sacramẽtorũ & aliorũ spiritualiũ nõ potest cadere sub venditione sine vitio simoniæ, nec per consequens labor qui est in tali opere vẽdi potest nisi simoniacè: & dicere oppositum est ridiculum & præstans velamentũ excusationis simoniacorum qui possunt dicere non vendimus sacramẽta, sed laborẽ quẽ habemus in baptizando & in celebrando missas, & in confessione, & in administratione aliorũ sacramentorum.

11 Si quid ergo licitè recipit minister ecclesiasticus dispensando sacramenta, non recipit illud vt pretium operis, vel laboris, sed vt sustentationem ministri. Et idem dicendum est de officiis consequentibus ad sacramenta suscepta vt patebit in solutione argumentorum. Eorum autẽ quæ dicuntur spiritualia à spiritu creato, quædam sunt spiritualia per essentiam, vt scientia & virtutes acquisitæ: & hæc nullo modo vendi possunt etiam de facto per eandẽ rationẽ quæ posita est prius de gratia & spiritualibus per essentiam. Alia verò sunt spiritualia per attributionẽ, vt docere, cõsulere, testificari: & vẽdere talia non est simoniacũ, sed quandoque est aliud genus peccati, quãdoque verò nullum. Quando enim aliquis tenetur tales operas exhibere, vẽdere eas est iniustum, propter quod cùm iudex ex officio suo teneatur iudicare & testis ex eo quòd subditus est iudicio teneatur testificari, non potest iudex absque iniustitia vendere suũ iudicium, nec testes suum testimonium, licet possit expensas petere quas facit veniendo ad locum iudicij & redeundo. Ex quo sequitur quòd cùm sigillum iudicis non sit nisi testimonium sui iudicij, non video quomodo pro sigillo suo iudex possit aliquid petere, nisi fortè expensas ceræ & sigillatoris, clericorum scilicet ad hoc deputatorum. Cùm autem aliquis non tenetur tales operas ex officio exhibere, vendere eas non est illicitum: vnde iuris peritus potest licitè vẽdere suum consilium & aduocatus suum patrocinium.

12 AD PRIMVM argumentum dicẽdum quòd regnum cælorum propriè non venditur cũ Deus nihil recipiat à nobis, sed meremur illud bonis operibus: quod meritum Greg. vocat emptionem, & impropriè. Per idem patet ad illud quod dicitur Daniel. 4. Peccata tua eleemosynis redime.

13 Ad secundum dicendum quòd pro missa, anniuersario, oratione quacũque, publica vel priuata non est licitum accipere aliquid temporale, vt pretium, sed vt aliquid ordinatũ ad sustentationem ministri, vnde super illud Timo. Qui benè præsunt presbyteri. dicit glosa Aug. accipiunt necessitatẽ sustentationis à populo, mercedem autem dispensationis à domino.

14 Ad tertium dicendũ quòd munera exhibebatur bonis prophetis magis in sustentationem eorum, vt liberè vacarent spiritualibus quàm ad emendũ munera prophetiæ. sic dicit Hieron. super Micheã. Mali tamen prophetæ talia recipiebant, vt munera prophetiæ & peccabant. Similiter opus prædicationis põt esse pro pecunia non tanquã pretio sed tanquã re de qua est prædicatio: potest enim prædicari, vt pecunia detur ad fabricã ecclesiæ, vel ad sustentationem pauperũ, sicut de aliis operibus ecclesiæ. licitum est etiam eam accipere ad sustentationem prædicantium. Per idẽ patet id ad quod arguitur sic de visitatione & correctione: quia procuratio quæ recipitur nõ est pretiũ correctionis vel visitationis sed sustentatio ministri, similiter cùm quis absoluitur ab excommunicatione pecunia quandoque recipitur non vt pretium absolutionis, sed vt pœna delinquentis: in quo tamen casu multum esset cauenda nota cupiditatis.

QVAESTIO IIII.

Vtrum simonia cõmittatur illis tribus modis cõsuetis assignari, scilicet per munus à manu, per munus à lingua, & per munus ab obsequio.

Tho. 2. 2. q. 100. ar. 5.

SECVNDO quæritur vtrũ simonia cõmittatur illis tribus modis cõsuetis assignari, scilicet per munus à manu, per munus à lingua, & per munus ab obsequio. Arguitur sic quòd non, quia simonia committitur sola voluntate, vnde & diffinitur quòd est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquod spirituale pro temporali: sed talẽ voluntatẽ potest aliquis habere sine prædictis tribus vel aliquo eorum, ergo &c.

2 Item simonia ortũ habuit à Simone à quo nomẽ accepit, sed ille obtulit solam pecuniam quæ est munus à manu, vt habetur Actuũ octauo, ergo per solũ munus à manu cõmittitur simonia.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Vrbanus Papa, & habetur in decretis 1. q. 3. cap. saluator. vbi dicitur, quod simonia committitur per munus à lingua, & per munus à manu, & per munus ab obsequio.

4 RESPONSIO. Dicendum est quòd simonia vt est solùm peccatum sola voluntate cõmittitur siue quocunque exteriori opere, sicut & cętera peccata: cũ omne peccatũ essentialiter consistat in actu voluntatis, sed talis simonia non inducit pœnã iuris sed sola pœnitentia purgatur, sicut habetur extra de simonia circa finem. simonia autem quæ inducit pœnam iuris committitur tripliciter, scilicet per munus à lingua, & per munus à manu, & per munus ab obsequio. Et ratio huius est, quia simonia cõsistit in emptione vel venditione spiritualium, emptio autem & venditio non solùm consistunt in datione & acceptione pecuniæ, sed omnium eorum quorum pretium potest numismate mensurari: potest enim emi vinum soluendo pretium de blado vel de quocunque alio temporali, sed omnis rei temporalis pretium potest numismate mensurari, ergo quicunque pro aliqua re temporali vel commodo dat aliquid spirituale, simoniam committit.

5 Commodum autem temporale potest aliquis expectare tripliciter ab alio, vel ex parte animæ, sicut est amicitia vel fauor aliquis: & quantum ad hoc est munus à lingua quod consistit in precibus quas exaudiendo acquirit quis amicitiã vel fauorẽ temporalem. Vel ex parte corporis, sicut est aliquis actus corporaliter exercitus: & quãtũ ad hoc est munus ab obsequio. Vel est aliquid exteriorum bonorum, mobilium vel immobilium, & sic

est munus

9 Sed hic est duplex defectus. Primus est, quia distinctio non est bona. Secundus est, quia conclusio non est vera. Primum patet duabus rationibus & exemplo. Prima ratio est talis: circa illud quod non est de se malũ, nisi quia prohibitum non conuenit peccare nisi peccato simplicis inobedientiæ, quia in talibus tota ratio peccati est ex transgressione prohibitionis & nõ ex natura facti, trãsgressio autẽ prohibitionis est peccatũ solius inobediẽtię: si ergo vẽditio simplicis beneficij nõ sit de se simoniaca, impossibile est quòd ex prohibitione iuris sit ibi nisi sola inobedientia. Secunda est talis: simonia est venditio rei spiritualis pro temporali, sed prohibitio iuris nõ mutat naturas rerũ vt de tẽporali faciat spirituale vel econuerso, ergo vbi nõ est simonia ex natura rei nõ potest esse ex prohibitione iuris, hoc etiam patet per exẽpla, quia comedere pluries in die non est de se illicitũ, sed solũ ex prohibitione iuris quo ad dies ieiuniorũ, qui autem comedit diebus ieiuniorũ pluries in die non peccat, nisi peccato solius inobedientiæ, similiter mentiri iocosè, non est nisi peccatũ veniale. Si autẽ superaddatur præceptum prælati ne quis mentiatur, tunc mentiendo nõ additur simplici mendacio, nisi peccatũ solius inobedientiæ, & sic est in omnibus: quia prohibitio hominis vel iuris nõ addit nisi peccatum simplicis inobedientiæ: quia tamen prædicta distinctio in iure notatur per iurisperitos, ideo ne videamur totaliter reprobare dictũ iuristarũ potest exponi sic: quòd illud quod nõ est simoniacũ de se potest esse simoniacũ ex prohibitione, non quidem quo ad culpam, quia ibi non potest esse culpa simonię, sed inobediẽtiæ (vt dictũ est) sed quo ad pœnam. Quia faciens contra talem prohibitionem iuris simili pœna punitur ac si esset verè simoniacus, contingit autẽ quandoque quòd illa peccata simili nomine censentur quæ pœna simili puniuntur, & hoc modo aliquid dicitur simoniacum, quia prohibitum, sicut permutatio beneficiorum quæ fit sine auctoritate superioris non est de se simoniaca: posset enim quis licitè permutare canonicatum suum in canonicatum alterius (si hoc faceret ea intentione, vt proficeret magis in alia ecclesia quàm in ea quam habet) nisi prohibitio iuris esset in contrarium, propter quam hoc iudicatur simoniacum nisi fiat auctoritate superioris cuius est iudicare, ne quis transeat de ecclesia in ecclesiam cupiditate maioris lucri & non animo magis proficiendi.

10 Conclusio etiã non est vera, quia vẽditio beneficij ecclesiastici est de se simoniaca, vt postea patebit, & est prohibita iure diuino in euangelio Mat. 10. non quidem in se, sed in suo simili: nõ est enim minus spirituale auctoritas eligendi episcopum, & officiandi ecclesiam quàm auctoritas prędicandi, sed in simplici canonicatu est auctoritas eligendi episcopũ & officiandi ecclesiam: cùm ergo prædicatio prohibeatur vendi Matthæi 10. similiter (imò fortiori ratione) prohibetur vendi auctoritas eligendi episcopum siue officiandi ecclesiam quæ est in simplici canonicatu.

11 DICENDVM est ergo aliter quòd conferre pro pecunia simplicem canonicatum est simoniacum de se, & non solùm ex iuris prohibitione. Quod patet sic: in simplici canonicatu sunt duo, scilicet officiũ ad quod quis mancipatur, & beneficiũ temporale quod inde percipitur, beneficiũ enim datur propter officium ad sustentationem ministri. Illud autem beneficiũ non est aliud quàm quoddam emolumentum temporale datũ à fundatoribus ecclesiarũ & alijs deuotis personis loco & officio pro sustentatione ministri qui debet in loco officiare, instituere autẽ ministrum pro tali officio & pro tali loco pertinet ad prælatũ cuius est iudicare de idoneitate ministri, sed ꝙ institutus recipiat beneficiũ nõ est ex dono prælati qui nihil iuris habet in beneficio quo ad hoc, sed ex dono fundatorũ qui tale beneficiũ dederunt ministro seruituro, & in tali loco & in tali officio, & hoc satis innuitur in authent. de sanctissimis episcopis & clericis. Si quis oratorij domum. collatione ix. vbi expressè dicitur, ꝙ fundatores ecclesiarum debent expensas clericis ministrare, sed clerici debẽt institui per episcopum, & instituti debẽt obsequiũ dare suis ecclesijs & adimplere ministeriũ ecclesiasticũ. Ex quo sic arguitur: dare spirituale pro temporali est de se simoniacũ & contra ius naturale & diuinum, vt patet ex præcedenti quæstione, sed vendere simplicem canonicatum est dare directè spirituale pro temporali, ergo est de se simoniacum, & contra ius naturale & diuinum, sed hic nullus potest excusari à peccato, ergo &c. Minor patet ex dictis: quia prælatus non dat aliquod beneficiũ, nisi quia instituit ministrum loco & officio, institutio autem ministri ad diuinum officium est purè spiritualis prout nũc loquimur de spirituali, quod de facto vẽdi potest, ergo &c.

12 AD PRIMVM ARGVMENTVM principale dicendum est per interemptionem minoris: & quod dicit Hostiensis non est necessarium sequi nisi quis voluerit: quod autem subditur quòd in scriptura sacra non inuenitur damnatum aliquid vt simoniacum nisi benedictio sacramentorum & operatio miraculorũ, falsum est. Mat. enim 10. prohibentur vendi omnes actus spirituales ad quorum aliquos simplex canonicatus deputatur, in lege etiam veteri reprobatur quòd aliquis fieret minister per pecuniam, vt habetur 3. Reg. 13. quòd quicunque volebat, implebat manum suam & fiebat sacerdos excelsorum.

13 Ad secundum dicendum est quòd non est simile de iure patronatus & de collatione beneficiorum: quia ius patronatus cũ transit vendita villa vel castrũ non venditur directè & primò, quia super ipsum nõ cadit venditio sed super villam vel castrũ. nec venditur etiam secundariò, quia nõ plus venditur villa vel castrum propter ius patronatus annexũ alioquin esset simonia, sed si venderetur beneficium ecclesiasticum venditio caderet directè super illud quod esset spirituale, quia prælatus non habet aliter dare beneficium, nisi quia habet instituere ministrum ad officium. Et ideo si aliquid venderetur hoc primo modo venderetur, & ratione huius quodcunque temporale annexum: & sic caderet venditio directè super illud quod esset spirituale, quod non potest fieri sine vitio simoniæ.

14 Ad tertium patet per idem, quia antecedentia ad sacramẽta (vt vasa sacra) possunt vendi licitè dummodo non vendantur plus ratione consecrationis: quia super illud quod est corporale cadit venditio directè, sed officium consequens ad sacramentũ est secundùm se spirituale, & ideo vendi non potest. nec ratione temporalis beneficij annexi consequentis, cùm non transferatur, nisi prius translato beneficio, propter quod oportet venditionem primò cadere super officium quod est spirituale.

15 Et per hoc patet ad sequentem confirmationem. quia quando aliquid est partim corporale & partim spirituale, potest aliquo modo vendi ratione corporalis, quando vendens directè & per se potest illud corporale in aliud transferre & non mediante spirituali, quod non est in proposito.

16 Ad quartum dicendum quòd imperator vendens magistratum, licet non peccet in legem Iuliam, peccat tamen in legem naturalem cui subijcitur: similiter Papa si vendat quodcunque officium ecclesiasticum, licet non peccet in canonem cui non subijcitur, peccat tamen in legem diuinam cui subijcitur.

Sententia huius distinctionis xxvj. in generali & speciali.



CVM ALIA sacramenta. Superius determinauit magister de sacramẽto ordinis quod pertinet ad spiritualem ecclesiæ multiplicationẽ. hic determinat de sacramento matrimonij quod pertinet ad multiplicationem eius carnalem: vnde iste tractatus diuiditur in quinque. Primò determinat de matrimonio in se. Secundò quantum ad eius causam efficientem. Tertiò quantum ad eius causam finalem. Quartò quantum ad eius bona. Quintò quantum ad eius causam materialem, scilicet personas contrahentes. Secunda in principio sequentis distinctionis ibi, Post hæc aduertendum est. Tertia circa finem post 30. dist. ibi, Exposito quæ sit causa efficiens. Quarta 31. dist. ibi, Post hæc de bonis coniugij. Quinta 34. dist. nũc superest attendere. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat matrimonij institutionẽ. Secundò eius significationem. Secunda ibi, Cùm ergo coniugiũ. Prima in duas. Primò ponit duplicem matrimonij institutionẽ ostendens cum hoc earum differentiam. Secundò remouet quorundam errorem ibi, Fuerunt autem nonnulli.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit hoc sacramẽtum ante peccatum institutum fuisse cùm dixit Adam: nunc os ex ossibus meis. Fuit etiam matrimonium post peccatũ institutum, & sic habet duplicem institutionem: differt autem prima institutio à secunda. Quia prima facta est in paradiso, secunda extra paradisum. Item prima ad effectum naturæ multiplicandæ. Secunda ad remedium concupiscentiæ. Item prima fuit in præceptum necessitatis. Secunda fuit voluntaria à tempore multiplicationis generis humani, & est accipienda secundùm indulgentiam: accipienda est autem quandoque indulgẽtia pro remissione, quandoque pro concessione, quandoque pro permissione, hic autem pro permissione accipitur: permittitur autem coniugiũ non quasi malũ, sed quasi minus bonum. Postea condemnat errorem damnantium & detestantiũ nuptias, ostendens quòd bona res est matrimoniũ per hoc quòd Christus interfuit nuptijs, & pręcepit vxorem à viro non dimitti. Vltimò dicit quòd matrimoniũ est signũ coniunctionis Christi & ecclesiæ in conformitate naturæ, & signũ vnionis in charitate, quæ duo matrimonium carnali copula consummatũ perfectè significãt, & ideo perfectum est: matrimonium autem in quo est consensus animorũ sine carnali copula deficit ab hac perfecta significatione. Est tamen verum matrimoniũ, licet quædam auctoritates in contrarium dicere videantur: matrimonium etiã tale

vbi ſcilicet eſt conſenſus animorum tantùm eſt ſignum dilectionis qua coniuges ſibi inuicem ſunt vniendi, & in hoc &c.

QVAESTIO I.

Vtrum matrimonium ſit licitum.



IRCA diſtinctionem iſtam quęruntur tria. Primum eſt, vtrū matrimonium ſit licitū. Secundum eſt, vtrum ſit neceſſarium, ita q̄ cadat ſub præcepto. Tertium eſt, vtrum ſit ſacramētum. Ad primum ſic proceditur, & arguitur quòd matrimonium non ſit licitū: quia nihil ſeparat à Deo niſi peccatum, ſed actus matrimonij ſeparat à Deo, igitur eſt peccatum: & ſi ſic, ergo & matrimonium. Minor probatur, quia Exodi 19. præcipitur his qui debebant Deum videre vt non accederent ad vxorem.

2 Item nihil indiget excuſari niſi quod eſt malum: ſed actus matrimonialis indiget excuſari per bona matrimonij, ergo eſt malus, & ſic idem quod prius.

3 IN CONTRARIVM arguitur ſic: quia nullum malum poteſt eſſe à Deo inſtitutum, ſed matrimonium eſt inſtitutū à Deo, dicente Chriſto Matth. 19. Quos Deus coniunxit homo non ſeparet. ergo non eſt malum. Ad idem eſt quod dicitur 1. Corinth. 7. Virgo non peccat ſi nubat.

4 RESPONSIO. Dicendum quòd matrimonium eſt bonum & licitū. Quod patet dupliciter. Primò, quia actus quo humana natura producitur & in ſpecie cōſeruatur impoſsibile eſt quòd ſit de ſe malus, quin in eo poſsit inueniri medium virtutis adhibitis debitis circunſtantiis: ſed actus generationis carnalis neceſſarius eſt ad humanæ naturæ conſeruationem per productionem indiuiduorum ſub ſpecie, ergo impoſsibile eſt quòd ſit de ſe malus quin in eo poſsit medium virtutis inueniri adhibitis circunſtantiis debitis: adhibentur autem per matrimonium, igitur matrimonium bonū eſt & licitū. Maior patet: quia actus naturæ à Deo inſtitutæ qui ſecundū ordinationem diuinam inditus eſt ei ad cōſeruationem ſpeciei non poteſt eſſe de ſe malus, niſi ipſa eſſet mala & a malo deo inſtituta, vt cenſuerunt hęretici. Minor de ſe patet. Quòd autem in tali actu adhibeantur debitæ circūſtātiæ per matrimoniū patet ſic: quia actus qui fit propter debitum finē cū his quæ fini congruunt eſt debitæ circunſtantionatus, ſed talis eſt actus matrimonij, ergo &c. Maior patet: quia prima bonitas in actu eſt circunſtātia finis ſecundū quam debet de aliis iudicari. Minor declaratur. quia finis generationis vt pertinet ad matrimoniū eſt generatio prolis, & educatio ad cultum Dei, & hoc eſt de ſe bonū, ad hunc autem finem debitè conſequēdum requiritur determinatio patris & matris: non enim debitè & ſolicitè proles educarentur, ſi parentes eſſent incerti. Hæc autem educatio attenditur nō ſolū quo ad corpus (vt in cæteris animalibus) ſed quo ad animā: vnde ſecundū Philoſophum à parētibus habemus tria, eſſe, nutrimentum, & diſciplinam. Ad hoc autem requiritur multum temporis, propter quod parentes nō ſolùm debent eſſe determinati, ſed mutuò obligati, non ſolū ad modicum tempus, ſed ad totū, præcipuè cùm parentes debeant theſaurizare filiis qui nihil habēt, nec eſt cuilibet facile de nouo acquirere ad ſufficientiā: cū ergo omnes iſtæ conditiones ſint in matrimonio quod eſt legitima cōiunctio maris & fœminæ indiuiduam vitæ conſuetudinem retinens, patet quòd actus carnalis vt pertinet ad matrimoniū eſt veſtitus debitis circunſtātiis.

5 Secundò patet idē ſic: omne peccatū eſt deuiatio ab aliqua lege naturali diuina vel humana rectè poſita, ſed matrimoniū & actus eius nō deuiāt à lege naturali, diuina, vel humana rectè poſita, ergo matrimoniū & actus matrimonij nō ſunt peccatū. Maior de ſe patet. Minor probat̄, q̄ enim matrimoniū & actus eius nō deuiēt à lege naturali clarū eſt. Nā ſecundū philoſophū ſecūdo de anima, naturaliſsimū eſt omnibus viuētibus quæcūq; nō ſunt orbata, aut ſpōtaneā generationē habēt facere alterū quale ipſum eſt, animal quidē animal, &c. Et in iure ciuili dicit̄ q̄ ius naturale eſt qđ natura omnia animalia docuit, vt eſt cōiunctio maris & fœminæ: nō deuiat ergo matrimoniū & actus eius à lege naturali imò potiſsimè cōcordat. Item nec deuiat à lege diuina, q. tā in veteri teſtamēto quā in nouo matrimoniū approbatur, & vtrūq; tetigit Chriſtus Mat. 19. quando dixit: quos Deus coniunxit homo non ſeparet: loquens de matrimonio & allegans dictum domini Gen. ſecundo. Item omnis lex humana rectè poſita approbat matrimonium & ſoli nati ex matrimonio dicuntur filij legitimi: nati autem ex alio concubitu in aliquo ſunt vituperabiles, quamuis non ex culpa ſua, ſed ex culpa parētum, quare patet quòd matrimonium eſt licitum.

6 AD argumenta in oppoſitum. Ad primū dicendū q̄ nos dicimur Deo coniungi dupliciter: vno modo ſecundū habitū gratiæ & charitatis, & illud quod ſeparat hanc coniunctionem eſt peccatum, etiam mortale. alio modo ſecundū actum contemplationis & dilectionis, & hæc coniunctio poteſt ſeparari per aliquid quod nō eſt peccatū, ſeu per ſolā occupationem animi circa res exteriores quantūcunque licitas. Prima coniunctio nō ſeparatur per actum matrimonij, ſed ſecūda tantū quatenus in eo deprimitur mens & quaſi abſorbetur. Et ideo propter hoc, his qui debebāt Deū videre præceptū fuit nō accedere ad vxorem.

7 AD ſecundū dicendum eſt quòd illud quod excuſatur à tanto & nō à toto eſt malū in aliquo, quod autem excuſatur à toto nullo modo eſt malum, ſed habet aliquam mali ſimilitudinem propter quam indiget excuſatione: & quia actus matrimonialis in nullo eſt malus, habet tamen ſimilitudinem cum actu fornicationis cū idem ſunt in ſpecie naturæ, ideo dicitur excuſari per bona matrimonij quæ ſunt quædam debitæ circunſtantię.

QVAESTIO II.

Vtrum matrimonium cadat ſub præcepto.

Thom. quodlibet. 7. q. 17.



D SECVNDVM ſic proceditur, & arguitur quòd matrimonium non cadat ſub præcepto, quia apoſtolus loquens de matrimonio primæ ad Corin. ſexto capit. poſtquam dixerat: vnuſquiſq; ſuam habeat, &c. ſubiūgit, hoc autem dico ſecundū indulgentiā & non imperium, ſed quod præcipitur imperatur, ergo matrimonium non cadit ſub præcepto.

2 Item conſilium nō contrariatur præcepto, ſed continentia tam vidualis quàm virginalis contrariatur matrimonio, & tamen conſulitur & per Chriſtum in euāgelio & per Apoſtolum in præallegato cap. ergo matrimonium non cadit ſub pręcepto.

3 IN CONTRARIVM eſt, quia dominus creatis primis parentibus præcepit eis dicens: creſcite & multiplicamini Gene. 1. & modum multiplicationis Gene. 2. quando matrimonium inſtituit, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd matrimonium cadit ſub pręcepto. Secundum eſt quòd illud pręceptum adhuc durat. Tertium eſt quòd his non obſtantibus licitum eſt virginitatem vel continentiam vouere & ſeruare.

5 PRIMVM patet ſic: melius eſt bonum ſpeciei quàm bonum indiuidui, ſed actus qui eſt neceſſarius ad conſeruationem indiuidui puta comedere, cadit ſub præcepto iuris naturalis quod expreſsit dominus Geñ. 2. quando dicit: de omni ligno paradiſi comede, &c. ergo actus generationis qui eſt neceſſarius ad conſeruationem ſpeciei cadit ſub præcepto, quod etiā dominus expreſsit Gene. 1. quando dixit: creſcite & multiplicamini.

6 SECVNDVM ſic patet: præceptum durat quouſque ſit reuocatum, ſed præceptum de matrimonio non legitur reuocatum, ergo adhuc durat.

7 TERTIVM videlicet quòd prædictis non obſtantibus licitum eſt vouere virginitatem vel continentiā, patet ſic: quia aliquod eſt pręceptū de eo quod pertinet ad perfectionē cuiuſlibet indiuidui & tale obligat quēlibet, vt comedere. Aliud eſt pręceptū de eo quod eſt neceſſariū multitudini, vt agricultura, ars ędificatoria, & huiuſmodi officia quę ſunt neceſſaria communitati, quorū officiorū vnū impediret aliud ſi ab eodē deberēt fieri. Et ideo ſufficit quòd talia præcepta per aliquos de cōmunitate impleantur & nō per quemlibet, ſed diuerſa per diuerſos, de numero autē taliū eſt præceptū de matrimonio quod ſufficienter impletur per multos de cōmunitate. Alij verò non tenentur, ſed poſſunt vouere contrariū. Nec obſtat quod dicit Apoſtolus 1. Cor. 7. Volo autē omnes homines eſſe ſicut meipſum. per qđ videtur innuere q̄ licitū ſit non ſolū aliquibus, ſed omnibus cōtinere: quia ly omnes, accipiendum eſt diuiſim & non coniunctim: cuilibet enim licitū eſt continere, ſed non omnibus ſimul.

8 SED ponatur quòd nullus ſecularium velit cōtrahere aut quòd omnes eſſet mortui exceptis religioſis qui continentiam vouerunt, nunquid tūc religioſi nubere tenerētur? Poſſet dici q̄ ſic, cū votum quod eſt voluntatis non poſſet pręiudicare pręcepto quod eſt neceſsitatis. Vel poteſt dici quòd cū inclinatio naturalis ſit magis ad matrimonium quàm ad continendum, quam inclinationē Deus naturæ indidit ad complendum numerū electorum, ſi hęc inclinatio in hominibus viuentibus deficeret, vel omnes homines præter religioſos morerentur, poſſet credi probabiliter quòd completus eſſet numerus electorum, & quòd vltra nullus obligaretur ad matrimonium.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd matrimonium præcipitur multitudini & non alicui perſonę in ſingulari, ſed ſolùm conceditur ſecundùm indulgentiam.

10 Per idem patet ad ſecundum: quia continentia conſulitur perſonis ſingularibus diuiſim & non omnibus coniunctim, pręceptum autem de matrimonio reſpicit multitudinem, vt per aliquos de multitudine impleatur.

QVAEST

QVAESTIO III.

An matrimonium sit sacramentum.

AD TERTIVM sic proceditur, scilicet an matrimoniũ sit sacramẽtũ. Et videtur quòd nõ: quia sacramentum quod nõ est necessitatis habet per ministros ecclesię dispẽsari (vnde solus baptismus, quia est sacramẽtũ necessitatis potest per quemlibet laicũ dispensari) sed matrimonium non est necessitatis quãtũ ad quamlibet personam, & tamen dispensatur per ministros ecclesiæ. benedictio enim nubentiũ nõ est de necessitate matrimonij. ergo matrimoniũ non est sacramẽtum.

2 Item omne sacramentum habet formam distinctam à materia, sed hoc non est in matrimonio (non enim verba viri exprimentia suum cõsensum sunt magis forma vel materia quàm verba mulierũ nec econuerso) ergo matrimoniũ nõ est sacramentũ.

3 IN contrarium arguitur. omne remedium contra peccatum est sacramentum, sed matrimonium est remedium institutũ contra peccatum dicente Apostolo 1. Corin. 7. propter fornicationẽ vnusquisque suam vxorem habeat, ergo est sacramentum.

4 Item si matrimonium non esset sacramentum, causa matrimonij esset purè temporalis & pertineret ad iudicem secularem & non ad ecclesiasticum, istud autem non tenetur, ergo &c.

5 RESPONSIO. Tenendum est absolutè quòd matrimonium est sacramentum cùm hoc determinet ecclesia extra de hæreticis, ad abolendã. vbi numerat matrimoniũ inter alia sacramẽta, vbi dicitur sic: Vniuersos qui de sacramẽto corporis & sanguinis domini nostri Iesu Christi, vel de baptismate seu peccatorũ confessione, matrimonio, seu cęteris sacramẽtis ecclesiasticis aliter sentire, aut docere non metuunt quàm sacrosancta Romana ecclesia prędicat & obseruat, vinculo perpetui anathematis innodamus. Matrimonio etiam competit generalis ratio sacramẽti quę est, quòd sacramentũ est sacrę rei signũ: matrimoniũ enim significat coniunctionẽ Christi & ecclesiæ. vnde Apostolus loquẽs de matrimonio Ephe. 5. dicit sacramẽtũ hoc magnũ est, ego autẽ dico in Christo & in ecclesia. Duo ergo sunt tenenda in matrimonio, nec opposita eorum possunt teneri vel asseri sine periculo hęresis. Primũ est quòd matrimoniũ est licitum, & ideo Taceani & Maceani, & cęteri qui nuptijs detrahunt censentur hęretici. Secundũ est quòd matrimonium est sacramentum eo modo quo sacræ rei signum dicitur sacramentum, & dicere oppositum similiter est hęreticum, cùm sit contrarium dicto Apostoli iam allegato. matrimonium enim initiatum inter coniuges per cõsensum animorũ signat coniunctionem Christi & ecclesiæ per fidẽ & charitatẽ, matrimoniũ verò cõsummatũ significat cõiunctionẽ Christi & ecclesiæ per conformitatem naturæ assumptæ, & sic est sacramentum. Præter autem duo prædicta sunt alia duo circa matrimonium circa quæ sine periculo hæresis licitum est cõtraria opinari. quorum vnum est theologicum (videlicet) vtrũ in matrimonio conferatur gratia ex opere operato, sicut in alijs sacramentis nouæ legis. Secundum est logicum videlicet, vtrum matrimoniũ habeat plenã vniuocationem cum alijs sacramẽtis.

6 QVANTVM ad primum aliter opinantur iuristæ, & aliter theologi. iuristæ enim qui nouerunt textum decretorũ & decretalium quibus mens Romanæ ecclesiæ exprimitur, & fuerunt expositores & glosatores canonum & decretaliũ, & aliqui eorum fuerunt de collegio cardinalium sanctæ Romanæ ecclesię tenent quòd in sacramento matrimonij nõ confertur gratia. Gaufridus enim in summa sua titulo, de sacramentis nõ iteran. dicit sic. Fit & alia diuisio sacramẽtorum, quędam enim sunt in quibus confertur gratia: vt infra q. 1. quicquid. vt sunt sacramenta necessitatis & ordinis. Quædam sunt in quibus gratia nõ confertur, vt matrimonia cũ contrahũtur, & ob hoc in eorum contractu pretia interueniunt. vt 32. q. 2. honorantur. & conditiones pecuniarię apponuntur: vt patet extra de cõditionibus appositis in matrimonio, ca. de illis. hæc Gaufridus. Itẽ Ostien. in summa sua primo lib. titulo de sacramentis non iterãdis dicit. Tertia diuisio sacramentorũ hæc est, quia quædam sunt in quibus confertur gratia; vt prima q. 1. quicquid. vt sunt sacramenta necessitatis ordinis siue dignitatis, quædã verò sunt in quibus non cõfertur, vt matrimonia siue cũ cõtrahuntur, quoniã pretia interueniũt 32. q. 2. honorãtur. 3. q. 5. aliter. & cõditiones pecuniarię apponũtur extra de cõditio. ap. de illis. siue cũ cõsummãtur 32. q. 2. cõnubia. quod nõ esset si g ipsum gratia conferretur, &c. Nã illis in quibus gratia confertur talia simoniã inducũt, &c. Itẽ extra de simonia. cũ in ecclesię corpore. Dicit Ber. in apparatu. Pro benedictionibus nubẽtiũ aliquid accipi prohibet, quia per eas gratia cõfertur, sed pro matrimonio aliquid dare vel recipere nõ est peccatũ. 1. q. 1. quicquid. 32. q. 2. honoratur. quia licet sit sacramẽtũ, per ipsum tamẽ gratia cõfertur ar. 25. q. 1. nuptiarũ. 32. q. 2. cõnubia. Itẽ supertus præmissu cap. honoratur. Notatur sic in apparatu.

7 Si quæras quare in hoc sacramento potius interueniat pecunia quàm in alijs? Dicunt quidam quòd propter onera matrimonij: sed certe eadem ratione pro ingressu monasterij potest recipi pecunia propter onera quæ sustinet monasterium. Sed hæc est ratio, quia in hoc sacramento non confertur gratia spiritus sancti sicut fit in alijs, vt prima q. mulier. & ca. sicut inuisibilis. hæc apparatus. quòd autem sub pacto pretij possit quis licitè aliqua sibi desponsare expressè dicitur extra de conditionibus appositis, de illis. Ibi enim dicitur quòd si aliquis sub huiusmodi verbis iuramẽtum alicui mulieri præstiterit, ego te in vxorem accipiã, si tantum mihi donaueris, reus periurij non habebitur, si eam nolentem sibi soluere quod sibi dare petijt non acceperit in vxorẽ: super quo dicit Ber. in apparatu: talis conditio licita est in sponsalibus, vt hic patet, sed constat quòd pro sacramentis conferentibus gratiam non licet dare, aut recipere pecuniam ex pacto seu contractu alicuius pretij, igitur secundùm predictos doctores in sacramento matrimonij non confertur gratia.

8 Quorum opinio an sit vera an falsa, & allegationes quas de iure Canonico pro se inducunt an bene adducantur per eos vel vel male, non determino quo ad præsens, sed solũ hoc accipio tãquam verũ, quòd cùm prædicti doctores nouerint iura Canonica, & eorum scripta, & dicta habeantur à Papa & cardinalibus & à prælatis, & cæteris ecclesiarũ rectoribus quorũ est specialiter scire quid ecclesia Romana prædicat & obseruat, nec scripta eorum quo ad prædictũ articulum de matrimonio reprobentur tanquam erronea, vel contraria determinationi ecclesiæ, quòd sentire quòd per sacramentũ matrimonij nõ conferatur gratia, non est contra determinationẽ ecclesiæ, nec contra id quod Romana ecclesia prędicat & obseruat Huic etiam opinioni cõsentit magister sententiarũ lib. 4. dist. 2. circa principiũ dicens sic: quòd sacramentorum nouæ legis alia remedia contra peccatũ præbẽt & gratiam adiutricem conferunt, vt baptismus. Alia in remediũ tantùm sunt, vt cõiugium. Alia gratia & virtute nos fulciunt, vt eucharistia & ordo: igitur tam ex diuisione quàm ex dictione exclusiua cũ dicit in remedium tantùm sunt vt coniugium, videtur magister sententiarum sacramentum cõiugij segregasse à collatione gratiæ. Moderni autem theologi quasi communiter tenẽt quòd per sacramentũ matrimonij cõfertur gratia nisi cõtrahentes ponãt obicẽ, sicut fit in alijs sacramẽtis quibus æquiparatur sacramentũ matrimonij in hoc casu, quia aliàs nõ videretur ab eis posse teneri quòd matrimoniũ sit sacramentum nouæ legis.

9 QVANTVM ad secundum quod est logicum, videlicet vtrum matrimoniũ habeat perfectã vniuocatione cũ alijs sacramentis sciendum est, q cùm vniuoca sint quorum nomẽ est commune & ratio id est diffinitio secundùm illud nomẽ est eadẽ, discurrendum est per rationes seu diffinitiones sacramenti in principio huius quarti positas, inter quas prior & cõmunior diffinitio sacramenti est, quòd sacramentum est sacræ rei signum, & secundũ hanc diffinitionem non est dubium quin sacramentũ coniugij sit vniuocè sacramentum cum alijs: est enim signum sacræ rei, id est coniũctionis Christi & ecclesię vt prius dictũ fuit, quãuis aliter sit in hoc sacramẽto & in alijs sacramẽtis, nam in alijs res sacra cuius sunt signum non solùm est significata, sed & cõtẽta, in matrimonio autem res sacra cuius est signum est solùm significata & non contenta. Aliæ autem sunt diffinitiones seu descriptiones sacramẽti assignatæ per beatũ Augustinum. & Hugonem de sancto victore, & magistrum sentẽtiarum, qui omnes cõueniunt in hoc quòd sacramentum no. le. est aliquòd signum corporale vel sensibile extrinsecus homini appositum ad effectũ sanctificationis spiritualis, & quantum ad hoc matrimoniũ non videtur habere perfectam vniuocationẽ cum sacramentis no. legis.

10 Primò quantum ad hoc quòd sacramentum est signũ: quia illa quæ exterius aguntur in sacramentis no. le. excedunt dictamen rationis naturalis. Cùm enim sacramenta sint quædam facta protestantia fidem, sicut fides est de his quæ rationem naturalem excedunt, sic ea quæ exterius agũtur in sacramentis sunt signa ex diuina institutione, & excedunt dictamen rationis naturalis, vt patet in cæteris sacramentis à matrimonio. s. in baptismo, cõfirmatione, ordine & huiusmodi. De illis enim quæ in prædictis sacramẽtis exterius aguntur, nulla potest reddi ratio naturalis. De illis autẽ quæ exterius aguntur, in matrimonio potest reddi ratio naturalis: puta quòd contrahentes matrimonium consentiãt, & consensum suum exprimant. Hoc enim dictat recta ratio naturalis de quolibet contractu voluntario, ergo illud signum corporale, vel sensibile, quod est in matrimonio, & in cæteris sacramẽtis nõ sumitur vniformiter, vel vniuocè hinc & inde: quia in alijs sacramentis illa quæ exterius aguntur sunt signa spiritualis effectus ex diuina institutione, cuius non potest reddi ratio naturalis: illud autem quod exterius agitur in matrimonio dũ contrahitur est purè de dictamine rationis naturalis excepta significatione coniunctionis Christi & ecclesiæ, secundùm quam dictũ est quòd matrimoniũ habet cum alijs aliquam vniuocationem.

11 Secundò patet idem ex hoc quòd sacramentum est aliquid extrinsecus appositū. Ex quo potest sic argui: sacramēta consistūt in opere operato applicato illis qui suscipiunt sacramentū, sed istud non cōuenit vniuocè matrimonio & cæteris sacramentis, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta sunt in præcedentibus de sacramentis no. le. Minor probatur, quia in cæteris sacramētis, puta in baptismo, confirmatione, ordine, extrema vnctione, & pœnitentia preter omnē actū suscipientiū sacramentum est aliquod extrinsecū quod eis applicat, sicut aqua in baptismo cū determinata forma verborū, & in cæteris similiter, & etiā in pœnitentia de qua minus videtur, quia præter omnem actū pœnitētis applicatur ei verba sacerdotis absoluentis, in matrimonio autē nihil est de prædictis: quia ad matrimoniū sufficiūt verba contrahētiū exprimētia cōsensum suū sine quocūque extrinsecus apposito, vel eis applicato, ergo quantum ad hoc quòd sacramentum est opus est operatum homini extrinsecus appositū, nō est vniuocatio inter matrimoniū & cætera sacramēta no. le. Et si dicatur quòd verba vnius cōiugum applicantur alteri extrinsecus, & ecōuerso, quādo vir dicit, accipio te in vxorē, & mulier dicit, accipio te in maritū, adhuc non est hic plena vniuocatio cū his quæ extrinsecus agūtur in cæteris sacramētis, quia in aliis sacramentis applicatio nō fit per suscipientes sacramentū, sed per alium. Et ideo sacramentum dicitur signum sensibile extrinsecus appositum, in matrimonio autem prędicta applicatio fit per suscipientes & non per exteriorē, quare non est consimiliter hic & ibi. Item matrimonium nō solū cōtrahitur inter præsentes exprimētes sibi inuicem consensum suum, sed inter absentes per literas vel per nunciū, & tunc non est applicatio, vel non est eiusdem rationis cum applicatione quæ fit in cæteris sacramentis in quibus oportet suscipientē sacramentū esse realiter præsentem conferenti: non enim episcopus potest conferre ordines vel sacramentum confirmationis, vel baptismi, vel extremę vnctionis, vel sacramentalis absolutionis peccatorū his qui sunt ab eo per longa spacia terrarū remoti, sed solū præsentibus, nec sacerdos existēs in Hispania potest consecrare panem existentē in India, mulier autē existēs in Francia contrahere potest cum viro existente in Hispania, & est verū matrimoniū & ratum, quare non est vniuoca applicatio hic & ibi.

12 Tertiò patet idem ex eo quòd sacramentum adhibetur ad effectum sanctificationis spiritualis. Ex quo arguitur sic sacramentum aut cōfert gratiam non habenti nisi ponat obicem, aut si habet, auget eam, sed matrimoniū nullum illorum facit, ergo non est sic & vniuocè sacramentum sicut & alia sacramenta no. le. Maior supponitur. Minor probatur: quòd enim matrimoniū non conferat gratiam non habenti satis patet, quia hoc pertinet solùm ad sacramenta quæ ordinantur ad remissionem culpæ mortalis, vt sunt baptismus & pœnitentia, nec auget eam prius habenti, quia continentibus in gratia & postea contrahentibus nō augeretur gratia sed potius minueretur, sed gratia & charitas reciperent diminutionē, quia melius est continere quā nubere secundùm illud apostoli pri. Cor. 7. qui nubit bene facit, qui non nubit melius facit, ergo &c.

13 Quartò patet idē per duas generales rationes, quia circa sacramenta no. le. alia à baptismo licet ordinatio ecclesiæ potest habere vim præcepti, nihilominus tale præceptum nunquam est de necessitate sacramēti, vt patet ex præcedentibus, sed ordinatio ecclesiæ circa matrimonium est de necessitate matrimonij: facit enim ecclesia personas illegitimas ad contrahendum, & de illegitimis facit legitimas, vt patet, ergo matrimonium non videtur esse vniuocè sacramentum cum prædictis.

14 Quintò, quia absque baptismo nullus est susceptiuus sacramenti propriè dicti, cùm baptismus sit ianua sacramentorum, sed si ante baptismum contrahunt infideles verum est matrimonium inter eos sicut inter fideles post baptismum, ergo &c. Nec obstat quòd matrimonium eorum non dicitur ratum: quia si ambo baptizarentur iam eorum matrimonium est ratum, sed non est sacramentum magis quàm prius vt probatur, ergo &c. Probatio assumptæ, quia opus est facto in omni sacramēto, cū quodlibet cōsistat in opere operato, sed in tali matrimonio nihil est de nouo factum (solum enim sunt baptizati) baptismus autem est distinctū sacramētū à matrimonio: sicut ergo tale matrimoniū ante baptismum nō fuit sacramentum vniuocè cum prædictis, ita nec post, cùm verū sit & ratum: & mirū est quòd aliqui volunt quærere plenam vniuocationem inter sacramēta quæ sunt præcisè no. legis, & tenētur sola fide, & matrimoniū quod non est solùm in noua le. sed fuit in veteri lege & ante omnē legem scriptam tā pro statu innocentiæ quàm naturæ corruptæ, & est præcisè de dictamine rationis naturalis absque fide excepta significatione coniunctionis Christi & ecclesiæ.

15 PER hoc patet responsio ad argumenta vtriusque partis. etenim prima probant quòd matrimoniū nō est sacramentū strictè & propriè dictū sicut alia sacramēta no. le. sed non probant quin sit sacræ rei signum, & sic largo modo sacramentum.

16 AD primum argumētum alterius partis dicendum quòd non omne remedium contra peccatum est sacramētū, quia si alicui indigenti detur pecunia, pecunia est ipsi remedium ne egestate cōpulsus furetur, & tamen datio pecunię non est sacramentū: si. cū per actum matrimonij homo satisfacit cōcupiscētię matrimonij, est ipsi remediū ne ipse incitetur ad alias corruptelas puta fornicationē vel adulteriū, & sic est in omnibus quæ ex natura actus impediūt peccatū ne fiat, talia autem nō sunt sacramēta, sed solū illa remedia quæ ex natura actus non habent hoc facere, sed ex diuina institutione per virtutē supernaturalē eis collatam vel assistentē adhibitis quibusdam sensibilibus quorū nō potest reddi ratio naturalis, quod non est in matrimonio.

17 Ad secundum dicendum est quod matrimoniū est sacramētum saltē largè, esto etiam quòd nullo modo esset sacramentum, adhuc cognitio eius pertinet ad iudicē ecclesiasticū: quia cognitio de hoc quod est purè peccatum & pertinet ad solam cōscientiam, nec lędit rempublicā temporaliter in rebus vel personis pertinet ad iudicem ecclesiasticum, talis autē est error circa matrimoniū, ideo quo ad hoc causa matrimonij est purè spiritualis, & pertinet ad iudicem ecclesiasticum.

Sententia huius distinctionis xxvij. in generali & speciali.



POST hoc aduertendum est. Superius determinauit magister de matrimonio secūdùm se quātum ad eius institutionem hic determinat de eo per comparationem ad causam efficientem, & ista pars diuiditur in duas. Primò ostendit cōsensum matrimonij causam esse sufficientem. Secundò ostendit qualis debeat esse ille consensus 28. dist. ibi, Hic quęri solet. Prima est principalis lectio. & diuiditur in tres. Primò præmisso de quo est intentio diffinit matrimonium. Secundò ostendit causam effectiuam. Tertiò excludit quēdam errorem Secunda ibi, Efficiens autem causa. Tertia ibi, Quidam tamen asserunt. Hæc tertia diuiditur in duas. Primò ponit errorem, & erroris confirmationem. Secundò determinat veritatē. Secunda ibi, His autem ita respondetur.

2 IN speciali sic procedit, & proponit primò procemium in quo apparet quòd de matrimonio vult determinare, & diffinit matrimoniū cōmuniter dicēs quòd est viri & mulieris maritalis coniūctio inter legitimas personas indiuiduam vitę consuetudinē retinens, ad quā indiuiduā consuetudinem pertinet mutua redditio debiti, & quòd vnus sine altero vouere cōtinentiā nō potest, nec se alteri altero viuente copulare possit. Postea dicit quòd causa matrimonij est cōsensus cordiū per verba de pręsenti expressus, aliter enim matrimoniū fieri non potest. Et confirmatur per plures auctoritates quę dicunt cōiugiū esse post talem consensum, licet carnalis copula non sequeretur. Postea dicit quòd aliqui dicūt ante carnalem copulā sponsalia esse & non cōiugium, & aliquos sponsos, & aliquas spōsas nō cōiuges, & hoc quidē probat: quia sponsus inuita spōsa potest monasteriū eligere, cōiugatus vel cōiugata non potest. Aliquando enim auctores vocant coniuges, quia futuri sunt cōiuges. Vltimò determinat distinguēdo de spōsalibus dicēs, quòd sponsalia de futuro cōiuges nō faciunt, sed sponsalia de præsenti. Quod probat per multa iura, quòd quædam sunt sponsalia de futuro, quædam de præsenti. Probat etiam quòd illa sponsalia differunt, quia post sponsalia de futuro, licet sponsis ad ordines accedere, non autē post sponsalia de præsenti, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum consensus expressus per verba de præsenti causet matrimonium.



CIRCA distinctionem istā quæruntur quatuor. Primum est vtrū cōsensus expressus per verba de præsenti causet matrimoniū. Et videtur quòd nō: quia propositū est causa propositi, & oppositū est causa oppositi, sed dissensus qui opponitur cōsensui nō soluit matrimoniū, ergo consensus nō causat.

2 Item sicut per matrimoniū obligatur homo homini, ita per votum obligatur homo Deo, sed ad obligationem voti sufficit promissio interior sine expressione verborum, ergo ad obligationem matrimonij sufficit consensus interior sine expressione verborum.

3 Itē in professione religionis cōtrahitur quoddā matrimoniū spirituale, sed professio fit per verba de futuro dicēdo ero obediēs, ergo matrimonium carnale debet cōtrahi per verba de futuro.

4 IN CONTRARIVM est quòd dicit magister in litera.

5 RESPONSIO. Dicendum quòd ad matrimoniū requiratur consensus per verba de præsenti, vel per aliquid quod teneat

neat vicem verborũ. Quòd requiratur cõsensus patet, quia res quæ est liberi vnius non transit in ius alterius nisi de cõsensu domini, aut superioris, sed quilibet tã vir quàm mulier habet liberũ dominium super corpus suum quãtum ad actũ carnalem qui ordinatur ad conseruationẽ speciei, hic enim actus non cadit sub seruitute, sed solũ opera manualia & exteriora, ergo cũ per matrimoniũ transeat ius & potestas corporis vnius coniugis in alterũ, oportet quòd hoc sit per liberũ consensum cuiuslibet eorũ: non enim inuenitur auctoritas Dei (qui in hoc est superior domi nus) expressa in contrariũ. Quòd autem requiratur cõsensus expressus per verba patet sic: quia matrimoniũ vel est sacramentũ vel contractus solũ, si sit sacramẽtum requirit aliquod sensibile signũ, cùm hoc sit de ratione sacramẽti, vt dictum fuit in principio huius libri: tale autem non est nisi expressio verborũ. Si verò sit cõtractus, idẽ sequitur, quia contractus ciuilis quo obligantur mutuò cõtrahẽtes oportet quòd cuilibet cõtrahentium innotescat, alioquin non obligaret, sed consensus interior sine expressione verborum vel aliquorum vicem verborũ gerentiũ nõ potest innotescere, ergo non causat contractum obligatoriũ, vt est matrimonium, sed requiritur expressio verborũ, vel per nutus & signa quæ inter mutos tenẽt vicem verborum, vel per literas inter absentes vel aliquid huiusmodi. Quòd autẽ illa verba debeãt esse de pręsenti & nõ de futuro patet: quia q promittit se aliquid facturum nondum facit illud, sed per verba de futuro non est nisi promissio de contrahendo matrimonium, ergo per talia verba nondum contrahit.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illa propositio, si oppositum in opposito, &c. veritatem habet quando aliquid est causa sufficiens, non solùm efficiens, sed conseruans: consensus autem qualitercunque expressus non est causa sufficiẽs matrimonij nisi supposita institutione diuina quæ non concurrit cum dissensu ad dissoluendum matrimonium, sicut cum consensu ad construendum, ideo nõ valet. Item licet sit causa aliquo modo efficiens, non tamen conseruans.

7 Ad secũdum dicendũ quòd nõ est simile de obligatione voti quod fit Deo qui intuetur cor (& ideo apud eũ sufficit actus interior) & de obligatione matrimonij quæ fit homini qui nõ potest videre nisi quę exterius patẽt: & ideo pręter cõsensum interiorẽ requiritur expressio eius per verba exteriora vel signa vicem verborum gerentia.

8 Ad tertiũ dic. q obligatio professionis fit per verba de præsenti, vt cùm dicitur facio professionẽ. sed obligatio ad actus futuros fit p verba de futuro, vt promitto q ero tibi obediẽs, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum matrimonium soluatur per religionis ingressum.

SECVNDO quæritur vtrũ matrimoniũ soluatur per religioninis ingressũ. Et videtur quòd sic: quia minus vinculum soluitur per maius, sicut votũ transmarinũ soluitur per ingressum religionis, & vinculũ ingressus religionis minoris per ingressũ maioris: sed vinculũ matrimonij cũ sit humanum minus est quàm vinculum religionis quod est diuinum, ergo &c.

2 Item qui spiritu Dei aguntur illi non sunt sub lege (vt dicitur Gal. 5.) sed qui ingreditur religionem videtur duci spiritu Dei & lege priuata, ergo non subiacet legi matrimonij.

3 IN CONTRARIVM est, quia apostolus pri. Corin. 7. prohibet vacare orationi etiã ad tẽpus nisi de consensu partis. & ibidẽ dicit q mulier est alligata viro quandiu viuit eius vir, ergo vinculum matrimonij non soluitur nisi per mortem.

4 RESPONSIO. Matrimoniũ potest solui dupliciter. Vno modo quo ad vinculũ. Alio modo quo ad thorũ. Primò ergo agẽdum est de solutione matrimonij quo ad vinculum, deinde quo ad thorum.

5 QVANTVM ad primũ sciẽdũ est q matrimoniũ vel est cõsummatũ per carnalẽ copula vel nõ. si nõ, sic soluitur p ingressum religionis, sicut expressè declaratũ est extra de conuer. cõiugatorũ, ca. ex publico. q autẽ sit causa huius nõ est clarũ omnino.

6 Quidã enim dicũt hinc esse causam, quia maritus ante carnalẽ copulã nõ habet plenã possessionẽ corporis vxoris suæ, nec ecõuerso: quãdo autem aliquis profitetur religionẽ, ponit pręlatum vice Dei in perfecta possessione sui, & quia in promissionibus fortior est promissio possidẽtis, ideo talis debet & potest in religione manere & nõ redire ad matrimoniũ. Sed hæc ratio nõ videtur valere, quia secundũ eã qui cõtraheret cũ aliqua primò per verba de præsenti, & ante carnalem copulã acciperet aliam, & illam cognosceret, solueret matrimonium cum prima: quia non habuit plenam possessionem corporis sui, & deberet manere cũ secunda cuius plenam possessionem corporis habuit, quod est falsum. Et iterum talis ingressus esset illicitus, quamuis ex postfacto teneret, hoc autem non est verum, quare &c.

7 Alij dicunt quòd hoc est, quia religio est maius bonũ quàm matrimoniũ, & ideo non debet impediri per minus bonum. Sed istud minus valet, quia sic matrimoniũ consummatũ solueretur per religionis ingressum sicut non cõsummatũ: perfectior enim est status religionis quàm status matrimonij consummati, illud autem non est verum, ergo &c.

8 Alij autẽ dicũt q hoc est propter statutũ ecclesię, sed hoc nõ valet, quia statutũ ecclesiæ nunquã soluit matrimoniũ, nisi quia prius statuit psonas illegitimas ad cõtrahẽdu, vel qa fuit aliàs illegitimus cõtractus: matrimoniũ autẽ contractũ legitimè, nõ soluitur p statutũ ecclesię. Itẽ statutũ nouimus, sed causam quærimus.

9 Ideo dicendum est aliter quòd sicut dicit Apostolus Rom. 7. & 1. Corin. 7. mulier alligata est legi quanto tempore vir eius viuit: mortuo autẽ viro soluta est à lege viri. Matrimoniũ autẽ duplicẽ statum habet. Primus status matrimonij est quãdo contractũ est per verba de præsenti, & non est consummatũ per carnalẽ copulã. Secũdus status est quando cõsummatũ est per carnalẽ copulã: primus status respectu secũdi est quasi spiritualis, & secũdus respectu primi est carnalis. Similiter est duplex mors, vna corporalis per separationem animæ à carne, alia ciuilis & spiritualis, qua quis moritur mundo & viuit Deo per ingressum religionis: talis enim perfectè moritur mũdo ciuiliter quo ad omnia quæ in mũdo sunt. s. quo ad animam, & quo ad corpus, & res exteriores: quo ad animam per votum obedientiæ per quod aliquis renunciat proprię voluntati quæ est domina in regno animæ, quo ad corpus per votũ castitatis, quo ad res exteriores per votũ paupertatis. Ex quo potest sic argui. sicut se habet matrimonium consummatũ quod est carnale ad mortem corporalẽ, sic se habet matrimonium non consummatum quod est spirituale ad mortẽ spiritualẽ, sed matrimonium carnale soluitur per mortẽ carnalẽ, ergo matrimoniũ non consummatũ quod est spirituale soluitur per mortem spiritualẽ. hoc autem est ingressus religionis, ergo &c. Hoc etiã videtur processisse ex facto Christi qui secũdũ quasdã historias Ioãnẽ volentẽ nubere vocauit de nuptijs.

10 Ex quo patet q tale matrimoniũ non soluitur per susceptionẽ sacri ordinis, licet hoc videatur innuere Hostẽ. in summa sua, quia per susceptionem sacramenti ordinis nõ efficitur quis mũdo mortuus, sed solũ mutilatus: est enim liber quo ad velle & nolle, & dominus rerũ suarum habens proprietatem earũ vt prius, quãuis sit mutilatus per votũ castitatis annexũ sacramẽto ordinis vel magis ex statuto ecclesię. (vt infra patebit). Et illius sententię videt esse Ioãnes in apparatu 27. q. 2. ca. desponsatã. vbi dicit q sponsus nõ potest recipere ordinẽ sacrũ. Iua etiam expressum est de ingressu religionis quòd sit licitus ante carnalẽ copulã, nõ autẽ de susceptione sacri ordinis, imò expressè prohibetur in noua constitutione domini Ioan. papæ 22. quę incipit: Antiquę concertationi. in qua declaratur quòd susceptio sacri ordinis nõ dirimit matrimoniũ prius contractũ, dato quòd non sit per carnalẽ copulam cõsummatũ. Quod autẽ dictũ est quòd matrimoniũ ante cõsummationẽ soluitur per religionis ingressum, intelligendũ est quãdo aliquis ingredit cũ effectu, hoc est quãdo profitet.

11 Sed nũquid alius remanẽs in seculo tenetur expectare quousque alius sit professus? Dicũt omnes q sic: sed quidã dicunt quòd tẽpus probationis debet abbreuiari & taxari per episcopum propter periculũ incõtinẽtiæ illius qui remanet in seculo: alioquin posset fraudari iure suo: quia intrans religionem posset esse vsq; ad finẽ anni in vno monasterio, & tunc exire & intrare aliud monasterium, & sic alius fraudaretur.

12 Alijs videtur distinguendum, quia si vxor intrat de scientia mariti vel econuerso, remanens in seculo tenetur expectare professionem, nec debet abbreuiari tẽpus probationis à iure statutum, cùm tunc nõ fiat remanẽti in seculo aliquod præiudiciũ. Si verò non intrat de licentia, debet ei certum tempus præfigi intra quod profiteatur: nec est inconueniẽs tunc tempus probationis a iure statutum abbreuiari, quia speciale est in hoc casu propter periculum incontinentiæ illius qui remanet in seculo.

13 Alijs videtur quod ex quo ius ei permittit quòd intret religionẽ, & tẽpus probationis non solũ introductũ sit in fauorẽ cõuersi, sed etiã in fauorẽ monasterij vt sumatur experiẽtia de moribus nouitij, nõ debet illud tẽpus abbreuiari nisi fortè appareret fraus eius, vt quãdo iret de vno monasterio ad aliud discurrẽdo. Primã opinionẽ tenet Ber. in apparatu extra de regularib' & trãseuntibus ad religionẽ, capitulo statuimus. Secũda videtur tãgere Ioã. 27. q. 2. cap desponsatã. in glosa. Tertia tenet Hostiensis in summa sua, & sic patet qualiter matrimonium nondũ cõsummatũ soluitur per religionis ingressum etiam quo ad vinculum.

14 Si autẽ matrimoniũ sit consummatũ, aut hoc est per violentiã illatã vxori à viro, aut de cõsensu vtriusq;. In primo casu videtur quibusdã q mulier potest intrare religionẽ inuito viro & profiteri, & sic matrimoniũ inter eos solui. Quorũ ratio est, quia

nullus debet perdere ius ſuũ inuitus ex ſola culpa alterius: ſed mulier antequã cognoſceretur habebat ius ingrediẽdi religionẽ ſi vellet, ergo per hoc ꝙ cognoſcitur inuita non amittit ius ſuũ.
15 Alijs videtur quòd ex quo matrimonium eſt conſummatũ nullo modo ſeparatur, niſi per mortem corporalem. Nec obſtat quod alij dicunt ꝙ talis copula nõ eſt omnino iniurioſa nec violenta, cũ maritus vſus ſit re ſua accepit enim per mutuũ conſenſum ius in corpus mulieris quod permanet quouſq; ſoluatur per profeſſionẽ religionis, & ideo maritus vſus eſt iure. Illi autẽ mulieri imputetur ſi volebat religionẽ intrare ꝙ nõ cauit ſibi à matrimonij cõſummatione. Si autẽ matrimoniũ ſit cõſummatũ de cõſenſu vtriuſq;, ſic ſecũdũ omnes nõ poteſt ſolui quo ad vinculũ per religionis ingreſſum, ſed ſolũ per mortẽ corporalẽ alterius, vt patet ex prædictis: & ꝓpter aliud, quia matrimoniũ qđ ſignat vnionẽ Chriſti & eccleſiæ indiuiſibilẽ, eſt totaliter indiſſolubile manente vtroq; cõiuge, ſed tale eſt matrimoniũ cõſummatũ, ſignat enim cõiũctionẽ Chriſti & eccleſiæ quo ad naturã aſſumptã q̃ fuit indiuiſibilis, quare &c. Et ſic patet primũ. ſ. qualiter matrimoniũ ſoluit quo ad vinculũ per religionis ingreſſũ.
16 DE ſolutione autem matrimonij quo ad thorũ, dicendũ ꝙ ſoluitur dupliciter. Vno modo ex culpa alterius coniugis. ſ. per fornicationẽ. Alio modo ex mutuo conſenſu quando pari voto ingrediuntur religionẽ, vel alter ingreditur, alter verò manet in ſeculo profitens continentiam, ſi tamen ſit perſona de cuius incontinentia probabiliter non timeatur, aliter non.
17 AD PRIMVM argumentum dicendũ ꝙ minus vinculum ſoluitur per maius quando ſunt vnius rationis, & vnum eſt incompoſſibile alteri, & ſic ſoluitur vnũ votũ per aliud, vt votum tranſmarinũ per votum religionis, & votum minoris religionis per votũ arctioris, nec eſt in alicuius præiudiciũ: quia votũ fit principaliter Deo nõ homini. Et ideo ſicut non eſt præiudiciũ, cũ eidẽ ſoluitur pluſquã ſit ei promiſſum, ſic nõ eſt præiudiciũ cũ quis transfert ſe de minori voto ad maius quando vtrunque fit purè Deo, & propter Deũ: ſed matrimoniũ & votum religionis nõ ſunt vincula vnius rationis, quia per vnum (ſcilicet per matrimoniũ) obligatur quis homini ſecundũ Deũ, per aliud verò (ſcilicet per votum religionis) obligatur quis homini vice Dei. Et ideo fieret præiudiciũ alteri coniugi ſi præter eius voluntatem transferretur quis ad votum religionis.
18 Ad ſecundum dicendum quòd ille qui ingreditur religionẽ poſt conſummatum matrimonium ſine conſenſu alterius non ducitur ſpiritu ſancto qui eſt ſpiritus veritatis, & arguit mundum de peccato: iſtud autem eſt peccatum & contra veritatem iuſtitiæ, ideo &c.

QVAESTIO III.

Vtrum conuenienter aſsignetur tempus ſponſalium, ſcilicet quòd poſsint contrahi poſt ſeptennium.

TERTIO quæritur vtrum conuenienter aſsignetur tempus ſponſalium, ſcilicet quòd poſsint contrahi, poſt ſeptennũ. Et videtur quòd non: quia ſponſalia ordinãtur ad matrimoniũ, ſed non idem tempus aſsignatur pro matrimonio contrahendo viro & mulieri, cùm viro aſsignetur tempus 14. annorum, mulieri viro 12. ergo nõ idem tempus debet aſsignari viro & mulieri pro ſponſalibus cõtrahendis, non ergo tempus ſeptennij erit pro vtroque.
2 Itẽ cõtractus q poteſt fieri per alios nõ requirit diſcretionẽ rationis vel vſum in illis de quorũ cõtractu agitur, ſed ſpõſalia poſſunt contrahi inter parentes pro filijs, ergo non requiritur in filijs aliqua ætas diſcretionis, nec tẽpos ſeptennij, nec aliud.
3 IN contrariũ eſt quod dicũt iura ff. de ſponſalibus. l. in ſpõſalibus. & extra de deſpõſatione impub. ca. literas. & ca. acceſsit.
4 RESPONSIO. Videnda ſunt tria. Primò eſt an ſponſalia cõuenienter præcedãt matrimoniũ, & quot modis cõtrahantur. Secundũ eſt de tempore ſtatuto ad contrahendũ ſponſalia. Tertium eſt an contracta poſsint diſſolui, & quibus modis.
5 QVANTVM ad primũ dicendũ ꝙ ſponſalia cõuenienter præcedunt matrimoniũ. Cuius ratio eſt: quia in magnis & periculoſis contractibus promiſsio cõuenienter præcedit rei traditionẽ (facilius enim eſt & minus incõueniens corrigere ſi error contingit in contractu quando initiatur, quàm quando eſt totaliter cõſummatus) ſed matrimoniũ eſt cõtractus magnus valde, & periculoſus, cũ alter coniugum alteri obligetur, non ſolũ quo ad exteriora, ſed quo ad propriũ corpus & in perpetuã ſeruitutem, ergo cõueniẽs eſt ꝙ matrimoniũ in quo fit tranſlatio corporis proprij in poteſtatẽ alterius præcedãt ſponſalia, quæ ſunt promiſsio futurarũ nuptiarũ de matrimonio contrahẽdo. Propter eandẽ rationẽ eſt ſtatutũ, vt ſpõſalia quæ ſunt promiſsio futurarũ nuptiarũ publicẽtur per banna, vt appareat ſi quid legitimè obſtat matrimonio cõtrahẽdo, vt habetur extra de clandeſtina deſponſatione, ca. vlt. Et ſimiliter propter eandem rationem ſtatutum eſt, vt in religione tempus probationis præcedat tẽpus profeſsionis. Cõtrahuntur autẽ ſponſalia quatuor modis, ſcilicet nuda ꝓmiſsione, vel datis harris ſponſalitiis, vel annuli ſubharratione & interpoſitione fidei, ſeu iuramẽti. In ſolo primò contrahuntur ſponſalia. Cætera verò non ſunt niſi confirmatio ſponſaliũ. Promiſsio autem per quã ſpõſalia cõtrahũtur, aut eſt abſoluta, aut conditionata. Si abſoluta ſtatim per ipſam ſponſalia contrahuntur. Si cõditionata, aut cõditio eſt honeſta, vt cũ dicitur, accipiam te ſi parentibus placeat, vel ſi dederis centum: & tũc ſtante conditione ſtant ſponſalia, & non ſtante non ſtant, ſicut habetur extra de cõditionibus appoſitis in deſpõ. ca. de illis autem & ca. ſuper eo. Si autẽ conditio ſit inhoneſta, aut eſt cõtra bona matrimonij (vt ſi dicatur, accipiã te ſi ſterilitatis venena procures, vel donec inueniam aliam meliorem) & tũc nõ contrahuntur ſponſalia, cũ ordinentur ad matrimoniũ cui opponitur conditio appoſita: aut non eſt contraria bonis matrimonij, & tunc ſponſalia ſtant & conditio debet haberi pro nõ adiecta, vt expreſsè habetur extra eodẽ titulo quo ſupra, ca. vlti. vbi etiã dicitur quòd ſi conditio ſit impoſsibilis (vt ſi dicatur cõtraham tecũ ſi digito cælum tetigeris) ſtant ſponſalia, & conditio debet pro non adiecta haberi, quod eſt valde mirandum, cũ ſpõſalia cõtrahantur per conſenſum, ſicut & matrimoniũ: per talia autem verba conditione impoſsibili appoſita magis conſueuit intelligi diſſenſus quàm conſenſus.
6 QVANTVM ad ſecundum ſciendum quòd tempus ſeptennij cõuenienter eſt determinatũ à iure pro ſponſalibus contrahendis: quia quicunq; cõtrahit ſpõſalia debet habere aliquã prudentiã de futuris, cũ ſponſalia ſint promiſsio futurarum nuptiarũ, ſed ante ſeptenniũ nullus habet ſufficientẽ prudentiã de futuris, ergo &c. Minor declaratur. Eſt enim triplex ſtatus hominis, vt dicitur primo Ethicorũ. Primus enim eſt cũ quis nec per ſe intelligit, nec ab alio capere poteſt. Secundus eſt, cũ homo ab alio capere poteſt, ſed ipſe nõ ſufficit ad intelligendũ per ſe. Tertius eſt cũ ab alio poteſt capere, & per ſeipſum cõſiderare. Primũ ſtatũ obtinet homo ante primũ ſeptenniũ & propter hoc illo tẽpore nulli cõtractui aptus eſt, & ita nec ſpõſalibus. Sed ad ſecundũ ſtatũ incipit homo peruenire in principio ſecundi ſeptẽnij præcipuè quantum ad ea quæ ad perſonã ipſius pertinẽt, ad quæ ratio naturalis citius conualeſcit: & ideo tunc incipit eſſe aptus ad aliquid promittendũ in futurum per ſponſalia, nõ autẽ ad obligandũ ſe perpetuo vinculo per matrimoniũ, quia adhuc non habet firmam voluntatem. Ad tertiũ ſtatum venit homo in principio tertij ſeptẽnij, & ideo poteſt ſe tũc obligare in his quæ ad perſonã ipſius pertinẽt, vt ad religionẽ, vel matrimoniũ. Patet ergo minor. ſ. ꝙ ante primũ ſeptenniũ non habet homo prudentiam de futuris quæ ſufficiat ad contrahendum ſponſalia.
7 QVANTVM ad tertium ſciendum ꝙ ſponſalia dimittuntur in octo caſibus. Primus eſt cũ alter intrat religionem cũ effectu. Nec mirum, cùm in hoc caſu matrimonium nondum cõſummatum ſoluatur, vt patet ex prædictis, quia in ingreſſu religionis eſt quædam mors ciuilis: & de hoc habetur extra de cõuerſione cõiugatorũ, cap. verũ. & capitulo ex publico. Secundus eſt quando alter cõtrahit cũ aliquo per verba de præſenti, extra de ſponſalibus, ſi inter virũ. & de ſponſa duorum, cap. primo. Et in his duobus caſibus ſoluũtur ſpõſalia ipſo iure. Tertius eſt quando alter transfert ſe ad regionẽ longinquam, & conuenienter expectatus nõ redit, extra de ſponſalibus. de illis autẽ. Quartus eſt quãdo ſuperuenit enormis infirmitas quæ notabiliter debilitat, vt epilepſis vel paralyſis, aut notabiliter deformat, vt abſciſio naſi, vel aliqd huiuſmodi: aut quæ eſt cõtra bonũ prolis, vt lepra quæ ſolet prolẽ inficere. de hoc habetur extra de cõiugio leproſorũ, ca. literas. & de iureiurãdo, quẽadmodũ. Quintus eſt cũ ſuperuenit affinitas, extra de cõſanguinitate & affinitate, ſuper eo. & ad hoc probandum ſola fama ſufficit propter ſcandalũ. Sextus eſt quãdo alter fornicatur, extra de iureiurãdo, quẽadmodũ. quia ex hoc malè præſumitur de fide in poſterũ ſeruanda. Septimus eſt quãdo mutuò ſe abſoluũt, extra de ſpõſalibus, ca. præterea. Iſtũ tamen caſum quidam non recipiunt, dicentes quòd eccleſia hoc non approbat tanquam licitũ, ſed ſuſtinet tanquã minus malum, ne deterius contingat, quia coacta matrimonia conſueuerunt habere malos exitus: & huic opinioni videtur ſatis cõcordare textus decreta. Sed exẽplũ quod in decretali adducitur nõ bene cõcordat: dicit enim quòd mutuò ſe abſoluere poſſunt inſtar eorũ qui ſocietatem interpoſitione fidei contrahunt, poſtea eandẽ ſibi remittunt, quod vtique poſſet fieri licitè. Eſt etiam ad hoc ratio: quia omnis promiſsio quantũcunq; iuramento confirmata facta in fauorẽ hominis poteſt remitti ab eo in cuius fauorẽ facta eſt: cũ ergo ſponſalia ſint promiſsio facta homini de futuro matrimonio, quantũcunque ſint vallata iuramẽto poſſunt diſſolui, vt vnus abſoluat alterũ, & hoc videtur verius

rius. Octauus casus est quādo sponsalia cōtracta sunt inter parentes, & vterque vel alter veniēs ad ętatem legitimam petit absolui, extra de despōsatione impub. ca. de illis. & in his sex vltimis casibus soluuntur sponsalia per iudicium ecclesiæ, & ipso facto.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod in contractu matrimonij nō solùm requiritur dispositio animæ quo ad vsum rationis, sed & dispositio corporis vt sit tempus generationi aptum. Et quia puella in 12. anno ad hoc venit, masculus autem in hoc secundi septennij: vt habetur nono de animalibus: simul autem vsum discretionis accipiunt qui requiritur tantùm in sponsalibus, ideo in sponsalibus determinatur idem tempus vtrique, non autem in matrimonio.

9 Ad secundū dicendū q̄ cōtractus qui fiunt inter parentes pro filijs nō habēt vim verā spōsaliū, licet sit quædā pactio inter parentes: quod patet, quia nisi pueri veniētes ad ętatē legitimā rarū habeāt tacitè vel expressè quod per parētes actu est, nihil valet.

QVAESTIO IIII.

Vtrum cum bigamo liceat dispensare.



QVARTO quęritur vtrū cum bigamo liceat dispensare. Et videtur quòd nō: quia contra ius diuinū non licet dispensare, sed de iure diuino est, q̄ bigamus non promoueatur ad ordines cū hoc cōtineatur in Canone bibliæ, 1. Timo 3. Oportet episcopū irreprehensibilem esse, vnius vxoris virum, ergo nulli in hoc licitum est dispensare.

2 Item extra de bigamis dicitur, quòd cum clericis qui quantū est in ipsis secundas mulieres matrimonialiter sibi coniunxerūt, tanquam cum bigamis dispensare non licet.

3 IN CONTRARIVM est, quia Lucius Papa dispensauit cum Panormitano episcopo qui erat bigamus, vt dicit Gaufridus in sua summa.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est qualiter bigamiæ sit annexa irregularitas. Secundū est quot modis bigamia cōtrahatur. Tertiū est vtrum cum bigamis liceat dispēsare.

5 QVANTVM ad primum dicitur sic cōmuniter, quod causa quare bigamiæ est annexa irregularitas est defectus sacramēti: decet enim illū qui constituitur minister sacramenti, nullū pati in sacramentis defectum, sed per sacramentum ordinis constituitur quis minister sacramentorum, ergo non debet in sacramēti habere aliquē defectū. Bigamus autē patitur defectū in sacramento matrimonij. Cùm enim matrimonium ex hoc sit sacramentū q̄ significat cōiunctionē Christi & ecclesię, quæ coniunctio est vnius ad vnā, ideo bigamia quæ hoc tollit cùm sit vnius ad plures inducit defectū sacramēti, & per cōsequens irregularitatē. Sed nescio an illa fuerit intentio Apostoli quando inhibuit bigamū ordinari, quia bigamiā numerauit cū alijs quæ nō sonāt in defectū sacramēti, sed magis in notam criminis, dicens, oportet episcopum irreprehensibilē esse, vnius vxoris virū, nō vinolentum, non percussorem, non litigiosum, non cupidum.

6 Et ideo alij dicunt quòd causa prohibitionis est, quia in ministris ecclesiæ debet maxima spiritualitas apparere, ex eo quòd spiritualia administrant & spiritualia docent, & in spiritualibus occupari debent: vnde cùm cōcupiscentia maximè spiritualitati repugnet per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiæ permanentis in eis apparere, quod quidem apparet in bigamis, quia vna vxore contenti esse noluerunt. Primum tamen tenetur communius.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est quod bigamia contrahitur in sex casibus. Primus est quando quis diuersis temporibus habet diuersas vxores legitimas & quamlibet earum cognoscit 28. q. vlti. ca. vlt. Accursius. Secūdus est quādo diuersis tēporibus habet plures vxores altera de iure, altera de facto, extra de bigamis, nuper. Tertius est quādo eodem tēpore habet plures vxores alterā de iure, alterā de facto, & cognoscit omnes. Quartus est quando contrahit cum vidua vel corrupta ab aliquo 33. di. Maritum. & extra de bigamis, capitulo debitū. Quintus est quando cognoscit vxorē propria postquā ab altero fuerit cognita 34. dist. si cuius. Sextus est quando post solenne votū continentię cōtrahit de facto licet de iure non possit. 21. q. 1. quotquot.

8 QVANTVM ad tertium dicendum est quòd Papa potest dispensare cum omni bigamo quòd promoueatur ad omnes ordines non solùm minores, sed quoscunque maiores. Cuius ratio est, quia in omnibus pœnis vel defectibus qui non sunt de iure naturali vel diuino, sed solū de statuto iuris positiui Papa potest dispensare pro libito volūtatis, sed irregularitas annexa bigamiæ non est de iure naturali vel diuino, sed solùm de iure positiuo, ergo potest in ea plenariè dispensare. Maior de se patet: quia super pœnas quæ merè infliguntur à iure positiuo Papa habet plenariam potestatem. Minor declaratur: quia illud quod non est cōtra dictamen rationis naturalis, nec contra veritatem articulorū fidei, nec contra essentialia sacramentorum non est contra ius naturale vel diuinum: ius enim naturale innititur rationi naturali, diuinum verò articulis fidei & sacramentis, quòd autem bigamus ordinetur non est cōtra dictamen rationis naturalis (vt de se patet) nec contra aliquem articulum fidei, nec contra essentialia sacramēti ordinis: quia si de facto bigamus ordinetur, recipit essentialia ordinis, ergo irregularitas bigamiæ non est de iure naturali vel diuino, sed solùm de iure positiuo, licet ergo Papæ in ea prout voluerit dispensare. Sed episcopus potest quantum ad minores ordines, & quidam dicunt quòd etiam quo ad maiores in illis qui volunt Deo seruire in religione propter vitandum religiosorum discursum.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non licet dispensare in his quæ continentur in Canon. quæ sunt de iure naturali, & de necessitate sacramentorum vel fidei, sed in alijs quę sunt de institutione apostolorum licet: cùm ecclesia eandem potestatem habeat nunc instituendi & destituēdi quam tempore apostolorum habuit.

10 Ad secūdū dicendū quòd per illud verbum non licet cū bigamis dispensare notatur difficultas dispensandi, non impossibilitas, & sic glosandum est vbicunque verbum simile inuenitur.

Sententia huius distinctionis xxviij. in generali & speciali.



HIC quæri debet. Superius determinauit magister q̄ consensus est causa efficiens matrimonij: hic autem quærit qualis debet esse cōsensus qui matrimoniū facit. Et diuiditur in duas. Primū quod inquirit est, vtrū cōsensus per verba de futuro & iuramēto firmatum matrimonium faciat. Secundò inquirit quis sit ille cōsensus qui faciat matrimoniū ibi, hic quæritur cùm consensus. Prima in tres. Primò determinat veritatem. Secundò contra eā opponit & soluit. Tertiò obijcit contra dicta in superiori distinctione & soluit. Secunda ibi, præmissę autem sententiæ. Tertia ibi, illi autem scientiæ.

2 IN speciali autem sic procedit, & quærit primò vtrum cōsensus per verba de futuro & cum iuramento verum matrimonium faciat. Et respondet quòd non, quia per talia verba promittitur futurus cōsensus & non exhibetur, cùm iuramentum nihil aliud sit quàm cōfirmatio promissionis super contractu faciēdo: vnde & si alter vel vterque promittens iam ad aliam copulā transiret, verum esset cōiugium & dissolui non posset. Postea obijcit in contrarium huius per quādam legem, & dicit quòd lex illa loquitur de iuramento adhibito per verba de præsenti, vel lex dicit post iuramentum de futuro matrimonium fieri debere, non autē fore. Postea, quia dictum fuit in pręcedēti distinctione quòd solus consensus facit matrimonium, obijcit in contrariū, scilicet matrimoniū non esse si non interueniat benedictio solennis & quædam alia. Et respondet quòd talia sunt de honestate & solennitate sacramenti, non autem de necessitate. Occultus enim consensus per verba de pręsenti expressus facit matrimoniū, quāuis ecclesia per talē consensum in iudicio non prosequatur. Vltimò quærit in quo debeat esse consensus faciēs matrimoniu: si enim in cohabitationem, tunc frater & soror erūt coniuges. Si verò in carnalē copulā, tunc inter beatam virginem & Ioseph non fuit coniugium. & respondet quòd consensus ille debet esse in coniugalem societatem, in cuius societatis signum mulier non de capite, nec de pedibus, sed de latere viri à Deo formata fuit.

QVAESTIO I.

Vtrum consensus de futuro cum carnali copula sequente sufficiat ad matrimonium.



CIRCA distinctionem istam quęritur de duobus. Primum est vtrum cōsensus de futuro cum carnali copula sequēte sufficiat ad matrimonium. Secundū est vtrum cōsensus de præsenti conditionatus faciat matrimoniū. De tertio enim quod tangitur in hac distinctione videlicet qualis sit cōsensus qui facit matrimonium, vtrum videlicet sit in carnalem copulam, an in societatem coniugalem, an in aliquid aliud, dicetur inferius quando agetur de matrimonio beatæ virginis. distin. 30. q. 1.

Ad primum sic proceditur & arguitur quòd cōsensus de futuro carnali copula subsequente faciat matrimonium: quia consensus expressus non solùm verbis, sed quibusdam euidentibus signis facit matrimonium, sed per carnalem copulam exprimitur consensus tanquam per euidentissimum signum, ergo per hoc fit verum matrimonium.

2 Item matrimonium quod de se nullum est non præstat impedimentum matrimonio sequenti, cùm sit firmum & legitimum: sed consensus per verba de futuro cum copula carnali se-

quente præstat impedimentum sequenti matrimonio, vt apparet extra de sponsalibus, ca. his qui fidem. ergo est verum matrimonium.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic: quia posterius non est causa prioris, sed carnalis copula posterior est obligatione matrimonij, ergo non facit matrimonium, nec consensus expressus per verba de futuro facit ipsum, vt patet ex præcedentibus, ergo tale matrimonium nullum est.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est vtrum carnalis copula sequens sponsalia faciat matrimonium. Secundum est supposito quòd non in aliquo casu, vtrum tunc impediat sequens matrimonium.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd post contracta sponsalia vir & mulier, aut conueniunt intentione exhibendi, quod in sponsalibus promiserunt, aut non: si primo modo sic est verũ matrimonium, & secundũ iudiciũ ecclesiæ, & secundũ iudicium conscientiæ. Cuius ratio est: quia consensus de præsenti sufficienter expressus facit verũ matrimonium, sed quando post sponsalia vir vel mulier conueniunt intentione exhibendi quod in sponsalibus promiserunt est ibi verus consensus de præsenti, qui sufficienter exprimitur ex opere subsequuto quo ad forum conscientiæ consensu supposito, & quo ad forum ecclesiæ ex promissione præcedente, ergo est ibi verum matrimonium non solùm secundũ iudicium ecclesiæ, sed etiam secundũ forum conscientiæ. Si autem non conueniunt ex intentione exhibendi quod in sponsalibus promiserunt, sed affectu fornicario ex parte vtriusq., vel alterius tantùm: sic adhuc secundũ iudiciũ ecclesiæ est ibi præsumptum matrimonium, non autem secundũ forum conscientiæ. Ratio primi est: quia ex quo præcesserunt spõsalia quæ sunt promissio futuri matrimonij, per quod vir accepit potestatem corporis mulieris, & econuerso, cùm sequitur carnalis copula præsumitur de iure quòd sit in exhibitionẽ rei promissæ, & hæc præsumptio est iuris & de iure, contra quam non admittitur probatio, & satis rationabiliter. quia magis licet post initiatum matrimonium intrare religionem quà post contracta sponsalia contrahere aliud matrimonium. Primum enim licet, & factum tenet, sed secundũ quamuis factum teneat, non tamen licet facere secundũ conscientiam: sed in primo casu si mulier volens transire ad religionem inuita cognoscatur à viro, præsumitur verum matrimonium consummatum: quia ex præcedente consensu iudicatur sequens copula non simpliciter, vt extorta, nec iniuriosa (vt patet ex præcedentibus) ergo in casu nostro sequẽs copula cũ non sit vi extorta, sed volũtaria multo fortius debet præsumi, vt exhibitio præcedentis promissionis. Ratio secundi est: quia matrimoniũ non solũ est quidam cõtractus, sed sacramentum inquantũ est signũ sacræ rei (scilicet cõiunctionis Christi & ecclesiæ) coniunctio autẽ Christi & ecclesiæ siue per charitatẽ, siue per naturæ conformitatem nec est, nec fuit nisi per liberũ consensum, & de cõiunctione quidẽ quæ est per charitatẽ de se patet. De ea autem quæ est per naturæ conformitatem similiter patet ex eo quòd Christus nostram naturam non assumpsit, nisi quando virgo consensit, quando scilicet dixit: fiat mihi secundũ verbũ tuum, ergo similiter matrimoniũ, vt sacramentum non potest verũ esse nisi per verũ consensum vtriusq.; propter quod vbi consensus deest, vel ex parte vtriusq., vt quando conueniunt affectu fornicario, vel ex parte alterius, vt cũ alter dolo vult extorquere carnalem copula ab altero nullũ est matrimoniũ, & hoc est quod dicitur extra de spõsalibus, tua nos, in fine. quòd vbi dolus affuit consensus defuit sine quo cætera fœdus perficere nequeunt coniugale, & sic patet primũ.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est, quòd sicut ecclesia iudicat primum matrimonium verũ esse, sic secundũ iudicat non valere: sed quo ad forum conscientiæ est duplex opinio. Quidam dicunt quòd licet primum matrimonium nullum sit quando consensus deest & carnalis copula dolo extorqueretur, tamen sequens matrimonium non tenet, non quidem ex vi præcedentis matrimonij quod nullum fuit, sed propter statutum iuris: potest enim ecclesia ex causa facere personas illegitimas ad contrahendum, & sic fecit (vt dicunt) in casu nostro, & pro his videntur facere verba decretalis allegatæ vbi dicitur, quòd nec verùm, nec aliquod censetur matrimonium quod de facto est postmodum subsequutum.

7 Alij dicunt communius & verius quòd secundũ matrimonium non impeditur per primum quo ad forum conscientiæ, cũ primum nullum fuerit. Nec valet quod alij dicunt quòd ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum: quia quãuis hoc sit verũ, in proposito tamen casu non fecit illegitimas per aliquod statutũ expressum, nec verba decretalis quæ allegata sunt, intelligenda sunt, nisi quo ad præsumptionem ecclesiæ.

8 AD PRIMVM argumentũ dicendũ quòd vbi post spõsalia vir & mulier cõueniunt intentione exhibendi quod promiserunt, ibi est consensus sufficienter expressus, & verum matrimonium secundùm iudicium conscientiæ & ecclesiæ, aliàs non secundùm iudicium conscientiæ: licet semper sit secundùm iudicium præsumptum ecclesiæ.

9 Ad secundum dicendum quòd patet solutio ex prædictis in secundo articulo quæstionis.

10 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd sequens copula non facit matrimonium, nisi quatenus est signum præsentis consensus, quæ & si sequatur consensum natura, vt eius effectus, concomitatur tamen tempore: nec intelligendum est quòd præcedens consensus sponsalium cum carnali copula faciat matrimonium, sed consensus nouus & præsens quem carnis copula concomitatur, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum consensus de præsenti conditionatus faciat matrimonium.

In 3. d. 39. q. 4.

SECVNDO quæritur vtrum consensus de præsenti conditionatus faciat matrimoniũ. Et videtur quòd non: quia consensus faciẽs matrimonium debet esse certus, sed consensus conditionatus non est certus, cùm innitatur dubio conditionis, ergo non facit matrimonium.

2 Item consensus simplex de futuro cum iuramento certior est quàm consensus de præsenti conditionatus, sed consensus simplex de futuro quantumcunque vallatus iuramento non facit matrimonium: vt patet per magistrum in litera, ergo nec consensus de præsenti conditionatus.

3 IN OPPOSITVM est, quia alij contractus fiunt cum conditione, ergo & matrimonium.

4 RESPONSIO. Consensus potest conditionari dupliciter. Vno modo limitatione temporis: vt si dicatur, accipio te in meam vsque ad duos annos, vel expressione alterius conditionis. Si primo modo non est matrimonium: quia consensus qui est contra naturam contractus vitiat contractum, sed consensus vsque ad tempus est contra naturam matrimonij, ergo vitiat & tollit matrimonium. Minor patet: quia de natura matrimonij, vt pertinet ad ius naturale & quatenus est ad educationem prolis, & vt pertinet ad ius diuinum, & quatenus est sacramentum est inseparabilitas, contra quam est consensus ad tempus.

5 De alijs autem conditionibus intelligendum est, quòd aut conditio est de præsenti, aut de futuro: si de præsenti sic extante conditione stat matrimonium, non extante verò non extat, nisi fortè sit conditio impossibilis quæ in fauorem matrimonij debet semper haberi pro non adiecta, & idem est si conditio sit de præterito. Si verò sit conditio de futuro: aut est necessaria, & tunc habetur pro completa, & stat matrimonium: vt si dicatur, contraho tecum si sol oriatur cras. aut impossibilis, & tunc habetur pro non adiecta, & stat matrimonium: aut contingens, & tunc si est contra bona matrimonij nullum est matrimoniũ, neque sponsalia, vt si dicatur contraho tecum si generationem prolis euites: aut si pro quæstu ad adulterandum te tradas, per eandem rationem quæ dicta est de consensu ad tempus. Si vero non sit contra bona matrimonij, si sit honesta, non contrahitur matrimonium, sed sponsalia tantùm extante conditione, non extante verò non. Cuius ratio est, quia consensus conditionatus sequitur naturam conditionis licitæ & honestæ: sed conditio est de futuro & potest non euenire, ergo consensus de futuro potest deficere: talis autẽ consensus non est sufficiens ad contrahendum matrimonium, quod est indissolubile, nisi per mortem corporalem vel ciuilem postquam est ritè contractum: si autem sit turpis, debet haberi pro non adiecta. De hoc autem dicetur plus in sequenti distinctione.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd consensus conditionatus conditione præterita vel præsente vel futura necessaria certus est, sicut non conditionatus: quia conditio apposita certa est, nec tollit à consensu aliquã certitudinẽ, nec turpis, nec impossibilis, cũ habeantur pro non adiectis. Consensus verò conditionatus conditione contingente & futura honesta, incertitudinem habet, sicut & conditio, ideo non causat matrimonium, sed sponsalia, si conditio eueniat, aliter non.

7 Ad secundum dicendum quòd consensus de futuro addito iuramento nõ est certior quã consensus de præsenti cõditionatus conditionibus præsentibus, vel præteritis, vel futuris de necessario, imò cõsensus sic cõditionatus est certior, sicut certior est exhibitio rei quã eius promissio quãtũcunq; vallata iuramẽto per consensum enim de præsenti prædictis modis conditionatũ fit actualis exhibitio rei, per sponsalia autẽ iuramento firmata non fit, nisi promissio: quia iuramentũ cũ adhibeatur ad confirmationẽ dictorũ illud tantũ cõfirmat, quod in dictis significatur,

nec

nec significatum mutat. Et ideo cùm verba de futuro, ex sua significatione habeant quòd non faciat matrimonium, sed solùm spõsionem matrimonij, ideo iuramentum adueniens solùm confirmat sponsalia, sed non transfert ea in matrimonium.

Sententia huius distinctionis xxix. in generali & speciali.



PORTET autem. Superius determinauit magister de causa efficiẽte matrimonij: hic determinat de causæ efficientis impedimentis ne cõsensus matrimonium facere possit. Et diuiditur in duas. Primò determinat de impedimento coactionis. Secundò de impedimento erroris. Secunda ibi, dist. 30. nec solùm. Prima est præsentis lectionis, & diuiditur in tres. Primò ostendit quomodo coactio impedit matrimonium. Secundò ostendit quòd post coactionem si liber consensus aduenit, matrimonium verum est. Tertiò ostendit qualiter intelligendum sit quòd aliquis dicatur consentire. Secunda ibi, Veruntamen qui inuiti. Tertia ibi, consentire autem probatur.
2 IN speciali sic procedit dicens: quòd consensus per coactionem extortus non facit matrimonium, quia nec consensus appellari debet, quod auctoritatibus confirmat. Postea dicit quòd post talem coactionem si sequens consensus interuenerit, vt pote si simul cohabitent & contra matrimonium non reclament, prior coactio matrimonio non nocet. Vltimò dicit quòd ille dicitur cõsentire qui manifestè & euidenter non contradicit, & talis tacitus cõsensus non solùm matrimonium, sed etiam sponsalia prius facta confirmat.

QVAESTIO I.

Vtrum consensus possit esse coactus: vel vtrum voluntas possit cogi ad consensum vel ad quemcunque alium actum.

In 2 d. 25. q. 3.



IRCA distinctionẽ istam primò quæritur, vtrum consensus possit esse coactus: vel generalius, vtrum voluntas posset cogi ad consensum vel ad quemcunque alium actũ. Et videtur quòd sic: quia intellectus videtur esse nobilior voluntate, sed intellectus potest cogi per demonstrationem ad consentiendũ alicui conclusioni, ergo & volũtas potest cogi ad consentiendum alicui sibi proposito.
2 Item violentum seu coactum opponitur naturali & voluntario (vt patet ex 3. Ethicorum.) Ex quo sic arguitur: quando duo motus sunt contrarij si vnus est naturalis alter est violentus, vt patet in motu lapidis sursum & deorsum, ergo similiter in contrarijs actibus voluntatis si vnus est voluntarius, contrarius est violentus, sed voluntas successiuè habet actus contrarios (quandoque enim volumus frigescere quandoque calere) cùm ergo cõstet vnum esse volũtariũ, relinquitur quòd reliquus sit violẽtus.
3 Item omne triste videtur esse violẽtum (tristitia enim est de his quæ nobis nolentibus accidunt) sed multa volumus cum tristitia, ergo violenter.
4 IN cõtrarium arguitur: quia quod maximè liberum est nõ potest cogi, sed voluntas maximè libera est, ergo nõ potest cogi.
5 RESPONSIO. Distinguendum est primò secundùm terminos quæstionis de coactione, & de actibus voluntatis, deinde descendetur ad solutionem quæstionis. Quantum ad primum aduertendum est ꝙ duplex est actus volũtatis, vnus ab ea immediatè elicitus, vt velle & nolle: alius imperatus ab ea, vt sunt actus omnium potentiarum quæ subiiciuntur imperio voluntatis, vt percutere, currere, & sic de similibus. Similiter duplex est coactio, vna dicta simplex, cùm aliquid mouetur in contrarium suæ inclinationis, vel impeditur ab ea: sicut dum lapis mouetur sursum vel impeditur ne descendat deorsum, & hoc potest dici cõpulsio. Alia est coactio secũdũ quid quæ potest dici impulsio, quæ magis est quędã inductio quàm coactio vt postea magis patebit.
6 Loquendo ergo primò de coactione simpliciter & de actu à voluntate imperato, dicendum quòd voluntas potest cogi. Cuius ratio est, quia omnis potentia cuius actus est in materia subiecta contrarietati potest impediri vel impelli in contrarium per potentiam fortioris virtutis, sed aliqui actus imperati à voluntate sunt in materia subiecta cõtrarietati, quia in materia corporali inferiore (vt currere, percutere) ergo possunt impediri, & cõtrarium fieri per prædominium maioris virtutis: & hoc patet ad sensum, volens enim ire aliquò, potest impediri, ne vadat, & trahi in oppositum, & hoc est coactio simpliciter.
7 Loquendo autem de actu à volũtate elicito an ad eum possit voluntas simpliciter cogi, cùm coactio accipiatur, vt dictum est, pro impedimento actus & pro impulsione in cõtrarium, posset videri alicui quòd voluntas posset cogi quo ad actum elicitum, accipiendo coactionem pro impedimento actus. Cuius ratio est, quia illud quod potest impedire actum cognitionis potest impedire actum voluntatis, sed multa sunt quæ possunt impedire actum cognitionis, vt somnus, & aliquæ infirmitates, ergo possunt impedire actũ voluntatis. Et hoc modo, vt videtur, poterit cogi voluntas, & sic dictum fuit lib. 2. di. 25. quòd liberum arbitrium seu voluntas potest cogi, accipiẽdo coactionem largè pro impedimento actus. Sed accipiendo strictè & propriè coactionẽ non est dicendum quòd volũtas cogatur propriè illo modo, quia impedimentum actus nunquam includit violentiam vel coactionem nisi maneat inclinatio rei ad actum: non enim diceretur lapis violentari si prohiberetur moueri deorsum nisi in eo maneret inclinatio ad talem motum, ergo similiter nõ potest cogi voluntas quantumcunque impediatur ab actu volendi nisi in ipsa maneat inclinatio ad actũ volẽdi. Cũ ergo per somnum vel per quamcunque infirmitatem quæ impedit actum cognoscendi, & per consequens actũ volendi tollatur inclinatio ad volẽdũ (nulla enim tunc manet in voluntate, neque naturalis, quia nulla talis est respectu illorũ ad quæ volũtas est libera, nec volũtaria, quia illa non est nisi velle quod totaliter est sublatũ) patet quòd volũtas impediri nõ potest ab actu volẽdi, sed ideo nõ debet dici cogi. quæst. 3
8 ACCIPIENDO autẽ coactionem pro compulsione in contrarium, dicendum est quòd voluntas nullo modo potest cogi quo ad actum illicitum quod patet tripliciter. Primò sic: illud quod est tale per essentiam non potest aliquo modo participare cõditionem opposita, sed omne velle est volũtariũ per essentiã, ergo nullum velle potest aliquo modo esse violentum, quod est conditio opposita voluntario. Maior patet: licet enim subiectum quod nunc est sub vno oppositorum possit esse sub alio (quia nullum conuenit ei per essentiam) tamen vnum oppositorum nunquam potest esse aliud nec simul, nec successiuè, sicut albedo non potest esse nigredo, aut nigra, licet idem subiectum quandoque sit album quandoque nigrum. Minor probatur, scilicet quod velle sit voluntarium per essentiam: quia illud est tale per essentiã, quod est primò tale, & ratione cuius omnia alia dicuntur talia per participationẽ, sed velle est voluntarium primò, nec est aliquid voluntarium prius ipso, omnia etiam alia quæ voluntaria dicuntur, eo ipso voluntaria dicuntur, quòd actus volendi cadit super ipsa, ergo velle est voluntarium per essentiam, ideo nullo modo potest ei competere quòd sit violentum, cùm violentum opponatur voluntario sicut naturali, vt patet 3. Ethicorum.
9 Secundò patet idem sic: omne illud quod potest cogi habet inclinationem determinatam & determinatũ modum, vt lapis determinatè inclinatur deorsum & determinato modo, scilicet secundùm modum suæ grauitatis, si enim neutrum eorũ haberet cogi non posset. Quod patet: materia enim prima, quia indifferẽter se habet ad omnem formam quantũ est de se, ideo nulla generatio est violenta, vel innaturalis quantum est de se ex parte materiæ absolutæ, sed si qua generatio vel corruptio dicatur innaturalis vel violenta, hoc est ratione dispositionum determinantiũ naturam ad aliquam formam. A simili, si lapis haberet æqualem inclinationẽ ad omnẽ locum & ad omnem modũ motus, impossibile esset quòd violẽtaretur ad aliquem locum vel motũ, sed voluntas non habet determinatam inclinationem ad aliquod volitum tantũ, nec ad aliquẽ modum, sed est indeterminata ad omne illud quod potest sibi ostendi per intellectũ sub ratione boni, ergo voluntas nõ potest cogi ad velle respectu cuiuscũque obiecti.
10 Tertiò patet idẽ sic: sicut se habet in naturalibus inclinatio naturalis ad motum sequentem, sic in voluntarijs velle se habet ad actũ imperatum sequẽtẽ (sicut enim inclinatio lapidis est per grauitatem & hanc inclinationem sequitur motus, sic velle non est nisi inclinatio volentis quæ debetur ei ratione voluntatis secundùm formam apprehensam, quam inclinationẽ sequitur motus vel actus imperatus) sed res naturalis licet possit cogi ne moueatur vel vt moueatur in cõtrariũ suæ inclinationis, tamen nõ potest cogi ne inclinetur vel vt inclinetur in cõtrariũ manẽte natura eius: non enim potest fieri vt natura lapidis nõ inclinetur deorsum, vel vt inclinetur sursum manẽte grauitate lapidis, ergo similiter licet voluntas posset cogi quo ad actum imperatum vt non fiat, vel vt fiat contrarium eius quod est volitum, tamen non potest cogi quo ad velle quod est eius inclinatio vt aliquod velle sit coactum: sic igitur patet quòd voluntas non potest cogi accipiendo coactionem simpliciter quæ dicitur compulsio.
11 Accipiendo autem coactionem non simpliciter, sed secundùm quid pro aliqua impulsione, sic voluntas potest cogi etiam quo ad velle. Cuius ratio est, quia non vult aliquid simpliciter & absolutè, si velit illud, ex solo timore aliquo modo cogitur vel impellitur ad volendum: sicut enim amor boni attrahit, sic timor mali impellit, sed multa sunt quæ nullus secundùm se, & absolutè vellet, sicut proiicere merces in mare, quod tamen volumus timore maioris mali, ne tota nauis submergatur, etiam

volumus abſciſſionem membri ne totum corpus corrumpatur, ergo tale velle eſt aliquo modo coactũ non ſimpliciter, imò magis eſt volũtariũ, ſed ſecũdũ quid quaſi aliquo modo impulſum.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd de preeminentia voluntatis ad intellectũ & econuerſo ſunt variæ opiniones. Quidam enim dicunt quòd voluntas eſt nobilior intellectu, & ſecundùm hoc argumentum non procedit: poſito tamen quòd intellectus ſit nobilior voluntate, dicendũ ad minorem ꝙ intellectus nunquam cogitur ſecundũ actum ſuũ qui eſt intelligere, quia illud cogitur contra cuius inclinationẽ fit aliquid, ſed nullũ intelligere eſt contra inclinationem intellectus, ergo reſpectu intelligere intellectus nũquã cogitur. Maior patet de ſe. Sed minor probatur: quia ſi aliquod intelligere eſſet contra inclinationẽ naturalẽ intellectus, aut eſſet contra naturalẽ inclinationẽ, aut contra voluntariam quæ ſequitur cognitionem: non contra naturalem, quia ſecundũ illã omnes homines naturaliter ſcire deſiderant. Si contra voluntariã cũ illa non ſit intellectus, ſed voluntas, ſequitur ꝙ intellectus non cogitur, ſed potius volũtas cui placebat vel quæ imperabat oppoſitum aſſenſum & idem dicendũ eſt de actu elicito à quacũque potentia cognoſcitiua, quia reſpectu eius nunquam potentia cogitur cũ ſit eius perfectio ad quã potentia naturaliter inclinatur, licet ad eum poſſet neceſſitari, ſed cogitur voluntas vel appetitus ſenſitiuus contra cuius inclinationem poteſt eſſe aliquis actus exterior coactus.

13 Ad ſecundam dicendum quòd illud veritatẽ habet, quando inclinatio rei eſt ad vnum determinatè & ſecundùm determinatum modum, ſicut eſt inclinatio lapidis deorſum, & quia inclinatio volũtatis non eſt determinata ad aliquod volitum, ſed eſt indeterminata ad omne illud quod ſibi oſtendi poteſt per intellectum, idcirco cogi non poteſt.

14 Ad tertium dicitur quòd non omne triſte eſt violentũ ſimpliciter, ſed ſufficit quòd ſit violentum ſecundùm quid per impulſionem quæ eſt ex timore maioris mali, ſicut eſt velle proiicere merces in mare timore mortis, & hanc coactionem poſuimus in voluntate reſpectu actus eliciti: actus autem exterior poteſt ſimpliciter eſſe coactus, qui etiam inducit triſtitiam in actu à voluntate elicito quatenus eſt contra eius naturalem inclinationem: eſt enim triſtitia de his quæ nobis nolentibus accidunt vel ſimpliciter vel ſecundùm quid.

QVAESTIO II.

Vtrum conſenſus coactus ſufficiat ad matrimonium contrahendum.

Tho. 3. d. 39. q. 2.



SECVNDO quæritur vtrum conſenſus coactus ſufficiat ad matrimonium contrahendum. Et videtur ꝙ ſic: quia voluntas nõ poteſt cogi coactione ſufficienti, ſed inducente: ſed ſicut inducitur quis per minas ita per blanditias, inductio autem per blanditias non excludit matrimonium, ergo nec inductio per minas.

2 Item ſecundùm Auguſtinũ coacta voluntas eſt voluntas, & ſecundũ Philoſo. 3. Ethic. voluntariũ miſtum plus habet de voluntario quã de inuoluntario. Cũ ergo nõ poſſet eſſe coactio in voluntate, niſi per modũ volũtarij miſti, videtur ꝙ conſenſus coactus magis debeat iudicari conſenſus voluntarius quã inuoluntarius, ergo magis debet facere matrimoniũ quã impedire.

3 IN CONTRARIVM eſt quod dicitur extra de ſpõſalibus, ca. cum locum. vbi dicitur, quod cùm conſenſus locum non habeat vbi coactio intercidit, neceſſe eſt vt vbi conſenſus communis requiritur, omnis coactionis materia repellatur.

4 RESPONSIO. Aduertendũ eſt, quòd cùm in conſenſu non cadat coactio ſimpliciter, ſed illa quæ eſt per metum (vt patet ex præcedenti quæſtione) diſtinguendum eſt de metu. Eſt enim quidã qui cadit in conſtantem virũ, & alius qui non cadit. Quod patet ſic: In metuendo enim conſtans ab incõſtante differunt quo ad duo. Primò quantũ ad qualitatem periculi quod timetur, quia conſtans vel virtuoſus ſequitur rectã rationem per quã ſcit quid & pro quo ſit faciendum vel dimittendũ, quia minus malum vel magis bonũ ſemper eſt eligendum. Et ideo conſtans ad minus malũ ſuſtinẽdum cogitur metu maioris mali, nõ autem cogitur ad maius malũ, vt vitet minus: ſed inconſtans cogitur ad maius malum propter minoris mali metũ, ſicut ad peccandũ propter metũ corporalis pœnæ. Secundũ differunt quantum ad æſtimationem periculi imminentis, quia conſtans nõ cogitur, niſi ex forti æſtimatione & probabili: inconſtãs autẽ ex leui. Ex quo patet ꝙ conſtans nunquã cogitur ad cõmittendũ malum culpę propter malũ pœnæ vitandũ, cũ malũ culpę ſit peius malo pœnę. Sed quia inter mala pœnę corporalis vnũ eſt maius altero, ideo cõſtãs cogitur ad ſuſtinendũ aliqua mala pœnę metu maioris. Maxima autẽ mala pœnæ quæ ad perſonam pertinent ſunt mors, verbera grauia, dehoneſtas per ſtuprũ, & ſeruitus: ideo timore iſtorũ cogitur cõſtans ad alia mala corporalia ſuſtinenda. Vnde verſus. Stupri ſiue ſtatus, verberis, atq; necis. Quamuis enim infamia ſit magnum damnum, tamẽ ei per multas vias occurri poteſt, & ideo ſecundũ legem ciuilem timor infamiæ non continetur illo edicto, quod metus cauſa factũ eſt.

5 Hoc ſuppoſito tenetur cõmuniter, quòd conſenſus coactus per metum qui non cadit in conſtantem virum ſufficit ad matrimoniũ, ſi autem ſit metus qui cadit in conſtantem virũ, ſic eſt duplex modus dicẽdi: vnus ꝙ conſenſus ſic coactus non ſufficit ad matrimoniũ quo ad iudiciũ eccleſiæ quæ præſupponit conſenſum interiorẽ defuiſſe, ex quo exterior coactus affuit: ſed quo ad iudicium conſcientiæ ſi conſenſus interior affuit, quantumcunque coactio exterior præceſſerit cenſendum eſt verũ matrimonium propter interiorẽ conſenſum verbis expreſſum. Iſtud autem non placet alijs, quia (vt dicunt) eccleſia non præſumit aliquem peccaſſe, niſi per aliqua ſigna euidenter appareat. Si autẽ præſumeret aliquem non conſentire qui diceret ſe conſenſiſſe, præſumeret eum mẽtitum fuiſſe, & ita peccaſſe, quare &c. Quicquid ſit de concluſione obiectio illa parum valet: quia eccleſia quandoque præſumit deteriorem partem propter periculum animæ, vt notatur extra de præſumptionibus. tale autem periculum animæ maximè timendũ eſt circa cõtractũ matrimonij.

6 Alius modus dicendi eſt ꝙ conſenſus ſic coactus non ſufficit ad matrimoniũ, non propter hoc quòd perſonã coactã præſumat non conſenſiſſe, ſed quia iudicat talem cõſenſum nõ ſufficere ad contrahendũ matrimonium. Cuius ratio præcipua eſt, quia conſenſus qui eſt contra naturã matrimonij non facit matrimoniũ, ſed potius impedit: conſenſus autẽ coactus eſt huiuſmodi, ergo &c. Probatio minoris, quia de ratione matrimonij quo ad ius naturale & diuinũ eſt indiuiſibilitas, ſed huic indiuiſibilitati opponitur conſenſus coactus: quia ſecundũ iura impetrat reſtitutionẽ in integrũ. Sunt etiã duæ aliæ perſuaſiones ad hoc: vna eſt, quia cũ matrimoniũ ſit vinculũ perpetuũ, obligatio ad matrimoniũ debet eſſe liberrima, ſed coactio impedit merã libertatem, ergo impedit matrimoniũ. Alia ratio eſt, quia matrimoniũ ſignificat coniunctionem Chriſti & eccleſiæ, ſed illa eſt ex mera libertate quia nõ copulatur eccleſia Chriſto per charitatem niſi liberè volens, nec naturæ conformitate, niſi matre liberè conſentiente, ergo matrimoniũ omnino debet eſſe liberũ.

7 Ad cuius ampliorẽ declarationem aduertendum eſt, ꝙ matrimoniũ de natura ſua excepta ratione ſacramenti eſt quidã cõtractus ſubiacens determinationi iuris naturalis & poſitiui tam ciuilis quàm canonici, & vltra hoc habet ſacramenti rationẽ ex inſtitutione diuina. Et iſtud ſecundũ ſupponit primum. Quantũ ad primũ eccleſia habet ius determinandi circa matrimonium an ſit contractus legitimus an non: ſed circa ſecundũ non habet immediatè auctoritatem aliquid ordinandi vel immutandi circa eſſentialia matrimonij, vt eſt ſacramentum, niſi mediãte primo, quia ſi nõ eſt legitimus contractus, non eſt legitimũ matrimoniũ, nec verũ ſacramentum. Secundũ hoc poteſt dici rationabiliter ꝙ conſenſus coactus nõ ſufficit ad matrimoniũ cõtrahẽdũ, nec ſecundũ iudiciũ eccleſiæ, nec ſecundũ iudicium conſciẽtiæ: quia eccleſia multa poteſt determinare circa contractus irritando vel approbando, prout ratio dictat. Cùm ergo eccleſia non reputet conſenſum coactũ ſufficere ad alios cõtractus, quin poſsint & debeant reſcindi vel retractari, poteſt tamen rationabiliter determinare ꝙ non ſufficiat ad contractum matrimonij conſenſus coactus, cùm verũ matrimonium ſeparari nõ poſsit.

8 Si autem matrimonium ſecundũ ſe totum eſt præciſè ſacramentum ſolùm innitens fidei (vt baptiſmus, confirmatio & ordo) tunc conſenſus quantumcunque coactus dum eſſet verus conſenſus, eſſet ſufficiens ad matrimonium cõtrahendũ. Quod patet dupliciter. Primò ſic: Si matrimoniũ eſſet purè & præciſè ſacramentum (vt baptiſmus, confirmatio & ordo, & cætera ſacramenta quæ tenentur ſola fide) tunc de matrimonio, vt de alijs prædictis ſacramentis deberet eſſe idem iudicium, ſed intentio ſuſcipiendi baptiſmum, confirmationem vel ordinem quantumcũque coacta ſufficit ad verum ſacramentum, ergo cõſenſus quantũcunque coactus ſufficeret ad matrimonium. Item inconſtans ita cogitur per leuem metum, ſicut cõſtans per probabilem: neque enim hic & ibi eſt differentia in conſenſu coacto, ſed in motiuo, quia virtuoſus & conſtans non metuit ea leui æſtimatione, ſed forti & probabili, inconſtans autem leuiter metuit ſi ergo matrimoniũ eſſet ſtrictè & præciſè ſacramentũ, vt alia ſacramenta, vbi eſſet conſenſus æqualiter coactus, licet non ex æquali cauſa, deberet eſſe æqualiter matrimonium, ſed æqualiter conſequitur inconſtans per leuem motum, ſicut virtuoſus & conſtans per probabilẽ, ergo debet æqualiter matrimonium cenſeri eſſe vel non, tam ſecundùm iudicium conſcientiæ quàm eccleſiæ, quando conſenſus eſt coactus per metũ cadentẽ in cõſtantem virũ, & per metũ cadentem in inconſtantem virũ.

Quod

Quod non est verum, quia ecclesia quæ rationabiliter iudicat de contractibus, non iudicat idem in his quę fiunt per metū cadentem in constantem virum: & in his quę fiunt per metum nō cadentem in constantem virum. & quia matrimonium vt est sacramentum supponit contractum legitimum, ideo vbi est coactio per metum cadentem in constantem virum, non est contractus legitimus matrimonij, nec verum sacramētum. vbi autem est coactio per metum qui non cadit in cōstantem virum est cōtractus legitimus & verum sacramentum.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est similiter de minis & blanditiis: quia inductio per minas diri- mit consensum, inductio autem per blanditias auget.

10 Ad secundum dicendum est quòd licet voluntas coacta & voluntarium mixtum magis sint voluntarium quàm inuoluntarium, ecclesia tamen talem consensum iudicat non sufficere ad cōtractum matrimonij. Et hoc quidem potest, cū matrimoniū secundū se sit quidam contractus, nec sit purè, nec præcisè sacramentum sicut baptismus, ordo, vel confirmatio prout superius est expressum.

Sententia huius distinctionis xxx. in generali & speciali.



NEC SOLVM coactio. Superius determinauit magister de impedimento coactionis: hic verò determinat de impedimento erroris. Et cū hoc sequitur illa pars in qua determinat de causa finali matrimonij, & diuiditur in tres. Primò determinat de impedimento erroris. Secundò incidenter de cōsensu qui fuit in matrimonio beatæ Marię virginis. Tertiò de fine matrimonij ob quā scausam matrimonium contrahitur. Secunda ibi, præmissit aliquid addēdum est. Tertia ibi, exposita quæ sit causa efficiens. Prima in duas. Primò ostēdit quis error impedit matrimonium. Secundò obiicit in contrarium, & soluit. Secunda ibi, sed obiicitur de Iacob. Secunda pars principalis in qua determinat de matrimonio beatę Mariæ virginis, diuiditur in duas. Primò ostēdit cuiusmodi cōsensus fuit. Secundò ostendit quòd illud matrimonium fuit perfectū ibi, inter quos, vt ait Aug. Tertia pars principalis in qua determinat de causis matrimonij, diuiditur in tres. Primò ponit causas finales matrimonij principaliter & singulariter. Secū- dò excludit errorem. Tertiò ponit specialiter causas matrimonij beatæ virginis. Secunda ibi, nec est assentiendum illis. Tertia ibi, habuit coniugium Mariæ.

2 IN speciali sic procedit. Primò proponit quòd error impedit matrimonium, non quidem error qualitatis, nec fortunæ, sed conditionis, vt quando putatur esse liber qui seruus est: & similiter error personæ quandoque impedit matrimonium, vt si quis petat hanc mulierem scilicet nobilem in matrimoniū & detur ei ignobilis, & etiam si aliquis emat aurum, & detur ipsi aurichalcū nō est venditio, sed deceptio. Et error personæ, quā- do putatur hic esse homo & est alius. Error autem conditionis est quando liber creditur, & seruus est. Error fortunę est quando aliquis putatur esse diues qui pauper est, vel ecōuerso. Error qualitatis quādo putatur esse pulcher & est turpis, bonus & est malus. Postea obiicit in cōtrarium de Iacob qui accessit per errorem ad Liam: & respondet quòd hoc factum est mysticè, nec fuit matrimonium illud per errorem illum, sed per consensum qui postmodum accessit. Excusatur tamē Iacob de fornicatione, quia ad eam accessit vxorem suam credens esse: & sic maritali affectu eam cognouit, & ita vxori debitum reddidit vel persoluit: sicut excusaretur accedens ad sororem vxoris, quā in lecto inueniens nesciret. Et sicut excusatur angelum venerans malum credens bonum esse, & similiter cōsentiens opinioni illius quem credidit Augustinus vel Ambrosius, etiam dicit quòd nō peccaret. Postea quærit in quo consenserit beata virgo? proposuerat enim se seruaturam virginitatem nisi ei Deus aliter reuelaret, sed ipsum votū non expressit ore sed cōmittens virginitatem diuinæ dispositioni consensit in copulam maritalem siue in societatem coniugalem ex familiari cōsilio spiritussancti: & secundō Aug. implicitè consensit in carnalem copulam cōmittendo se diuinæ dispositioni in vtraq; s. virginitate & cōmissione. Postea simul cū viro labiis expressit votū, & vterque in virginitate permansit. Postea dicitur q illud cōiugium perfectum fuit sanctitate, licet nō significatione: quia coniugium quod est sine copula carnali, quamuis sit perfectum quantum ad veritatem, vel sanctitatem coniugij, non tamen secundū significationem, quia non ita perfectè significat coniunctionem Christi & ecclesiæ, sicut coniugium per carnalem copulam consummatū: & quòd illud coniugium perfectum fuerit ostendit per tria bona matrimonij, quæ ibi fuerunt, scilicet proles, fides, & sacramentum. Proles enim Christus fuit ibi, fides quia adulteriū nullum, & sacramētum quia nullum diuortium. Postea dicit quòd matrimonij prima & principalis causa fuit liberorum procreatio. Secunda est fornicationis euitatio: sunt etiam alię causæ minus honestæ, vt pulchritudo viri & mulieris, quæstus pecuniæ & diuitiarum possessio, & alia huiusmodi. Postea remouet errorem quorundam dicentium quòd propter minus honestam causam matrimonium non cōtrahitur. sed quòd propter huiusmodi causas non impeditur quin sit matrimonium probat: quia malitia vel peruersa intētio alicuius non commaculat sacramētum, nec eius bonitatē tollit, nec impedit. Vltimò dicit q in matrimonio virginis beatæ & Ioseph fuit quædā aliæ causæ speciales. Prima fuit, vt virgo eius solatio, & auxilio sustētaretur. Secūda fuit, vt partus virginis diabolo celaretur. Tertia fuit vt Ioseph fuisset testis castitatis, virginitatis, & post defēderet eā ab infamia suspicionis, ne vt adultera dānaretur ab hominibus.

QVAESTIO I.

Vtrum error impediat matrimonium.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum error impediat matrimonium. Et videtur quòd non, quia sicut requiritur consensus ad matrimonium, sic intentio ad baptismum: sed si quis intendat baptizare vnum, & baptizet alium, vel baptizari ab vno, & baptizetur ab alio, nihilominus esset verus baptismus, ergo similiter si quis consentiat contrahere cū vna credens aliam esse, nihilominus erit verum matrimonium.

2 Item maximus error est in fide, sed ille non impedit matrimonium: est enim verum matrimonium si aliqua contrahat cū viro hæretico quem credit catholicum, ergo nullus alius error impedit matrimonium.

3 Item sicut matrimonium est quidam cōtractus, ita emptio & venditio, sed in emptione & vēditione si detur aurum æquiualens pro alio auro nō impeditur venditio, ergo nec matrimonium impeditur, si pro vna muliere alia detur.

4 IN contrarium est, quia secundū legem ciuilem quæ habetur ff. de iurisdictione omnium iudicum. Si per errorem. nihil est tam contrarium consensui sicut error, sed consensus requiritur ad matrimonium, ergo error impedit ipsum.

5 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quòd error impedit matrimonium. Secundum est, quòd non quilibet error impedit ipsum, sed error personæ vel conditionis deterioris: vt quum quis liber contrahit cum ancilla quam credit liberam.

6 PRIMVM patet: quia illud quod impedit causam impedit effectum, sed error impedit consensum qui est causa matrimonij, ergo impedit matrimoniū. Maior patet. Minor probatur: quia quum cōsensus sit actus voluntatis quæ supponit actū cognitionis, quicquid impedit cognitionē impedit consensum, sed error impedit cognitionem, ergo impedit consensum.

7 SECVNDVM patet, quia effectus in his quæ sunt essentialia matrimonio impedit matrimonium, non autem defectus in his quæ sunt accidentalia. Sic enim est circa quamlibet rem quòd manentibus essentialibus quantumcunque varientur accidentalia manet natura rei, non autem quando variantur essentialia, sed solus error personæ & conditionis deterioris ponit defectum circa essentialia matrimonij, non autem error fortunæ, seu qualitatis, ergo solus error personæ & conditionis deterioris impedit matrimonium. Minor patet, quia quum sit quadruplex error personæ, vt quum consentitur in vnam, & alia supponitur: & conditionis, quando creditur libera quæ est serua: fortunæ, quando creditur diues, & tamen est pauper: qualitatis, quia creditur bona quæ tamen est mala, solus error personæ, & conditionis deterioris est contra essentialia matrimonij: matrimonium enim duo includit personas quę contrahunt, quæ sunt quasi materia coniunctionis matrimonialis, & obligationem mutuam, quæ est quasi forma per quam accipiunt potestatem in se inuicem: contra primum est error personæ, contra secundū est error conditionis, quia vir & mulier in matrimonio ad paria obligantur, sed ille qui est seruilis conditionis non potest de corpore suo facere parem obligationem cum illo qui est liberæ conditionis, ergo error conditionis deterioris sicut est seruitus, est contra naturam matrimonij. Dico autem deterior, quia error conditionis paris vel melioris non impedit matrimonium: vt si seruus contrahat cū serua quam credit liberam, vel si quis contrahat cū libera quam credit seruā, quia hic non habet locum ratio assignata, hoc autem intelligēdum est de illis qui sunt simpliciter serui vel seruæ, sicut sunt emptitij, vel vernaculi (id est in seruitute nati) tales enim sunt res domini sui, nec acquirunt aliquid sibi, sed domino. Et domini possunt eos vēdere tanquā res suas: talis enim seruitus ignorata ab alio

coniuge libero nimis eſt in læſionem iuris quod habere deberet vnus coniugum in alterum ratione matrimonij. Poteſt enim dominus talem ſeruum mittere ad extremas partes mundi, & ibi eum vendere, & ſic coniunx libera fruſtraretur ſocietate thori ſimpliciter vel ad maximum tempus.

8 Sunt autem alij qui non ſunt ſimpliciter ſerui, quamuis habeant aliquas conditiones ſeruiles, videlicet quòd nõ poſſunt recipere tonſuram clericalem, vel ordines ſine licẽtia domini ſui: & quando moriuntur, domini habẽt bona eorum mobilia & immobilia in toto vel in determinata parte: & tales vocãtur homines de corpore, & debent potius dici conditionati quàm ſerui, et ignorantia talis conditionis non impedit matrimonium contrahendum, nec dirimit contractum. Error autem fortunæ vel qualitatis non eſt contra eſſentialia matrimonij, & ideo non impedit matrimonium: hoc autem intelligendum eſt quando conſenſus eſt abſolutus, & verba exprimẽtia ipſum ſunt abſoluta. Si verò conſenſus ſit cõditionatus, & ſimiliter verba ipſum exprimẽtia ſint conditionata, tunc nullum eſt matrimonium conditionibus illis non extantibus, nec in iudicio animæ, nec eccleſiæ.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de baptiſmo & matrimonio: quia baptiſmus habet efficaciam ſuam ex opere operato, propter quod ſufficit quòd baptizatus intendat baptizari, & baptizans baptizare, ſed matrimonium eſt quædam obligatio voluntaria contrahentium habens efficaciam ex conſenſu eorum, & ideo oportet quòd conſenſus cadat ſuper contrahentes in inuicem, non ſolùm ſuper contractum ipſum.

10 Ad ſecundum dicendum quòd error in fide non eſt contra eſſentialia matrimonij ſicut perſonæ, niſi error ille cauſaret diſparitatem cultus, ſicut ſi cõtraheret Chriſtianus cum aliqua Iudæa vel Gentili quam credit eſſe Chriſtianam, & tunc error nõ eſſet principale impedimentum, ſed diſparitas cultus: ſi autem Chriſtianus contrahat cum hæretica (quum ſint eiuſdem cultus quo ad obligationem propter baptiſmum communem) non eſt error qui ſit contra eſſentialia matrimonij, nec in forma, nec in materia, ſicut error perſonæ eſt defectus in materia.

11 Ad tertium dicendum quòd pecunia in contractibus accipitur quaſi menſura aliarum rerum, & non quaſi propter ſe quæſita, vt patet ex 5. Eth. propter quod ſi non detur illa pecunia quę creditur eſſe æqualis valoris, nihil obeſt contractui. Sed ſi in re quęſita propter ſe eſſet error, impediretur cõtractus: ſicut ſi pro certo ſcypho aureo empto daretur alius, niſi expreſsè placeret ementi primus, quia tunc fieret quaſi permutatio primi in ſecundum per nouum contractum, quod nõ eſt licitũ in matrimonio.

QVAESTIO II.

Vtrum decuerit beatam virginem matrimonio copulari.



SECVNDO quæritur de matrimonio beatæ virginis, vtrum decuerit eam matrimonio copulari. Et videtur quòd non: quia quicũque conſentit in matrimonium, conſentit aliquo modo in carnalem copulam, ſed talis conſenſus derogat virginitati, ergo non decuit beatam virginem quæ virginitatem vouerat matrimonio copulari.

2 Item ſecundùm Hieronymum vouentibus virginitatem nõ ſolùm nubere, ſed velle nubere damnabile eſt, ſed nihil damnabile debuit eſſe in beata virgine, ergo beata virgo poſtquam virginitatem vouit, non debuit nubere.

3 IN contrarium eſt quod dicitur Matthæi 1. in textu, cùm eſſet deſponſata, &c. Et idem habetur in gloſa.

4 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam dicenda ſunt duo. Primum eſt, quòd beata virgo virginitatem vouit. Secundum eſt, quòd abſque præiudicio virginitatis nubere potuit.

5 PRIMVM patet ſic: quia in beata virgine debuit ſumma perfectio apparere. Dicit enim Anſelmus. Decuit vt illius hominis cõceptio ex puriſsima matre fieret quæ ea puritate niteret, qua ſub Deo maior nequit intelligi. virginitas autem pręfertur matrimonio dicente Apoſtolo 1 Corinthiorũ ſeptimo, qui nubit bene facit, qui non nubit melius facit. virginitas autem ſeruata ex voto præfertur virginitati abſque voto, vt infra patebit, ergo beata virgo virginitatem ſeruare debuit, & ex voto.

6 QVANTVM ad ſecundum vidẽdum eſt primò in quid conſentiunt contrahẽtes matrimonium, vtrum in carnalem copulam, an in ſolam cohabitationem, an in vtrunque: quia ſi conſentiunt in carnalem copulam hoc præiudicat voto virginitatis, ſi in ſolam cohabitationem, tũc frater cũ ſorore poteſt matrimonium contrahere, quia poteſt cũ ea habitare, quod tamen non eſt verum, quia frater cũ ſorore non poteſt contrahere matrimonium. Si autem conſentiunt in vtrunque, hoc iterum præiudicat voto virginitatis ratione alterius (ſcilicet copulæ carnalis). Ad hoc reſpondet magiſter quòd cõſenſus cohabitationis, vel carnalis copulæ non facit coniugium, ſed conſenſus coniugalis ſocietatis verbis de præſenti expreſſus.

7 Sed illud non ſoluit in aliquo dubitationem quia quæram quid eſt ſocietas coniugalis in quam conſentiunt contrahentes matrimonium, vtrum ſit ſocietas ſolius cohabitationis, & tunc frater cũ ſorore poteſt matrimonium contrahere, an ſit ſocietas eorũ in copula carnali, & tunc erit contra virginitatis votũ.

8 Dicendum ergo quòd conſenſus qui facit matrimonium, eſt quòd quilibet coniugum conſentit transferre poteſtatẽ ſui corporis in alterum quãtum ad redditionem debiti, ſicut expreſsè dicit Apoſtolus 1. Corinthiorum 7. Vir vxori debitum reddat, & vxor viro, non enim habet vir poteſtatem corporis ſui, ſed mulier, nec mulier, ſed vir. Et ſic conſentiens in matrimonium obligat ſe ad redditionem carnalis copulæ, ſi petatur ab alio cõiuge, qualiter ergo poterit ſaluari quòd beata virgo conſenſerit in matrimonium abſque præiudicio voti ſui? Dicendum eſt dupliciter. Vno modo dicendum quòd ante matrimonium beata virgo habuit propoſitum ſeruandi virginitatem, ſed nõ vouit, ſed ſubiecit ſe diuinæ diſpoſitioni de contrahendo matrimonium, habens quidem virginitatem in propoſito tanquam ſibi acceptiſsimam, non tamen ſimpliciter, ſed ſub conditione honeſtiſsima (ſcilicet niſi Deus aliter ordinaret) & ſic non fecit contra votum, quum votum non emiſiſſet, quod emiſit poſt cõtractum matrimonij certificata quòd Ioſeph in ſimili propoſito volebat permanere. & hæc videtur intentio Auguſtini, quæ recitatur 27. q. 2. ca. ſufficiat. Cùm ergo inter iſtos. Alio modo poteſt ſaluari dicendo quòd ante matrimonium vouit, ſed diuina reuelatione certificata fuit de carnali copula non ſubſequutura. Et quia ſola copula carnalis obſiſtit voto virginitatis, ideo ſine præiudicio voti ſui potuit poſt dictam reuelationem contrahere. Et hoc eſt quod magiſter in litera dicit, Mariam & Ioſeph ſic conſenſiſſe in coniugalem ſocietatem, vt vterque de altero reuelante ſpiritu ſancto intelligeret quòd virginitatem ſeruare vellet: vterque autem prædictorum modorum innititur facto, de quo non poteſt haberi perfecta certitudo, niſi Deo reuelante, & ideo non poteſt ſciri per certitudinem quis prædictorum modorum ſit verior, tamen vterque ſufficienter euadit prædictam dubitationem.

9 AD ARGVMENTA patet ſolutio, quia conſentire in matrimonium peccatum eſt his qui virginitatem vouerunt, niſi expreſsè certificati eſſent de carnali copula nõ ſubſequutura, & ſic procedunt argumenta, aliter non: beata autẽ virgo fuit per ſpiritum ſanctum certificata, quòd inter ipſam & Ioſeph non ſequeretur corporalis copula, ideo ſic contrahere matrimonium non fuit in præiudicium voti ſui.

Sententia huius diſtinctionis xxxj. in generali & ſpeciali.



POST HAEC de bonis. Superius determinauit magiſter de cauſa matrimonij efficiente & finali, quæ ſunt cauſæ conſtituentes matrimonium hic determinat magiſter de bonis matrimonij, quæ ſunt cauſæ honeſtantes matrimonij actum. Et diuiditur in tres. Primo determinat de bonis matrimonij. Secundò de actu matrimonij qui per huiuſmodi bona excuſatur. Tertiò oſtendit quòd huiuſmodi bona etiam in matrimonio antiquorum patrum concurrerunt. Secũda diſtinct. 32. ibi, Sciendum eſt etiam illud. Tertia diſtin. 33. ibi, Quęritur hic de antiquis patribus. Prima eſt principalis lectio, & diuiditur in tres. Primò determinat de ipſis bonis coniugij. Secundò oſtendit quomodo ſe habeant ad matrimonium. Tertio quomodo excuſent actum matrimonialem. Secunda ibi, Et eſt ſciendum. Tertia ibi, Cùm hæc tria bona. Secunda iterum diuiditur in duas. Primò oſtendit quòd non in omni matrimonio illa concurrunt. Secundò oſtendit quòd vnum illorum bonorum in quolibet matrimonio inuenitur (ſcilicet ſacramentum) & inquirit de contrahentibus contrariam intentionẽ iſtis bonis habentibus. Secunda ibi, Solet quæri quum maſculus. Tertia pars principalis in qua oſtendit quòd bona illa excuſant actum matrimonij diuiditur in duas. Primò probat intentum. Secundò obijcit in contrarium, & ſoluit. Secunda ibi, ſed ſi concubitus.

2 IN SPECIALI ſic procedit, & primò proponit quòd tria bona ſunt in matrimonio, fides, proles, & ſacramentum: ad fidem autem pertinet, vt ad aliam non accedat, ad prolem, vt amanter ſuſcipiatur, & religiosè educetur: ad ſacramentũ verò vt coniugium non ſeparetur, ſeparatur autẽ corporaliter ex aliqua cauſa, nunquam tamen ſacramentaliter per totã hanc vitã. quod auctoritatibus confirmat. Addit etiam quòd ſacramentũ

quod

quod est tertium bonum matrimonij non est ipsum coniugiū, sed tamen est eiusdem rei signum cuius est cōiugium, scilicet spiritualis & inseparabilis coniunctionis Christi & ecclesiæ. Postea dicit ꝙ bonum prolis & bonū fidei aliquādo in matrimonio deficiunt, nunquam tamen deficit bonum quod est sacramentū. Postea dicit ꝙ illi qui cōtrahunt ad inuicem incontinētiæ causa dummodo perpetuus sit cōtractus, nec vitetur generatio prolis verum matrimonium contrahunt: illi verò qui venenum sterilitatis procurant vel similia, veri cōiuges non sunt. Quærit etiā vtrum illi qui aborsum procurant sint homicidæ. Et respondet quòd sic si puerperium est animatum, aliter autem non. Postea dicit ꝙ illa bona excusant actum matrimonialem vt peccatum non sit, vt quando fide thori seruata coniuges conueniunt causa prolis, vel vt mortale non sit quando fide seruata conueniunt incontinentiæ causa. Vltimò obiicitur in contrarium tripliciter. Primò per Apostolum qui actum cōiugalem per indulgentiam concedit dicens: hoc autem dico secundū indulgentiam, sed indulgentia non est nisi peccati, ergo à culpa non excusatur matrimonialis concubitus. Et respondet magister distinguendo de indulgentia sicut supradistinxit de indulgentia cōsensionis & permissionis concubitus, ergo copula coniugalis quæ fit causa prolis indulgetur secundū cōsensionem sicut minus bonum, sed cōcubitus qui fit causa incontinentiæ indulgetur secundū permissionem sicut minus malum: excusatur tamen huiusmodi actus coniugalis per matrimonij bona, dum tamen huiusmodi concubitus intra limites matrimonij & bona matrimonij sit. Sed si excedat limites non excusatur, quod multis auctoritatibus declarat. Secundò opponit per hoc ꝙ omnis concupiscentia & delectatio quæ sunt in coitu mala est & inordinata, & ita est peccatum: & respondet illam concupiscentiā semper esse malam & inordinatam inordinatione pœnali quæ est pœna peccati, non tamen est simpliciter inordinata inordinatione culpæ, quia nō semper est peccatum, illa ergo delectatio coitus coniugij per bona matrimonij defenditur, nisi sit immoderata & vltra terminos se extendens. Tertiò obiicit per auctoritatem Gregorij qui dicit, quòd accedens ad vxorem debet ab ingressu ecclesiæ abstinere, quia voluntas quæ est in ipsa cōiunctione carnali sine culpa non est. Et respondet magister ꝙ hoc intelligendum est quando ad vxorem accedit incontinentiæ causa, vel quia vix sine incontinentia acceditur.

QVAESTIO I.

Vtrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excusantibus ipsum.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excusantibus ipsum. Et videtur quòd non, quia matrimonium institutum est in officium naturæ & in remedium concupiscentiæ, sed secundū quòd est in officium naturæ non indiget aliquo excusante: sic enim fuisset in paradiso durante statu innocentiæ quādo fuissent nuptiæ honorabiles & thorus immaculatus secundū Aug. nec secundū quòd est in remedium indiget excusatione, sicut nec alia sacramenta quæ sunt in remedium peccati instituta, ergo &c.

2 Item sicut intentio naturæ est ad cōseruationem indiuidui, ita ad cōseruationē speciei, sed actus quo cōseruatur aliquod indiuiduum nō indiget aliquo excusante, vt comedere, ergo actus matrimonij quo conseruatur species non indiget excusari.

3 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malū vel habet speciem mali indiget excusatione ad hoc vt licitè possit fieri, sed omnis actus carnalis vel est malus vel speciem habet mali, cùm omnes huiusmodi actus sint vnius rationis in genere naturæ, ergo ad hoc vt licitè possit fieri indiget aliquo excusante.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd aliquis actus potest dupliciter excusari. Vno modo ex parte facientis, & non ex parte actus, & sic excusatur actus qui non imputatur faciēti ad culpā, quamuis secūdū se sit malus, & hoc modo aliqua ignorantia excusat facientem à peccato etiam in toto. & de hac excusatione non loquimur nunc, quia de ea satis dictum est in secundo libro. Alio modo dicitur excusari actus secundū se, ita ꝙ sit malus, & de hac nunc quærimus. Dicendum ergo quod matrimonium habet aliqua bona excusantia ipsum. Secundo videndū est quæ sunt illa & quot sunt.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd actus qui est de se malus nō potest excusari, actus verò qui est de se bonus non indiget excusari: sed actus qui est indifferens excusari potest, & excusatione indiget. Primum patet, quia actus qui non potest bene fieri non potest excusari (loquimur enim de totali excusatione actus secundū se, ita vt sit bonus) sed actus qui est de se malus vt furtum, vel periurium nō potest bene fieri, ergo non potest excusari. Secundum patet, quia nihil indiget excusatione nisi quod est malum vel habet speciē m..., sed actus qui est de se bonus (vt honorare parentes, vel dare eleemosynam indigenti) non est talis, ergo non indiget excusari. Relinquitur ergo tertium, quòd actus qui est indifferens ex genere suo qui potest bene vel malè fieri, possit excusari, quum non sit de se malus, ex quo potest bene fieri, & indigeat excusatione quū habeat speciem mali, pro eo quòd idem secundū speciem naturæ malè fit quandoque: ea autem quæ excusant talem actum scilicet indifferentem sunt circunstantiæ finis, & obiecti & huiusmodi, quæ talem actum trahunt ad mediū virtutis, quum igitur actus carnalis sit ex genere suo indifferens, & possit benè & malè fieri, relinquitur quòd ad hoc vt bene fiat oportet quòd informetur debitis circunstantiis, quod fit per matrimonium, propter quod bona matrimonij excusant carnalem actum.

6 QVANTVM ad secundum principale, quæ sunt illa bona, & quot: dicitur communiter quòd hæc sunt, fides, proles, & sacramentum, quorū numerus & sufficientia potest haberi tripliciter. Vno modo sic: Bona quæ excusant aliquem actum sunt circunstantiæ quæ contrahunt ipsum ad medium rationis, illæ autem sunt quando fit per debitum finem, & cadit super debitā materiam, & concurrit conueniens dispositio materiæ, sicut in artificialibus, cultellus fit debito modo quādo fit ad scindēdu, et fit de materia dura, puta de chalybe, vel ferro, & accipit formā aptam ad scindendum, actus autem carnalis fit propter debitū finem quando fit causa prolis, & cadit super debitam materiam quando quis accedit ad suam, quod pertinet ad bonū fidei. Materia etiam est conuenienter disposita quando sunt adstricti perpetuo vinculo, vt fuit declaratum supra dist. 26. & hoc pertinet ad sacramentum, scilicet indiuisibilitas coniugum. Bonum enim sacramenti nō accipitur hic solùm significatio cōiunctionis Christi & ecclesiæ, sed indiuisibilitas quę est in matrimonio cōsummato, sicut vnio Christi & ecclesiæ quo ad naturam assumptā fuit indissolubilis, igitur fides, proles, & sacramentum sunt bona excusantia matrimonium. Secundo modo sumitur sic: matrimonium est in officium naturę, vnde ad ipsum natura inclinat, & in fœdus societatis humanæ, & sic à iure positiuo determinationem recipit, & recta ratio ipsum dictat, & est etiā sacramentum ecclesię. & sic ius diuinum de matrimonio determinat quātum ad primum, bonum matrimonij est proles, quantum ad secundū, fides, quantum ad tertium sacramentum. Tertio modo sic: in matrimonio est considerare vinculum, vsum, & fructū: quo ad primum bonum matrimonij est sacramentum, hoc est, indiuisibilitas, quo ad secundū fides, & quo ad tertium proles.

7 AD PRIMVM argumentum dicēdum quòd actus carnalis secundū quod est in officium naturæ excusatione indiget, quum indifferenter se habeat ad actum matrimonij & fornicationis, excusatur autem per circunstantias quæ trahunt eum ad hoc quòd sit actus matrimonij, & illæ circunstantiæ sunt bona fidei, prolis, & sacramēti, quibus actus carnalis etiam tempore innocentiæ redditus fuisset bonus: quòd autem non dicatur pro tempore illo indiguisse excusatione, pro tanto est, quia durante statu illo non erat possibile actum carnalem illis circunstantiis carere sicut modò.

8 Ad secundum dicendum quòd actus comestionis quo cōseruatur indiuiduum indiget debitis circunstantiis quibus reddatur bonus, sed non adeo vt actus generationis: quia non est tam vehemens delectatio absorbens rationem in comedendo sicut est in actu corporali, & ideo hic actus magis indiget excusari quàm alius, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum prædicta bona sint de necessitate sacramenti matrimonij.



SECVNDO quæritur, vtrum prædicta bona sint de necessitate sacramenti matrimonij. Et videtur ꝙ sic, quia aut ista bona sunt essentialia matrimonio, aut non: si sic, habetur propositum, si non, contra, conditio apposita contra accidentia contractus non vitiat contractum, sed cōditio apposita in matrimonio contra quodlibet prædictorū vitiat matrimonium, ergo prædicta non sunt accidentalia bona matrimonij, sed essentialia.

2 Item illud sine quo matrimonium non est bonum, est de essentia matrimonij, eò quòd nullum verum matrimonium potest esse malum (vt habetur ab Augustino in litera) sed sine istis bonis matrimonium non est bonum, sed malum, quia malum est priuatio boni debiti inesse. hæc autem bona debent esse in matrimonio, ergo videtur ꝙ hęc sint essentialia matrimonij.

3 IN contrarium est, quia inter infideles, & steriles, & adulte

ros.

ros est verum matrimonium, sed in matrimonio infidelium non est sacramentum, in matrimonio sterilium non est proles, in matrimonio adulterorum non est fides, ergo sine illis potest esse verum matrimonium: illa ergo non sunt essentialia matrimonio.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, qualiter hæc bona sint matrimonio essentialia. Secundum, etiam est, quod eorum sit principalius.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd duo horum, scilicet bonum fidei & prolis, possunt dupliciter accipi, scilicet secundùm exequutionem, vel secundùm obligationem: si secundùm exequutionem, sic non sunt essentialia matrimonio. Cuius ratio est, quia illud quod competit matrimonio ratione actus solùm non est ei essentiale: actus enim matrimonij posterior est matrimonio, posteriora autem non sunt essentialia prioribus, sed bonum fidei & prolis accepta secũdùm exequutionem conueniunt solùm matrimonio quo ad eius actus, ergo non sunt essentialia matrimonio. Si autem accipiantur secundùm obligationem, sic sunt essentialia matrimonio, quia ipsum matrimonium non est aliud quàm obligatio viri ad vxorem, & econuerso ad fidelitatem thori, & ad susceptionem & educationem prolis si contingat eam habere: bonum autem sacramenti, quod est indiuisibilitas matrimonij semper respicit matrimonium secũdùm seipsum prout est quoddam vinculum, & ideo semper est essentiale matrimonio.

6 QVANTVM ad secundum, scilicet quod horũ sit principalius: dicendum quòd aliquid dicitur in re aliqua principalius dupliciter. Vno modo, quia dignius: & sic bonum sacramenti est principalius inter bona matrimonij inquantum bonum sacramenti non solùm includit indiuisibilitatem, sed significationem indiuisibilis coniunctionis Christi & ecclesiæ. Cuius ratio est, quia conditiones gratiæ sunt digniores conditionibus naturæ, sed bonum sacramenti ratione qua est signum, est conditio pertinens ad gratiam, alia autem duo pertinent ad matrimonij naturam, ergo bonum sacramenti est dignius quàm alia duo, & sic principalius. sed bonum sacramenti sic acceptum, scilicet vt signum nõ est essentiale matrimonio, nec intrinsecum. Alio modo dicitur aliquid principalius: quia inter essentialia est dignius & melius, & sic bonum fidei, & bonum prolis accepta secundùm exequutionem quum non sunt essentialia matrimonio non pertinent ad eius dignitatem. accepta autem secundùm obligationẽ pertinent, & tunc inter omnia bona essentialia matrimonio principalius videtur esse bonũ prolis. Cuius ratio est, quia finis principalior est his quæ sunt ad finem. sed obligatio ad indiuisibilitatem matrimonij, secundùm quam attenditur bonum sacramẽti, & obligatio ad fidelitatem thori, secundùm quam attenditur bonum fidei ordinantur finaliter ad obligationem, quæ est ad suscipiendum prolem, & ad eam educandum, si eam habere contingat, ergo bonũ prolis est principalius inter bona essentialia matrimonij tanquam finis aliorum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bonum prolis & fidei accepta secundùm obligationem sunt essentialia matrimonij, non autem accepta secundùm exequutionem. nec tamen in matrimonio potest apponi conditio contraria exequutioni, quia tolleret obligationem, per quam accipitur potestas ad exequutionem.

8 Ad secundum patet per idem: quia prædicta bona non sunt debita esse in matrimonio, nisi qualiter respiciũt obligationem, & sic nunquam desunt, sed solùm quo ad exequutionem.

QVAESTIO III.

Vtrum fides, proles, & sacramentum sufficienter excusent actum coniugalem.



TERTIO quæritur vtrũ prædicta bona sufficienter excusent actum coniugalem, ita vt nullo modo sit peccatum. Et videtur q non, quia verecundia non est nisi de turpi secundũ Damascenum & Philosophum 4. Ethicorum. sed prædicta bona non tollũt à matrimonio prædictam verecundiam, ergo nec turpitudinem quæ videtur includere culpam: mala enim pœnę sunt tristia, sed mala culpæ turpia.

2 Item vbicunque est passio inordinata, ibi est peccatum, sed hæc tria bona non possunt tollere ab actu matrimonij inordinationem passionis: semper enim est superabundantia passionis absorbens rationem, ergo semper est ibi peccatum.

3 IN contrarium arguitur sic: quia nullus actus malus potest cadere sub pręcepto, sed actus matrimonij causa prolis procreandæ vel debiti reddendi cadit sub præcepto: quo ad primũ enim dicit dominus Genesis primo & decimonono, Crescite & multiplicamini. Quo ad secundũ verò dicit Apostolus 1. Cor. 7. vxori vir debitum reddat, & similiter vxor viro, ergo talis actus nullo modo est peccatum.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd inter tria bona matrimonij sola duo respiciunt matrimonij actum, scilicet bonum fidei & prolis. bonum enim sacramenti respicit solùm vinculum matrimonij, & non actum, & ideo si actus matrimonij habeat per bona matrimonij excusari, hoc erit per illa duo tantùm. Quòd autem per illa duo sufficienter excusetur, ita vt nullum sit peccatum quando coniuges conueniunt causa prolis procreandæ, vel vt sibi inuicem debitum reddant, quod ad fidem thori pertinet, probatur dupliciter. Primò sic: illa res non est bona, cuius vsus per se non est bonus, sed vsus per se matrimonij est quando conueniunt coniuges propter aliquam prędictarum causarum, ergo si iste vsus nunquam est bonus, matrimonium nunquam erit bonum, hoc autem falsum est, ergo &c. Secundò sic: omne peccatum est deuiatio ab aliqua lege rectè posita naturali, humana vel diuina, sed quòd coniuges conueniant propter alteram dictarum causarum non est contra legem naturalem humanam, aut diuinam, sed potius omnis lex rectè posita hoc approbat, ergo nullo modo est peccatum: hoc autem est intelligendũ quando in actu matrimonij non est alius abusus, siue quo ad tempus, siue quo ad modum, quia defectus in quocunque istorum poneret in actu matrimonij rationẽ peccati, quum bonum sit ex tota causa, malum autem ex particularibus defectibus.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd verecundia non solùm est de turpitudine pertinente ad culpam, sed de ea quæ habet speciem culpę, & talis est actus matrimonij, eò quòd est eiusdem naturæ in specie cũ actu fornicationis, erubescentia autem non solùm est de talibus, sed de omnibus defectibus etiam naturalibus.

6 Ad secundum dicendũ quòd superabundãtia passionis, quę facit vitium, non accipitur secundùm absolutam intentionem ipsius, sed secundùm proportionem ad rationem: vnde tunc solùm passio reputatur immoderata, quando limites rationis sibi præfixos excedit. Delectatio autem quæ est in actu matrimonij quamuis sit intensissima secundùm se, tamẽ nõ excedit limites rationis sibi præfixos, cùm non quæratur nisi in coniuge, & propter debitum finem, &c.

QVAESTIO IIII.

Vtrum sine prædictis bonis possit actus matrimonij à peccato totaliter excusari.



QVARTO quæritur, vtrum sine prædictis bonis possit actus matrimonij à peccato totaliter excusari. Et arguitur quòd sic, quia vsus matrimonij, ad id ad quod matrimonium est cõcessum videtur esse bonus & licitus, sed matrimonium est concessum ad vitationem fornicationis, vt patet per Apostolum 1. Corin. 7. propter fornicationem vnusquisque suam habeat, ergo vsus matrimonij ad vitandum fornicationem est licitus. sed tunc non concurrit aliquod de prędictis bonis, ergo absque eis actus matrimonij est licitus.

2 Item qui vtitur re sua ad libitum non facit contra iustitiam & sic non peccat, vt videtur: sed per matrimonium vxor efficitur res viri, & econuerso, ergo si se inuicem ad libitum vtantur etiam propter solam delectationem, non videtur esse peccatum, & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic: quia secundùm Dionysium bonum est ex tota causa, malum autem ex particularibus defectibus, sed vbi desinunt prædicta bona fidei & prolis non est tota causa bonitatis, quum ex prædictis bonis matrimonium sit bonum & licitum, ergo sine eis actus matrimonij non potest à peccato totaliter excusari.

4 RESPONSIO. Aduertendum est quòd coniuges possunt conuenire, aut causa solius delectationis, aut propter vitandam fornicationem: si conueniant ratione solius delectationis, sic dicunt quidam quòd quærere in actu matrimoniali delectationem principaliter est peccatum mortale, sed delectationem concomitantem acceptare peccatum est veniale, eam autem odire est perfectionis: sed istud non videtur, quia quærere principaliter delectationem in actu quo conseruatur indiuiduum, scilicet in comestione non est semper mortale peccatum, ergo similiter quærere principaliter delectationem in actu matrimonij quo conseruatur species, non semper est mortale peccatum. Item secundùm Philosophum 10. Ethicorum, idem est iudicium de delectatione & operatione. quia operationis bonæ est delectatio bona & malæ mala, igitur ex bonitate vel malitia operationis, est bonitas vel malitia delectationis & econuerso. Cùm ergo actus matrimonialis non sit per se peccatum mortale, quęrere delectationem in ipso non faciet quod sit peccatum mortale.

5 Ideo dicitur aliter & melius quòd delectatio quæ quæritur in actu matrimonij aut excedit fines eius, vt cũ quis vult delectari in coniuge attendens solùm quòd mulier est (id est paratus facere cũ ea etiam si non esset coniunx) & tunc est peccatum mortale, quia omnis actus carnalis extra limites matrimonij est mortale peccatum: talis autem est actus in quo quęritur delectatio in coniuge, nõ quia coniunx, sed quia mulier, ergo &c. Et in hoc casu loquitur Hieronymus, & habetur in litera quòd voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur in coniuge damnandæ sunt. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonij, quæ non quæreretur in alia quàm in cõiuge sic est peccatum, sed veniale tantũ. Cuius ratio est, quia abusus rei non est sine peccato saltem veniali, sed quærere actum propter delectationẽ coniunctam actui est abusus, cũ delectatio sit propter actum & non actus propter delectationem, ergo est ibi peccatũ saltem veniale. De mortali autem nõ video quòd sit ibi, cũ non contrarietur alicui præcepto quod ordinet nos in Deum vel in proximum.

6 Si autem coniuges conueniant propter fornicationem vitãdam, & sic dicitur cõmuniter quòd aliquis potest per actũ matrimonij intẽdere vitationem fornicationis in altero vel in seipso. si in altero sic, non peccat, quia hic est quædam redditio debiti quæ pertinet ad bonum fidei, & tunc est ibi vnum de bonis matrimonij. Si autem intendat vitare fornicationem in seipso, sic est peccatum veniale: quia hoc nõ prouenit nisi ex superabundantia passionis. Superabundantia autẽ & defectus sunt peccata in moribus. Sed ista sunt dubia. Primum scilicet, quia plus teneretur sibi quilibet quàm alij: si igitur actus matrimonij propter vitandam fornicationem in alio caret omni peccato, fortiori ratione (vt videtur) carebit culpa quando fit propter vitãdam fornicationem in seipso. Nec obstat quod dicitur quòd tũc est redditio debiti quæ pertinet ad bonum fidei, quia redditio debiti non habet locum nisi quando debitum petitur expressè vel interpretatiuè. sed si vir sciat coniugem tentari de alio quàm de viro suo & ad vitandã fornicationẽ in ea accedat ad ipsam, accedens cũ ipsa non peccat, & tamen ipsa debitum non petit nec directè nec interpretatiuè sed solùm tentatur de altero, ergo tunc nõ habet locum redditio debiti. Quod secundò dicitur quòd actus matrimonij peccatum est quando ordinatur ad vitãdam fornicationem in seipso propter superabundantiam passionis non cogit, quia passio non est superabundans, ita vt sit vitiosa nisi subuertat iudicium rationis: sic autem non est in proposito, quia passio præter præiudicium rationis non inclinat ad actum sic vt ex ea sine ratione sequatur actus, sed potius ratio importat ipsum circa materiam debitam ad reprimendam passionem, ne passio tantũ præualeat vt inclinet ad aliquod illicitum circa materiam indebitam. Dato etiam quòd passio esset vitiosa, quia fortè insurrexit præter iudicium rationis, tamen non sequitur quòd actus sequens sit vitiosus qui non imperatur à passione, sed à ratione volente corrigere quod omisit.

7 Et ideo videtur alius quòd probabiliter posset teneri quòd actus matrimonij quando fit causa vitandæ fornicationis in se ipso non sit peccatum: quia actus qui non est de se malus, & ordinatur in finem bonum nullum est peccatum, sed actus matrimonij de se non est malus, ordinatur autem in finem bonum quando fit propter vitandam fornicationem, ergo tũc nullum est peccatum.

8 Si dicatur quòd ad bonitatem actus non sufficit bonitas finis nisi concurrat bonitas aliarum circumstantiarum quę debẽt actui inesse: & hæ respectu actus matrimonij sunt intentio prolis vel redditio debiti, quæ non cõcurrunt quando actus matrimonij fit propter vitandam solam fornicationem. Item vitatio fornicationis non est principalis finis matrimonij sed generatio prolis, & ideo intentio eius non videtur sufficere ad bonitatem actus. Dicendum ad hoc quòd ad bonitatem actus matrimonij non semper requiritur redditio debiti, quia sine hoc licitum est conuenire intentione prolis: nec semper requiritur intentio prolis, quia vbi proles nõ speratur, puta in vxore sterili vel quę iam concepit actus licitus est si debitum petatur, igitur hæ circumstantiæ non sunt simul necessariæ ad bonitatẽ actus, nec etiã sub distinctione vt semper sit necessarium alteram inesse, quia quãdo aliquis actus ordinatur ad plures quorum vnus est principalior altero, si finis principalis non est possibilis sufficit ad bonitatem actus quòd ordinetur ad finẽ secundarium, sed actus matrimonij ordinatur ad generationem prolis vt ad finẽ principalem, & ad vitationẽ fornicationis vt ad finem secũdarium: & ideo si finis principalis non sit possibilis, vt in supradictis casibus vel cõsimilibus, sufficit (vt videtur) quòd coactus ordinetur ad finem secundarium scilicet ad vitationem fornicationis, & sicut actus est licitus quando ordinatur ad generationem prolis etiam si debitum non petatur, ita videtur esse licitus quando ordinatur ad secundarium quando principalis finis non est possibilis, etiam si debitum non petatur, si autem finis principalis esset possibilis & ad ipsum actus non ordinaretur, videretur quòd actui deesset circunstantia est principaliter debita, & sic esset vitiosus. Quod autem dicit Augustinus in litera, quòd incontinentiæ malum est, quòd vir cognoscit vxorem vltra necessitatem procreandi filios, intelligendum est quando hoc facit non intentione vitandi incontinentiam, sed satisfaciendi voluptati. Sicut ipse Augustinus postea dicit: qui vltra necessitatem progreditur non rationi, sed libidini obsequitur. & infra, quod secundũ veniam concedit Apostolus, nisi quòd coniuges debitum carnis exposcunt, non propagationis voluntate, sed libidinis voluptate, & hoc quidem peccatum est, licet veniale.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quando vir accedit ad vxorem suam propter fornicationem vitandam in ea vel in seipso, est ibi bonum fidei, quia non accedit ad aliam quàm ad suam vxorem, & sic seruatur fides thori: bonum enim fidei ad plus se extendit quàm redditio debiti.

10 Ad secundum dicendum est quòd quum vna circunstantia non sufficiat ad bonitatem actus, nõ oportet quòd qualitercunque quis vtatur re sua, quòd vsus semper sit bonus, nisi concurrant omnes circunstantiæ quæ debent inesse, hoc autem nõ est quando quis vtitur vxore sua solùm ad delectationem suam.

Sententia huius distinctionis xxxij. in generali & speciali.



SCIENDVM est etiam, quia cũ in omnibus Superius determinauit magister de illis in quibus actus matrimonialis excusatur: hic determinat de ipso actu secundũ quòd accipit rationem debiti. Et diuiditur in duas. Primò determinat de necessitate reddendi debitum. Secundò de tempore exigendi ibi, Et licet debitum poscenti. Prima in tres. Primò ostendit quòd vir & vxor sunt æquales in debiti redditione. Secundò probat quod supposuerat, scilicet quòd nõ potest coniunx sine licentia coniugis continentiam vouere. Tertiò inquirit an data licentia posset reuocari. Secunda ibi, Quod verò sine consensu. Tertia ibi, Si verò quilibet eorum. Secunda pars principalis in qua determinat de tempore exigendi debitum, diuiditur in tres. Primò ostendit quòd aliquando cessandum est à debiti exactione. Secundò inquirit an aliquando cessandum sit à redditione. Tertiũ ostendit quòd cessandum est quandoque à nuptiarum celebratione. Secunda ibi, Illud autem quod dictum est. Tertia ibi, Nec solùm in opere carnali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quòd quum vir præsit in omnibus mulieri, sicut caput corpori, in redditione tamen debiti sunt pares, quia alter alterius habet potestatem, nec altero poscente, licet alteri denegare debitum, siue hoc poscat causa prolis generandæ, siue incontinentiæ animorum, quod auctoritatibus confirmat: vbi etiam dicit quòd sicut alter alterius habet potestatem, ita quòd nec mulier ad alium maritum, nec vir ad aliam mulierem habet potestatem accedendi, ita etiam nec vir ad continendum habet sui corporis potestatem, nec mulier nisi de mutuo consensu: vbi etiam subdit quòd reddere coniugale debitum nullius est criminis, exigere verò vltra generandi necessitatem venialis est culpæ, sed fornicari vel mœchari pœnitendi est criminis. Postea pluribus auctoritatibus confirmat quòd nec coniuges apertè nec fraudulenter à carnali debito ad inuicem sine communi consensu continere possunt, quod supra supposuerat. Postea quærit si vir vxori consentiat quòd continentiam Deo offerat, & à suo iure eam absoluat, vtrum possit post datam licentiam reuocare? Et respondet quòd sic, in hoc scilicet casu si ei concessserat vouere continentiam, & ante votum prohibet implere, si autem post, reuocare non potest. Postea dicit quòd quilibet debet debitum poscenti reddere, non tamen licet quolibet die poscere, sicut in diebus festiuis, & ieiuniorum, & processionis, quod auctoritatibus probat. Postea dicit quòd Hieronymus vult quòd reddere debitum quandoque est peccatum, quod est contra supradicta. Hieronymus enim dicit quòd qui vxori debitum reddit non potest orationibus vacare, nec carnes agni comedere, nec sumere eucharistiam. Dicit etiam quòd nõ semper est reddendum debitum, vt diebus quibus est orationi vacandũ, & eucharistia sumenda. & respondet quòd dictum illud referẽdum est ad ecclesiæ ministros quibus non licet sacra offerre vel missam celebrare tempore coniugalis amplexus. Vltimò dicit quòd sicut in carnali commistione, sic etiam in celebrandis nuptiis sunt tempora obseruanda: quia non quibuscunque temporibus sunt nuptiæ celebrandæ, sicut auctoritatibus conciliorũ declarat.

QVAESTIO I.

Vtrum quilibet côiugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti.



IRCA distinctionem istam quæritur vtrum quilibet coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Videtur quòd nō: quia matrimonium ordinatur ad procreationem prolis, & educationem, & communicationem operum vitæ, vt habetur in 8. Ethicorum, sed lepra est côtra vtrūque finem matrimonij, quia frequenter trāsmittitur à parente in prolem, inficit etiam cohabitantem quum sit morbus contagiosus. ergo videtur quòd coniugi leproso ille qui sanus est non teneatur cohabitare, nec debitum reddere.

2 Item sicut sunt aliqua loca sacra, quia deputata sunt sacramentis, ita sunt aliqua tempora sacra propter eandem rationē, sed in loco sacro non tenetur vir reddere vxori debitum, nec econuerso, ergo nec in tempore sacro: non ergo semper sibi tenētur coniuges ad redditionem debiti.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic: sicut seruus est in potestate domini, sic vnus coniugum in potestate alterius quo ad redditionem debiti, quia vir non habet potestatem corporis sui sed mulier: vt dicitur 1. Corinth. 7. sed seruus tenetur ex necessitate præcepti domino suo reddere debitum seruitutis, ergo & vnus coniugum ex necessitate præcepti tenetur alteri reddere debitum.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an ex præcepto teneatur quilibet coniugum alteri reddere debitum. Secundum est, an ab hoc præcepto possit aliquis excusari propter periculum personæ suæ. Tertium est, an possit excusari propter statum ecclesiæ.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd quilibet coniugum tenetur alteri ex necessitate præcepti ad redditionem debiti. Cuius ratio est: quia sicut est contra iustitiam accipere alienum inuito domino, ita contra iustitiam est alienum poscenti non reddere nisi contra hoc legitima exceptio habeatur, sed primum est peccatum mortale, ergo & secundum: sed corpus vnius coniugum est res alterius quo ad actum matrimonij secundùm illud 1. Cor. 7. Vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier, &c. ergo quicunque coniugum negat alteri petenti corpus suum quo ad actum matrimonij, peccat mortaliter, nisi habeat legitimam causam negandi. Potest autem peti debitum expressè & directè per expressa verba, vel interpretatiuè per aliqua signa: & quocunque istorum modorum petatur, necesse est reddere sic petenti, nisi subsit causa legitima negandi, vt dictum est.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est, quòd cùm ex redditione debiti imminet periculum reddenti, nullus tenetur reddere debitum alteri quantumcunque petenti: quod patet dupliciter. Primò ex ordine naturæ sic. natura magis inclinat vnūquodque indiuiduum ad conseruationem sui, quàm ad multiplicationem speciei, vnde & nutritiua quæ pertinet ad conseruationem indiuidui non ministrat generatiuæ quæ pertinet ad multiplicationem speciei, nisi illud quod superfluit nutritioni: semē enim est de superfluo alimenti, sed coniuges non obligantur ad inuicem nisi quo ad actum generatiuæ per quem species conseruatur, ergo ad hunc nō obligatur nisi supposita incolumitate proprij subiecti, si ergo redditio debiti vergat in periculū personæ, vtpotè quia probabiliter timeretur de infirmitate, nō tenetur vxori vir debitū reddere, similiter nec vxor viro. Secūdo patet idē ex ordine charitatis quæ naturam perficit, quia secundū ordinē charitatis quilibet tenetur plus sibi quā alteri, si ergo redditio debiti vergat in periculū personæ propriæ, nō tenetur quis alteri debitum reddere: & istud omnes concedunt sistendo in terminis generalibus, sed descendendo ad casum particularē, puta quando alter coniugum est leprosus, vtrum ille qui sanus est teneatur illi reddere debitum est diuersitas.

7 Gaufridus enim dicit in summa sua quòd coniugi leprosæ manenti separatim tenetur coniunx sanus non solum debitū reddere, sed cohabitare: manenti verò non separatim, sed cōmuniter cum alijs leprosis non tenetur cohabitare, sed debitum reddere.

8 Alij vero dicunt quòd coniux sanus coniugi leprosæ tenetur debitū reddere, sed non cohabitare: sed sufficit quòd maneat prope locum eius, ne alius suo debito fraudetur. Ratio huius est, quia in redditione debiti quæ fit ad horā, non est magnum periculū infectionis, quod tamē esset in cohabitatione assidua: & hæc opinio videtur rationabilior, verùtamē neutra istarū habet veritatem, nisi supposito quòd ex cohabitatione vel redditione debiti non immineat sano periculum infectionis, quo supposito loquuntur iura de ista materia extra de côiugio leprosorum, cap. 2. Verū autem ex redditione debiti immineat periculum infectionis quærendum esset à medicis, & credendum eis, quia vnusquisque in arte sua sapiens est, vt dicitur Ecclesiast. 38. Hoc autem scire pertinet ad artem medicinæ, cuius est considerare sanum & ægrum. Dicunt autem medici quòd viro accedenti ad mulierem leprosam imminet probabiliter, multo magis periculum infectionis quàm mulieri sanæ si cognoscatur à viro leproso. Quod patet, quia maius periculum lepræ imminet viro accedenti ad mulierem leprosam, quàm accedenti ad mulierem sanam cognitam à viro leproso, sed viro accedenti ad mulierem sanam cognitam a leproso imminet periculum lepræ (vt dicunt) dato quòd ipsamet mulier non efficiatur leprosa, ergo multo magis imminet viro periculum infectionis si cognoscat mulierem leprosam, quàm ipsi mulieri si cognoscatur à leproso. Et istud non videtur esse dubium quando mulier est notabiliter infecta vltima specie lepræ, scilicet leonina, in qua est tanta infectio quòd partes corporis frustratim decidunt: propter quòd nō videtur quòd mulieri sic infectæ vir teneatur reddere debitum, quia reddendo vix posset euadere periculum lepræ. Si verò non esset notabiliter infecta teneretur, & multo magis mulier viro, quum ei minus periculum immineat ex redditione debiti: nec per hoc vir & mulier irrationabiliter ad imparia iudicantur quo ad redditionem debiti, quia semper iudicantur ad paria quando est par causa, hic autem non est, vt dictum est, quare &c.

9 QVANTVM ad tertium dicendum quòd propter statutum ecclesiæ impeditur quis ab exactione debiti, non autem à redditione. Ratio primi est: quia illud quod rationē deprimit ad carnalia, & reddit hominem ineptum ad spiritualia debet omitti illis temporibus quibus est spiritualibus intendendū, sed actus matrimonialis quamuis culpa careat, tamen deprimit rationem ad carnalia, & reddit hominem ineptum ad spiritualia, ergo ab eo est abstinēdum temporibus sacris, quibus est orationi & cæteris operibus spiritualibus intēdendū: & quia exigere est in libertate cuiuslibet coniugum, peccat qui his temporibus exigit debitum, nō tamen puto quòd peccet mortaliter, quia ecclesia non intendit fidelibus laqueum ponere, quod tamē fieret si exactionem debiti talibus temporibus prohiberet sub præcepto. Intēdit ergo talem exactionem dissuadere propter causam iam dictam, sed non simpliciter prohibere. Vnde Augustinus dicit in litera, quòd à licitis abstinēdum est, vt facilius impetrari possit quod postulatur. Qui ergo exigit debitum nō in contemptū vel irreuerentiam exhortationis ecclesiæ, sed victus côcupiscētia vel infirmitate non peccat mortaliter, sed venialiter tantū. Ratio secundi est, quia ecclesia per statutum suum non intendit præiudicare iuri naturali vel diuino, sed de iure naturali & diuino est redditio debiti, salua debita honestate quę in talibus exigitur, ergo ecclesia non intendit prohibere redditionem debiti aliquo tempore, sed nec dissuadere nisi exactionem tantū quæ est in cuiuslibet propria libertate.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd lepra non impedit redditionem propter hoc quòd quandoque cedit in malum prolis, quia illud malum non semper euenit, & si semper eueniret, melius esset proli sic esse quàm omnino nō esse: quando autem probabiliter crederetur quòd lepra vxoris cederet in infectionem viri, vt quando mulier est infecta vltima specie lepræ, tunc non tenetur vir sanus vxori leprosæ debitū reddere: si autem infectio non esset tanta quòd nō oporteret timere de alterius corruptione, tunc quilibet coniugum tenetur alteri reddere debitum, & in hoc casu loquuntur solùm iura de ista materia extra de coniugio leprosorum.

11 Ad secundum argumentum dicendum quòd non est simile de loco & tempore: quia locus facilius euitari potest quàm tempus, & iterum locus polluitur, ita vt indigeat reconciliatione, tempus verò non.

QVAESTIO II.

Vtrum vnus coniugum sine licentia alterius possit continentiam vouere.



ECVNDO quæritur vtrum vnus coniugū sine licentia alterius possit côtinentiam vouere. Et videtur quòd sic: quia sicut impeditur redditio debiti per votum religiosorū, ita per votum transmarinum, sed vir sine consensu vxoris potest votum transmarinum emittere, ergo & religionem intrare, & ibidem continentiam vouere. Et confirmatur: quia votum crucis potest mutari in votum religionis, ergo votum crucis emissum per maritum potest sine consensu vxoris licitè commutari in votum religionis.

2 Item seruire Deo magis est debitum quàm seruire homini, sed vir potest impediri à debito reddēdo vxori propter seruitiū hominis (vtpote cū temporalia dominus virū ministerijs suis occupat) ergo multo fortius licet viro subtrahere se à debito

reddendo vxori vouĕdo se seruitio Christi quod fit per religionis ingressum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Apo. 1. Cor. 7. Nolite fraudare inuicem nisi fortè ex communi cōsensu ad tempus vt vacetis orationi.

4 RESPONSIO. Vidĕda sunt tria. Primum est an liceat alteri coniugum vouere continentiam sine licentia alterius. Secundum est an hoc possit de alterius licentia. Tertium est an ille qui vouit reuocatus ad illum remanentem in seculo mortuo illo teneatur redire ad præcedens votum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd ille sine cuius licentia alter intrat religionem aut est fornicatus spiritualiter, aut carnaliter, aut non: si sit fornicatus spiritualiter vel carnaliter, tūc sine eius licentia innocens potest ingredi religionē, si sententia diuortij lata sit inter ipsos, quia per fornicationem tam spiritualem quam carnalem amittet quilibet coniugū potestatem quam habet in corpus alterius: & ideo innocens remanet sui iuris vt possit continentiam sui proprij corporis vouere, vt habetur expressè extra de conuersione coniugatorum, ca. vltimo. Si verò vterque sit innocens & matrimonium est inter eos consummatum, tunc notandum est quòd aliquis potest vouere continentiam vel simpliciter vt non possit exigere debitū nec reddere teneatur: vel secundū quid, scilicet vt nō possit exigere licet teneatur reddere. Primo modo neuter coniugum potest sine consensu alterius vouere cōtinentiam. Cuius ratio est, quia votum cùm sit voluntatis non est nisi eorum quæ sunt in potestate nostra, sed corpus viri quantum ad redditionem debiti non est in potestate eius sed vxoris & ecōuerso, ergo vnus eorum non potest vouere continentiam simpliciter sine consensu alterius: & hæc ratio tangitur extra de conuersione coniugatorum, cap. quidam intrauit. Secundo modo potest quilibet coniugum sine consensu alterius cōtinentiam vouere, scilicet vt nō exigat, quia illud quod est voluntatis & perfectionis potest cadere sub voto. sed non exigere debitum est voluntatis & perfectionis: vnde in litera dicit Augustinus, pro sanctificatione perfecta Deus tibi computabit, si non quod tibi debetur exigis, ergo quilibet coniugum potest vouere debitum non exigere. Puto tamen quòd non sit votum vsquequaque discretum, tum quia redderetur matrimonium onerosum potissimè si vir voueret non exigere cū oporteret mulierem semper subire confusionem petendi debitum, tum quia posset ex hoc imminere periculum ei qui vouit dum vigente concupiscentia existens iuxta mulierē ea non petente de facili posset facere contra votum.

6 QVANTVM ad secundum scilicet an de licentia vxoris vir posset intrare religionem & vouere cōtinentiam, & ecōuerso mulier de licentia viri. Aduertĕdum est quòd aliquid est illicitum fieri quod tamē factum tenet: sic in proposito aliquid est obseruandum dum vnus coniugum intrat religionem de licentia alterius, quod si non seruetur nihilominus tenet ingressus: intrando enim obseruandum est quòd ille de cuius licentia alter intrat religionem aut est senex aut non est persona suspecta de incontinentia, & tūc potest in seculo manere vouendo cōtinentiam. aut est iuuenis & suspectus de incontinentia, & tunc non sufficit quòd maneat in seculo vouendo continentiam, sed debet intrare religionem, vt habetur extra de conuersione coniugatorum, cap. Cū sit præditus. & cap. vxoratus. Si tamē illud non obseruetur & vnus de licentia alterius intret religionem & profiteatur, verè tenet votum & professio. Quod patet ex duobus. Primò quia si votū non teneret hoc esset quia teneretur debitum aut reddere aut exigere: non exigere quia illud nunquam est necessitatis, nec reddere quia vxor dado licentiam priuauit se iure petendi, ergo iste non tenetur reddere petenti, ergo nullo modo est votum eius irritum. Secundò, quia sicut vxor potest se priuare iure suo voluntariè peccando ita voluntariè merendo, sed vxor voluntariè fornicans priuat se iure suo ita vt extūc liceat viro suo religionem intrare, vt supra dictum est, ergo similiter continere volendo & in hoc merendo potest se priuare iure suo dando licentiam viro intrandi religionem & profitendi, & extunc non debet reddi existenti in seculo quātumcunque sit persona suspecta, sed potius existens in seculo debet compelli mutare vitam vt viuat religiosè vel cū religiosis, vt habetur expressè vigesimaseptima q. 2. Agatosa, & trigesimatertia q. quinta, qui vxorem. Iura autem quæ dicunt quòd non sufficit sola licentia nisi ille qui dat eam simpliciter conuertatur si sit persona quæ sine suspicione non potest manere in seculo determinant quid debeat fieri, sed non irritant si secus actum fuerit nec fortè possent. Nec obstat quod dicitur extra de conuersione coniugatorum, cap. pri. quia illa licentia fuit extorta, & mulier fuit decepta et iuris ignara. Potest autem hoc ius determinare quòd sicut consensus coactus non sufficit ad matrimonium, ita licentia vi, vel metu extorta non sufficiat ad hoc quod vxor priuet se iure quod habet in virum. & sic patet secundum.

7 QVANTVM ad tertium distinguendum est, quia ab ingressu religionis reddit aliquis ad vxorem, vel compulsus per viam iuris, vel de facto & non de iure. Per viam iuris dupliciter. Vno modo quando intrauit sine licentia vxoris. Alio modo quando intrauit de licentia vxoris, & antequam profiteretur reuocatur licentia, primò rediens ad vxorem inducendus est vt ea mortua redeat ad monasterium, sed non est cogendus. Cuius ratio est, quia professio eius non tenuit cū non intrauerit de licentia vxoris. Professio enim voti tollit vtramque potestatem exigendi, scilicet debitum & reddendi: non reddere autem debitū non fuit in eius potestate, sed vxoris, & ideo professio non tenuit, propter quod ad eam cogi non debet mortua vxore. Inducendus est tamen, quia priuauit se iure exigendi: hoc enim erat in sua potestate, & ideo non potest cū alia contrahere sine peccato, sicut dicit capitulum prius allegatum, Quidā intrauit. Si tamen de facto contrahat matrimonium tenet, quia nō potuit solennizare votum continentiæ, peccat tamē contrahendo, & deinceps debitum exigendo. Qui autem intrat de licentia vxoris, & antequam profiteatur reuocatur ad vxorem, mortua vxore non tenetur redire ad monasterium, nec peccat si cōtrahat, nisi aliquid aliud obsistat, quia quum per nullum votum adstrictus fuerit religioni, non tenetur ad eam redire, nec manens in seculo tenetur continere, quum nihil circa cōtinentiam vouerit: qui autem post factam professionem redit ad vxorē de facto & non de iure (vt quum quis de licentia vxoris profitetur, & contempta professione redit ad vxorem, sicut videtur dicere illud capitulum, ex parte abbatis. de quodam qui in infirmitate positus cōsentiente vxore votum vouit castitatis, & monachalem habitū suscepit, & postmodum liberatus de infirmitate vxorē tenuit) talis mortua vxore cogendus est ad monasterium redire, & non solū ea mortua, sed viuente, quia quum professio eius vera fuerit, & tenuerit vt solennis, redire non potuit ad vxorem, nec ea mortua aliam ducere potest, cū votum solenne impediat matrimonium contrahendum, & dirimat contractum.

8 AD PRIMVM argumentum dicĕdum quòd non est simile de voto crucis, & de voto religionis, quia votum religionis impedit redditionem debiti simpliciter, & non solū ad tempus, votum autem crucis non nisi ad tempus, nec etiā pro illo tēpore impedit si mulier velit sequi virum: & ideo vir nō potest sine cōsensu vxoris emittere votum religionis, licet posset emittere votum crucis, mulier tamen non posset votum crucis emittere sine consensu viri sui, quum vir sit in hoc caput mulieris. Nec valet quod subiūgitur, quòd votum transmarinum potest mutari in votum religionis: quia hoc est verum in eo qui est sui iuris, nec est ligatus alio vinculo quod obsistat religioni, sicut est in coniugatis.

9 Ad secundum dicendum est similiter quòd seruitium debitum domino temporali non impedit simpliciter redditionem debiti, sed solū ad tēpus, votum autem religionis impedit simpliciter, ideo non est simile, ergo &c.

Sentencia huius distinctionis xxxiij. in generali & speciali.



VAERITVR hic de antiquis. Superius determinauit magister de bonis matrimonij: hic determinat quomodo hæc bona in matrimonio antiquorū patrum fuerunt. Et diuiditur in duas. Primò ostendit quomodo fuerunt in matrimonio antiquorū patrum ante legē. Secundò ostĕdit quomodo erat in matrimonio in tēpore legis. Secūda ibi, Legis verò tempore. Prima in tres partes diuiditur. Primò ostĕdit bigamiæ patrum excusationem. Secundo cōtinentiæ eorum cōmendationem. Tertiò mouet & soluit quandam dubitationem. Secunda ibi, Quòd verò castitas virginalis. Tertia ibi, Si opponatur. Secunda pars principalis in qua determinat de matrimonio tempore legis, diuiditur in tres. Primò ostendit determinationē matrimonij per legē Moysi quantū ad personarū declarationem, & quātum ad separationem. Secundò inquirit an tēpore legis licuerit habere plures vxores. Tertiò ea consequenti determinat de virginitate commendanda. Secunda ibi, Sed nunquid licebat sub legis. Tertia ibi, Melior autem est virginitas.

x IN SPECIALI sic procedit, & primo quærit vtrum antiqui patres plures vxores vel cōcubinas habuerunt simul sine peccato: & respondet præmittens hic quòd secundū diuersitatem temporis varia fuit Dei dispensatio, ante peccatum enim inter duos est coniugium inchoatum secundū quem inchoationis modum si primi parentes in obedientia perstitissent per temporis successionem inter duos tantū fuisset matrimonialis contractus: post peccatum verò primis parentibus ad inuicē conuenientibus & prolem procreantibus filij eorum & filiæ coniuncti sunt, sed vnus vni, & fratres sororibus copulati sunt, quia nō erat

mulieres

mulieres aliæ, nec viri alij, quibus filij Adæ vel filiæ coniungerentur. Lamech autem primus omnium legitur duas vxores habuisse, quòd in eo reprehēdebatur, quia pro expletione voluptatis hoc fecit. Processu verò temporis quum omnes ferè homines plures deos colerent, paucis in cultu Dei remanētibus diuina dispensatione consultum est vnt plures mulieres in matrimonium copulare, ne cultus vel notitia Dei deficeret illis paucis deficientibus, sicut in Abraham & Iacob: vnde & in lege mulier sterilis maledicta erat, quæ nō relinquebat semen super terram. Ex his patet solutio ad quæstionem, quòd sine peccato antiqui patres plures habuerunt vxores: non enim, sicut dicit Aug. hoc erat cōtra ius naturale, quia non concupiscentia perficiendæ voluptatis, sed prouidentia procreandæ prolis hæc fecerunt: nec erat cōtra illius temporis matrimonium, nec etiam contra præceptū, quia nulla lege erat prohibitum, non tamen hoc tempore licet, quod confirmat pluribus auctoritatibus. Postea in cōmendationem coniugij patrum dicit, quòd virginalis castitas non præfertur in merito antiquorum patrum coniugali castitati: quod ex auctoritate Augu. declarat. Postea obijcit quòd antiqui patres plures vxores habentes non videntur seruasse fidem thori. Et respōdet quòd fidem thori seruabant, quia cum proprijs vxoribus vel ancillis, & non cum mulieribus alienis coniungebantur. & sic patet quæ fuerit ante legem matrimonij cōsuetudo, & quòd in matrimonio antiquorum fuerunt prædeterminata bona matrimonij. Postea determinat de matrimonio tēpore legis di. quòd per legem Moysi fuit matrimonium determinatum & quantum ad legitimarum personarum determinationem: quia nō licebat copulari carnaliter matri, sorori, nepti, nouercæ, amitæ, materteræ, & quibusdam alijs personis: & quantum ad separationem, quia permisit Moyses aliam ducere, dato tamen prius lib. rep. in quo inscripserat causas per quas vxores repudiabat, vel propter duritiam cordis eorum permissum est, vt maius malum, scilicet homicidium tolleretur. Postea quærit quibus licebat sub lege habere plures vxores, & quibus non. Et respondet quòd multiplicatio vxorum est generaliter prohibita. Permissum tamen est regi plures habere vxores, sed nō multiplicare, id est, plurimas habere: quia talis multiplicatio vxorum propter carnalis actus delectationem mentem eneruat & allicit. Addit autem quòd adueniente tempore plenitudinis iuxta priorem & honestiorē institutionē vnus tantùm vni coniungeretur in figura Christi & ecclesiæ: hoc etiā tempore virginitas fœcunditati præfertur, & sacerdotibus continentia indicitur, cùm tamen in lege virginitati fœcunditas præferretur, & sacerdotibus coniugia indicerentur. Vltimò: quia de virginitate fecerat mentionem, ipsam cōmendat, & dicit quòd virginitas melior est & cōmendatior, quàm carnis incontinentia, quod pluribus auctoritatibus confirmat, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum sit licitum vel aliquando fuerit simul habere plures vxores.



IRCA distinctionem istam primò quæritur vtrum sit licitum vel aliquado fuerit simul habere plures vxores. Et videtur quòd non: quia vir & vxor ad paria iudicantur, sed nūquam fuit licitum quòd vnius vxoris simul essent plures viri, ergo nunquam fuit licitū quòd vnius viri essent plures vxores.

2 Item illicitum est dare alicui quod iam datū est alteri, sed vir contrahens cū vna vxore dat ei potestatē sui corporis, ergo non est licitum quòd eam postmodum det alteri, quod fieret si viuente prima secundam duceret, quare &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia matrimonium ordinatur principaliter ad procreationem & educationem prolis, sed habere simul plures vxores non repugnat huic fini, sed potius cōuenit, eò quòd vnus vir fœcundare potest plures vxores, ergo pluralitas vxorum videtur licita.

4 Item Augustinus de bono coniugali dicit, quòd est cibus ad salutē hominis, hoc est, concubitus ad salutem humani generis, sed licitū est diuersis cibis vti propter salutē hominis, ergo licitum est vti diuersis vxoribus ad cōseruationē humani generis.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, vtrum quandoque licitum fuerit habere duas vxores absq; omni dispēsatione. Secundum est, vtrum modo possit esse licitum ex dispēsatione ecclesiæ.

6 QVANTVM ad primum aduertendum est quòd illud est licitum absque quacunque dispensatione, quod non est prohibitum aliquo iure naturali, diuino, vel humano rectè posito. Et illud maximè locum habet in matrimonio, cuius edictū est prohibitorium. Et ideo ad videndum an habere plures vxores simul sit licitum de se, an non, oportet videre si sit prohibitum aliquo iure. Manifestum est autem quòd ante euāgelium nō fuit prohibitum per ius diuinum habere plures vxores, quin potius videtur fuisse concessum: vnde dicitur Deuteronō. 21. Si habuerit homo vxores duas, vnam dilectam & alteram odiosam, &c. Et in pluribus locis sacræ scripturæ fit mentio de pluralitate vxorum, nec reprobatur. Nullum etiam ius humanum eis traditum fuit quod pluralitatem vxorum reprobaret. Restat ergo solū videre vtrum pluralitas vxorum sit contra ius naturale. Est autē Ius naturale prout distinguitur cōtra ius positiuum, diuinū, vel humanum, instinctus rationis naturalis quo dirigitur homo ad operandum conuenienter prout cōgruit fini operis, qui est principium in agēdis, & sic definit Tullius: Ius naturale est quod nō opinio genuit, sed vis innata inseruit: vnde illud opus est cōtra ius naturale quod tollit debitum finē operis vel notabiliter impedit, & sic sodomia est contra ius naturale, quia totaliter tollit finem generationis quæ est procreatio & educatio prolis, & pluralitas virorum respectu vnius vxoris, quia notabiliter impedit procreationem & educationem cōuenientē prolis, vt postea patebit. Ex hoc ad propositum. Matrimonium habet pro fine principali procreationem & educationem prolis, sed pro fine secundario habet communicationem operum quę sunt necessaria in vita humana, vt habetur 6. Ethic. Primum finē nec tollit nec impedit pluralitas vxorum, quum vnus vir sufficiat pluribus vxoribus fœcundandis, & educandis filijs ex eis natis, sed secundū finem impedit, & si non totaliter tollit, tamē multum impedit, eò quòd non facilè posset esse pax in familia, vbi vni viro plures vxores iungerentur, quum non possit vnus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus vxoribus ad votum. Et quia communicatio plurium in aliquo vno officio causat litē, sicut figuli corrixātur ad inuicē, & similiter plures vxores vnius viri.

7 Propter quod videtur quibusdam quòd pluralitas vxorū sit contra ius naturale quatenus notabiliter impedit secundarium finem matrimonij, & ideo nunquam fuit licita sine dispēsatione. Dispensatio autem duo requirit, auctoritatem ex parte dispensantis, & causam recompensantem ex parte negotij: super ius autem naturale nullus habet auctoritatem nisi Deus, & ideo solus Deus dispensare potuit: causa verò dispēsationis fuit multiplicatio fidelium ad cultum Dei, & ideo dicit Innocentius, & habetur extra de diuortijs. cap. Gaudemus. quòd nulli vnquam licuit plures vxores habere, nisi cui fuit diuina reuelatione concessum.

8 Quicquid sit de conclusione, ratio tamen prædicta patitur calumniam: quod enim primò dicitur, scilicet quòd pluralitas vxorum impedit secūdarium finem matrimonij, qui est pax in familia nō valet, quia hunc finem non impedit per se vxorum pluralitas, sed malitia vel proteruia, vna enim existente muliere litigiosa pax impeditur, pluribus autem existentibus pacificis non impeditur per accidens, ergo impeditur secundarius finis matrimonij, vna vel pluribus existentibus vxoribus, & nō per se, licet facilius posset impediri ex pluralitate vxorum: quę autē per accidēs cōtingunt sub arte nō cadūt, & ideo sicut licitū est contrahere cū vnica existente litigiosa non obstante ꝙ finis secundarius aliqualiter impediatur, sic vt videtur, licitum est quantō est de iure naturali contrahere cū pluribus, licet ex hoc sequatur quandoque turbatio pacis. Item communicatio operū quæ sunt necessaria in vita humana non est secundarius finis matrimonij per se, sed solū per accidens: quia præter procreationē prolis & eius educationem omnia alia opera domus possunt melius fieri per virum quàm per mulierem, sicut Augustinus dicit tractans illud verbum, quod habetur Gene. 2. de formatione mulieris, quod dixit dominus: Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium simile sibi. dicēs, quòd illud adiutorium fuit propter procreationem prolis, & eius educationem, ad quæ necessaria est mulier, quia omnia alia opera possunt melius fieri per virum quàm per mulierem. Item quando secundarius finis præiudicat principali, negligendus est secundarius finis propter principalem, sed fini principali matrimonij, qui est generatio & educatio prolis, quandoque potest præiudicare ille finis secundarius, qui est pacifica habitatio cum vnica vxore, quia forsitan ipsa est sterilis, ergo in hoc casu licitum fuit præmittere secundarium finem propter primarium, quod fit accipiendo cum prima vxore sterili aliam fœcundam.

9 QVOD autem secundariò dicitur quòd ex diuina dispensatione licuit habere plures vxores propter multiplicationem fidelium, hoc non videtur: quia dispensatio illa quæ facta fuisse dicitur primò Abrahæ, in cuius domo primò refulsit fides aut fuit facta pro eo tantùm, aut pro omnibus posteris: non pro eo tantùm, quia alij nō fuissent excusati accipiendo plures vxores. Et si pro omnibus alijs posteris, aut ergo eis innotuit, aut nō. Si nō innotuit eis dispensatio, non fuerunt excusati à transgressione. Si innotuit, quum non innotuerit eis verbo, innotuit exēplo solū, sed hoc modo æquè innotuit infidelibus, sicut fidelibus, ergo æquè licuit infidelibus habere plures vxores, sicut fidelibus: quod est contra illud quod dicunt, quòd causa dispensandi fuit

multipli

multiplicatio fidelium ad cultum Dei, & sine dubio satis est durum, quòd omnes infideles peccauerint ducendo plures vxores, præcipuè quum de Agar quam accepit Abraham post Saram natus fuerit Hismael, cuius successores omnes fuerunt infideles, & habuerunt plures vxores. Irrationabile etiã videtur ꝙ apud omnes infideles ratio naturalis adeò fuerit obumbrata ꝙ iudicauerint pluralitatẽ vxorũ licitã, si ipsa esset cõtra ius naturale, nec ipsa esset licita nisi ex dispẽsatione diuina, si dispẽsatio talis vocet diuina reuelatio specialiter facta, sicut facta fuit ꝓphetis.

10 Et ideo alij dicunt aliter quòd primi qui habuerunt vxores plures non potuerunt licitè contrahere cum secunda viuente prima, cum qua simpliciter primò cõtraxerũt nisi de consensu eius. Cuius ratio est tacta in arguendo ad quæstionem, quia duobus contrahentibus inter se simpliciter quilibet transfert totã potestatem corporis sui in alterum, & ideo sine consensu eius ex causa, scilicet si vxor sit sterilis, vel propter paucitatem humani generis, & sic fuit in Abraham, vt habetur Genes. 16. & recitatur 32. q. 3. cap. Dixit Sara ad Abraham, ecce conclusit me dominus ne parerem, ingredere ad ancillam meam, si saltem ex illa suscipiam filios. Ecce quòd de voluntate vxoris propter sterilitatem eius Abraham accepit secũdam hoc modo, & hac de causa habuit Iacob plures vxores, quia de voluntate Rachel creditur quòd Lia supposuerit se ei: voluit enim Rachel parcere verecundiæ sororis antiquioris, cùm esset consuetudo apud eos vt antiquiores primò traderẽtur ad nuptias, de voluntate etiam earum duarum ingressus est ad ancillas earum. Ad ancillã quidem Rachel propter eius sterilitatem, vt habetur Gen. 3. Ad ancillã verò Liæ postquam Lia credidit se desisse parere, vt habetur ibidem: processu verò temporis mos inoleuit apud alios plures habere vxores de voluntate primæ tacita vel expressa, vel consuetudine super hoc obtenta, nec in hoc videntur peccasse: vnde Augustinus dicit, & habetur in litera, & recitatur 32. quæst. 3. obijciuntur. quòd quando mos erat peccatum nõ erat, & ideo antiquis iustis non fuit peccatum quòd pluribus fœminis vtebantur, neque cõtra naturam hoc faciebãt, quum non lasciuiendi causa, sed gignẽdi hoc facerent, nec contra morem, quia eo tempore ita fiebant, nec contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Quod autem dicit Innocentius quòd nũquam licuit habere plures vxores simul, nisi cui fuerit diuina reuelatione concessum, exponendum est non de reuelatione quæ est specialis inspiratio, sed de interiori dictamine rationis, quo sciuerũt antiqui patres quòd pro multiplicatione generis humani licuerit habere plures vxores de voluntate principalis, vel de consuetudine super hoc obtẽta: sicut enim lex naturalis non est scripta in codice, sed impressa in mente, sic dictamẽ rationis quo scitur, in quo casu lex nõ adstringit, quum sit quædã legis interpretatio potest dici dispẽsatio, & quia est menti impressa à Deo, ideo vocatur dispensatio diuina, & sic exponit ipsemet Innocentius dictum suum, scilicet quid intelligitur per reuelationem, dicens quòd ille quandoque mos interdum etiam fas censetur, vt fas referatur ad causam propter quam licuit, mos verò ad consuetudinem obtẽtam supposita causa, & sic patet primum, videlicet quòd ante legem & sub lege Moysi licuit habere plures vxores.

11 QVANTVM ad secundum, scilicet an modò sub lege euangelij posset esse licitum habere plures vxores ex dispensatione ecclesiæ, tenetur communiter quòd nõ: quia nullus potest dispensare in statuto Christi, sed Christus inhibuit pluralitatẽ vxorum ergo &c. Quòd autem inhibuerit pluralitatem vxorum apparet per illud quod dicitur Matthæi. 9. Quicunque dimiserit vxorem suam nisi ob fornicationem, & aliam duxerit, mœchatur. Si ergo dimissa vxore non licuerit aliam ducere, fortiori ratione non licebit aliam ducere obtenta prima: virtus autem rationis hæc est, vxor dimissa non propter fornicationem, sed ex alijs causis per Christum reprobatis verè erat vxor vt prius. Si ergo licuisset extunc habere plures vxores, non apparet qualiter repudians sic vxorem non posset aliã ducere, non obstante quòd repudiata remaneret vera vxor, ergo pluralitas vxorum fuit per hoc sic reprobata. De repudio autem facto ex causa fornicationis dicetur inferius. Item Christus reduxit statum matrimonij ad modum suæ primæ institutionis, sed contra primã institutionẽ est pluralitas vxorum, quum à principio vna costa viri in fœminã sit conuersa, & scriptura diuina testetur, quòd propter hoc relinquet homo patrẽ & matrem, & adhærebit vxori suę, nõ dicit vxoribus, & erunt duo in carne vna, non tres vel plures, ergo cõtra legem matrimonij, & vt primitus fuit institutũ, ad quẽ statũ per Christum fuit reductum, est pluralitas vxorum, & sic nõ licet ecclesiæ in hoc dispensare. & hæ rationes tanguntur extra de diuortijs, cap Gaudemus & illud tenetur communiter.

12 Ad istas tamen rationes quidam respondent sic: quum enim dicitur primò quòd Christus inhibuit pluralitatem vxorum, dicunt quòd non in omni casu: & quum dicitur quòd imò, quia inhibuit quòd vxore dimissa altera non ducatur, ergo fortiori ratione, nec vxore retenta, non sequitur: quia quæ ducitur vxore dimissa ducitur sine consensu vxoris legitimæ & in eius præiudicium, non sic illa quæ ducitur de consensu vxoris retentæ.

13 Quod verò dicitur secundò quòd contra primam institutionem matrimonij est pluralitas vxorum, dicunt quòd natura humana fuit primitus instituta non solùm quantum ad ea quę sunt necessitatis, sed quantum ad illa quæ sunt perfectionis, & sic matrimonium institutum fuit tunc secundùm statum suum optimum, à quo tamen si deficeret, non propter hoc esset malum & illicitum: non enim quod deficit ab optimo est malum, est enim in bonis dare bonum & melius, sicut in malis malum & peius. Optimus ergo status matrimonij est vnius cũ vna, sed nõ est malus quando est vnius cum pluribus si subsit causa, non esset ergo (vt dicunt) omnino contra rationem si quis diceret quòd sicut Papa dispensat in solenni voto continentiæ propter bonum cõmune, sicut dispensatum fuit cùm quodã monacho de genere regis Aragonũ vt cõtraheret propter defectũ hęredũ, sic dispẽsare posset, vt princeps habẽs vxorẽ sterilẽ, de qua nõ posset suscipere prolẽ ea viuẽte & consentiẽte acciperet aliã. nec minus est cõtra ius naturale & diuinũ nõ soluere votũ quã pluralitas vxorum, quia etsi vtrũque cadat sub præcepto, nõ tamẽ indispẽsabiliter.

14 Prædictæ autem responsiones nõ vidẽtur sufficere: prima non, quia sicut dictum fuit supra, quãuis à principio fortè fuerit debitũ, ꝙ non duceretur secunda vxor nisi de cõsensu primę, tamẽ processu temporis postquã inoleuit mos habendi plures vxores, non fuit hoc necesse propter obtentam consuetudinem de cõtrario, nec legitur requisitus fuisse cõsensus primæ vxoris, vt duceretur secunda postquam lex fuit data à domino per Moysen, & ideo æquè licuit ducere secũdã vxorem nolẽte prima sicut volente: propter quod quum Christus inhibuit ꝙ repudiata vxore alia ducatur, nõ potest dici ꝙ hoc inhibuerit, quia illa ducebatur sine consensu vxoris legitimę, quę per repudium non desinit esse vxor, & ideo non licuit, quando autem ducebatur secũda non repudiata prima, tunc ducebatur secũda de cõsensu primę, & sic licuit, quia sicut dictũ fuit, cõsensus vel dissensus primæ vxoris nihil faciebat ad hoc quòd secunda duceretur vel non duceretur postquam obtenta fuit consuetudo de contrario, & lex Mosayca hoc permisit. Inhibuit ergo hoc Christus simul reuocans repudium, & pluralitatem vxorum, quorum vtrunque permittebatur in lege, sed extunc neutrum fuit licitum.

15 Secunda etiã ratio non videtur sufficere, quia quamuis non oporteat illud esse malum quod deficit ab optimo, tamen omne illud est malum quod deficit à debito, pluralitas ergo vxorũ in antiquis patribus ante legem & sub lege non fuit mala, quamuis deficeret ab optimo statu quo matrimonium fuit primitus institutũ, vt esset solũ vna vnius, quia talis conditio nõ debuit esse in eorũ matrimonio propter necessitudinem multitudinis generis humani quę plus potest fieri cũ pluribus vxoribus, quã cũ vna, sed postquã pluralitas talis reuocata est per Christum, & matrimonium reductũ ad primũ statum vt sit vna vnius, extunc defectus huius cõditionis debitæ reddit matrimoniũ illicitum, imò nullũ, quia secũdùm sentẽtiam domini est mœchia vel adulteriũ: nec est simile de voto continentiæ, & de non contrahendo cum pluribus vxoribus simul, quia spontanea obligatio voti cuiuscũque hominis nõ absoluit eũ ab obligatione qua tenetur ecclesiæ cuius est mẽbrum. Et ideo si vniuersalis necessitas & vtilitas ecclesiæ requirat ꝙ ille qui vouit sponte continentiam contrahat, in tali casu votum suum non adstringit eum quin ad præceptũ Papę debeat contrahere, non habere autem plures vxores est pręceptum Christi in quo nullus potest dispensare, cùm Papa & cæteri prælati sint solùm vicarij & ministri Christi, & non domini vel legislatores, seu mutatores legis per Christum æditæ.

16 Ad pri. arg. dicendũ ꝙ non est simile de pluralitate vxorũ respectu vnius vxoris, quia vnũ virũ habere plures vxores non est contra principalem finem matrimonij, nec contra secundarium, nisi per accidens, vt dictum fuit, sed pluralitas virorũ respectu vnius vxoris esset cõtra principalem finem, qui est educatio prolis: quia ex hoc quòd vna mulier haberet plures maritos, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cuius tamen cura necessaria est in educatione prolis. Et ideo nulla lege aut consuetudine fuit vnquam permissum vnam vxorem habere plures viros, sicut econuerso vnum virum habere plures vxores.

17 Ad secundum patet ex dictis in corpore solutionis.

18 ARGVMENTA in oppositum probant quòd habere plures vxores non est illicitum de se, sed potuit esse licitum propter multiplicationem humani generis tẽpore necessitatis, propter paucitatem hominum adhibitis alijs circunstantijs: est tamen illicitum in noua lege ex prohibitione Christi.

QVÆSTIO III.

Vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Tho. 22. q. 154. ar. 2.



SECVNDO quęritur vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Videtur ꝙ non, quia quod potest dari ad semper potest dari ad tempus, sed mulier potest dare viro potestatem corporis sui simpliciter & ad semper per matrimonium, ergo potest dare quo ad tempus: hoc autem est in simplici fornicatione soluti cū soluta, ergo &c.

2 Item maius peccatum est mendacium quàm fornicatio simplex, quod patet ex hoc ꝙ Iudas qui fornicationē nō horruit cōmittere cū Thamar recusauit mēdacium cōmittere, dicens: Certe mendacij arguere nos non poterit. Gene. 38. sed mendacium nō semper est peccatum mortale, ergo nec fornicatio simplex.

3 Item omne peccatum mortale contrariatur charitati quantum ad dilectionem Dei vel proximi, sed fornicatio non cōtrariatur charitati quantum ad dilectionem Dei, quia nō est rectè contra Deū, nec contra dilectionē proximi, quia per hoc nulli fit præiudiciū, ergo fornicatio simplex nō est peccatū mortale.

4 Item non omnis inordinatus vsus ciborum est mortale peccatum, ergo nec omnis inordinatus concubitus, quod maximè videtur de fornicatione simplici: & probatur cōsequentia, quia quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem humani generis secundùm Aug.

5 IN CONTRARIVM est, quia nihil excludit à regno cęlorum nisi peccatum mortale, sed fornicatio excludit à regno cælorum, & patet 1. Cor. 6. vbi dicitur: Nolite errare, neque fornicarij, neque idolis seruiētes, neq; adulteri, neque molles, &c. regnum Dei possidebunt. & Gal. quinto vbi dicitur: Manifesta sunt opera carnis, quę sunt fornicatio, immūditia, impudicitia, luxuria, &c. quæ prędico vobis sicut prædixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur.

6 RESPONSIO. Aduertendum est primò quòd fornicatio accipitur dupliciter. Vno modo pro omni concubitu qui non fit cū vxore legitima, & sic includit sub se mœchiā seu adulterium. Alio modo accipitur magis strictè, videlicet pro solo cōcubitu quo vir non habens vxorem accedit ad mulierem nō habentem maritum. & sic fornicatio distinguitur contra mœchiā seu adulterium, & vocatur fornicatio simplex: accipiendo primo modo fornicationē scilicet pro omni concubitu cū alia muliere quàm cū vxore sua legitima non est dubium quin fornicatio sit peccatum mortale quantum ad mœchiā quā includit sub se, & prohibetur in Exodo præcepto decalogi quo dicitur, non mœchaberis, vel non adulteraberis. Puniebatur etiā in veteri lege pœna mortis vbi dicitur: Qui cōcubuerit cū vxore alterius vterque moriatur mœchus & adultera. Si autem accipiatur fornicatio secundo modo pro concubitu quo vir qui nō habet vxorem accedit ad mulierem non habētem maritum, dicitur fornicatio simplex; & quæstio est magis dubia, circa quā procedetur sic: quia primò ostendetur quòd omnis fornicatio simplex est peccatum, & secundò inquiretur an sit peccatum mortale.

7 PRIMVM patet sic: omnis actus voluntarius qui nō ordinatur in finem debitum, vel non ordinatur cōuenienter in ipsum, est peccatum, sed fornicatio simplex est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia priuatio debiti ordinis in actu culpam inducit. Minor probatur, quia fornicatio vel fit ad delectationem vel ordinatur ad prolē, si fiat propter delectationem nō ordinatur ad debitū finē, cū actus non sit propter delectationē sed delectatio propter actum, vt dictum fuit prius: si verò ordinetur ad prolem nihilominus non ordinatur conuenienter ad hunc finē, quia cū debeatur proli à parētibus educatio & instructio & prouisio in totam vitam, requiritur quòd inter parentes sit obligatio commanendi simul non solùm ad horā vel ad modicum tēpus, sed ad multum vel ad totum, vt sicut proles est bonum commune patris & matris, sic cōmuniter ei prouideatur ab vtroq;, in fornicatione autem nulla est obligatio viri ad mulierē ad cōmanendum quin possint separari quando voluerint, ergo fornicatio non est actus qui cōuenienter ordinetur ad prolem, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio scilicet quòd omnis fornicatio est peccatum. Et huic attestatur, quia secundū omnē legē proles nata ex fornicatione est vituperabilis nec legitima iudicatur, quod nō esset nisi secundū omnē legē fornicatio damnetur.

8 QVANTVM ad secundum videtur beatus Augustinus sentire quòd omnis fornicatio quā faciunt qui vxores non habent cū fœminis quæ viros non habent sit peccatum mortale, & quòd prohibetur illo præcepto decalogi non mœchaberis: dicit enim sic super Exodū, quòd sicut furti nomine cū dicitur, nō furtum facies, bene intelligitur omnis illicita vsurpatio rei alienę (nō enim rapinā permisit qui furtū prohibuit, sed vtiq; a parte totū intelligere voluit quicquid illicitè rerū proximi auferatur) sic profectò nomine mœchię omnis illicitus cōcubitus atq; illorum mēbrorum nō legitimus vsus prohibitus debet intelligi. Hęc sunt verba Aug. quę recitantur in decretis 32. causa. q. 3. omnia mœchia. constat autē quòd mœchia est peccatum mortale, ergo & omnis fornicatio quæ nomine mœchiæ intelligitur, sicut nomine furti omnis illicita vsurpatio rei alienæ.

9 Non contradicendo cōclusioni potest dici quòd similitudo quam inducit beatus Aug non bene procedit: quāuis enim prohibitione minoris mali rectè intelligatur prohibitio maioris, & ideo in prohibitione furti rectè intelligitur rapina prohibita, quæ grauior est quàm furtum, tamen in prohibitione maioris mali non oportet quòd prohibeatur minus malum, cū ergo mœchia sit maius malum quàm simplex fornicatio, nō oportet ꝙ in prohibitione mœchiæ (cū dicitur non mœchaberis) intelligatur prohibita simplex fornicatio.

10 Potest ergo aliter dici ꝙ fornicatio simplex vel est vagus cōcubitus ad meretricē omnibus expositam, vel est ad concubinam determinatè retentā. Si sit vagus cōcubitus, tunc est prohibita iure diuino ve. & no. test. Dicitur enim Deut. 23. Nō erit meretrix de filiabus Israël, neq; scortator de filiis Israel. vbi dicit gl. Aug. Ad meretrices accedere prohibet dominus, quarum publicè venalis turpitudo est, quāuis quidā libri corrupti habeant venialis est turpitudo. In no. autem test. propter illud quod allegatum est in arguēdo, dicitur Thess. 4. Scitis enim quæ præcepta dederim vobis per dominum Iesum, hæc est enim voluntas Dei sanctificatio vestra, vt abstineatis vos à fornicatione. Et Ephes. 5. Omnis fornicator aut immūdus, aut auarus nō habebit hæreditatē in regno Christi & Dei & in quamplurimis aliis locis sacræ scripturæ dicuntur similia, in quibus cōdemnatur nō solū vagus cōcubitus, sed omnis fornicatio, quamuis in auctoritate Deut. non prohibeatur nisi vagus cōcubitus, & non cōcubinatus, quod fortè pro tāto fuit, quia cū sub lege liceret repudiare vxorem, matrimonium pro tunc, & in casu repudij videbatur simile concubinatui, quia sicut licet cōcubinā dimittere pro voluntate, sic licebat vxorē dimittere ex causis in libello repudij contentis secundū vnam opinionem, vt postea patebit. Nihilominus puto concubinatum fuisse illicitum in veteri lege. Nec obstat quòd antiqui patres dicuntur habuisse concubinas, quia nō vocatur concubinę, eò quòd non essent matrimonio iunctę, vt nunc loquimur, sed quia non erāt æquè principales in regendo domum vt aliæ, eò quòd erāt ancillę principalium vxorū, & sic Agar & Cetura dictæ sunt concubinæ Abrahæ. Et Bala & Zelpha ancillæ Rachel & Liæ dictæ sunt cōcubinæ Iacob, quāuis essent legitimæ vxores. Itē patet tertiò ex approbatione iuris positiui: dicitur enim 32. q. 1. ca. vlt. prædicandum. nostra debent talē de periurio pœnitentiā imponi debere, qualē de adulterio, de fornicatione, de homicidio voluntariè cōmisso, & cæteris criminalibus vitiis, vbi connumerat fornicationē cū cæteris quæ sunt peccata mortalia: patet igitur quòd fornicatio simplex est peccatum mortale, quia cōtra ius diuinum & humanū. Quod autem dicunt quidam quòd est peccatum mortale de se, exclusa omni lege positiua diuina & humana, non bene intelligo, quia peccatum mortale dicitur ex eo, quia meretur mortem temporalem vel æternam, fornicatio autem simplex non meretur mortem temporalem secundū legem naturalē, quia lex naturalis nihil dicit nec nominat aliquid de morte ęterna: & ideo quòd fornicatio simplex sit peccatum mortale, hoc procedit ex iure diuino in pluribus locis expressa. Nec obstat quod dicit glossa beati Ambrosij super illud Timothæi tertio: Pietas ad omnia vtilis est. Omnis summa disciplinæ Christianæ est in pietate & misericordia, quam aliquis sequens si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. hoc enim non est intelligendum quòd per opera pietatis liberetur à perditione æterna ille qui lubricum carnis patitur, si in eo perseueret vsque ad mortem, sed quia per huiusmodi opera disponitur ad hoc quòd gratiam consequatur per quam pœniteat, & per huiusmodi opera satisfaciat de lubrico carnis commisso.

11 AD PRIMVM argumentū dicendum quòd illud quod datur simpliciter potest dari ad tempus, vbi natura rei hoc patitur: sic autem non est in proposito, quia corpus coniugij quod datur in concubitu si rectè detur datur propter prolem, ad quā non conuenienter ordinatur si detur ad horam, vel ad modicū tempus, sed oportet esse obligationem inter virum & mulierē commanendi simul propter prolem non solùm generādam, sed etiam educandam.

12 Ad secundum argumentum dicendum ꝙ aliquis quandoq; horret magis peccatum veniale quam mortale propter maius incitamentum quod habet ad vnum quàm ad alterum: & sic Iudas mendacium horruit, fornicationem non vitans, quamuis illud mendacium fuisset perniciosum, tanquam habens annexam iniuriam si promissum non reddidisset, maximè si arrha quā dedit non fuit æquiualens pretio quod promisit.

13 Ad tertium dicendum quòd fornicatio est contra dilectionem Dei inquantum prohibetur præcepto diuino in veteri & nouo testamento, vt dictum est.

Ad

14 Ad quartum dicendum quòd sumptio cibi quantum est de se non est in alterius præiudicium quam sumentis, sed concubitus fornicarius est in præiudicium prolis, & nihilominus si cibus qui ordinatur ad salutem corporis scienter sumeretur in detrimentum sanitatis, esset peccatum mortale, sicut fornicatio quæ est in detrimentum prolis.

QVAESTIO III.

Vtrum in veteri lege licitum fuerit viro vxorem repudiare.



TERTIO quæritur de libello repudij, vtrum in veteri lege licitum fuerit viro vxorem repudiare. Et videtur quòd sic. Quia illud est licitum quod est secundùm legem, sed repudiare vxorem erat secundùm legem, ergo &c. Maior patet, quia vt dicitur Rom. 7. lex quidem sancta, & mãdatum sanctum & iustum & bonũ, & ideo licitè fit quod secundùm legem fit. Minor patet per illud quod dicitur Deute. 24. Si acceperit homo vxorem, & non inuenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudij, & dabit in manu illius, & dimittet eam. & Mala. 2. Quum odio habueris eam dimitte, dicit dominus Deus Israël, quare &c.

2 Item Chrysostomus dicit super Matt. quòd sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellũ repudij, sed secundæ nuptiæ sunt licitæ, vt patet per Apost. Rom 7. & 1. Cor. 7. ergo dare libellum repudij fuit licitũ tẽpore Moysi.

3 IN contrarium arguitur sic: quia nunquam fuit licitum vxori repudiare virum, ergo nunquam fuit licitum viro repudiare vxorem. Consequẽtia patet, quia vir & vxor ad paria iudicãtur.

4 Item duritia cordis nũquam excusat aliquem a peccato, sed libellus repudij fuit concessus Iudæis ad duritiam cordis, vt dicitur Mat. 19. ergo non excusabat eos a peccato.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an sub lege Moysi licitum fuerit viro vxorem repudiare. Secundum est, vtrum licuerit repudiatam reconciliare.

6 QVANTVM ad primum est duplex opinio. Vnã quòd illi qui sub lege vxorem repudiabat excepta causa fornicationis non excusabantur a peccato, quamuis nõ incurrerent aliqua pœnam legis. Et sic dicitur repudium in lege permissum fuisse non tanquam licitum, sed quia non puniebatur: permittitur enim (vt alij dicunt) aliquid quatuor modis. Vno modo permittitur aliquid quia oppositũ non præcipitur, & sic ab Apostolo permittitur matrimonium 1. Corin. 7. quia virginitas non præcipitur, & hoc modo permissio est de minori bono. Secundo modo permittitur aliquid, quia non prohibetur præceptoriè, & sic permittũtur minora mala, vt peccata venialia. Tertio modo permittitur quicquid non impeditur, & sic Deus permittit omnia mala fieri. Quartò modo permittitur aliquid quando nõ punitur, & sic permissum fuit in veteri lege repudium vxoris non propter aliquod bonum maius cõsequendum, sicut permissa fuit pluralitas vxorum, sed propter maius malum vitandum (scilicet vxoricidium) ad quod Iudæi proni erant propter corruptionem irascibilis: sicut & permissum fuit eis fœnerari extraneis propter corruptionem concupiscentiæ, ne fratribus suis fœnerarentur.

7 Alia opinio est, quòd quamuis repudiare vxorem sit malum absolutè, pro eo quòd indiuisibilitas annexa est matrimonio, tamen ex permissione diuina licitum fuit in lege veteri: & hoc confirmatur duabus rationibus, & vna auctoritate. Prima ratio talis est. Lex vetus licet gratiam non conferret, tamen ad hoc data fuit vt peccatum ostenderet: per legem enim est cognitio peccati, vt dicitur Romanorum tertio. Si ergo repudiare vxorem peccatum fuisset, hoc eis insinuatum fuisset per legem aut prophetas, aliàs viderentur minus esse neglecti, si ea quæ sunt necessaria ad salutem non cognouissent, sed non fuit eis insinuatum per legem & prophetas q̃ repudiũ esset peccatum, ergo &c. Secunda ratio talis est. Lex obseruata supposita gratia merebatur vitã æternã, sed lex poterat obseruari a repudiantibus vxorem, quum lex nõ prohiberet, sed permitteret, ergo repudium non erat peccatum prohibens vitæ æternæ meritum. Ad idem est auctoritas Chrysostomi dicentis, quòd à peccato abstulit culpam quando permisit repudium. Hæc autem opinio videtur probabilior, licet præcedens sit communior. & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum aliter est dicendum secundùm primam opinionem, & aliter secundùm secundam, quia secundùm primam opinionem dicitur sic: quòd per repudium, quum esset illicitum non soluebatur matrimonium, & ideo non licebat vxori repudiatæ accipere alium virum, quum nunquam licuerit vni vxori habere plures viros simul, propter quod postquã vxor primò repudiata cum alio de facto contraxerat, quum non posset de iure, non poterat reconciliari propter commissum adulterium, sed antequam contraxisset reconciliari poterat. Sed hæc causa non videtur multum efficax, quia in potestate innocẽtis est reconciliare nocentem, nisi lex prohibeat, cuius prohibitionis causa quæritur, nec assignatur. Secundùm verò alteram opinionem, quum per repudium solueretur matrimonium, licitum erat vxori repudiatæ ducere alium virum: postquam ergo eum duxerat non poterat reuocari ad primum, quũ secundus esset vir eius legitimus, sed ante reuocari poterat, quum nullum est impedimentum reuertendi ad primũ, & istud est rationabilius dictũ, non tamen omnino sufficienter, quia secundùm textum Deuterono. mulier repudiata postquam duxerat alium virum, si ab eo repudiabatur, vel si vir secundus moriebatur, non poterat reconciliari primo viro, & tamen in vtroque casu mulier erat soluta à lege secundi viri, vnde ad istos casus non extendit se ratio prædicta: lex tamen potuit eam facere illegitimam vel ineptam ad contrahendũ seu redeundũ ad primum virum ex causa in Deutero. contenta, sicut ecclesia facit multas personas illegitimas ad contrahendum ex causis de quibus ei rationabiliter visum fuit.

9 Quidam verò dicunt quòd nec ante nec post reconciliari poterat in pœnam viri repudiantis, vt vir non de facili repudiaret, quam nullo modo recuperare potuisset. Sed istud non bene concordat scripturæ, quæ non dicit vxorem repudiatam non posse reconciliari, nisi postquam accepisset virum alterum, vt patet Deuter. 24. & Hier. 3. Secundùm primam opinionem respondendum est ad duo prima argumenta.

10 AD primum quòd illud est licitum quod est secundùm legem non solùm permittentem, sed etiam approbantem: multa enim permittit lex quæ non sunt licita ad vitandum maiora mala, & sic repudium vxoris fuit secundùm legem veterem permissum ad vitandum maius malum, scilicet vxoricidium, sed non fuit approbatum.

11 Ad secundum dicendum est quòd similitudo illa non est attendẽda quantum ad omnia, sed solùm quantum ad hoc quòd sicut secundæ nuptiæ permittuntur propter vitandam turpitudinem fornicationis, sic repudium permittebatur ad vitandum vxoricidium, quod est grauius peccatum.

12 SECVNDVM secundam opinionem responderi potest ad argumenta secundæ partis: quum enim primò dicitur quòd mulieri nunquam licuit repudiare virum, dicendum est quòd nõ est simile de viro & muliere, quia non est adeò timendum viro quòd occidatur ab vxore sicut vxori quòd occidatur à viro, ob quam causam repudium dicitur fuisse concessum in lege euangelica, vbi par est conditio viri & mulieris in hoc casu.

13 Quod postea dicitur quòd duritia non excusat à peccato, verùm est, tamen permissio diuina propter duritiam facta bene excusabat: aliquid enim bene permittitur infirmis, quod non permittitur sanis, nec tamen peccarent infirmi vtentes permissione sibi facta.

QVAESTIO IIII.

Vtrum virginitas sit præferenda matrimonio.

Tho. 22 q. 152. ar. 4.



QVARTO quæritur de virginitate vtrum sit præferenda matrimonio. Videtur quòd nõ, quia bonum personæ priuatæ non est præferendum bono communi, sed potius econuerso: sed virginitas est bonum priuatæ personæ, matrimonium autem est bonum commune, quum ordinetur ad conseruationem speciei, ergo virginitas non est præferenda matrimonio.

2 Item Augustinus dicit libro de bono coniugali, quòd non impar est meritum continentiæ in Ioanne qui nullas est expertus nuptias, & in Abraham qui filios genuit, sed maioris virtutis est maius meritum, ergo virginitas non est maior virtus quàm castitas coniugalis.

3 IN CONTRARIVM est, quia melius est illud quod consulitur, quàm illud quod solùm indulgetur: consilium enim est de maiori bono, indulgentia verò de minori, sed virginitas cõsulitur, matrimoniũ verò indulgetur, vt patet per Apostolum 1. Corinthiorum 7. ergo virginitas est melior matrimonio.

4 Item illud est melius cui debetur maior fructus, sed virginitati debetur fructus centesimus, matrimonio solùm trigesimus, ergo &c.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an virginitas sit bona. Secundũ an sit matrimonio præferenda.

6 QVANTVM ad primum aduertendum est quod aliquid est bonũ secũdùm se, aliquid verò per accidẽs, vel propter aliud, quia scilicet remouet id quod est malum vel disconueniens. Primo modo cibus bonus sanus est corpori. Secundo modo medicina. Dicendum ergo quòd virginitas non est bona primo modo,

ſed ſecundo modo. Quod patet tripliciter. Primò ſic: abſtinere ab eo quod eſt ſecundũ ſe conueniens & bonum non poteſt eſſe bonum de ſe, ſed per virginitatẽ abſtinetur à matrimonio quod eſt ſecundũ ſe bonum, ergo virginitas non eſt bona de ſe, eſt tamen bona vt medicina: matrimonium enim propter diſtractionem mentis & curas adiunctas reddit hominem quaſi infirmũ ad vacandum cõtemplationi diuinorum, virginitas autem hæc impedimenta tollit quaſi medicina, quare &c. Secundò ſic: illud non eſt bonum ſecundũ ſe ſed ſolùm per modũ medicinæ quod non fuiſſet bonum in ſtatu naturæ ſanæ, ſed virginitas nõ fuiſſet bona in ſtatu innocentiæ in quo natura fuit ſana, eſt autem bona in ſtatu naturæ infirmæ, ergo &c. Tertiò ſic: ſicut ſe habet ieiunare ad comedere, ſic virginitas ad matrimoniũ, ſed comedere adhibitis debitis circũſtantiis eſt bonũ ſecundũ ſe, ieiunare autẽ non eſt bonum niſi per modum medicinæ in quantum per ieiunium cõſumuntur in corpore ſuperfluitates humorum, vel corpus redditur melius diſpoſitum ad actus virtutum moraliũ per repreſſionem concupiſcentiarũ, & per conſequens ad actus virtutum intellectualium, ergo ſimiliter virginitas non eſt bona ſecundũ ſe, ſed ſolùm per modum medicinæ in quantum per eam tolluntur impedimenta quæ diſtrahunt hominem à contẽplatione ſupernorum: ideo dicitur 1. Cor. 7. mulier innupta & virgo cogitat quæ domini ſunt vt ſit ſancta corpore & ſpiritu.

7 QVANTVM ad ſecundum dicendum q virginitas melior eſt matrimonio pro ſtatu moderno. Quod patet tripliciter. Primò ſic: bonum diuinum eſt potius bono humano, ſed virginitas eſt bonum diuinum cũ ordinetur ad contemplationem diuinorum (vt dictum eſt) matrimonium verò ad bonum humanum, ergo &c. Secundò ſic: bonum animæ præferendum eſt bono corporis, ſed virginitas eſt bonũ animę cũ reddat hominem expeditum ad actus, matrimonium verò eſt bonum corporis, ergo & cætera. Tertiò patet idem exemplo Chriſti qui virginẽ matrem elegit, & virginitatẽ in ſe ſeruauit, & auctoritate Apoſtoli primæ Corinthiorum ſeptimo vbi dicit: qui matrimonio iungit virginem ſuam bene facit, et qui non iungit melius facit. propter quod dicit Auguſtinus libro de virginita. Certa ratione & ſcripturarum ſanctarum auctoritate nec peccatum eſſe nuptias inueniemus, nec eas bono vel virginalis continentiæ vel etiam vidualis æquamus. Ex prædictis poſſumus concludere quòd cũ virginitas nõ ſit bona de ſe, ſed per modum medicinæ: in quo tamen præfertur matrimonio quatenus reddit hominẽ magis expeditum ad contemplationem diuinorum, quicunque vouet virginitatẽ niſi ſit amplius deuotioni deditus quàm exiſtens in matrimonio, talis eſt imperfectior imperfectione perſonali, licet ſit in ſtatu perfectiori.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bonum commune potius eſt bono priuato quãdo ſunt eiuſdem generis, ſed bonum priuatum poteſt eſſe melius bono communi alterius generis: & hoc modo virginitas propter Deũ aſſumpta præfertur fœcũditati carnali matrimonij, potiſsimè cũ bonũ commune ad qđ ordinatur matrimoniũ per multos ſufficiẽter expleatur.

9 Ad ſecundum dicendum quòd meritum nõ ſolùm penſatur ex genere actus exterioris ſed magis ex animo operãtis: habuit autem Abraham animum ſic diſpoſitum vt paratus eſſet virginitatem ſeruare ſi in tempore ſuo fuiſſet congruum, ex quo meritum continentiæ virginalis in ipſo æquatur merito continentiæ virginalis in Io. reſpectu præmij ſubſtantialis nõ autem reſpectu præmij accidentalis, quod reſpondet difficultati operis exterioris, ſicut dicimus de martyrio Petri quod ſuſtinuit in opere, & quod Ioannes habuit in voluntate.

Sententia huius diſtinctionis xxxiiij. in generali & ſpeciali.

NVNC ſupereſt attendere. Superius determinauit magiſter de matrimonio quãtum ad eius inſtitutionem, ſignificationẽ, & ad eius cauſam efficientem & finalem. & quantum ad eius bona, hic determinat de eo quantum ad cauſam materialem, ſcilicet quantum ad perſonas contrahẽtes. Et diuiditur in duas. Primò determinat de impedimentis matrimonij quæ non faciunt perſonas penitus illegitimas ad contrahendũ. Secundò de illis quibus penitus perſonæ illegitimæ redduntur Secunda 37. di. ibi, ſunt igitur quidam ordines. Prima in tres. Primò determinat de impedimentis præcedentibus matrimonium. ſ. de impedimento frigiditatis. Secundò de impedimẽtis ſuperuenientibus poſt matrimonium iam contractum, ſicut eſt fornicatio, quæ eſt cauſa diuortij. Tertiò de impedimentis incidentibus in actu contrahendi, ſcilicet de ſeruitute. Secunda 35. diſt. hoc enim notandum eſt. Tertia di. trigeſimaſexta nunc de conditione. Prima eſt principalis lectionis, & diuiditur in tres. Primò proſequitur de impedimentis perſonarum matrimonium contrahentium in generali. Secundò deſcendit ſpecialiter ad impedimentum de quo agere intendit. Tertiò de quibuſdam impedimentis ſuperuenientibus matrimonio iam contracto. Secunda ibi, de his autem qui cauſa frigiditatis. Tertia ibi, De his qui cũ duabus ſororibus. Secunda illarum diuiditur in tres. Primò determinat de impedimento quod eſt in potentia coëundi proueniens ex frigiditate. Secundò de impedimẽto quo aliquis impotens redditur ex maleficio. Tertiò de impedimento quo aliquis impotens redditur ad conſentiendum in copulã coniugalem, ſicut eſt furia. Secunda ibi, De maleficij impedimẽto. Tertia ibi, Furioſi quoque. Tertia pars principalis, in qua determinat de ſuperueniente impedimento, diuiditur in duas: quia primò determinat de impedimento culpæ. Et ſecundò de impedimento pœnę, quod eſt aliquis corporalis defectus. Secũda ibi, Illud etiam ſciendum eſt.

a IN SPECIALI ſic procedit, & primò proponit quòd ad matrimonium contrahendum aliquæ perſonæ fuerunt legitimæ ante legem, aliæ ſub lege, aliæ tempore gratiæ: quædam etiam perſonæ in primitiua eccleſia erant legitimæ quæ modò nõ ſunt. Illarum verò quæ vel legitimæ vel illegitimę ſunt quędam ſunt purè legitimæ, vt illę quibus impedimentum aliquod non obuiat, quædam verò omnino ſunt illegitimæ, vt illæ quibus obuiat ordo ſacer vel cognatio, vel diſpar cultus: quædam verò ſunt mediæ, quæ nec purè legitimę ſunt, nec omnino illegitimæ, vt illæ quibus obuiat frigiditas vel cõditio, tales enim ſi ignoranter coniunguntur permanere poſſunt quibuſdam accedentibus cauſis, vt minima ætate, & eiſdem deficientibus poſſunt diuidi. Poſtea dicit quòd illi qui cauſa frigiditatis debitum reddere non poſſunt, poſſunt ſic permanere ſi volunt, ſi autem mulier cauſaretur dicendo quòd vult eſſe mater, & filios procreare, decretum eſt vt vterque cõiugum in aliquorum propinquorum manu iuret quòd nunquam carnaliter conuenerunt, & tunc ſeptem de propinquis qui melius de hoc poſſunt ſcire veritatem per ſigna probabilia iurent, & tunc mulier nuptias ſecundas contrahere poteſt: vir autẽ qui eſt frigidæ naturæ abſq; coniugij ſpe manere debet, ſi enim ille aliam vxorem duxerit, cogendus eſſet redire ad priorem, quando autem impedimentũ ex vtraque parte prouenit vterque remanere debẽt innupti, hic autem modus ſeruandus eſt quando vterq; coniugum idem confitetur, quòd ſi vir aſſerat ſe debitum reddidiſſe, mulier autem diffiteatur, viro potius adhibenda eſt fides, quia caput mulieris eſt vir. Cõfirmat autem prædicta auctoritate Gregorij. Poſtea dicit quòd ſi per aliquod maleficium concubitus non ſequatur, illi quibus hoc euenit hortandi ſunt vt de omnibus cõfiteantur commiſsis, & ſatiſfaciant de eis Deo: miniſtri verò eccleſię per exorciſmos vel eccleſiaſtica ſacramenta tales curare procurẽt, quod ſi non poſſunt, ſeparari valebunt, poſtquam tamen alias nuptias expetierunt viuentibus illis quibus iuncti fuerunt non poterunt reconciliari prioribus quos reliquerunt, etiam ſi poteſtas coeundi eis reſtituta fuerit, niſi fortè iudicio eccleſię, quo iudicio facta fuerat ſeparatio. Poſtea dicit quòd furioſi dũ ſunt in amentia contrahere nõ poſſunt, quod auctoritatibus probat. Poſtea dicit quòd ille qui dormit cũ ſorore vxoris ſuæ neutrã ex eis habere debet, nec ipſi adulteri vnquam debent coniugio copulari, quod auctoritatibus probat. Vltimò dicit quòd nõ licet viro vxorem dimittere, nec econuerſo propter aliquam infirmitatem vel maculam corporalem, ſed debet alter alteri ſubſidia prouidere, quod beatus Auguſtinus probat in litera.

QVAESTIO I.

Vtrum matrimonio ſint aſsignanda aliqua impedimenta.

CIRCA diſtinctionem iſtã primò quæritur vtrum matrimonio ſint aſsignanda aliqua impedimenta. Et videtur quòd non: quia morbus communis debet habere remediũ commune, ſed concupiſcentia eſt morbus communis omnibus, ergo matrimonium quod eſt eius remedium, debet eſſe omnibus commune, & ita nullus debet impediri à matrimonio contrahendo.

2 Item opus diuinum non debet impediri per opus humanũ, ſed matrimonium eſt opus diuinum quum ſit à Deo inſtitutũ, ergo matrimonium nõ debet impediri per opus humanum vel ſtatutum.

3 IN contrarium eſt: quia matrimonium inſtitutum eſt in remedium vel officium, ſed multi inepti ſunt remedio vel officio, vel propter impotentiam vel obligationem ad continentiam, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum eſt primò quòd matrimonium pluribus modis poteſt impediri. Secundò videndum eſt quot & quibus modis impediatur.

5 PRIMVM patet sic: omnis effectus qui constituitur ex causis impedibilibus potest impediri, sed matrimonium constituitur ex causis impedibilibus, scilicet ex cōsensu cōtrahētiū, in quē potest incidere multiplex impedimentum, & ex parte consentientium, ergo matrimonium potest multipliciter impediri.

6 QVANTVM ad secundum dicendum quòd quędam impediunt matrimonium contrahendum, sed non dirimunt cōtractum: quædam verò impediunt contrahendum, & dirimunt contractum. Cuius ratio est, quia quædam sunt de necessitate matrimonij, quædam verò de solennitate solùm. Sine illis quę sunt de necessitate nullum est matrimonium, sed sine illis quę sunt de solennitate matrimonij impeditur matrimonium contrahendum, quia non bene fit quando sine eis fit: tamen non dirimitur cōtractū, quia sine eis est verum matrimonium quod nunquam dissoluitur, nisi per mortem carnalem vel spiritualem, vt dictum fuit prius. Hæc autem sunt duo, interdictum ecclesię. & tempus feriarum, vt habetur in illo versu: Non soluunt tamen impediunt, vetitum, feriæque.

7 Omissio autem illorum quæ sunt de necessitate matrimonij impedit matrimonium cōtrahendum. & dirimit contractū, eò quòd nullum est matrimoniū quando omittitur aliquid quod est de necessitate. hęc autem sunt multa, quorum numerus & sufficiētia potest sic haberi. In matrimonio enim est cōsiderare contractū & personas contrahentes: contractus fit per voluntarium consensum. qui consensus potest impediri per violentiā vel per ignorantiam personæ vel conditionis. Et sic sumūtur tria impedimenta matrimonij, scilicet coactio, error personæ, & error cōditionis. Persona verò cōtrahens potest impediri à matrimonio contrahendo, vel simpliciter respectu cuiuscunque personæ, vel respectu alicuius tantùm. si simpliciter, hoc est, quia impeditur ab acto matrimonij, quod contingit dupliciter. Vno modo quia omnino in actum non potest, & sic ponitur impedimentum in potētia coeūdi. Alio modo quia non licitè potest, & hoc quia ad cōtinentiam obligatur, vel ex officio suscepto, & sic est impedimētum ordinis: vel ex voto emisso, & sic est impedimentum voti.

8 Si autem aliquis impediatur à matrimonio non simpliciter sed respectu alicuius personæ, hoc potest esse vel propter obligationem ad alteram personam. sicut qui vni matrimonialiter iunctus est, nō potest simul alteri coniūgi matrimonialiter, & sic est impedimentum matrimonij ligamen, vel quia deficit proportio ad alteram personā. Et hoc tripliciter. Primò propter nimiā distantiam ad ipsam, & sic est disparitas cultus. Secūdò propter nimiam propinquitatem, & sic ponitur triplex impedimētū. s. cognatio, quæ importat propinquitatem duarum personarū ratione tertiæ à qua originalis descendit affinitas, quæ est propinquitas duarum personarum ratione tertiæ in matrimonio iūctæ: & publicæ honestatis iustitia in qua est propinquitas duarū personarum ratione tertię iunctæ per sponsalia. Tertiò impeditur matrimonium inter duas personas, propter indebitā coniunctionē eorum præcedentem, & sic impedit crimē adulterij prius cōmissi, ne adulteri contrahant ad inuicem: de quibus impedimentis dicetur postea magis in speciali, hæc autē impedimēta in his versibus cōtinentur: Error, cōditio, votū, cognatio, crimē, Cultus disparitas, ius, ordo, ligamē, honestas, Si sis affinis, si fortè coire nequibis, Hæc socianda vetant, connubia iuncta retractant.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nullus impeditur à matrimonio simpliciter, quin liceat ei cum aliquo contrahere nisi habeat impedimentum naturę, vt frigidi, vel nisi assumpserit impedimētum voluntariè, vt qui vouit solēniter, aut ordinem sacrum suscepit: impeditur tamen quis rationabiliter vt non possit contrahere cum qualibet, sed cum determinata, & hoc modo sunt plura matrimonij impedimenta.

10 Ad secundū dicendū quòd illud quod fit à Deo immediatè sine causis secundis non potest impediri, quod autē est ab eo cooperātibus secūdis, potest multipliciter impediri: & sic est de matrimonio, quòd licet sit à Deo institutū, cōpletur tamen cooperatione causarum secundarū, propter quod multipliciter impeditur.

QVAESTIO II.

Vtrum impotentia ad actum matrimonij impediat matrimonium.



SECVNDO quæritur vtrum impotentia ad actum matrimonij impediat matrimoniū. Et videtur quòd nō: quia matrimonium est perfectum, dato quòd nō sequatur actus matrimonialis, ergo illud quod non solùm impedit actum, non habet impedire matrimonium, sed impotentia de qua loquimur solū respicit actū, ergo nō impedit matrimoniū.

2 Item sicut impotentia impedit actū matrimonij, ita volūtas continendi, sed voluntas continendi non impedit matrimoniū, patet inter Mariam & Ioseph, ergo nec impotentia.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic: quia nullus potest se obligare ad impossibile, sed per matrimoniū quilibet cōiugū obligatur ad reddendum alteri debitum, ergo qui non possunt reddere debitum, non possunt se obligare ad matrimonium

4 Ad idē dicitur extra de frigidis & maleficiatis, cap. 1. quòd sicut puer qui non potest reddere debitū non est aptus cōiugio, sic impotentes minimè apti ad contrahenda matrimonia reputantur.

5 RESPONSIO. Distinguendum est de impotentia, quia est vna naturalis, alia accidentalis: & quælibet istarum vel est perpetua vel temporalis. Naturalis impotētia est triplex. Vna in viro scilicet frigiditas, alia in muliere, scilicet arctatio vel aliud impedimentū naturalis membri, vt habetur de frigidis & malef. in c. c. ex literis. Tertia est defectus ętatis in vtroq., vt in pueris. Accidentalis verò impotentia contingit ex duobus, scilicet ex maleficio vel ex sectione seu castratione, quę locum habet solū in viris: horum autem impedimentorum frigiditas & arctatio quibus nō potest subueniri opere medicorum sunt perpetua impedimenta, vt habetur in prææallegato ca. similiter sectio, castratio, & maleficium quod deleri non potest: temporalia verò impedimēta sunt frigiditas & arctatio, quibus potest subuenīri, & maleficiū quod potest deleri. His suppositis dicendum est primò quòd omnis impotentia naturalis vel accidentalis, si sit perpetua & antecedens matrimonium, impedit ipsum cōtrahendū, & dirimit cōtractū, nō autem si sit tēporalis. Secundò videndū qualiter cognoscatur impedimentū esse perpetuū, & qualiter sit pcedēdū ad diuortiū.

6 RATIO primi est, quia per matrimonium transfertur potestas vnius corporis cōiugit in alterum quo ad reddendū debitum, vt habetur 1. ad Cor. 7. sed nullus potest transferre in alterum illud quod non habet, ergo qui non habet potestatem reddēdi debitum, non potest cum altero cōtrahere matrimoniū, quod est intelligendum quando impotentia præcedit: si enim sequatur matrimonium prius ritè contractum, non dirimit ipsum, si etiam impotentia esset temporalis, cui posset medicinæ beneficio subueniri, non dirimeret ipsum.

7 QVANTVM ad secūdum, scilicet qualiter probatur impotentia, sciendum est quòd quandoque cognoscitur probatione vera per aspectū corporis, vt in castratione viri, vel arctatione mulieris: vel probatione præsumpta quando triennio cohabitantes & bona fide actui carnali operam dantes non potuerunt se cognoscere, & tunc aut vterque proclamat ad iudicium, & profitetur impedimentum, & in hoc casu propter periculum collusionis vterque iurabit quòd bona fide operam dederunt, nec conuenire potuerunt cum septima manu propinquorum eorum statum & personas cognoscentium, vt habetur 33. q. 1. cap. Quod autem interrogasti de his requisiti. aut alter confitetur, & alter negat, & tunc aut vir prouocat ad separationem aut mulier, si vir incūbit ei probatio vxore negante, quia vir actor est, & actore nō probāte reus est, & si nihil obstiterit obtinebit: si mulier prouocat viro contrarium asserente, creditur viro, quia caput est mulieris 33. q. 1. si quis acceperit. nisi mulier aspectu corporis velit probare virum mentitum: separatione verò facta causa frigiditatis datur vxori licētia contrahendi, frigidus verò sine spe coniugij remaneat: quòd si contrahat & secundam cognouerit, cogatur redire ad primam, quia constat ecclesiam fuisse deceptam in iudicando perpetuum impedimentum quod fuit temporale, vt habetur extra de frigidis & maleficiatis, cap. laudabilem.

8 Quando verò fit diuortium ratione maleficij datur vtrique licentia contrahendi, vt habetur 33. quæstione prima, capitulo si per sortiarias, in fine. Et causa est, quia frigiditas est impedimētū generale respectu cuiuslibet, propter hoc qui impotens est ratione frigiditatatis respectu vnius, impotens est respectu cuiuslibet alterius, sed maleficium est impedimentum particulare respectu vnius, & ideo conceditur quòd possit alteri nubere, sed si redierit potentia postea cognoscendi primam reintegrabitur matrimonium, quia constat ecclesiam fuisse deceptam: quando verò propter arctationem mulieris separatur matrimonium, mulier debet remanere sine coniugio, si verò nubat alteri à quo cognoscatur, nunquid integrabitur primum matrimonium? Dicēdum est quòd sic, si primus vir & secundus sunt similis naturæ, & cōplexionis: quia sicut mulier est cognoscibilis à secūdo, sic fuit cognoscibilis à primo, & sic loquitur decretalis titulo præallegato, capitulo, fraternitatis. si verò sunt cōplexionis notabiliter distantis ratione cuius mulier nunquam fuisset cognoscibilis à primo immediatè per ipsum, licet efficiatur ei cognoscibilis per vsum secūdi, non debet primū matrimonium reintegrari, quia mulier arcta simpliciter inepta est ad contrahendum cum illo à quo immediatè non potest cognosci: non enim est licitū vt fiat ei cognoscibilis per alterum.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd impotentia perpetua non solùm impedit actum, sed & obligationem in qua consistit essentialiter matrimonium, quia nullus potest trāsferre in alterum, id quod non habet, nec habere potest.

11 Per idem patet ad ſecundum, quia voluntas continendi impedit ſolùm actum, & non obligationem, impotentia verò impedit vtrunque.

Sententia huius diſtinctionis xxxv. in generali & ſpeciali.



Hoc etiam notandum. Superius determinauit magiſter de impotẽtia coeundi quę actũ matrimonij impedit: hic determinat de ſeparatione thori propter fornicationẽ quæ ſimiliter actum matrimonij tollit vinculo matrimonij durante. Et diuiditur in duas. Primò oſtẽdit quomodo adulteriũ ſequẽs, actũ matrimonij tollit, vinculo matrimonij durante. Secundò inquirit an adulterium præcedens matrimonium, & matrimoniale vinculum tollat. Secunda ibi, Solet etiam quæri. Prima in quatuor. Primò oſtendit quòd vterque coniugum poteſt alterum dimittere propter fornicationẽ quàdo ipſe eſt à fornicatione immunis. Secundò oſtendit quòd hoc non poteſt fieri quando ipſe ſimili ſententiæ ſubiacet. Tertiò oſtendit quòd neutri coniugum poſt ſeparationem factam licet alteri nubere propter matrimonij vinculum remanens. Quartò inquirit vtrum propter fornicationem dimittere vxorem ſit neceſsitas, an liceat eam ſibi retinere. Secunda ibi, Si verò quæritur. Tertia ibi. Si quis autem fornicationis. Quarta ibi, Dicit tamen Ioannes Chryſoſtomus.

2 IN SPECIALI autem ſic procedit magiſter, & proponit primò quòd ſicut licet viro cauſa fornicationis vxorem dimittere, ita eadẽ cauſa licet vxori virum dimittere, quod auctoritatibus probat. Poſtea dicit quòd illud dictum ſic intelligitur, quòd ille qui dimittit ſimili crimini non ſubiaceat, adultera autem adulterum dimittere non poteſt cauſa fornicationis, quod auctoritatibus probat. Poſtea dicit quòd ſi cauſa fornicationis fuerit facta ſeparatio, non poteſt mulier ad aliam copulã coniugalem tranſire: poteſt autem reconciliari & cohabitare ſicut prius, ſi vir dimiſſam reuocare voluerit, quod auctoritatibus probat. Poſtea inducit plures auctoritates quæ dicunt quòd ſi vir ſciat vxorem ſuam deliquiſſe, & non agat mulier pœnitẽtiam, ſed in fornicatione permaneat, & hoc patiatur vir cũ ipſa manens & cohabitãs, reus eſt & particeps huius peccati, & ideo eam retinere non debet. Si verò mulier à peccato receſſerit, & per pœnitentiam illud purgauerit, poterit viro reconciliari, & vir etiam videtur talem recipere debere, ſed non ſæpe. Vltimò dicit quòd non poteſt aliquis in coniugium copulare quã prius per adulterium polluit, quod auctoritatibus probat. Obiicit tamen contra hoc auctoritates Auguſtini, & ſoluit dans illarum auctoritatum ſanam intelligentiam.

QVAESTIO I.

Vtrum liceat vxorem dimittere cauſa fornicationis.



CIRCA diſtinctionem iſtam primò quæritur vtrum liceat vxorem dimittere cauſa fornicationis. Videtur quòd non, quia magis principale eſt in matrimonio bonum prolis quàm bonum fidei, ſed propter defectum prolis, ſcilicet propter ſterilitatẽ, non poteſt vxor dimitti, ergo nec propter defectũ fidei, ſcilicet propter fornicationẽ.

2 Item maius peccatum eſt quãdo vterque fornicatur, quàm quando alter tantũ, ſed ſecundũ iura in primo non debet fieri ſeparatio, ergo nec in ſecundo.

3 IN contrarium eſt quod dicitur Mat. 19. quòd non licet viro dimittere vxorem excepta cauſa fornicationis, ergo propter fornicationem licet.

4 RESPONSIO. Videnda ſunt tria. Primum eſt, an propter fornicationem licitum ſit vxorem dimittere. Secũdum eſt, vtrum poſsit dimitti abſque iudicio eccleſię. Tertium eſt, vtrũ ſit neceſſarium eam dimittere.

5 QVANTVM ad primum dicẽdum eſt quòd licitum eſt viro innocenti vxorem fornicantem dimittere. Cuius ratio eſt, quia peccans contra fœdus matrimonij iuſtè debet priuari iure quod habet ratione matrimonij, ſed coniunx fornicans peccat contra ius matrimonij quo coniuges ſibi tenentur ad fidem ſeruandam, ergo meritò debet priuari iure quod habet in alio ratione matrimonij: illud autẽ eſt exactio debiti ex parte eius, & redditio debiti ex parte alterius, & cohabitatio eorũ ſimul, ergo propter fornicationem debet iſtis priuari, quod fit per diuortium inter vxorem & virum, & ideo ex naturali ęquitate in odium adulteri fidem nõ ſeruantis, & in fauorem innocentis fidem ſeruantis introductum eſt diuortiũ, propter quod in caſibus vbi non eſt culpa vxoris adulterantis, vel adiungitur culpa viri non licet vxorem dimittere.

6 Et hi caſus ſunt 7. Primus eſt quãdo vir de fornicatione cõuincitur ſicut & mulier, vt 32. q. 5. per totum, & extra de diuortiis, cap. ſignificaſti tunc enim mutua crimina pari compenſatione delentur. Secundus eſt quando vir vxorem proſtituit, extra de eo qui cognouit conſanguineam vxoris ſuæ, cap. diſcretionem. Tertius eſt cũ mulier credens probabiliter virum mortuum nubit alteri, & viro redeunte ſtatim ab altero recedit, vt 34. q. 1. & 2. quæ ſimul terminatur capit. cùm propter bellicam. Quartus eſt cùm mulier ab alio cognoſcitur ſub ſpecie viri ſui, quia credit eum eſſe virum ſuum, trigeſima quarta q. 2. in lectum. Quintus eſt quãdo ab aliquo violenter opprimitur, quod intelligendum eſt de vi abſoluta non propter metum 32. q. quinta propoſito. Sextus eſt quando vir reconciliat ſibi vxorem poſt adulterium vel publicè adulterantem retinuit, vt trigeſimaſecunda quæſtio. prĩ. cap. 2. & 3. Septimus eſt quando aliqui contrahunt in infidelitate & vir dat vxori libellũ repudij quæ poſt repudium contrahit cũ altero, ſi poſt vterque conuertitur ad fidem cogitur vir recipere vxorem, nec poteſt ei obiicere crimen fornicationis, vt habetur extra de diuortiis, ca. gaudemus. In hoc autem vir & mulier ad paria iudicantur, licet non ex pari cauſa quia ſicut licet viro vxorem dimittere ob fornicationem, ita licet vxori dimittere virum, plus tamen peccat contra ius matrimonij mulier fornicans quàm vir, nam mulier peccat contra bonum fidei & contra bonum prolis propter incertitudinem fœtus. Vir autem ſolùm peccat contra bonum fidei, vtraque tamen cauſa ſufficit ad celebrandum diuortium: nomine autem fornicationis intelligitur hic non ſolùm culpa ſecundò vſum naturalem, ſed etiam contra naturam vt ſodomia, ſed non nominatur propter turpitudinem criminis. ſpiritualis verò fornicatio in qua quis perſiſtit & non pœnitet ſufficit ad diuortium, vt habetur extra de conuerſione coniugatorũ, ca. vlt. & ſic patet primum.

7 QVANTVM ad ſecundum vtrum vir poſsit dimittere vxorem fornicantem abſque iudicio eccleſię: ſciendum eſt quòd vxor fornicans poteſt dimitti dupliciter, aut quo ad thorum ſolùm, aut quo ad thorum & cohabitationem. primo modo vir vxorem de cuius fornicatione conſtat ſibi poteſt auctoritate ſua dimittere & ei debitum negare quouſque compellatur auctoritate eccleſiæ, & ſi ante voluntariè reddat debitum, incurrit notam irregularitatis, & generat ſibi præiudiciũ accuſationis: ſi autem compulſus reddat, incurrit quidem notam irregularitatis ad quam ſufficit factum, ſed nõ generat ſibi præiudicium accuſationis. Secundo modo ſcilicet ad thorum & cohabitationem non debet dimitti vxor fornicãs niſi iudicio eccleſiæ, quia nullus debet eſſe iudex in ſua cauſa, & publica pœna, ſicut eſt talis ſeparatio, ergo debet infligi per publicum iudicium. Et ſi dimiſſa fuerit, debet vir cogi ad recipiendum eam niſi incontinẽti probet fornicationem & quia talis dimiſsio vocatur diuortium, idcirco diuortium nõ debet fieri abſque iudicio eccleſiæ. & ſic patet ſecundum.

8 Quantum ad tertium ſciendum eſt quòd fornicatio cõiugis aut eſt occulta quæ probari non poteſt, & propter talem nõ eſt neceſſarium imò nec licitum dimittere coniugem quantum ad cohabitationem, licet poſſet dimitti quo ad thorũ, vel alia pœna puniri ad correctionem: aut eſt manifeſta quæ probari poteſt. & tunc aut eſt ſecuta correctio in re aut in ſpe, aut perſeuerat in malitia. In primo caſu non eſt neceſſarium vxorem dimittere, quia ſeparatio ad correctionem introducta eſt, pœna verò corrigens non eſt de neceſsitate requiſita vbi correctio præceſſit vel in breui probabiliter ſperatur. In ſecundo caſu neceſſariũ eſt vxorem dimittere, ne vir qui in hoc caſu tenetur vxorẽ corripere, diſsimulando videatur fouere crimen vxoris. Et ſic intelligendæ ſunt auctoritates quæ ponuntur in litera, quę habẽtur cum multis aliis trigeſimaſecunda q. in pluribus capitulis, quod intelligo niſi alio modo eum cohibere poſsit detinendo eam in carcere clauſam, vel alio modo licito, tunc enim non tenetur eam dimittere, quia per conſequens teneretur continere, ad quod tamen nullus tenetur niſi ex cauſa multum euidenti cõpellatur. Quidam etiam dicunt quòd quamuis non ſperetur de correctione vxoris vir poteſt eam ſecretè ad thorum recipere, ſed non publicè cohabitare propter ſcandalum, quod non videtur omnino irrationabiliter dictum. De muliere autem vtrum teneatur virum publicè fornicantem & non corrigentem ſe dimittere, dorum eſt dicere quòd teneatur propter imbecillitatẽ ſexus muliebris, & quia non habet parem auctoritatem ad correctionem viri maximè quo ad cohabitationem in qua vir eſt caput mulieris, & quia hoc eſſet quàm leuiter condemnare multas mulieres.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quamuis matrimonium principaliter ordinetur ad bonum prolis, tamen fornicatio eſt magis cõtra iura matrimonij quã ſterilitas,

quia

quia per fornicationem fit iniuria coniugi, non autem per sterilitatem. Item sterilitas non est culpabilis, quũ insit a natura, fornicatio autem non est culpabilis & præiudicialis alteri.

10 Ad secundum argumentum dicẽdum est quòd quamuis maior culpa sit fornicatio duorum quàm vnius, tamen vnus non habet actionem contra alterum, quia paria crimina pari compensatione delentur: vbi autem alter est innocens habet actionem contra fornicantem, propter quod potest agere de se ad separationem, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum dimittens vxorem ob fornicationem possit alteri nubere.

SECVNDO quæritur vtrum dimittens vxorem ob fornicationem possit alteri nubere. Videtur quòd sic quia non tenetur coniunx coniugi per vinculũ matrimonij, nisi ad reddendum debitum, & ad cohabitationem, sed per diuortium absoluitur coniunx innocens à fornicante quo ad vtrunque, ergo absoluitur à tota obligatione matrimonij, & sic potest alteri nubere.

2 Item Matthæi decimonono dicit dominus: quicunque dimiserit vxorem suam nisi ob fornicationem & aliam duxerit mœchatur, ergo saltem propter fornicationem licet vxorem dimittere & alteri nubere.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Apostolus primæ Corinthiorum septimo. His qui matrimonio iuncti sunt præcipio, non ego, sed dominus, vxorem à viro non discedere, quòd si discesserit manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Idem intelligitur de viro respectu vxoris secundùm beatum Augustinum.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an vir dimittens vxorem suam ob fornicationem possit alteri nubere. Secundò supposito quòd non, vtrum possit vxorem dimissam reconciliare.

5 QVANTVM ad primum dicẽdum est simpliciter quòd vir dimittens vxorẽ suam propter fornicationem non potest alteri nubere, nec vxor dimittens virum propter eandem causam. Cuius ratio duplex est. Prima, quia in noua lege non licet vni viro plures vxores habere, sed illud sequeretur si viro dimittenti vxorem liceret alteram ducere, ergo &c. Probatio minoris, vinculum matrimonij non tollitur per sententiam diuortij. Dicit enim Augustinus: inter viuentes manet coniugale vinculũ, quod nec separatio, nec cum alio iunctio potest auferre, vt habetur 32. q. 7. c. vsque adeò, & cap. interueniẽte diuortio. separatio enim matrimonij quantum ad vinculum non potest esse nisi per precedens impedimentum, quod reddit sequens matrimonium nullũ, licet separatio quo ad cohabitationem & thorum possit esse per fornicationem manẽte vinculo matrimonij, & hoc fit per diuortium. Secunda ratio talis est, diuortium introductum est in fauorem innocentis, & odium nocentis, sed si per diuortium separaretur vinculum matrimonij, tam esset æquè vel plus in fauorem nocentis sicut innocẽtis, ergo per diuortium non soluitur matrimonium. Probatio minoris, si autem per diuortium solueretur matrimonium, tunc sicut vir innocẽs posset aliam ducere, sic & mulier fornicans posset ducere alium virum, cũ nullum obstaret ei aliud impedimentum. & sic adulterari volentes haberent viã quærendi alia matrimonia, quod est inconueniens.

6 QVANTVM ad secundum dicẽdum est quòd aut vxor correcta est de peccato, aut manet incorrigibilis. Si manet incorrigibilis, viro non licet eam sibi reconciliare ea ratione qua non licebat eam nolentem à peccato desistere retinere. Si autem est correcta, potest eam sibi vir reconciliare: quia cùm (vt sæpe dictum est) diuortium introductum sit in fauorem innocentis vbi patet correctio vxoris, licet viro renunciare iuri suo. In casu vero in quo potest fieri reconciliatio, aut concordat vterque in reconciliationem, & tunc debet fieri, aut vterque discordat, & tũc non debet fieri, aut alter discordat, alter autem non: ergo aut innocens petit reconciliari sibi nocentem, & tunc debet cogi nocẽs ad reconciliationem, quum innocens per diuortiũ non amiserit ius quod habet in altero, aut nocẽs petit innocentem, & tunc nõ debet cogi innocens, quia pœnitẽtia non tollit actionem 34. q. 2. c. admonere. & multo minus exceptionẽ, quia facilius tollitur actio quàm exceptio. ar. ff. de superfi. l. 1. Quod autem & ff. de re. iu. l. e. inuito cui damus. Præterea quòd vir dimittat vxorẽ adulteram lex est, vt 32. q. 1. dicit dominus. & quod legis est in pœnitẽtia nõ deletur sicut nec in baptismo 26. d. vna tãtu. Quod enim peccatũ nõ est, solũ inter peccata credi non debet, vt 26. d. deinde, in fine. aut nocens petit nocentem, vt mulier quæ prius erat fornicata virum qui post diuortium est fornicatus, & in isto casu est duplex opinio.

7 Vna fratris Ro. in summa sua, qui dicit se credere quòd ecclesia ex officio suo debet cogere virum ad vxorem suam redire, argumentum sumẽs ex eo quod habetur extra de diuortijs, ca. ex literis. Gaufridus tamen tenet contrarium in summa sua triplici ratione. Prima est, quia sententia bene lata non debet retractari, vt 6. quæstione quarta. quod semel bene definitum est, sed sententia diuortij supponitur inter tales ritè lata, ergo non debet retractari. Secunda ratio est, quia seruitus amissa non renascitur secundum iura ciuilia. ff. de solutione. l. Futuri, paragrapho area. sed vxor fornicans per sententiam diuortij amisit seruitutem quam habebat in corpore viri, ergo illa non renascitur ex crimine viri sequente. Tertia ratio est, quia licet exceptio criminis per replicationem criminis tollatur, vt 32. q. 6. per totum, & extra de diuortijs. significasti. exceptio tamen rei iudicatæ per sequẽs crimen non tollitur, sed vir habet contra vxorem exceptionem rei iudicatæ, ergo hæc exceptio non tollitur per fornicationem viri. Et respondet Gaufridus ad illam decretalem, ex literis. quòd ibi non fuit facta separatio per sententiam, sed per prouidentia episcopi, vt interim inuestigaretur an ex colludio mulier cõfiteretur adulteriũ, vnde postea detecto colludio reuocata est separatio.

8 Puto quòd media via potest teneri, hæc scilicet quod secũdũ iudicium forense vir post diuortium fornicãs non debet cogi ad vxorem redire, sed secundum iudicium conscientiæ tenetur redire ad eam correctam, nisi velit ad sacros ordines promoueri: quia tunc præiudicaret sibi cognoscendo vxorem prius fornicatam. Et huius ratio est, quia in hoc casu cessat tota causa diuortij, quia non cedit in fauorem viri, nec ad correctionẽ mulieris quæ iam secuta est, sed potius exponitur periculo incontinentiæ.

9 AD PRIMVM arg. respõdetur communiter quòd per diuortium soluitur obligatio quo ad thorũ & cohabitationem, sed non soluitur quo ad vinculũ matrimonij. Sed contra hoc est, quia vinculum matrimonij non est aliud quàm obligatio ad prędicta. Ideo potest dici quòd obligatio non tollitur, sed redditur inefficax ad agendũ, quia si vxor fornicans petat restitutionẽ quo ad thorũ & cohabitationẽ, repellitur per exceptionẽ rei iudicatę.

10 Ad secundum similiter cõsueuit dici quòd illa exceptio domini Matthęi 19. refertur ad partem dicti, scilicet ad dimissionẽ vxoris, & non ad totum, sed istud non est bene clarum, quia exclusa altera parte exceptio non habet locum: vt si dicatur, quicũque dimiserit vxorẽ excepta causa fornicationis mœchatur, falsum est, quia ex sola dimissione illius non est mœchus, vnde textus beati Mat. 5. & 19. c. facit difficultatem in hac materia, quia à reprobatione repudij excipit causam fornicationis. Et sic videtur secundum illum textũ, quòd Christus non reprobauerit repudium vxoris, quod fiebat in veteri testamento ex causa fornicationis, sed solùm quando fiebat ex alijs causis. Cùm ergo in veteri lege vxore repudiata propter fornicationem liceret viro aliam ducere in vxorem, videretur secũdum prædictos textus, quòd adhuc idẽ liceat: textus tamen beati Marci, & beati Lucæ sonant expressè quòd repudiata vxore non licet aliam ducere sine quacunque exceptione. Dicitur enim sic Marci 10. cap. Quicunque dimiserit vxorem suam, & aliam duxerit, adulterium committit super eã, & si vxor dimiserit virũ & alij nupserit, mœchatur. Ecce quòd Marcus qui fuit abbreuiator Matthæi dimittit causam fornicationis, quã tamen Matthęus exprimit. Item Lucę 16. dicitur sic: Omnis qui dimittit vxorem suã, & duxerit aliam mœchatur, & qui dimissam à viro duxerit mœchatur, hic etiã dimittitur causa fornicationis (id est, non exprimitur). Beatus etiã Paulus, qui dicit se ęuangelium suum non accepisse ab hominibus, sed per reuelationem Iesu Christi, præter id quod dicit 1. Cor. 7. & allegatũ est in arguendo, videlicet quòd præceptum domini est vxorem à viro non discedere, & si discesserit manere innuptam, vel viro suo reconciliari. Et idem est de viro respectu vxoris. dicit etiam Rom. 7. quòd mulier alligata est legi viri quãdiu viuit vir eius: & sic vinculũ matrimonij non dissoluitur nisi per mortem alterius coniugum ex quacunque causa fiat diuortium.

11 Quid ergo dicetur ad textum beati Matthęi qui causam fornicationis excipit? Potest dici, & omnino dicendum est, quòd illud veritatem habet in casu in quo Christus loquitur referendo exceptionem ad totum dictum quia in repudio propter fornicationem secũdùm veterem legem adultera lapidabatur, & si seruaretur in noua lege, sicut alicubi seruatur, tunc liceret viro vxore repudiata propter fornicationem aliam ducere, nec tamen haberet plures vxores, quia prima repudiata lapidaretur, & sic propter mortem eius solutum esset vinculum matrimonij cum ipsa, sed quia dominus non approbauit quòd adultera lapidaretur, vt dicitur Io. 8. ideo fortè Marcus & Lucas in dictis suis de libello repudij non exceperunt causam fornicationis: quia si vxor repudiata ex causa fornicationis non lapidatur, aut alter moritur, non licet viro aliam ducere ea viuente, &c.

Sententia huius distinctionis xxxvj. in generali & speciali.


VNC de cōditione videamus. Superius determinauit magister de impedimentis antecedentibus matrimonium cōtrahēdum, & etiam superuenientibus post contractū: hic verò determinat de incipientibus in ipso cōtractu, sicut est error conditionis. Et diuiditur in tres. Primò determinat de impedimento seruilis cōditionis. Secundò de impedimento ex defectu ætatis, qui talis non differt à seruo quandiu est sub custodibus. Tertiò recapitulat continuans se ad præcedentia. Secunda ibi, Hoc etiam sciendum quòd pueri. Tertia ibi, Illa duo executi sumus. Prima in tres. Primò determinat de seruitute matrimoniū præcedente, quæ est ex altera parte contrahentium matrimonium. Secundò de illa quę est ex parte vtraque contrahentium. Tertiò de seruitute quæ matrimonio superinducitur. Secunda ibi, Quæritur etiam si seruus. Tertia ibi, Illud etiam notandum est.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primò quærit vtrum seruitus coniugium dirimere possit. Et respōdet quòd liber potest accipere seruam mulierem, & libera mulier seruum virum, & est verum matrimonium, si liber cognoscat conditionem serui. si autem ignoret eam detecta seruitute potest (si vult) manere cū seruo vel serua. Sed si nō vult, dirimendum est matrimoniū, quod auctoritatibus probat. Postea quærit si ambo (scilicet vir & mulier) fuerint seruilis conditionis, vtrum possit inter eos fieri coniugium. Et respondet ea auctoritate cuiusdam concilij quòd sic, dummodo fiat coniunctio ex voluntate dominorum: quamuis dicāt alij quòd dominis ignorantibus potest inter eos fieri coniugium. Postea dicit quòd si mulier accepit virum liberum, & ille postmodum fecerit se seruum alicuius occasione diuortij, vir ille non potest vxorem dimittere, nec illa ob vinculū matrimonij potest in seruitutem redigi, quum ille non ex consensu coniugis seruum se fecerit, quod auctoritate cuiusdam cōcilij probat. Postea dicit quòd secundū legem pueri ante 14. annos, & puellæ ante 12. non possunt matrimonium iure contrahere, quod si fecerint ante prædicta tempora, separari poterunt: qui autem in pueritia copulantur, & post annos pubertatis volunt se dimittere, possunt, sed si in coniunctione permanere volunt, ex hoc efficiunt coniuges, & deinceps nequeunt separari. Addit autem quòd sponsalia ante septem annos cōtrahi nō possunt, oportet enim quòd ab vtraque parte intelligatur quod inter eos agitur. Vltimò dicit esse determinatum de duobus impedimentis quibus solui potest matrimonium, sed non necesse est solui quibusdam aliis additis. Restat autem de illis impedimentis quæ faciunt personas penitus illegitimas vlterius exequi, & primò de ordine.

QVAESTIO I.

Vtrum seruitus impediat matrimonium.


IRCA distinctionem istam primò quęritur vtrum seruitus impediat matrimoniū. Videtur quòd non, quia grauior cōditio est in coniuge lepra quàm seruitus, sed lepra non impedit matrimonium, ergo nec seruitus.

2 Item ius positiuum non potest præiudicare iuri naturali, sed matrimonium est de iure naturali, seruitus de iure positiuo, ergo seruitus non potest præiudicare matrimonio.

3 IN contrarium est quod dicitur extra de coniugio seruorū, quòd error conditionis impedit matrimonium cōtrahendum, & dirimit iam contractum.

4 RESPONSIO. Seruitus autem potest superuenire matrimonio iam contracto, aut ipsum præcedere. superuenire quidem potest ex parte viri ignorante & contradicente vxore, sed non ex parte vxoris ignorante vel contradicente viro. Cuius ratio est, quia vir obligatur vxori de pari solùm in his quæ pertinent ad redditionem debiti, in aliis autem est sui iuris, idcirco saluo iure vxoris potest in cæteris se dare alteri in seruū, vxor autem obligatur viro ad redditionem debiti, & subditur ei in cæteris quæ pertinent ad regimen domus & familiæ: vir enim est caput mulieris, & ideo mulier non potest alteri se in seruitutem concedere sine consensu viri, seruitus autē sic superueniens matrimonium non dirimit, nec quo ad vinculum, nec quo ad thorum: non quo ad vinculum, quia illud postquam est ritè contractum est indissolubile nisi per mortem spiritualem vel carnalem. Nec quo ad thorum, quia seruitus acquisita est saluo iure vxoris, vnde & domino aliquid petente à seruo & vxore debitum exigente, tenetur vir magis obedire vxori quàm domino. de hoc habetur 29. q. 2. prolatum est.

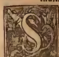
5 De seruitute autem quæ antecessit matrimonium dicēdum est ꝙ de se non impedit matrimonium, sed bene ignorantia eius respectu personæ conditionis melioris. Quòd non impediat de se patet, quia illud quod impedit de se impedit matrimoniū æqualiter siue sciatur siue ignoretur, vt patet de cōsanguinitate, sed seruitus cognita vnius ab altero non impedit matrimoniū, vt habetur 29. q. 2. in pluribus ca. & extra de coniugio seruorū, cap. 2. & vlt. ergo seruitus de se nō impedit matrimoniū. Item nec ignorantia in persona paris conditionis impedit ipsum, quia nullus potest petere maiorē obligationē quàm ipse possit facere, sed seruus non potest maiorē obligationē facere quàm ancilla nec ecōuerso, ergo si seruus cōtrahit cū ancilla quā credit liberam, vel ancilla cū seruo quem credit liberum non propter hoc est matrimonium dirimendum. Ignorantia autem seruitutis respectu liberæ cōditionis impedit matrimonium rationabiliter: quia alter sine culpa sua lęditur nō qualicūq; lęsione, sed graui. Et in prole quæ efficitur deterioris conditionis, nec est in plena potestate parētis ad religiosè educādum, & in bono fidei, quia seruus vel ancilla nō possunt liberè reddere debitum domino petēte seruitiū, & in bono sacramēti hoc est in inseparabilitate cohabitationis: quia dominus potest seruū ad lōginquas partes mittere vel alteri vēdere: & ideo ex naturali ęquitate prouisum est, vt error deterioris cōditionis impediat matrimoniū cōtrahēdū et dirimat cōtractum, nisi ratificetur per sequētē cōsensum tacitō vel expressum, sicut habetur expressè 29. q. 2. si qs ingenuus.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod lepra nō impedit matrimonium quātum ad primū actum suum, quia leprosi possint sibi inuicem reddere debitum & liberè, quamuis aliqua grauamina inferat matrimonio quantum ad secundos effectus: non sic autem est de seruitute, vt dictum est, & ideo minus impedit lepra quàm seruitus.

7 Ad secundum dicendum ꝙ in hoc ius positiuum non cōtrariatur iuri naturali, sed determinat ipsum: quia de iure naturali solùm est quòd quodlibet contrahere possit non habens naturale impedimentum, sed quis cū qua debeat contrahere determinatur per ius positiuum, per quod rationabiliter determinatur vt non teneat contractus liberi cū ancilla, quando ignoratur cōditio seruitutis propter causas dictas.

QVAESTIO II.

Vtrum seruus possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui.


ECVNDO quæritur vtrum seruus possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui. Et arguitur quòd nō: fauorabilior est obligatio qua homo obligat se Deo quā illa qua vir obligat se vxori, sed seruus sine licentia domini sui non potest se obligare Deo per votum religionis vel susceptionem ordinis, ergo multo minus sine eius cōsensu potest se obligare per matrimonium.

2 Item nullus potest alteri dare quod est alterius sine cōsensu eius, sed seruus est res domini, ergo nō potest cōtrahere matrimoniū et dare potestatē corporis sui vxori sine cōsensu domini.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Gala. 3. ꝙ in Christo Iesu non est seruus neq; liber, & ideo à susceptione matrimonij quod est sacramētum Christi nō debet prohiberi neq; seruus neq; liber, vt allegatur extra de coniugio seruorum, ca. 1.

4 RESPONSIO. Dicendum est simpliciter quòd seruus potest contrahere matrimonium ignorante vel contradicente domino. Cuius ratio est, quia sicut dictū est in præcedenti quęstione, ius positiuum determinat ius naturale & ei non præiudicat, matrimonium autem est de iure naturali, seruitus autem de iure positiuo, ergo per seruitutem nullus potest impediri totaliter à matrimonio. Minor patet, quia sicut appetitus naturalis est ad conseruationem indiuidui per comestionem, ita ad cōseruationem speciei per generationem: & ideo sicut seruus nō subditur domino quin possit comedere & bibere, & ea quę sunt necessaria corpori facere sine quibus natura cōseruari nō potest, ita non subditur ei quin possit matrimonium contrahere domino ignorante & cōtradicente. Hoc autem interest, quia si seruus contraxisset domino sciente & permittente, seruus magis teneretur reddere debitum vxori, quàm seruitium domino, quādo vtrunque non posset fieri, quia dominus qui scienter concessit principale, videtur concessisse & accessorium. Si autem domino ignorante, aut contradicente, tunc magis tenetur impendere seruitium domino quàm reddere debitum vxori, nisi notabile periculum immineret de incontinentia vxoris, & modicum dānum domino, de substractione seruitij pro tempore illo: hæc enim & similia considerari debent in actibus humanis, qui multum variantur circunstantiis particularibus variatis.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd per religionem & ordinis susceptionem obligatur aliquis diui-

nis

nis obsequijs quantum ad totum tempus, sed vir tenetur reddere debitum vxori non semper, sed congruis temporibus: & ideo plus impeditur seruitium domini per ingressum religionis vel susceptionem ordinis quàm per matrimoniũ, propter quod nõ est simile hinc & inde. Vel melius, quia per religionẽ & ordinis susceptionem subiicitur homo prælato quantum ad opera volũtaria naturalibus superaddita in quibus seruus obligatur domino suo, sed per matrimonium non obligatur vir vxori, nisi quo ad opera naturalia in quibus est liber: & ideo maius præiudiciũ fit domino si seruus sine consensu eius ordinem suscipiat vel ingrediatur religionem, quàm si contrahat matrimonium.

6 Ad secundum dicendum quòd seruus est res domini quantum ad ea quæ naturalibus superadduntur, sed quantũ ad actus naturales qui sunt necessarij vel ad conseruationem indiuidui vt comedere, vel quo ad conseruationem speciei, sicut cõtrahere matrimonium non est res eius, & ideo transferre potest in alterum sine eius consensu.

7 ARGVMENTVM in oppositum quãuis sit ad verã conclusionem, tamen parum valet: quia secundùm sententiam Apostoli seruus & liber non differunt quantũ ad ea quę sunt de necessitate salutis, sed de susceptione sacramentorum non loquitur. Nam & seruus non debet ordinari sine licentia domini, cùm tamen ordo sit verius sacramentum quàm matrimonium, quãuis si ordinetur characterem recipiat, nos autẽ quærimus vtrũ liceat seruo inuito domino contrahere matrimonium, & non solùm an contractum teneat, & dicimus quòd potest & licet.

Sententia huius distinctionis xxxvij. in generali & speciali.



SVNT igitur quidã ordines. Superius determinauit magister de impedimentis matrimonij quæ faciunt personas medias inter personas legitimas & penitus illegitimas: hic verò determinat de impedimentis quæ faciunt penitus illegitimas ad contrahẽdũ, & diuiditur in duas. Primò agit de impedimentis quę reddũt personas penitus illegitimas ad contrahendũ cũ quibuscunque, & secundò determinat de impedimentis quæ reddunt personas illegitimas ad cõtrahẽdum cũ quibusdã, & non cũ omnibus. Secunda 39. dist. ibi, Post hæc de dispari cultu. Prima in duas. Primò determinat de impedimento ordinis. Secundò de impedimento voti 38. dist. ibi, Nũc de voto inspiciamus. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primò ostendit quomodo matrimonium per ordinem impeditur. Secundò quomodo impeditur per vxoricidij crimen. Secunda incipit ibi, His adiiciendum est.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit quòd quidam ordines sunt in quibus nullatenus potest contrahi cõiugium, & si intercesserit copula fit diuortium, sicut sacerdotium, diaconatus, subdiaconatus. in alijs autem ordinibus permittitur fieri coniugium, nisi vir religionis habitum sumpserit, vel votum continentiæ fecerit, quod pluribus auctoritatibus cõfirmat. Vltimò dicit quòd occisoribus suarum coniugum denegãdum est penitus coniugium: tales autem sic criminosos ecclesiastica disciplina, spirituali gladio, & non materiali gladio feriri iubet & puniri. Vnde tales debent publicã pœnitentiam agere, & si contumaces fuerint excommunicentur quousque consentiant, quod auctoritatibus confirmatur, ergo &c.

QVAESTIO I.

Vtrum sacer ordo impediat matrimonium.



CIRCA distinctionem istam quæritur, vtrũ sacer ordo impediat matrimoniũ. Et videtur q̃ non, quia aut hoc esset ratione ordinis, vel ratione voti annexi, aut ratione statuti ecclesiastici. non ratione ordinis, quia sic omnis ordo impediret, quod non est verum de minoribus ordinibus, vt habetur extra 27. dist. de his. nec ratione voti annexi, quia tunc ordo & votum non essent duo impedimenta matrimonij, sed vnum: nec ratione statuti, quia matrimonium cõtractum contra interdictum ecclesiæ non dirimitur, & sic ordo sacer licet impediret matrimonium contrahendum saltem non dirimeret contractum.

2 Item nihil impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam oppositionem ad ipsum, sed ordo sacer nullam habet oppositionem ad matrimonium, ergo &c. Probatio minoris, quia sicut virtus non opponitur virtuti, ita nec sacramẽtum sacramento, vt videtur: vtrunque autem tam ordo quàm matrimonium est sacramentum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur in litera, & habetur 32. distinct. cap. placuit episcopos, presbyteros, diaconos, subdiaconos secundùm instituta ab vxore abstinere, quod nisi fecerint ab ecclesiastico remoueantur officio: cæteros verò clericos ad hoc non cogi.

4 RESPONSIO. Sicut dictum fuit supra dist. 24. ordinũ quidam dicuntur sacri, quidam nõ sacri. sacri sunt quorũ actus ordinantur ad sacrificium altaris in conficiẽdo ipsum, vel præparando materiam, vt subdiaconus, vel offerendo eam sacerdoti, vt diaconus, vel in cõsecrando ipsam, vt sacerdos: & dicũtur sacri, quia ordinati in eis habent sacra tãgere. Nõ sacri sunt quorum actus ordinantur ad disponendũ populum vel remouendũ malum hominem, vt ostiarius, vel malum dęmonẽ, vt exorcista, vel in disponendo ad bonum siue secundũ intellectum, vt lector; siue secundũ affectum, vt acolithi: & dicuntur nõ sacri quia promoti in eis nõ habent tangere sacra. Hoc supposito dicendũ est quòd ordo sacer habet impedire matrimonium contrahendũ, & dirimere contractũ ex se quidem dispositiuè, sed ex statuto ecclesiæ cõpletiuè. Quod patet sic: minister debet cõgruere ministerio ad quod ordinatur, sed constituti in sacris nõ cõgruerent ministerio ad quod ordinantur si contraherent, ergo cõstituti in sacris non debent contrahere. Minor declaratur, quia clerici in sacris sunt ministri Dei quo ad confectionem & dispensationẽ ministeriorum diuinorũ, sunt etiam ministri ecclesiæ quo ad dispẽsationem rerũ ecclesiasticarum: ad ministerium verò diuinũ dignè exequendũ sunt duo necessaria, vnum à parte corporis. s. puritas actionis, vt possint diuina mũdè tractare, & libertas cõtẽplationis, vt possint liberè spiritualibus intendere, vtrũq; autẽ horũ impedit matrimoniũ, quia tollit puritatẽ & maculat corpus, & contẽplationẽ, quia occupat circa negocia seculi, propter quod tollit idoneitatem ad diuinũ ministerium. Similiter ad ministerium ecclesiasticũ duo sunt necessaria. s. diligentia in administrando, & cautela in conseruando: matrimonium autẽ impedit diligentiam, quia occupatus circa propria minus curat de cõmunionibus: impedit etiã cautelã, quia in priuatos vsus vxoris & filiorum faceret expendi bona pauperũ, & ideo non congruit quòd promoti in sacris possint matrimoniũ cõtrahere. Huic autem congruentiæ superueniens statutũ ecclesię fecit clericos in sacris constitutos personas simpliciter illegitimas ad matrimonia cõtrahenda, ita vt si de facto contrahantur dirimi debeãt tãquam nulla, vt habetur expressè extra quòd clerici, vel vouentes contrahere non possunt, ex literarum. Et eadẽ ratione debet eis indici continentia quando ordinantur inquã siue consentiat, siue non, & dum ordinem sacrum suscipiunt extunc sunt inepti & illegitimi simpliciter ad contrahendum ex statuto ecclesiæ.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd ordo sacer impedit matrimonium contrahendum & dirimit cõtractũ nõ ratione ordinis absolutè, sed ratione qua sacer ordo, & hoc dispositiuè, nec ratione voti adiuncti, quia ex nullo statuto votũ potest adiungi alicui facto, nisi vouens voluntariè consentiat etiam si verbo diceret & mente non consentiret: quia votũ est merè voluntatis, sed impedit completiuè ex statuto ecclesiæ facientis personas illegitimas ad contrahendum postquam sacrũ ordinem receperunt. Et quod dicitur quòd matrimonium contractum contra interdictum ecclesiæ non dirimitur, dicendum est quòd ecclesia aliqua interdicit simplici prohibitione ne fiat, sed si facta fuerint non irritat: alia verò interdicit non solùm prohibendo ne fiant, sed statuendo vt irritum sit & inane si contra statutum fiat, & tunc non solùm prohibetur faciendum, sed irritatur factum. Primo modo interdicitur matrimonium contrahi tempore feriato & in pluribus casibus. Sed secundo modo prohibetur in susceptione ordinis.

6 Ad secundum dicendum quòd matrimonium est sacramentum ecclesiæ ratione significationis, & quo ad hoc non opponitur ordini, & est in officium naturæ ratione carnalis generationis: & quo ad hoc opponitur & disconuenit ordini sacro propter causas prius dictas.

QVAESTIO II.

Vtrum occisio vxoris impediat matrimonium.

SECVNDO quæritur vtrum occisio vxoris impediat matrimonium. Et videtur quod non: quia magis peccat qui occidit matrem quàm qui occidit vxorem, sed primus non impeditur à matrimonio, ergo nec secundus.

2 Item occisio vxoris non impedit matrimonium, nisi ratione criminis, sed occidere vxorem in adulterio deprehensam non est crimen, vt probabitur, ergo tale vxoricidium non debet impedire matrimonium. Probatio minoris: quia qui occidit vxorem actu in adulterio deprehensam nihil iniustum facit, nec contra personam quæ mortem meruit, nec contra iustitiam publicam, quia lex ciuilis hoc permittit, ergo &c.

3 IN CONTRAIVM est quod dicitur 33. quęst. 2. cap. interfect

interfectores suarum coniugum. vbi dicitur, quòd tales habendi sunt tanquam homicidæ, ac per hoc ad pœnitentiam redigendi quibus coniugium totaliter denegatur.

4 RESPONSIO. Dicēda sunt duo. Primum est an liceat viro vxorem deprehensam in adulterio occidere. Secundum est vtrum talis occisio impediat eum à matrimonio contrahendo.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd virum interficere vxorem contingit dupliciter. Vno modo per iudicium ciuile, accusando eam criminaliter de adulterio, & per testes legitimos conuincendo, & petendo pœnam mortis a lege vel consuetudine statutam, & hoc licitum est si fiat zelo iustitiæ, nō vindictæ: sicut licitum est aliquem de furto vel homicidio criminaliter accusare, sed talis accusatio non potest fieri in iudicio ecclesiastico, quia ecclesia non habet gladium materialem, vt infra dicitur, & in præallegato cap. Alio modo contingit occidere per seipsum, non in iudicio, conuinctam, & sic eam occidere extra actum adulterij quantumcunque sciat eam adulteram non licet, neque secundùm leges ciuiles, neque secundùm legem conscientiæ: sed quando actu deprehenditur in adulterio, permittit lex ciuilis viro eam interficere, non tanquā aliquid licitum, sed quia non infligit pœnam quæ homicidis debetur, propter maximum incitamētum quod habet vir in tali facto ad occisionem vxoris. Sed secundùm iudicium ecclesiæ & conscientiæ non est immunis à reatu pœnæ æternæ. Cuius ratio est: quia nulli licet quenquam interficere, nisi ei qui fungitur auctoritate publica, sed vir respectu vxoris non fungitur auctoritate publica, ergo viro non licet vxorem interficere. Maior patet quia cùm quælibet persona singularis sit pars cōmunitatis, sicut membrum est pars corporis, quemadmodum incumbit præscindere membrum quod est putridum & infectiuum corporis soli illi cui commissa est cura corporis, s. medico, sic occidere personam quantūcunque singularem quæ est membrum cōmunitatis quantūcunque sit nociua communitati non licet nisi illi cui commissa est cura communitatis, hic autē est princeps vel ille qui fungitur auctoritate publica, quare &c. Minor similiter declaratur, quia cū sit duplex cōgregatio: quædam œconomica sicut in familia, & quædam politica sicut in ciuitate vel regno, ille qui præest primæ congregationi non dicitur præesse cōmunitati, nec fungi auctoritate publica, & ideo ad eum non pertinet infligere pœnam exterminantē, sed solùm pœnam corrigentem, & sic se habet vir in domo respectu vxoris & familiæ. Ille autē qui præest secundæ congregationi, potest infligere pœnam exterminantem. & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd vir potest occidere vxorē triplici de causa. Vno modo persequēdo culpam propter adulterium. Secundo modo persequendo naturā. s. propter odium. Tertio modo persequendo matrimoniū. s. quando vir interficit vxorem vt cōtrahat cum adultera cum qua cōmisit adulterium. In primis duobus casibus vxoricidiū impedit matrimonium contrahendū, sed non dirimit contractum, similiter in tertio casu respectu aliarum personarū ab adultera, & si timetur probabiliter de incōtinentia, potest dispēsari vt cōtrahat, respectu verò adulteræ impedit & dirimit: sunt & aliqua crimina quæ impediunt matrimoniū contrahendū, sed nō dirimūt cōtractum, sicut incestus, vt 32. q. 7. si quis viduā. si quis cum nouerca. & raptus sponsæ alienæ, vt 27. q. 2. raptor. & ca. statutum. Itē susceptio proprij filij de sacro fonte ad insidiādū matrimonio: vt 30. q. 1. Deo. Itē qui presbyterū occidit: vt extra de pœ. & remis. qui presbyterū. Item solennis pœnitētia: vt 33. q. 2. de his. & ca. antiqui. ꝙ est intelligēdum quādiu solēnis pœnitētia durat.

7 AD PRIMVM argumentum dicēdum ꝙ vxoricidium non impedit matrimonium solùm ratione criminis, sed quia est contra fœdus matrimonij: & quamuis occidere matrem sit grauius peccatum quàm occidere vxorem, tamen occisio vxoris est magis contra fœdus matrimonij quàm occisio matris, & ideo magis impedit matrimonium.

8 Ad secundum dicendum ꝙ occisio vxoris actu deprehensæ in adulterio si fiat extra iudicium semper est peccatū & iniustū, quia præiudicat personæ & reipublicæ. personæ quæ nō debet mori nisi cōfessa & cōuicta in loco iudicij, præiudicat etiam publicæ iustitiæ, quia nō per publicū iudicium occiditur, & quamuis lex ciuilis hoc permittat, non tamen vt licitū, sed nō infligit pœnā propter maximū incitamētum quod habet in tali opere.

Sententia huius distinctionis xxxviij. in generali & speciali.

NVNC de voto inspiciamus. Superius determinauit magister de impedimento ordinis: hic verò determinat de impedimento voti. Et diuiditur in duas. Primò ostendit quomodo homo impeditur à matrimonio per votum quo se Deo obligat. Secūdò quomodo impeditur à matrimonio per aliud matrimonium iam cōtractum quo se alteri obligauit. Secunda ibi, cū vir & mulier legitimè. Prima diuiditur in tres. Primò ostendit quid sit votum. Secūdò quale votum impedit matrimoniū. Tertiò agit de pœnitentia contrahentium post votum. Secunda ibi, sciendum verò est ꝙ votorum. Tertia ibi, de virginibus autem non velatis. Secunda pars principalis in qua determinat de impedimentis alterius coniugij, diuiditur in tres. Primò ostendit quòd præcedens matrimonium dum stat impedit matrimonium sequens. Secundo ostendit si per ignorantiam vtriusque contrahitur, quid sit faciendum. Tertiò ostēdit quòd si per fraudem alterius contrahitur, quid sit faciendum. Secunda ibi, hic quæritur de illis fœminis. Tertia ibi, sed si quis relicta in patria.

2 IN speciali sic procedit, & proponit primò quid est votum dicens, votum est testificatio quædam promissionis spontaneę quæ Deo fit: vnde de his quæ Dei sunt propriè fieri debet. sunt enim aliqua vota stultorū quæ frāgenda sunt. Postea distinguit de voto, & ostēdit ꝙ votū matrimoniū impedit, & dicit ꝙ votorum aliud est commune, vt illud quod in baptismo fit, omnes enim spōdent se renunciare diabolo & pōpis eius: aliud singulare, vt cū quis promittit spōte seruare virginitatē, vel continentiam, vel aliquid huiusmodi. Itē votorū singulariū aliud est priuatū, vt illud quod est factū in abscōdito: aliud est solēne quod est factum in cōspectu ecclesiæ. Priuatum autem votum si violetur peccatum mortale est. Si autē solenne violetur peccatū mortale est & scandalum. Post hoc dicit ꝙ qui priuatum votū cōtinentię faciunt, matrimonium cōtrahere nō debent, quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen cōtrahunt non separantur, quia probari nō potest quod occultè actum est, qui autem solenniter vouent nullatenus in coniugio manere queunt: continētiā ergo vouētes, siue sint virgines, siue sint viduæ, siue velatæ, siue nō coniugiu nullatenus sortiri possunt, quia quod erat ante licitū post votū fit illicitum, quod auctoritatibus pluribus probat. Postea dicit quòd illę quæ cōtinentiam solenniter vouerunt, & nō implent, aliquo tempore à liminibus ecclesię debent arceri, & a cœtu fidelium donec humiliter satisfaciat, & ad bonū quod inceperant siue inuitæ siue voluntariæ redeant, quod pluribus auctoritatibus probat. obijcit tamen per auctoritatē Innocētij qui dicit illas quę Christo spiritualiter nubunt, si postea cum homine publicè nupserint non solū ad coniugiū, sed nec ad pœnitentiam recipiendas esse, donec illi quibus se coniunxerant de mundo recedant. Et respondet magister ꝙ intelligenda est auctoritas Innocentij de illis quæ ab incestus copula discedere nolunt, quę non sunt ad pœnitentiā admittendę: tamen quę dignè pœnitentia agere volūt à pœnitentia nō excluduntur, & illę sunt quę à talibus illicitis amplexibus separāt se quibus illi quibus iunxerat se defuncti sunt. Postea dicit ꝙ vir & mulier qui legitimè sunt coniuncti non potest alter altero viuente ad aliam copulam transire ideoque adulteriū cōmittit quod est grauissimū peccatū, cū grauius sit incestus, & adhuc amplius contra naturā, quod auctoritatibus probat. Postea quærit de illis fœminis quæ putātes viros suos interfectos, vel captos, vel nūquam liberandos, ad aliorū cōiugia transierunt si illi qui putātur periisse remeauerint, vtrum eis reddi debeant, & an ipsę sint reę adulterij. Et respondet quòd cū prima copula esset legitima, qui sic cōiungūtur propter ignorantiā habent aliquam excusationem, si tamen caruerint opprobrio malę voluntatis. exigit ergo iustitia vt viris reuersis vxores coniūgantur & reformētur, & si sic voluerint, laudādę sunt, si autem ad legitimum consortiū redire noluerint, sed cum posterius viris remanere, merito excōmunicandæ sunt, & ecclesiastica cōmunione priuandæ, quia de re execrabili contaminationē criminis elegūt, & hoc auctoritate cōfirmat. Vltimo quærit de illo qui vxore relicta in patria sua abit in longinquā regionē, & aliā ducit, postea conscientia ductus vult eam dimittere asserens se alia habuisse quæ viuit. ecclesia tamen (quia ignorat illud quod ipse dicit) nō permittit, quęrit vtrū in hac copula sit cōiugiū? Et respondet ꝙ nō, tamē propter ignorantiā mulier de crimine excusatur, vir autē cōmisit adulteriū: ex quo tamen vult ad primā redire, & nō potest, sed cogitur iudicio ecclesiæ hanc tenere per obedientiam excusatur, vnde debet ei reddere debitū, sed nūquā ab ea petere quod est falsum, quia ex quo non est vxor eius legitima, nullo modo licet ei debitū reddere, & multo minus petere.

QVAESTIO I.

Vtrum votum solenne impediat matrimonium contrahendum, & dirimat contractum.

CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrū votum solenne impediat matrimonium contrahendum, & dirimat contractum. Et videtur quod non, quia non maiorem obligationem affert voto solennitas, quam iuramentum, sed iuramentum additum voto simplici, licet impediat matrimonium contrahen

contrahendum, non tamen dirimit contractum, ergo nec solennitas.

2 Item sicut dicit Cælestinus in decretali extra, quod clerici vouentes matrimonium contrahere non possunt, capitulo rursus. apud Deum non minus obligat votum simplex quàm votum solenne, sed matrimonium per per votum simplex impeditur, nõ tamen dirimitur. ergo similiter est de voto solenni.

3 IN CONTRARIVM est, quia matrimonium spirituale melius est quàm carnale, sed carnale matrimonium contractum impedit contrahendum, & dirimit contractum, ergo similiter matrimonium spirituale. sed illud contrahitur in solenni voto continentiæ secundùm illud quod dicitur 2. Cor. 11. despõdi enim vos vni viro virginem castam exhibere Christo, ergo solenne votum continentiæ impedit matrimonium contrahendum & dirimit iam contractum.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt tria videnda. Primum est quid sit votum, & de quo sit, & quorum sit vouere. Secundum est quot modis dicitur. Tertium est quale votum impediat matrimonium.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd obligationum sunt duo genera: quædam enim fit alterius auctoritate, & hæc est obligatio præcepti, alia verò fit e a libera voluntate, & hæc potest fieri Deo vel homini, si homini vocatur cõmuni nomine promissio vel pactũ, si Deo vocatur votum. Et adhuc talis promissio potest fieri dupliciter, vno modo, vt apud Deũ solũ obliget, & hæc fit per solũ actum interiorem, & vocatur votum tacitum. Alio modo, vt ecclesia de eo iudicet, & tale votũ oportet esse expressum verbis, vel aliquibus vicem verborum tenentibus. Et secundũ hoc datur duplex diffinitio voti. Vna quod votum est cõceptio melioris propositi animi deliberatione firmata, & hæc cõpetit voto tacito. Alia est quã magister ponit in litera, quod votũ est testificatio promissionis spontaneę quę Deo, & de his quæ Dei sunt propriè fieri debet, quæ conuenit voto expresso. in qua diffinitione ponitur genus voti. s. promissio, & differentia qua differt votum à pręcepto, cũ dicitur spontaneæ, & illa qua differt votũ expressum à tacito cũ dicitur testificatio: tangitur etiã persona cui fit votũ, quia fit Deo tantũ, vel sanctis prout referuntur in Deũ, id est, de his quę ad Deũ nos ordinãt.

Tho. 2. 2. q. 88. art. 2. Caiet. secundo tomo opusc. responsione 15.

6 EX QVO patet statim quòd votum propriè sumptum non potest esse de malo, nec de indifferenti, nec de minori bono, nec de bono necessario. Quod enim est malum non ordinat nos ad Deũ, sed potius deordinat nos ab eo: indifferens verò sic manens nõ ordinat nos ad Deũ, minus verò bonum respectu maioris boni habet rationẽ mali, & ideo non potest cadere sub voto inquantũ est impedimentũ maioris boni. bonum etiam necessariũ ad quod obligamur ex alterius auctoritate nõ pertinet propriè ad votũ, cuius obligatio est ex mera voluntate. Veruntamẽ quia ad idẽ potest quis obligari pluribus obligationibus, ideo nihil prohibet quin ad illud ad quod obligamur per pręceptum ex alterius auctoritate, obligemur etiã per votũ ex propria voluntate: vnde firmiter tenendũ est, quòd vouens continentiam & cõmittens adulterium vel simplicem fornicationẽ peccat dupliciter, videlicet peccato adulterij, vel fornicationis, & nihilominus fractione voti quãuis illud sit votũ largè & impropriè dictum, quia votũ propriè dictũ est de his quę sunt in hominis libertate.

7 EX QVO similiter patet qui possunt vouere, quia quilibet potest vouere ea quę sunt in sua libertate, & ea in quibus est sui iuris. Et quia libertas volũtatis supponit actũ rationis, ideo pueri ante annos discretionis & furiosi nihil vouere possũt. Vir etiam et mulier cũ neuter sit sui iuris in redditione debiti, neuter potest sine consensu alterius continentia vouere: quia tamen vir in cęteris est caput mulieris, & ideo sui iuris, mulier autẽ sub potestate viri, ideo licet virũ sine consenso mulieris emittere votũ de cæteris, puta de ieiunio, peregrinatione vel similibus, sed mulieri non licet sine consensu viri. Filius autẽ familias subest potestati patris in regimine domus vel familiæ, nõ autẽ in actibus pertinẽtibus ad dispositionẽ suæ personę: & ideo post annos pubertatis potest sine cõsenso patris emittere votũ de ingressu religionis, sicut & contrahere matrimonium. Seruus autem cũ sit domino suo subditus in omnibus operibus personalibus & realibus, nullũ votũ potest emittere per quod perdat dominus operas eius, vel potestatẽ in ipsum, sed alia vota licet ei facere, vt votũ dicendi orationes aliquas, & maximè votũ conditionatũ, vt si vacauerit ei dicet hoc vel illud. Et idem dicendũ est de religioso: quia quãuis religiosus nõ teneatur obedire prælato suo in omnibus, tamen tenetur ei obedire in his quæ ad religionẽ pertinent quo ad omne tempus: & sic nõ potest aliquod votũ emittere nisi conditionatum, scilicet quando ei vacauerit, nec erit occupatus ex mandato superioris, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd votum distinguitur à magistro in litera. Primò in commune & singulare. Singulare verò subdistinguitur in simplex, vel priuatum, & solenne. Prima distinctio voti est in ea quorum vnum propriè participat rationem voti, aliud verò largè & impropriè: nam votum commune dicitur illud ad quod omnes obligantur de necessitate salutis, quod magis habet rationem præcepti quã voti propriè dicti, sicut abrenunciare diabolo & põpis eius, quod dicitur votũ emissum in baptismo. Singulare est ad quod quis se obligat ex propria voluntate solũ, & illud est votum propriè dictum, quod subdistinguitur in priuatum & solenne, quod magister exponit dicens, quòd votum priuatũ est quod fit in occulto, solenne verò quod fit in conspectu ecclesiæ. Sed hæc est differentia accidentalis quæ parum facit ad distinctionẽ voti. Et iterum votũ solenne potest fieri corã vno tantũ, votum autem simplex coram multis: & ideo dicendum est aliter quòd votum simplex differt in duobus à voto solenni. Primò quantum ad materiam, quia votum simplex potest fieri in quacunque materia consilij, siue supererogationis: votum autem solenne fit in materia perfectissima continentiæ, obedientię, & paupertatis. Secũdò quo ad formam, quia in voto simplici fit solùm promissio & non traditio seu translatio dominij, in voto autem solenni fit traditio sui in seruitium Dei: vnde & profitentes actualiter ponunt se in manu prælati vice Dei.

Caie. 2. 2. q. 88. art. 7.

9 EX HOC apparet tertium, scilicet quòd votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum, votum verò solenne impedit & dirimit. Cuius ratio est, quia res alicui promissa, sed nõdũ tradita potest in alterũ transferri, licet transferẽs peccet, contra promissum faciens. Res verò in aliquẽ translata amplius alteri dari nõ potest. Cũ ergo in voto simplici fit solũ promissio cõtinendi, in voto verò solẽni fit traditio corporis sui, in manu alterius vice Dei, patet quod post votũ simplex potest quis dare potestatem corporis sui coniugi per matrimoniũ, licet peccet contra promissum faciẽs, propter quod votum simplex dicitur impedire matrimoniũ cõtrahẽdũ, quia illicitè contrahitur, sed non dirimit contractũ, quia donũ stat: post votũ verò solenne nullus potest potestatem sui corporis alteri tradere, cũ iam in alterum transtulerit vice Dei, & ideo solenne votum continuè impedit matrimoniũ contrahendũ, & dirimit contractum. Et istud habetur expressè extra, quòd clerici vouentes matrimoniũ contrahere nõ possunt, quasi per totũ.

10 Quidam autem dicũt scandalum pro causa, quia transgressio voti solennis est peccatum & scandalum, transgressio verò voti simplicis est solùm peccatum. Sed istud non valet, quia transgressio voti simplicis potest esse cum scandalo, vtpote quando venit ad notitiam multorũ: & transgressio voti solẽnis siue scandalo, vtpote si sit aliquis qui vouit in regione longinqua vbi eius conditio ignoratur. Alij dicunt quòd illud est propter statutum ecclesię, sed illud minus valet, quia assignãda esset aliqua ratio statuti: & iterum si hoc esset propter solum statutũ, ecclesia posset statuere contrarium, quod non est verum, melius est ergo quòd dicatur primo modo, quia illa est vera ratio.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd solennitas plus addit ad votum simplex vel additum supponit quàm iuramentum. Iuramentum enim non addit, nisi confirmationẽ promissionis quæ est in voto simplici, solennitas verò addit, vel supponit vltra votum simplex traditionem rei promissæ ratione cuius habet impedire & dirimere matrimonium contractum, non autem iuramentum.

12 Ad secundum dicendum quòd illa comparatio est intelligenda quantum ad genus peccati, quia vterque peccat mortaliter transgrediens votum simplex & votum solenne: sed non quantum ad grauitatem peccati, nec quantum ad impedimentum matrimonij propter causas dictas.

QVAESTIO II.

Vtrum in solenni voto continentiæ possit Papa dispensare.

Tho. 2. 2. q. 88. ar. 11.

SECVNDO quæritur vtrum in solẽni votu continentiæ possit Papa dispensare. Et videtur quòd non, quia si posset, tunc ille cũ quo dispensaret posset licitè ad seculum reuerti & cõtrahere matrimoniũ: sed ponamus quod intrasset religionem post matrimoniũ initiatum & non consummatum, & eo professo vxor eius contraxisset cũ altero, tunc sequeretur quòd aliquis viuente legitima vxore posset cũ alia contrahere, hoc autem non videtur, quare &c.

2 Item extra de statu monachorum, cùm ad monasterium dicitur quòd abrenunciatio proprietatis ita annexa est regulæ monachali, vt nec contra illam summus pontifex valeat dispensare, sed eodem modo annexa est regulæ monachali custodia castitatis, ergo &c.

3 IN contrarium arguitur, quia sicut votum abstinentię potest

test vergere in periculũ corporis, ita votum cõtinentiæ, sed propter periculũ corporis licitũ est dispensare in voto abstinẽtię, ergo propter eandẽ causam licitũ est dispẽsare in voto cõtinentiæ.

4 Item secundùm Ber. quod pro charitate institutum est, contra charitatem militare non debet, sed si papa non posset dispensare in solenni voto continentiæ, tunc aliquando militaret contra charitatem: sicut quando pro dispensatione pax vnius regni posset acquiri, ergo in tali casu licet dispensare.

5 RESPONSIO. Cùm votũ ex generali ratione voti nõ sit indispensabile, alioquin in nullo voto dispensari posset, quod non est verum, si in solenni voto continentiæ non posset dispensari, hoc erit vel de ratione materię de qua est, vel de ratione solẽnitatis additæ, & quantum ad vtrunque sunt opiniones. Quidã enim dicunt quòd in voto continentiæ nõ potest dispensari propter excellentiã materiæ, quia omnis dispensatio in voto requirit compensationem, sed continentia non potest per bonum aliquod compensari, secundùm illud quod habetur Eccles. 26. non est digna ponderatio continentis animæ. & quia per eã triũphat homo de domestico inimico, & perfectius cõformatur Christo quantum ad puritatem mentis & corporis, ergo in voto continẽtiæ nõ potest dispensari propter defectum compensationis. Sed istud non valet, quia sicut dictum fuit prius, virginitas vel continentia non est bonum aliquod secundùm se, sed solùm vt medicina (quatenus impedientia liberam contemplationem diuinorũ remouet) ad hoc enim ordinatur, vt patet per Apostolũ 1. Cor. 7. Ex hoc sic arguitur: finis est melior his quæ sunt ad finem, sed contemplatio diuinorũ est finis virginitatis vel continentiæ, ergo est aliquid melius vtroque. Cũ ergo possit dispensari in voto contemplationis vel orationis nõ obstãte eius dignitate, fortiori ratione potest dispensari in voto cõtinentiæ. Nec obstat quod dicitur, quòd non est condigna, &c. quia hoc est verum de bonis exterioribus vel corporalibus pertinentibus ad priuatam personam, sed bonum spirituale vel bonum commune genti vel regno præponderat bono continentiæ, magis etiã conformamur Deo per bonum contemplationis (quod pertinet ad animam) quàm per bonum continentiæ quod pertinet ad corpus: patet ergo q̃ votum continentiæ non est indispensabile ratione materiæ.

6 Si ergo sit indispensabile, hoc erit ratione solẽnitatis, & hoc quidam dicunt: quia sicut habetur Leuit. vltimo, quod semel sanctificatum est domino, non potest in alios vsus cõmutari, sed per solenne votum continentiæ saltem in religionis professione & sacri ordinis susceptiõe sanctificatur quis domino, & semel sanctificatus semper manet sanctificatus, ergo non potest deputari ad alios vsus, & maximè contrarios, vt est vsus matrimonij. Maior patet ex auctoritate allegata: & minor declaratur quantum ad vtranq; partem eius, quia solennitas attribuitur vnicuiq; rei secundũ illius rei cõditionem: sicut solennitas militiæ cõsistit in apparatu equorum, & armorum, & cõcursu militum, quia hæc militiæ cõgruunt, & solẽnitas nuptiarum cõsistit in ornatu spõsi & sponsæ, & cõuentu amicorum quæ nuptiis cõgruunt: & similiter cùm votum sit promissio Deo facta, solẽnitas accipitur in illo voto secundũ illud spirituale quod ad Deũ pertinet. s. secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quorum vtrunq; fit in professione certę regulæ, & sacri ordinis susceptione. Sic autem cõsecratus nunquã consecrationem amittit quãdiu manet: quia in rebus inanimatis idẽ patet. Calix enim semel consecratus nunquam desinit esse cõsecratus quandiu manet integer, nec est in potestate prælati cuiuscunque quòd semel consecratum desinat esse consecratum, & sic patet minor: sequitur ergo conclusio. s. quòd consecratus domino per solẽne votũ continentiæ non potest per quemcunque prælatum ad vsus matrimonij deputari. Hoc tamen interest (vt isti dicunt) inter solennizationem voti per susceptionem sacri ordinis, & per professionem religionis, quia solennitati ordinis, non est annexum votum continentiæ essentialiter, sed solùm ex statuto ecclesiæ, propter quod votum continentiæ se habet ad eam accidentaliter, & econuerso: & ideo in tali voto potest dispensari per ecclesiam non obstante consecratione cui nõ coniungitur votum per se, sed votum continentię essentiale est statui religionis per quã homo totaliter renunciat seculo, & seruitio Dei mancipatur, quod nõ potest simul stare cũ matrimonio in quo incumbit necessitas procurandæ vxoris & prolis, & familiæ, & rerum quę ad hoc requiruntur, & ideo consecratio quæ fit in professione religionis habet essentialiter annexum votum continentiæ propter quod sicut non potest fieri quod semel cõsecratus Deo per professionem religionis non maneat consecratus, sic nõ potest fieri quod post votum continentię tali benedictione consecratũ professus possit transferri ad contrarium [illegible] matrimonij.

7 Quicquid de conclusione sit, ratio tamen non cogit. Quod enim dicitur in maiori quòd illud quod est semel consecratũ domino non potest in alios vsus commutari, verum est passim & indifferenter, potest tamen in casu pro magna vtilitate vel necessitate: vnde Dauid & qui cũ eo erant comederunt panes domino consecratos, nec tamen peccauerunt, quia necessitas excusauit eos, vt habetur 1. Regum 21. Et hodie si quis laicus periculosè sitiret, nec haberet in quo biberet nisi in Calice consecrato, non peccaret si in eo biberet. Et si in talibus excusat necessitas personalis, fortiori ratione vtilitas cõmunis: & sic videtur dicendum in proposito q̃ cõsecratus domino per votũ cõtinentię solennizatum posset dispẽsatiuè tradi ad matrimoniũ propter bonum cõmune. Quod etiã dicitur in minori q̃ per solẽnne votum continentiæ consecratur quis domino, posset dici q̃ illa cõsecratio quæ fit in sacri ordinis susceptione, & professione religionis omnino se habet extrinsecè & indistinctè seu accidentaliter ad votum continentiæ, & hoc ipsi cõcedunt de cõsecratione quæ est in susceptione sacri ordinis. Idem etiã videtur de benedictione quæ est in professione religionis, quia ad professionem nulla benedictio ex necessitate requiritur, sed solùm emissio voti in manu prælati: & quia si nulla adderetur benedictio vera esset professio, & æquè obligaret apud Deum & homines sicut habita benedictione, quemadmodũ dicitur de eo qui manet in religione trãsacto anno probationis, qui reputatur verè professus absq; benedictione aliqua: quãdo etiam benedictio additur, illa magis respicit votũ obedientiæ quã cõtinentiæ. quia est benedictio habitus qui est signum q̃ deferentes similem habitũ viuunt in simili obediẽtia, propter quod videtur quòd sicut potest dispensari in voto cõtinentiæ solennizato per susceptionẽ sacri ordinis, ita quãdo solẽnizatur per professionẽ religionis.

8 Ideo potest aliter dici quòd in voto cõtinentiæ qualitercunque solennizato potest papa dispẽsare propter bonum cõmune, si ex tali dispensatione debeat tale bonum prouenire. Cuius ratio est, quia sicut dictum fuit à principio, huic dispensationi nõ obstat nisi excellentia materiæ, si non possit fieri recompensatio & solennitas adhibita. Primum nõ obstat, vt satis fuit prius declaratum, nec secundum vt amplius declarabitur, quare &c. Quòd enim voti solennizatio non obstet quin tale votum sit dispensabile, patet considerando quid solennitas addat ad votum. addit enim solùm perfectionem quandam accidentalem: sicut enim in sacramentis & cæteris rebus differunt ea quæ sunt de necessitate ab his quæ sunt de solennitate, ita & in votis, vtrobique enim res est perfecta essentialiter exclusa solennitate, ita quòd solennitas non addit, nisi quendam decorem accidentalẽ, vt superius pluries dictum fuit in sacramentis: cùm ergo votũ essentialiter sit promissio, ac per hoc quædam obligatio, quicquid obligationis est in voto, totum est ibi exclusa solennitate. Est autem in voto duplex obligatio. Vna solennis promissionis postquam res non debet alteri tradi, & hæc est in voto solenni. Alia est promissionis & traditionis rei promissæ postquam res non potest alteri tradi, cùm primus iam sit adeptus dominium rei, & hoc est in voto perfecto. Essentialiter enim perficitur votum, cũ sit quædam promissio in hoc quòd res promissa traditur. Et ex hoc habet votum quòd dirimat matrimonium cõtractum, vt prius dictum fuit, etiam si nulla solennitas adderetur, quæ quando additur nihil obligationis addit, sed solùm quendam decorem. Ex quo potest sic argui: illud sine quo votum est essentialiter perfectum, nec addit voto aliquam obligationẽ nõ impedit quin in voto posset fieri aliqua dispensatio, sed solennitas voti est huiusmodi, vt declaratũ est, ergo non impedit quin in voto continentiæ quantũcũque solennizato possit dispẽsari.

Vide Co sec. 22. q. 88. ar. 11.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd sicut nõ est inconueniens post matrimonium consummatum alterũ mori, & sic matrimonium dissolui. & nihilominus si mortua suscitaretur posset contrahere cũ alia, prima manẽte, sic non est inconueniens quòd post matrimoniũ initiatũ, & per ingressum religionis tanquam per mortẽ spiritualem solutũ (si etiam religiosus per dispensationẽ suscitetur ad vitam ciuilem) quòd contrahat cũ altera prima viuente, nec propter hoc habet plures vxores, sed vnam tantũ, quia cũ prima fuit solutum matrimonium.

10 Ad secundum dicendũ quòd intellectus decretalis est quòd Papa non potest cũ talibus dispensare, aut quia non potest passim, & pro libito voluntatis, sed solùm pro magnis causis, & arduis recompensantibus votũ continentiæ solennis, aut quia nõ potest dispensare in istis, supposito q̃ religiosus maneat religiosus, quia hoc implicat cõtradictionẽ: sed ipse potest facere de religioso nõ religiosum, & per cõsequens in votis religionis dispẽsare, quando hoc exigit necessitas vel euidens vtilitas ecclesiæ.

11 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendũ est quòd continentia non potest vergere in periculum corporis, sicut abstinentia: quia abstinentia est ab his quæ directè pertinent ad conseruationem corporis, sed continentia est ab his quæ pertinent ad multiplicationem speciei. Et ideo continentia non potest esse in periculum personæ, sicut abstinentia, quin possit illi periculo per aliud remedium subueniri.

12 Aliud argumentum bene concludit propositum.

QVAESTIO III.

Vtrum omne scandalum sit peccatum.

Tho. 2. 2. q. 43.

DEINDE quæritur de scandalo. Primò vtrū omne scandalum sit peccatum. Et videtur quòd non, quia nullum peccatum procedit ea pietatis affectu, quia nō potest arbor bona fructus malos facere Mat. 7. sed aliquod scandalū videtur processisse ex affectu pietatis, illud scilicet de quo dixit dominus Petro, scādalū mihi es, vbi dicit Hieronymus, q error Apostoli de pietatis affectu veniens nunquam incentiuum videtur esse diaboli, ergo nō omne scandalū est peccatum.

2 Item Mat. 15. dicitur quòd Pharisæi ex verbo Christi scandalizati fuerūt, sed Christus nunquam aliquod peccatum fecit, vt dicitur Petri 2. peccatum non fecit vllum, ergo non omne scandalum est peccatum.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit glosa Matth. 17. quòd scandalum est dictum vel factum minus rectum præbens alteri occasionem ruinæ, sed omnis actus carens debita rectitudine est peccatum, ergo &c.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit scandalum. Secundum est, an omne scandalum sit peccatum. Tertium est, an sit speciale peccatum.

Tho. ar. 1 5 QVANTVM ad primum sciendum est sicut Hieronymus dicit (exponens illud Matt. 15. scitis, quia Pharisæi audito hoc verbo scandalizati sunt) scandalon Grecè, nos offensionem vel ruinam, vel impactionem pedis possumus dicere: obex enim quod alicui ponitur in via corporali cui impingens disponitur ad ruinam dicitur scandalum, similiter in processu viæ spiritualis illud quo aliquis disponitur ad ruinam spiritualem dicitur scandalum, tale autem est verbum, vel factum minus rectū quo aliquis sua admonitione vel exemplo trahit alterum ad peccandum Et ideo scandalum spiritualiter sumptum, est dictum vel factum minus rectum præbens alteri occasionem ruinæ, vt dictum est: & quia actus sumunt rationem ex obiecto, ideo ruina vel dispositio ad ruinam sequens ex alterius dicto vel facto dicitur scandalum, sed passiuum, primum verò actiuum dicitur. De quo sciendum est quòd dictum, vel factum potest esse alteri occasio peccandi dupliciter, vno modo per se, alio modo per accidens: per se quidem quando aliquis intendit suo malo verbo vel facto alium ad peccandum inducere vel etiam si ipse hoc nō intendat, tamē ipsum factum est tale quod de sui ratione habet, vt sit inductiuū ad peccādum, vtpote cùm aliquis publicè facit peccatum, vel aliquid quod habet similitudinem peccati, & tūc ille qui hoc facit propriè dat alteri occasionem ruinę, potissimè quando hoc intendit, vnde vocatur scandalum actiuum. Per accidens verò verbum vel factum vnius est alteri causa peccandi quando præter intentionem operantis & conditionem operis inducitur aliquis malè dispositus ad peccandum, puta cùm quis inuidet bonis aliorum, & tunc ille qui facit talem actum rectum non dat alteri occasionem peccandi, sed alius sumit: & ideo hic est scandalum passiuum sine actiuo, quia ille qui rectè agit non dat occasionem ruinę quam alter patitur. Contingit ergo quandoque quòd simul sit scandalum in vno actiuum & passiuum in altero, puta cùm ad inductionem vnius alius peccat, quandoq; verò est passiuum sine actiuo, vt cùm aliquis inducit alium verbo vel facto ad peccandum & ille non consentit: quandoque vero est passiuum sine actiuo, vt iam dictum est, & sic patet primum, scilicet quid sit scandalum, & qualiter distinguitur in actiuum & passiuum.

Tho. ar. 2 6 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd scandalum passiuum nunquam est sine culpa scandalizati, nec actiuum sine culpa scandalizantis, sed passiuum quandoque est sine culpa scandalizantis, & actiuum sine culpa scandalizati. Primum patet: quia omnis ruina spiritualis est peccatū in eo qui ruit, sed scandalum passiuum est spiritualis ruina scandalizati, ergo est peccatum in eo. Secundum patet: quia omne scandalum actiuum vel est peccatū vel habet speciem peccati: si sic, habetur propositum, si verò non sit de se peccatum, sed habet de se speciem peccati, vt comedere idolothytū coram infirmis debet ex charitate dimitti ad cauendum lęsionem proximi, & qui non dimittit contra charitatem agit, sicut dicit Apostolus Ro. 14. Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundū charitatem ambulas, ergo omne tale scandalum est peccatum in facientibus ipsum. Tertium patet ex dictis in primo articulo, quia quandoque est scandalum actiuum sine passiuo & passiuum sine actiuo.

Tho. ar. 3 7 QVANTVM ad tertium dicendum q scandalum passiuum non est speciale peccatum, nec scandalū actiuum quādo est præter intentionem scandalizantis, quòd patet vnico medio: quia ex dicto & facto vnius contingit ruere alium in factū vel dictum simile, sed hoc potest esse in vtroque, scilicet in principali agente & imitante secundùm quodlibet genus peccati, nec est ibi specialis circumstantia trahens ad determinatam speciem peccati, ergo scandalum passiuū & actiuum quod est prę ter intentionem agentis non est speciale peccatum: scandalum verò actiuum quando est ex intentione agentis est speciale peccatum, quia quod opponitur speciali virtuti est speciale peccatum, sed scandalum actiuum cùm procedit ex intentione agentis opponitur speciali virtuti, scilicet charitati prout imperat correctionem fraternam, scandalizans enim intendit alium corrumpere, sicut corripiens alium amendare, ergo tale scandalum est speciale peccatum, & sic scandalizans dupliciter peccat, scilicet ex genere praui operis, & ex intentione peruersi finis.

8 AD PRIMVM arg. dicendum quòd scandalum non sumitur ibi propriè, sed largè pro quolibet impedimento, volebat enim Petrus passionem Christi impedire & ex quodam pietatis affectu non intendens, nec ex verbo suo inducens Christū ad aliquid illicitum, sed ignorans diuinum secretum.

9 Ad secundum dicendum quòd scandalum Pharisæorum fuit passiuum tantum cui non respondit in Christo aliquod scandalum actiuum, & ideo ipsi peccauerunt non autē Christus.

QVAESTIO IIII.

Vtrum bona spiritualia sint dimittenda propter scandalum.

Tho. 2. 2. q. 43. ar. 7.

SECVNDO quæritur vtrum bona spiritualia sint dimittenda propter scandalum. Et videtur quòd sic, quia Hieronymus dicit quòd dimittendum est propter scandalum omne quod potest dimitti salua triplici virtute, scilicet vitæ, iustitiæ & doctrinæ, sed multa bona spiritualia possunt dimitti salua hac triplici virtute sicut adimpletio consiliorum & largitio eleemosynarum, alioquin semper peccarent qui ista bona prætermitterent, ergo ista sunt propter scandalum dimittenda.

2 Item doctrina sacra, correctio fraterna, punire delicta sunt quædam opera spiritualia, & tamen sunt propter scandalum dimittenda, ergo &c. Minor patet de doctrina quòd sit dimittenda propter scandalum, quia Matt. 7. dicitur: nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne cōuersi corrumpant vos. Correctionem etiam fraternam dicit Aug. dimittendam propter scandalum. primo de ciuitate Dei. similiter & punitio peccatorū dimittenda est vbi timetur schismatis periculum, vt dicit Augustinus in epistola contra Permenianum, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Greg super Ezec. & allegatur extra de reg. iu. Si de veritate scādalum sumitur, vtilius scandalum nasci permittitur, quàm veritas relinquatur, sed bona spiritualia maximè pertinent ad veritatem, ergo non sunt prætermittenda propter scandalum.

4 RESPONSIO. Quæstio ista locum nō habet de scandalo actiuo, quia scandalum actiuum est dictum vel factum minus, vel habens speciem mali, sed bona opera spiritualia non sunt mala, quia iam nō essent bona, nec habent speciem mali, cū pertineant ad necessitatem salutis, vel ad eius perfectionē, ergo non possunt cum scandalo actiuo fieri. Restat ergo vt solùm intelligatur quæstio de scandalo passiuo. Et circa hoc videnda sunt duo. Primum est an opera spiritualia sint dimittenda ne alius scandalizetur. Secūdum est an bona temporalia sint dimittenda ei qui vult ea accipere vel non repetenda ab eo qui iam habet, si timeatur eius scandalum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd quædam bona spiritualia sunt de necessitate salutis, quę non possunt prętermitti sine peccato mortali, alia verò sunt supererogationis. Prima non debent prætermitti propter quodcunque scandalū, quia nullus debet peccare mortaliter, vt aliquis vitet quodcunque peccatum: quia secundùm ordinem charitatis quilibet tenetur plus sibi quàm alteri, sed prima bona non possunt prætermitti sine peccato mortali cùm sint de necessitate salutis, ergo &c. Circa verò bona supererogationis, vt est ingressus religionis vel quæcunque alia quæ non sunt de necessitate salutis, distinguendum est de scandalo quod ex eis oritur, quia aut procedit ex malitia, vt cùm aliqui dicunt se scandalizatos & in aliis scandala suscitant ad impediendum talia bona, & hoc est scandalum Pharisæorum qui de doctrina domini scandalizabantur Matth. 15. & Apostolus Roma. 9. & 1. Corint. octauo, & tale scandalum contemnendum est exemplo domini, nec propter ipsum aliquod bonum opus supererogationis est dimittendum. Et tale est frequenter scandalum propinquorum carnalium de ingressu religionis, de quo Hierony. ad Heliodo-

rum dicit: Licet in limine iaceat pater, per calcatum patrem per ge, & ſixis oculis ad vexillum crucis euola. Solũ pietatis genus eſt in hac re crudelem eſſe. Quandoque verò ſcãdalum procedit ex infirmitate vel ignorãtia, quod docet dominus vitare Matt. 18. & Apoſtolus Rom. 14. & 1. Corint. 8. & propter tale ſcãdalum vitandum bona ſpiritualia quæ non ſunt de neceſsitate ſalutis vel ſunt occultanda, vel ad tempus differenda, quouſque reddita ratione inſtruantur: alij quòd non debent ex talibus ſcandalizari, ſed potius ædificari. Si autem poſt redditam rationem, & debitam inſtitutionem adhuc ſcandalum duret, iam videtur ex malitia procedere & non ex ignorantia: & tunc nihil de prædictis eſt propter tale ſcandalum dimittendum. & ſic patet primum.

6 QVANTVM ad ſecundum diſtinguendum eſt quia bona temporalia aut ſunt noſtra, aut ſunt nobis commiſſa ad conſeruandum, vt ea quæ ſunt diſpoſita vel ad conſeruandũ & diſpenſandum pro communitate, ſicut bona eccleſiæ committuntur prælatis & rectoribus reipublicæ. Si autem ſint commiſſa ad conſeruandum vel diſpenſandum, tunc propter nullum ſcandalum ſunt dimittenda vſurpantibus, ſed ſunt repetenda ſaluis debitis circunſtantijs quæ debent in talibus obſeruari. Cuius ratio eſt, quia fidelis cuſtodia & diſpenſatio talium incumbit his quibus commiſſa eſt ex neceſsitate præcepti, & ideo ſicut præceptum non eſt omittendum propter ſcãdalum, ſic nec iſtud. Si autem ſint noſtra, tunc ſicut prius aut ſcandalum oritur ex malitia alicuius alienum volentis vſurpare vel detinere, & iſtud eſt paruipendendum, tum quia noceret bono communi · daretur enim malis occaſio rapiendi aliena, tum quia noceret rapientibus qui iniuſtè rapiendo vel retinendo alienum peccarent. Vnde Greg. dicit in moral. loquens de rapientibus aliena: Quidam ſeruata æquitate prohibendi ſunt non ſola cura ne noſtra ſubtrahantur, ſed ne rapientes non ſua ſemetipſos perdant. Aut ſcandalum oritur ex ignorantia quod dicitur ſcandalum puſillorum, & propter illud dimittenda ſunt temporalia ad tempus quouſque ſedetur ſcãdalum per admonitionem, vel per aliquem aliũ modum: ſi autem poſt ſufficientem admonitionem & ſufficientem inſtructionem ſcandalum non ſedatur, perfectionis eſt ſua dimittere, ſed non neceſsitatis, & quandoque non eſt perfectionis, cùm creditur quòd repetendo quod alius iniuſtè detinet, vel negãdo qđ iniuſtè petit, ille dirigatur ad cognitionem veritatis.

7 Quæ autem ſunt indifferentia, ſicut comedere carnes vel abſtinere omnino dimittenda ſunt quandiu durat ſcandalum puſillorum. Vnde Aug. dicit in libro de ſermone domini in monte: Dandum eſt quod nec tibi nec alteri noceat, & cũ negaueris quod petit, indicanda eſt ei iuſtitia, & melius ei aliquid dabis cùm petentem iniuſtè, correxeris. Apoſtolus autem qui videtur dicere 1. Cor. 8. quòd repetere ſua in iudicio ſit delictum, loquitur in caſu in quo fideles de nouo conuerſi ad fidem trahebant ſe ad iudicia infidelium, quod erat in periculum ſubuerſionis fidei, pro eo quòd partes litigantes quærunt fauorẽ iudicis, & dominus (qui dicit Matth. 5. Ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicã tuam tollere, dimitte ei & pallium) loquitur de conſilio. vel ſi ſit præceptum, intelligendum eſt, vt Aug. dicit, ſecundùm præparationem animi, vt ſcilicet homo paratus ſit talia facere, ſi hoc expediat promotioni fidei, & bonorum morum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in veritate vitæ, doctrinæ, & iuſtitiæ nõ ſolùm comprehenditur illud quod eſt de neceſsitate ſalutis, ſed etiam id per quod perfectius peruenitur ad ſalutẽ, vt cõſilia et eleemoſynę, vnde hæc nõ ſunt propter ſcandalum etiam puſillorum ſimpliciter omittẽda, ſed occultanda vel differenda ad tempus quouſq. ſcandalum ſedetur, vel per legitimam admonitionem ſedari debeat: in caſu autem in quo eleemoſyna eſſet de neceſsitate danda propter extremã indigẽtiã pauperis vel ingreſſus religionis deberet totaliter impediri, nõ debet eleemoſyna vel ingreſſus religionis differri.

9 Ad ſecundum dicendum quòd doctrina ſpiritualis cũ ſit genus eleemoſynę quæ eſt opus miſericordiæ ad ſubleuandam miſeriã alterius non eſt dimittenda quando creditur quòd ex ea ſequatur ſpiritualis profectus: ſi autem ex ea non ſequatur ſpiritualis profectus, ſed irritatio audientis iam non eſt bonum ſpirituale. Et ideo ſi tunc omittitur propter ſcandalum audientis, non omittitur aliquid quod pro tunc habeat rationem boni ſpiritualis. Similiter dicẽdum eſt de correctione fraterna quæ ordinatur ad emendationem fratris, quæ ſi ex correctione non ſequatur, ſed potius frater ſcandalizetur, dimittere eam nõ eſt dimittere aliquod bonum ſpirituale. Eodem modo dicendum eſt de punitione peccatorum, quia pœnæ cũ ſint medicinæ ad cohibendum peccata in tantum habent rationem boni ſpiritualis, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionẽ pœnarum maiora peccata ſequantur, tunc punitio non erit bona, nec continebitur ſub iuſtitia, & in hoc caſu loquitur Auguſt. quãdo. ſ. ex excõmunicatione oritur periculum ſchiſmatis, tũc enim excõmunicationẽ ferre nõ pertinet ad veritatem iuſtitiæ.

Sententia huius diſtinctionis xxxix. in generali & ſpeciali.

POST hæc de diſpari cultu. Superius determinauit magiſter de impedimentis matrimonij quæ faciunt perſonam ſimpliciter illegitimam reſpectu cuiuslibet perſonę: hic autem determinat de impedimentis quę faciunt eam illegitimam reſpectu aliquarum perſonarum. Et diuiditur in duas. Primò determinat de diſparitate cultus. Secundò de cognatione vel propinquitate. Secunda 40. diſt. nũc ſupereſt de cognatione. Prima eſt principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primò determinat de matrimonio quod eſt in diſparitatẽ cultus. ſ. infidelis ad fidelem. Secundò de matrimonio quod eſt inter fideles ibi, ſunt tamen nonnulli. Primò oſtendit quòd fidelis cũ infideli non poſsit contrahere matrimonium. Secundò ponit quandam obiectionem & ſoluit, ex cuius ſolutione declaratur, an duorum infidelium matrimonio coniunctorum vnus ad fidem conuerſus poſsit relinquere non conuerſum. Tertiò inquirit vtrum propter alia peccata poſſet vxor dimitti. Secunda ibi, Si autem quæris. Tertia ibi, Hic quæritur. Prima habet tres partes. Primò enim proponit intentum. Secundò obijcit in cõtrarium ibi, Hoc videtur obuiare. Tertiò ſoluit ibi, Sed aliud hic eſſe, aliud illud. Tertia pars principalis habet tres. Primò enim mouet quæſtionem intentam, & obijcit ad aliam partem. Secundò obijcit in contrarium ibi, ſed econtra Ambro. Tertiũ ſoluit ibi, attende, &c. Et hæc in generali.

a IN ſpeciali autem proponit primò magiſter quòd diſparitas cultus impedit matrimonium. Et hoc probat teſtimonio ve. le. et no. ſed opponitur in cõtrariũ per auctoritatẽ Apoſtoli qui dicit quòd fidelis non debet vxorem infidelem dimittere ſi illa velit cũ eo manere. Et reſpondet quòd Apoſtolus loquitur quãdo vterque in infidelitate ſunt coniuncti, & alter eorum ad fidẽ conuertitur, tunc enim poteſt fidelis infidelem dimittere propter fornicationem ſpiritualem infidelitatis, vel poteſt eam retinere propter ſpe conuerſionis, & hoc Apoſtolus conſuluit. Deinde quærit vtrum propter alia crimina vir poſsit vxorem dimittere. Et reſpondet q ſic, & ſpecialiter quãdo matrimoniũ ſic contrahitur q aliqua peccandi conditio interponitur. Deinde quęrit vtrum ſi fidelis vxorẽ infidelem dimittit, vel dimittatur ab ea poſſet aliam ducere. Et arguit pro & contra. In fine dicit & reſpondet q ſi dimittit infidelẽ volentem cohabitare, ea viuente aliam vxorẽ ducere non poteſt. Si verò dimittatur ab infideli poteſt. In fine dicit q quidã inter infideles dicunt nõ eſſe matrimonium legitimum, quia quod nõ eſt ex fide peccatũ eſt, nec eſt rationi conſonum, nec pudicitiæ. & ideo ſolui poteſt. Et reſpõdet quòd matrimonium eſt legitimũ, ſed in tatũ eſt illegitimũ, quia non habet fundamentum fidei, nec dicitur eſſe pudicum, quia nõ habet bona matrimonij perfectè, & in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum fidelis poſsit contrahere matrimonium cum infideli.

CIRCA diſtinctionem iſtam primò quæritur, vtrum fidelis poſsit contrahere matrimonium cũ infideli. Et arguitur q ſic: quia duo mala magis impediunt bonũ quã vnũ, ſed quãdo vterq. eſt infidelis ſunt duo mala, & tamen non impeditur matrimonium, ergo fortiori ratione quando alter eſt fidelis, cùm ſit ibi tantum vnum malum.

2 Item ſicut eſt diſparitas cultus inter fidelem & infidelem, ita inter Chriſtianum & hæreticum, & inter duos infideles diuerſorum rituum, ſicut Iudęum & Paganum, ſed inter fidelem & hæreticum, ſimiliter inter duos infideles diſparis cultus poteſt eſſe matrimonium, ergo inter fidelem & infidelem.

3 Itẽ Ioſeph cõtraxit cũ Aegyptia vt habetur Geñ. 41 & Moyſes cũ Aethiopiſſa, vt innuitur Nume. 12. & Heſter cũ Aſſuero, vt habetur Heſter 2. Lex etiam dicit Deut. ſi egreſſus ad pugnam videris mulierem pulchrã in medio captiuorum & adamaueris eam, introies ad eam, dormiesque cũ ea, & erit tibi vxor, ſed in omnibus his erat matrimonium infidelis cum fideli, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM eſt quod dicit Apoſtolus 1. Corin. 7. cui vult nubat tantum in domino, hoc eſt cum fideli.

5 Item Deut. 7 non inibis cum eis fœdus, nec ſociabis cum eis coniugia. Eſdras etiam ſeparauit matrimonia Iudæorum cum alienigenis inita Eſdrę 9. ergo nullum eſt matrimonium fidelis cum infideli.

6 RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt, an inter duos infideles ſit matrimonium verum. Secundum eſt, an poſsit eſſe inter fidelem & infidelem.

7 QVANTVM ad primum dicendū q inter duos infideles potest esse verum matrimonium dummodo contrahant in gradu non prohibito iure naturali vel diuino. Cuius ratio est, quia matrimoniū cū sit de iure naturali, omnibus est licitū quibus nō est prohibitū, sed nulla prohibitio arctat infideles quin possint ad inuicē cōtrahere, nō enim inuenitur circa hoc prohibitio iuris naturalis, sed potius cōcessio: qa ius naturale omnes cōmuniter respicit, nec iuris diuini, cū hoc nusquā legatur, nec ecclesia potest eis hoc inhibere cū ad eā nō pertineat de his quæ foris sunt iudicare, ergo inter infideles potest esse legitimū matrimonium. ad hoc etiam adducuntur multæ auctoritates euāgelij & Apostoli, & 28. q. 1. circa principiū. Itē remoto posteriori nō remouetur prius, sed matrimoniū ptinet ad officiū naturæ, fides autem ad statū gratiæ, ergo exclusa fide potest esse matrimonium, sicut status naturę potest manere amota gratia.

8 QVANTVM ad secundum dicendum est q disparitas cultus inter fidelem & infidelem impedit matrimonium cōtrahendū, & dirimit contractū ex se quidem dispositiuè, sed ex statuto ecclesiæ cōpletiuè. Quòd disparitas impediat matrimoniū ex se dispositiuè inter fidelem & infidelem patet ex duobus secūdū q est duplex finis matrimonij. s. bonum prolis & conueniēs cōmunicatio operum pertinentiū ad conuictū. Ex quibus arguitur sic: illud quod disconuenit vtriq; fini matrimonij debet impedire matrimonium, sed disparitas cultus est huiusmodi, est enim talis disparitas contra bonū prolis quòd est eius educatio quę impeditur per disparitatē cultus dū quilibet parētū nititur educare prolē ad ritū suū, & est etiā cōtra bonū conuictus, quia fideli imminet periculū subuersionis ex conuictu cū coniuge infideli, cū maximus affectus sit coniugum, & perit iudiciū cū res transit in affectū, & ideo disparitas cultus rationabiliter habet impedire matrimonium. Huic autē congruitati superueniēs statutum ecclesiæ facit personas tales illegitimas ad contrahendū. Circa tamen hanc materiā aliud fuit ante legē Moysi, aliud sub lege, aliud tēpore euāgelij: quia ante legē poterat fidelis contrahere cū infideli, cū nulla esset circa hoc prohibitio, & sic cōtraxit Moyses cū Madianitę Exo. 2. & Ioseph cū Aegyptiaca. Tēpore verò legis fuit eis prohibitū cōtrahere specialiter cū Chananęis propter eorū obstinationem & peruersitatem, nisi relicto ritu suo conuerterētur ad fidem, sicut contraxit Naason cū Raab de qua genuit Boos, vt dicitur Mat. 1. cū alijs verò licebat maximè quādo nō timebatur de subuersione fideliū. Tēpore verò euāgelij, nō licet fideli cōtrahere cū aliqua infideli, vt habeē 28. q. 1. ca. omnes ex his itaque, circa finē. & cap. caue Christiane.

9 AD PRIMVM argumentū dicendum, q infidelitas nō impedit matrimoniū quatenus est peccatum, quia sic inter duos infideles nō esset matrimoniū, sed ppter dissimilitudinē cultus & subuersionē fidelis, & impedimentū debitę educationis plis.

10 Ad secundum dicendum q inter infideles disparitas cultus potest impedire matrimonium si apud eos sit ius positiuum hoc prohibens, sicut inter fideles, alias possent contrahere matrimonium in dispari cultu, cū non sit eis prohibitum iure naturali, nec aliquo iure scripto, diuino vel humano, nec statutum ecclesiæ ligat eos: quia ecclesia nō iudicat de his quæ foris sunt, vt dicitur 1. Corin. 5. & idē esset de fidelibus q possent cōtrahere cū infidelibus, nisi obuiaret statutū iuris & dictum Apostoli. Nam hæretici infideles sunt quo ad actum fidei, licet communicent cū fidelibus in sacramento fidei (.s. in baptismo) & tamen matrimonium contractum inter fidelem & hæreticam tenet, non autem cū alijs infideli propter cōmunicantiam sacramenti quæ est hic & non ibi: quāuis illud capitulum caue. æqualiter prohibeat fideles matrimonia contrahere cum hæreticis, sicut cū cæteris infidelibus. Similiter enim prohibetur contrahendum, sed non similiter irritatur contractum propter causam iam dictam.

11 Ad tertium patet iam responsio ex dictis.

QVAESTIO II.

Vtrum coniunx conuersus ad fidem possit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo sine contumelia creatoris, & absque eo quòd pertrahat ipsum ad errorem.



ECVNDO quæritur, vtrum coniunx conuersus ad fidem possit dimittere infidelem nolentem cohabitare cū eo sine contumelia creatoris & absq; eo quòd pertrahat ipsum ad errorem. Et arguitur quòd non. quia si aliquis seruus contrahat cū aliqua ancilla scienter, si ipse postmodum efficiatur liber vxore remanente in seruitute nō potest propter hoc eā dimittere, ergo similiter quando vir infidelis scienter cōtrahit cū infideli, si ipse cōuertatur ad fidē altera remanēte in infidelitate non potest propter hoc (vt videtur) eā dimittere.

2 Item maius est vinculum viri ad vxorem quā serui ad dominum, sed seruus conuersus ad fidem non absoluitur à vinculo seruitutis quo tenetur domino infideli, vt patet per Apostolū ad Tim. 6. ergo similiter vir conuersus ad fidem non absoluitur à debito quo tenetur vxori in cohabitando, & cæteris.

3 Item pater tenetur procurare salutem prolis quantū potest, sed si discederet ab vxore infideli, filij communes remanerent apud matrem infidelem, quia partus sequitur ventrem, & sic essent in periculo salutis, ergo non licet viro fideli vxorem infidelem dimittere.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quòd non solùm liceat fideli vxori infidelem dimittere, imò quòd etiam tenetur primò per id quod dicitur vigesima 8. quæstione 1. cap. Iudæi. non potest infidelis in eius coniunctione permanere quæ iam in Christianam translata est fidem.

5 Et arguitur sic per rationem: quia vbi imminet idē periculū adhiberi debet idē remediū, sed propter periculū subuersionis fidelis, & propter impedimentū educationis prolis prohibetur infideli contrahere, vt dictū fuit prius. Cùm ergo idem periculū q. sup.
sit si de nouo conuersus ad fidem maneret cum infideli, & quo ad aliquid maius, quia neophyti facilius peruertuntur quàm illi qui iam sunt in fide firmati, videtur quòd conuersus ad fidem non possit licitè remanere cum coniuge infideli.

6 Item potest contingere quòd conuersus ad fidem prius habeat plures vxores secundùm ritum suum, vel quòd illa quam habebat erat ei coniuncta in gradu secundo vel tertio ab ecclesia prohibito, vel quòd acceperit eam aliqua alia repudiata. Si ergo post conuersionem liceret ei manere cum vxore infideli, sequeretur quòd posset simul habere plures vel aliquam in gradu prohibito sibi coniunctam, vel illam quam accepit post repudiationem alterius, sed hæc omnia horret lex Christiana & ecclesia, quare &c.

7 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est an licitum sit conuerso ad fidem dimittere infidelem. Secundum est an dimittens possit cum alia contrahere. Tertium est an infidelis dimittens fidelem possit simpliciter contrahere.

8 QVANTVM ad primū tenetur communiter, quòd conuersus ad fidē potest si vult infidelē dimittere vel retinere. Cuius ratio assignatur triplex. Prima est: quia in hoc casu pari passu currunt infidelitas & adulteriū, quia infidelitas est quoddam adulteriū spirituale, sed propter adulteriū potest vir dimittere vxorē si vult, vel manere cum ea sub spe correctionis, ergo similiter vir conuersus ad fidē potest si vult dimittere vxorē infidelē, vel potest eā secū retinere sub spe conuersionis, sed istud non videtur valere, quia adulter nō potest adulterā dimittere etiam postquā adulters de adulterio egerit pœnitētiā. Si ergo sit idem iudiciū de adulterio & infidelitate, fidelis non poterit dimittere infidelē cū qua in infidelitate contraxit, & ad tempus permansit, dato quòd ipse sit cōuersus ad fidē, nisi dicatur quòd adulter correctus potest dimittere adulterā nolētē corrigi. Si enim hoc est verū, ratio pręcedēs valet. Alia ratio assignatur (hęc scilicet) ille qui moritur non tenetur ad illa ad quę in priori vita tenebatur, sed infidelis quando ad baptismū accedit, & regeneratur in Christo moritur priori vitæ. cū generatio vnius sit corruptio alterius, ergo non tenetur vxori ad ea ad quę tenebatur secūdū priorē vitam, sicut ad cohabitationem. & redditionem debiti. Et confirmatur, quia sicut ingrediens religionem moritur spiritualiter mundo, sic ille qui baptizatur moritur priori vitæ non solùm spiritualiter, sed etiam corporaliter aliquo modo: consepelitur enim Christo per baptismum in mortem, vt dicitur Ro. 6. ergo sicut per ingressum religionis liberatur quis ab obligatione vxoris qua ei tenebatur per matrimoniū initiatū, ita per baptismum liberatur quis ab obligatione qua tenebatur vxori per matrimoniū etiam consummatū, & sic conuersus ad fidē, & baptizatus non tenetur vxori quo ad thorum vel cohabitationē.

9 SED NEC istud videtur valere. quia per baptismū non morimur morte naturali, nec morte ciuili, sed morimur culpæ solū, ergo per baptismū non liberamur, nisi à culpa & pœna cuius debitores sumus ratione culpæ: sed coniugiū inter aliquos in infidelitate contractum, & obligatio quæ oritur ex coniugio non est peccatū, nec pœna debita peccato, ergo à neutro istorum liberatur quis per baptismum. In baptismo enim crimina soluūtur & non coniugia secundùm Aug. Quod autem additur de ingressu religionis & baptismo non est simile: quia per ingressum religionis moritur quis ciuiliter mūdo, propter quod soluitur matrimoniū cōtractū per solū cōsensum, & non consummatū, ita tantū q remanens in seculo statim potest contrahere cū altero, & existens in religione si dispensaretur in eo in casu quo dispensari potest in voto solenni, vt dictū fuit supra, posset cōtrahere cū alia, sed per baptismum nullus moritur, neq; morte naturali, neq; morte ciuili, & ideo nō liberatur ab obligatione matrimonij, neq; initiati, neq; carnaliter cōsummati, alioquin posset

set statim cum alia contrahere, quod non est verum.

10 Ideo potest tertia ratio assignari, quæ videtur conuenientior, scilicet quòd infidelis conuersus ad fidem potest cõmanere cum infideli, & expedit si speret de eius cõuersione (vt dicit Apostolus 1. Corint. 7. quòd sanctificatur vir infidelis per mulierem fidelem, & mulier infidelis per virum fidelem.) Si autem nõ speret de eius correctione, sed potius appareat obstinatio in coniuge blasphemando Christum, & fidem, pertrahẽdo alterum ad infidelitatem. tunc potest & debet eam dimittere: sic enim locum habet id quod est prius dictum, quòd sicut ille qui religionem ingreditur non tenetur ad obligationem prius factam si religioni repugnet, sic ille qui per baptismum religionem Christianã ingreditur non tenetur obligationibus in infidelitate cõtractis, si repugnent Christianæ religioni. Et ideo si vxor non vult cohabitare cum viro sine contumelia creatoris, vel nititur alium pertrahere ad infidelitatẽ, vel ad alias illicitas corruptelas, debet dimitti. Et hanc rationem assignat beatus Aug. lib. de fide & operibus. & habetur 28. q. 1. cap. vxoris legitimam. & ca. Iudæi. in fine, vbi dicitur sic: Hoc ideo statutum est (scilicet quòd fidelis dimittat infidelem) ne dum fidelis salutem quærit infidelis, ipse potius cum ea infidelitatis perditionem inueniat.

11 Vnde circa hoc varia inuenitur consuetudo fuisse ecclesiæ: in principio enim multi conuertebantur, & de facili tam Gentiles quàm Iudæi, & ideo tunc habuit locũ consilium Apostoli, vt fidelis maneret cũ infideli propter spem facilis conuersionis, in processu verò Iudæi obdurati sunt, Gentiles verò facilius cõuertebantur vsq; ad tempora Constantini, & ideo tunc etiam consilium fuit manere cum infideli, non cũ Iudæo, sed Gentili: nũc verò vterq; obstinati sunt, & ideo non est bonũ cõmanere cum aliquo eorũ, sed statim debẽt separari, si infidelis admonitus noluerit cõuerti, sicut dicit capitulũ præallegatum, Iudæi. & capitulũ, sæpe malorum consortia & quã plura alia. & sic patet primum.

12 QVANTVM ad secundum sciendum quòd fidelis aut dimittit infidelem volentem ei cohabitare sine contumelia saluatoris, & absque eo quòd pertrahat ipsum ad aliquod peccatum, & tunc fidelis cum altera non potest contrahere: si autem infidelis non velit cohabitare, sed discedat odio fidei, vel si cohabitat, prorumpit in verba contumeliæ saluatoris, vel si nititur alterũ pertrahere ad infidelitatem, tunc eo dimisso fidelis potest cõtrahere cum altero, si tamen antequam contraxerit infidelis conuertatur, tenebitur fidelis eum recipere, extra de diuortiis. c. 4. quomodo autem hæc duo stent simul, non est omnino clarum. quia si per contumeliam saluatoris soluitur matrimonium ipso iure, sicut dicit illud capitulum 28. q. 2. si infidelis. vbi dicitur, quòd contumelia creatoris soluit ius matrimonij, tunc fidelis non tenetur recipere infidelem etiam si conuerteretur, quia matrimonium quod semel solutum est non reintegratur nisi per liberum & nouum consensum: si verò præcedat, matrimoniũ nõ soluitur ipso iure per contumeliam creatoris: non videtur ergo quòd infidelis possit cum alia contrahere, quia primum matrimonium quandiu durat impedit aliud cõtrahendũ, & dirimit contractũ.

13 Ideo dicunt quidam quòd ex quo infidelis non vult habitare cum fideli sine contumelia creatoris, statim solutum est matrimonium. Quòd autẽ teneatur recipere vxorem si cõuertatur antequam contrahat: dicunt ꝙ hoc non est propter vinculũ matrimonij, quod iam est solutum, sed solùm propter fauorẽ fidei.

14 Alij dicunt ꝙ non est solutum vinculum matrimonij, sed tunc est solutum quando cũ alia contrahit: & cũ dicunt iura ꝙ contumelia creatoris soluit matrimonij ius, exponunt ius, non vinculum matrimonij, sed seruitutem cohabitationis, & redditionis debiti.

15 QVANTVM ad tertium vtrum infidelis recedens à fideli possit contrahere postquam fidelis cũ alia contraxit. Dicẽdum quòd sic, si conuertatur cũ solutum sit matrimonium hinc inde, non enim potest claudicare. Si autem non conuertatur dicunt quòd in pœnam suæ obstinationis interdictum est, vt non possit cũ alio contrahere primo viuente. Sed hoc est satis mirũ quòd ecclesia tradat infidelibus leges cõtrahendi matrimonia.

16 AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ conuersus ad fidem non debet dimittere infidelem absolutè propter infidelitatem quam nouit, & in qua existens contraxit, sed propter blasphemiam creatoris, vel propter periculum suæ subuersionis quando videt infidelem obstinatum vel nitentem eum pertrahere ad infidelitatem.

17 Ad secundum dicendum quòd nõ est tantus amor serui ad dominum quantum est coniugum ad inuicẽ, & ideo non est tantũ periculum subuersionis fidei in seruo per dominum infidelẽ, sicut in viro per vxorem & ecõuerso: & iterum vnus coniugũ nõ obligatur alteri quasi possessio eius sicut seruus domino, sed per modum cuiusdam societatis quæ non est congruè fidelis cũ infideli, vt patet 1. Corin. 5. & ideo non est simile de coniuge & seruo. Puto etiam quòd si dominus infidelis niteretur seruum fidelem pertrahere ad infidelitatem minis vel tormentis, quòd licitum esset seruo discedere à domino, & in hoc casu dominus meritò perderet id quod iure haberet in seruo agendo contra Christum dominum omnium.

18 Ad tertium dicendum quòd proles, aut peruenit ad perfectam ætatem & tunc potest liberè sequi quemcunque parẽtum voluerit, vel est constituta in minori ætate, & tunc in fauorem fidei debet dari parenti fideli: vt habetur 28. q. 1. ca. Iudæi.

19 AD rationes alterius partis potest simpliciter respondere: prima enim probat quòd propter periculum subuersionis, fidelis potest & debet discedere ab infideli, quod cõcessum est, & sic loquitur ibi Canon allegatus.

20 Ad secundum dicẽdum ꝙ si ille qui cõuertitur habeat plures vxores, licitum est ei tantũ cũ prima illarũ remanere, quia illa vel fuit sola vera vxor vel fuit principalior. si autem fuit ei cõiuncta in gradu ab ecclesia prohibito siue vterq; cõuertatur, siue alter, nõ propter hoc sunt separãdi, quia infideles nõ sunt adstricti statutis ecclesiæ, extra de cõsanguini. & aff. de infidelibus. Sed si fuisset cõiuncta in gradu à lege diuina vel naturali prohibito, quia hæc omnes adstringit, tũc omnino essent separãdi. Si autem cõtraxerit cũ aliqua post repudiũ (cũ repudiũ sit reprobatũ à domino Mat. 19.) nullo modo potest cũ illa manere, extra de diuortiis, gaudemus. habetur de his tribus casibus prædictis &c.

Sententia huius distinctionis xl. in generali & speciali.

NVNC superest. Determinato in præcedentibus de impedimẽtis disparis cultus: hic determinat magister de impedimento cognationis. Et primò determinat de cognatione carnali. Secundò de affinitate ipsam consequẽte. Tertiò de cognatione spirituali. Secunda ibi, Nunc de affinitate distin. 41. Tertia dis. 42. iam de spirituali. Prima est principalis lectionis, & habet duas partes. Primò proponit quomodo cognatio carnalis habet matrimoniũ impedire. Secundò opponit in contrarium ibi, His autem occurrit. Prima habet duas. Primò enim præmittit prooemiũ, & ostendit intentũ. Secundò declarat quoddã incidens ibi, Quomodo autẽ gradus. Et ista in quatuor. Primò enim proponit cõputationẽ graduũ secundùm Isidorũ. Secundò secundũ computationẽ aliorũ. Tertiò declarat veram opinionẽ. Quartò reddit rationẽ positionis. Prima ibi, Quomodo autẽ gradus. Secunda ibi, Alij verò. Tertia ibi, Varię oãque. Quarta ibi, Quare verũ sex gradus. Proponit ergo magister ꝙ carnalis cognatio protenditur vsque ad septimũ gradũ, qui quãdiu cognosci possunt, habent matrimonium impedire. Quidã autẽ dicunt ꝙ vsque ad sex gradus. Ratio autẽ diuersitatis est, quia quidam patrẽ & eius filios immediatos ponunt pro trunco, & extunc computant gradus secundũ numerũ descendẽtiũ ab eis, & sic sunt sex gradus solũ. Alij verò ponũt patrẽ pro trunco & filios esse in primo gradu, & nepotes in secundo & sic deinceps. Et sic sunt septem gradus, & est solũ diuersitas in modo computandi. & non in personis, neque in numero personarũ: impediebatur autem matrimoniũ inter consanguineos secundũ iura antiqua vsque ad prædictos gradus, sed reuocatũ est postea per decretalem dicentẽ quòd consanguinitas non impedit matrimonium, nisi vsque ad quartũ gradum inclusiuè, verũtamen Isidorus qui posuit consanguinitatem impedire matrimonium vsque ad sex gradus assignauit quandam congruentiã, videlicet quòd sicut sex ætatibus mundi generatio & hominũ status finitur, ita propinquitas generis sex gradibus terminatur secundũ illos verò qui ponebant septem gradus consanguinitatis fiebat alia adaptatio, ꝙ sicut post hanc vitã quæ septem diebus agitur ecclesia Christo iungetur, sic post septem gradus consanguinitatis vir & mulier possunt per matrimoniũ copulari. Postea opponit per Gregor. qui concessit Anglicis remanere in matrimonio contracto in quarto gradu, & respõdet ad hoc quòd illa concessio fuit specialis, quia Anglici tunc erãt noui in fide, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum consanguinitas impediat matrimonium.

CIRCA distinctionem istam quæritur de consanguinitate: vtrum impediat matrimonium. Et videtur quòd nõ quia eorum quæ sunt magis similia conuenientior est coniũctio. Omne enim animal diligit sibi simile, & omnis caro ad sibi similem coniungitur Eccles. 13. sed consanguinei sunt propinquiores, & similiores, ergo sibi conuenientius per matrimonium coniunguntur.

a Item nulla mulier potest esse propinquior viro quàm Eua Adæ, de cuius costa fuit formata, vt habetur Genesis secundo,

sed

Sed Eua fuit coniuncta Adæ matrimonialiter, ergo & cæteræ possunt coniungi quantumcunque propinquæ.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic, illud quod impedit bonum prolis debet impedire matrimonium. Sed cõsanguinitas est huiusmodi, dicit enim Greg. in litera experimento didicimus ex tali coniugio sobolem non posse succrescere, ergo consanguinitas impedit matrimonium. Item Leuit. 18. omnis homo ad proximam sui generis non accedet.

4 RESPONSIO. Videndum est primò quid sit consanguinitas. Et qualiter distinguatur per lineas & gradus. Secundo quo iure consanguinitas impedit matrimonium, & vsque ad quotum gradum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd consanguinitas est vinculum personarum ab eodem stipite descendentiũ carnali propagatione contractum, hoc autẽ vinculum, seu propinquitas sicut & omnis amicitia fundatur in cõmunicatione triplici, scilicet naturæ, curæ, & disciplinæ, naturæ, quia omnes consanguinei descendunt per carnis propagationem ab vno stipite, qui est communis eorum parens, curæ quia parentum cura protenditur ad filios, non solum immediatos, sed etiam ad filios filiorum quotquot videre possunt, & disciplinæ, quia proles sub patris potestate & subiectione debet esse. Linea verò consanguinitatis est ordinata collectio personarum consanguinitate coniunctarum. Et hæc est triplex secundum triplicem habitudinem quam habent consanguinei adinuicem. Vna est principiati ad principium, vt filij ad patrem, auum proauum, & supra, & secũdum hanc accipitur linea ascendentium. Alia est principij ad principiatum, vt patris ad filium, nepotem, pronepotem & infra, & secundum hanc accipitur linea descendentium quæ non est realiter alia à linea ascendentium, sed eadem accepta secundum aliam & alium modum cõputandi, quia secundum vnam fit inceptio à superiori descendendo, & secundum aliam ab inferiori ascendendo. Tertia habitudo est eorum qui sunt ab vno principio, sicut fratrũ qui sunt ab eodem patre & matre, & nepotum, qui sunt ex duobus fratribus vel sororibus, & sic deinceps, & secundum hanc accipitur linea collateralium.

6 Gradus verò est habitudo determinatæ distantiæ personæ à persona, cõputantur autem gradus cõsanguinitatis hoc modo in linea enim ascendentium & descendentium cõputandæ sunt personæ mediæ inter illos, de quibus quæritur, quòd si nulla sit media tunc sunt in primo gradu, vt pater & filius descendendo vel filius & pater ascendendo. Si verò sint aliquæ mediæ cõputatis eis cum extremis quot sunt personæ, vna minus tot sunt gradus, verbi gratia, si quæratur per quot gradus distat à sorore pronepos eius, computẽtur personæ mediæ, scilicet soror, filius eius, nepos, pronepos, qui cum sint quatuor per tres gradus distat soror à pronepote. Ratio huius est, quia cum gradus sit certa distantia propinquitatis, gradus non potest esse eiusdem ad seipsum sicut nec propinquitas, & ideo gradus semper supponit personam aliquam, cui secunda addita facit gradum, & per rationẽ eandem tertia addita secundæ, & quarta tertiæ, & sic semper, vt sit numerus graduum iuxta numerum personarum, vna excepta, & hæc computatio graduum in linea ascendentium & descendentium communis est apud omnes.

7 In linea verò collaterali quæ non est eorum, quorum vnus descendit ab alio, sed eorum qui descendunt à communi principio, aliter computantur gradus secundum canones, & aliter secundum leges, secundum canones enim computantur hoc modo, videndum est vtrum personæ de quibus quæritur, æqualiter distent à communi stipite aut inæqualiter, si æqualiter quoto gradu distat quælibet earum à communi stipite, toto gradu distant inter se, verbi gratia, filij duorum fratrum, ita se habent quòd quilibet eorum distat à communi stipite in secundo gradu secundum lineam rectam, & in eodem gradu distant inter se secundum lineam collateralem. Si autem distent inæqualiter, tunc quoto gradu remotior illorum distat à stipite communi, toto gradu distant inter se, verbi gratia, sit soror cõmunis parẽs vel stipes, ego nepos secundum vnam lineam, tu verò pronepos secundum aliam, si quæritur quoto gradu ego disto à te, debet responderi q. tribus, quia toto gradu tu qui es remotior distas à communi parente à quo ego non disto nisi in gradu secundo.

8 Secundum vero leges aliter computantur gradus, quia secundum eas duo fratres sunt in secundo gradu, filij duorum fratrum in quarto, nepotes eorum in sexto, & sic duplantur gradus secundum computationem legalem supra computationem canonicam, ratio diuersitatis est, quia leges attendunt descensum à communi patre ex vtraque parte. Et quia quilibet filius distat à patre vno gradu, ideo dicuntur distare inter se duobus gradibus. Canones verò nõ attendunt naturam personarum descendentium. Sed quãtitatem descensus quæ cum sit vna in duobus fratribus respectu patris, non dicuntur distare inter se nisi vno gradu, & sic patet primum scilicet quid sit consanguinitas, quid sit linea consanguinitatis, quid gradus & qualiter in linea computentur.

9 Quantum ad secundum dicendum est quòd consanguinitas secundum lineam ascendentium & descendentium impedit de iure naturali matrimonium quo ad omnem gradum. Consanguinitas verò secundum lineam collateralem impedit de iure diuino matrimonium in primo gradu, puta inter fratrem & sororem, & cæteros primi gradus, vt patet Leuit. 18. sed de iure positiuo impedit vsque ad quartum gradum inclusiuẽ. Ratio primi est duplex. prima, quia secundum dictamen rationis naturalis maior reuerentia debetur patri vel matri quàm debeatur coniugi. Sed quicunque sunt in linea ascendentium vel descendentium se habent, vt parentes ad prolem, vel proles ad parentem mediatè vel immediatè, vtraque enim linea est eorum tantum quorum vnus descẽdit originaliter ab alio, ergo si iungerentur matrimonialiter, iungeretur pater filiæ, vel mater filio, mediatè vel immediatè, & sic superioritas parentum respectu filiorum periret transiens in societatem coniugum, quod est contra ius naturale. Magis est enim contra instinctum naturæ si filius ducat matrem in vxorem, quàm si pater ducat filiam, quia plus derogatur reuerentiæ matris, eo quòd vxor in nullo debet esse superior viro, sed est ei par solum quo ad carnale debitum, & in omnibus aliis est subiecta viro, qui est caput mulieris, vt habetur 1. Corint. 11. propter hoc dominus à principio instituendo matrimonium exclusit patrem & matrem. Gen. 2. dicens propter hoc relinquet homo patrem & matrem, quia hanc copulam horrent quædam bruta animalia, quamdiu cognoscũt parentes suos, vt recitat Philosophus 8. de animalibus, de camelo & equo. Secunda ratio est, quia series generationis debet procedere & non retrocedere. Sed aliquo modo retrocederet si proles iungeretur parenti ad opus generationis, esset etiam confusio consanguinitatis, quia proles genita ex filio & matre esset patri frater, aut soror, quia ex eadem matre, & genita ex patre, & filia esset matri frater vel soror, quia ex eodem patre, & simul cum hoc filius eius, aut filia quod est inconueniens, quia secundum vnum deberetur ei paritas, secundum aliud subiectio & inferioritas, quare inconueniens est ex solo dictamine rationis naturalis quòd iungantur per matrimonium pater & filia, filius & mater, & omnes quotquot sunt in recta linea ascendentium & descendentium.

10 Propter quod bene dicunt quidam, quòd si Adam & Eua viuerent non haberent in posteris cui nuberẽt. Præter istas personas aliæ exclusæ sunt à matrimonio de iure diuino veteris legis. Illæ scilicet quæ sunt in primo gradu consanguinitatis in linea collaterali. Ratio huius est, quia secundarius finis matrimonij est confœderatio hominũ, & multiplicatio amicitiæ dum homo se habet ad consanguineos vxoris aliquo modo sicut ad suos. Sed inter illos qui attinent sibi in primo gradu consanguinitatis est sufficiens amicitia naturalis, quæ etiam conseruatur & augetur per cohabitationem mutuam, tales enim quamdiu sunt sub cura parentum simul habitant, & ideo si iungerentur per matrimoniũ nulla noua amicitia accresceret, propter quod rationabiliter prohibetur talium coniunctio. Aliam rationem quidam assignant, scilicet quod matrimonium ordinatur ad repressionem concupiscentiæ. Sed concupiscentia non reprimeretur, sed potius augeretur, si inter illas personas quas oportet in eadem domo conuersari esset cõcessa copula matrimonij; quare lex diuina rationabiliter prohibet talem copulam.

11 Sed istud non videtur, quia matrimonium nõ ordinatur ad repressionem concupiscentiæ, nisi quatenus per actum matrimonij satisfit ei, vt nõ incitet vel minus incitet ad illicitam corruptelam. Sed hoc modo æquè reprimeretur concupiscentia per matrimonium contractum inter consanguineos primi gradus, sicut per matrimonium contractum inter quosque extraneos, quare &c. Item quid hoc est dictu quòd augeretur concupiscentia si carnalis copula esset licita inter personas quæ consueuerunt in eadem domo manere quia per omne matrimoniũ obligantur coniuges ad simul manendum, etiam qui aliàs commanere non debuerint, si ergò commanere simul est augmentum concupiscentiæ, sequeretur quòd per omne matrimonium augeretur concupiscentia. Tenenda est ergo prima ratio, quia illa est cõuenientior. Et per eandem rationem de iure positiuo prohibiti sunt secundum antiqua iura copulari matrimonialiter vsque ad septimum gradum, imò quamdiu maneret notitia cõsanguinitatis, vt habetur 35. q. 5. cap. progeniem suam, & duobus capitulis sequentibus. Sed tres vltimi gradus reuocati sunt per concilium generale, vt habetur extra de consanguinitate, & affinitate, capitulo non debet, prohibitio enim in tribus vltimis gradibus erat inutilis & periculosa, inutilis, quia refrigescente charitate iam ad alios tres gradus parum extendebat se vinculum naturalis amicitiæ, erat etiam periculosa, quia propter multiplicationem cõsanguineorum & obliuionem vix po-

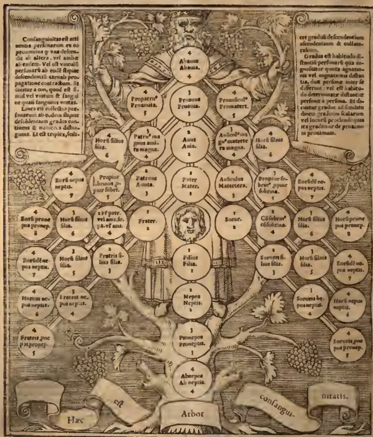
terat obseruari prohibitio sine multa trãsgressione, vsque verò ad quartum gradum mansit prohibitio, quia memoria consanguinitatis vsque ad illum gradum satis tenetur per certitudinem, quia complures viuunt vsque ad quartam generationem.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quamuis similitudo & propinquitas valeat ad cõiunctionem, non tamen ad omnem modum coniunctionis, melius namque coniungitur forma materiæ, quàm materia materiæ, & forma formæ, sic similitudo propinquorum quamuis valeat ad cõiunctionem naturalis amicitiæ, non tamen ad coniunctionem matrimonialem, per quam debet amicitia ad extraneos dilatari.

13 Ad secundum dicendum quòd Eua non attinebat Adæ in aliquo gradu consanguinitatis, quia non fuit formata ex eo per viam naturalis generationis, sed miraculosè, per quem modum potuit de costa fieri equus sicut Eua, & ideo non est simile de ea & de aliis propinquis secundum gradum consanguinitatis.

14 AD ARGVMENTA alterius partis patet responsio ex dictis.

Sequitur arbor consanguinitatis ad claram & facilem intelligentiam prædictorum.



Sententia huius distinctionis XLI. in generalj & speciali.

NVNC DE affinitate dicendum est. Superius determinauit magister de consanguinitate. Hic determinat de affinitate quæ ex carnali copula nascitur. Et diuiditur in tres. Primò enim ostendit quod affinitas impedit matrimonium. Secundò quod propter cognationem hic separatum ibi, & est sciendum. Tertiò determinat quædam incidentia ibi, hic dicẽdum est. Prima habet quatuor partes. Primò enim proponit veritatem. Secundò obiicit in contrarium ibi. Sed alij matrimonio. Tertiò soluit obiectionem ibi, ecce quàm variè. Quartò determinat de affinitatis terminatione ibi, illud etiam non est. præterea pars illa in qua determinat incidentia, habet duas. Primò enim differentiã quorundam criminum. Secundò quorundam nominũ ad cognationẽ pertinentium. Prima ibi, hic dicendum. Secũda ibi addendum est etiam.

2 IN SPECIALI proponit magister quòd ex matrimonio cõsummato inter virum & vxorem oritur quoddam genus attinentiæ inter virum & consanguineos vxoris, & inter vxorem & consanguineos viri, & vocatur affinitas quæ impedit matrimonium secũdum antiqua iura vsque ad septimum gradum sicut consanguinitas; & probat hoc multis auctoritatibus, sed in con

in contrariũ obiicit per quasdam auctoritates quæ dicunt quòd affines coniuncti in quarto gradu non separentur, & respondet quod primi loquuntur secundum rigorem iuris. Secundi verò secundum dispensationem misericordiæ, prima melior responsio est quòd plura sunt genera affinitatis, sicut patebit in quæstione,& secundum illã pluralitatem variè loquuntur prædictæ auctoritates,tunc quærit si mortuo viro vel vxore cesset affinitas,& si mortuo viro vxor contrahat cum alio, & habeas ex eo prolem,an illa proles posset per matrimonium coniungi consanguineis primi viri defuncti, & respondet quòd per mortem alterius coniugum affinitas non extinguitur, nec proles suscepta ex secundo viro potest coniungi per matrimonium consanguineis primi viri,quod est verum secundum antiqua iura, sed non secundum noua. Postea quærit,si coniuncti in gradu prohibito,& probata consanguinitate vel affinitate separẽtur, vtrũ inter eos fuerit verum coniugium, & dicit quod non, tamen si per ignorantiam coniuncti fuerunt,& in facie ecclesiæ excusantur à peccato,& filij eorum sunt legitimi,& addit quòd ad dirimendum matrimonia contracta in gradu prohibito iuramenta propinquorum sunt recipienda, quia tales magis nouerunt attinentiam ad gradus attinentiæ,qui possunt esse inter virum & vxorem. Postea ponit diuersorum criminum nomina, & exponit, & nomina attinentiarum secundum gradus affinitatis, & patet in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum affinitas impediat matrimonium.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur de affinitate, vtrum impediat matrimonium. Et videtur quòd non, quia effectus nõ impedit causam suam. Sed affinitas est effectus matrimonij, ergo non impedit matrimonium.

2 Item secundum iura cõsanguinei succedunt in rebus viri defuncti, sed vxor est quædam res viri, ergo eo defuncto debent in ea succedere consanguinei.

3 Item vxor alicuius affinis est fratri viri sui, sed eo mortuo debet eam accipere in vxorem secundum legem veterem (vt habetur Deut. 25.) ergo affinitas non impedit matrimonium.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia Leuit. 18. scribitur, turpitudinem vxoris patris tui non discooperies,& turpitudinem nurus tuæ non reuelabis. Sed tales sunt tantùm affines, ergo affinitas impedit matrimonium.

5 Item vir & vxor sunt vna caro, ergo qui attinet vni per consanguinitatem, oportet quòd attineat alteri quod fit per affinitatem, ergo sicut attinentia cõsanguinitatis impedit matrimonium, sic & attinentia per affinitatem. Et hæc est ratio Greg. 35. q.5. cap. porro.

6 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quid sit affinitas, & quot sunt genera affinitatum, & qualiter computantur gradus affinitatis. Secundum est, quare affinitas impedit matrimonium.

7 QVANTVM ad primum sciendum est quòd affinitas est attinentia vel propinquitas personarum ex carnali copula proueniens carens omni parentela, dico autem ex carnali copula, quia non solum per legitimam copulam, sed & per fornicariam ex qua nata est sequi proles contrahitur affinitas, nõ autem per alterum actum, siue contra naturam, siue secundum naturam, in quo non est coniunctio seminum, nisi procederet ex maritali affectu,& tunc causaretur affinitas, nõ propter factum, sed propter affectum, id est, propter coniugale vinculum quod solum sufficit ad causandum affinitatem, vt habetur 35. q. 3. cap. extraordinaria. Ratio autẽ huius propinquitatis hoc sumitur, quia super communicatione naturali fundatur amicitia naturalis, cõmunicatio autem naturalis est duobus modis secundum philosophum 8. Ethic. Vno modo secũdum carnis propagationem secũdum quem modum vnus est ab alio, vel ambo à tertio. Alio modo per cõiunctionem ordinatam ad carnis propagationem, quæ coniunctio est per carnis copulam, vel per matrimonium, in quo est mutua obligatio coniugum ad carnalem copulam, propter quod dicit ibidem philosophus, quòd amicitia viri ad vxorem est naturalis. Et ideo sicut per propagationem carnis causatur attinentia naturalis amicitiæ quæ est consanguinitas, ita per carnalem copulam vel coniunctionem ad hoc ordinatam (vt est matrimonium) causatur vinculum naturalis amicitiæ quod vocatur affinitas dum hæc (vt prius dictum fuit) se habet ad consanguineos vxoris suæ, sicut ad suos, eo quod vxor est aliquo modo vnum corpus cum viro. Sed quia non est simpliciter vnum cum eo, sed quasi ab extrinseco adiuncta, ideo quia vnum, quicunque attinet viro, attinet & vxori in eodem gradu. Sed quia ab extrinseco adiuncta, ideo attinet ei alio genere attinentiæ, quia consanguinei viri sunt affines vxoris. Ex quo sequitur quòd gradus affinitatis debent computari secundum gradus consanguinitatis, quia quoto gradu cõsanguinitatis attinet quis viro, toto gradu affinitatis attinet vxori,& ecõuerso. Frater enim viri est affinis vxori eius in primo gradu. Filius fratris in secundo, nepos eius in tertio, & pronepos eius in quarto,& idem est computandum ex parte vxoris.

8 Fuerunt autem antiquitus tria genera affinitatũ. Primum de quo iam dictum est, quod causatur ex matrimonio seu copula carnali inter virum & consanguineos vxoris, & inter mulierem & consanguineos viri. Secundum genus affinitatis habetur addendo personam per matrimonium vel carnalem copulam primo generi, hoc modo si vxor fratris mei quæ est mihi affinis primo genere affinitatis mortuo fratre meo nubat alteri viro, ille erit mihi affinis in secundo genere affinitatis, & ille secundum antiqua iura non poterat accipere aliquam de consanguinitate prioris mariti, vsque ad quartum gradum inclusiuè, & de isto genere secundæ affinitatis habetur 25. q. 3. capit. de propinquis. Tertiũ genus affinitatis habetur addendo personam per matrimonium, vel per carnalem copulam secundo generi hoc modo. Petrus fuit maritus relictæ fratris tui, mortua illa relicta, Petrus qui est tibi affinis in secundo gradu accipit aliam, illa est tibi affinis in tertio genere, & illa mortuo viro suo nõ potuit olim copulari alicui de consanguinitate tua vsque ad secũdum gradum, de hoc habetur 35. q. 3 cap. porro. Et sic patet primum quid sit affinitas,& quot sunt genera affinitatum.

9 Quantum ad secundum sciendum est quòd secũdum & tertium genus affinitatis non impedit matrimoniũ, quia vtrumq; reuocatum est per concilium generale, vt habetur extra de consanguinitate & affinitate, cap. non debet,& rationabiliter, propter multiplicationem nimiam affinium & difficultatem computandi imminebat periculum animarum ex crebra transgressione prohibitionis. Primum verò genus affinitatis, si præcedat matrimonium impedit ipsum contrahendum, & dirimit contractum vsque ad quartum gradum inclusiuè, sicut & consanguinitas, quia secundarius finis matrimonij est dilatatio amicitiæ. Sed per matrimonium vir se habet ad consanguineos vxoris amicabiliter vt ad suos,& similiter vxor se habet ad consanguineos viri. Et ideo sicut non potest coniungi consanguineis suis vsque ad quartum gradum, sic neque consanguineis vxoris suæ, quia vtrobique fieret præiudicium amicitiæ dilatandæ, antiquitus autem hoc genus affinitatis impediebat matrimoniũ vsque ad septimum gradum, sicut & consanguinitas, sed tres vltimi reuocati sunt per illud capitulum, non debet, propter rationem prius allegatam, affinitas autem sequẽs matrimonium non dirimit ipsum. Sed eum cuius culpa contracta est excludit ab exactione debiti, sed non à redditione.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd affinitas est affectus matrimonij præcedentis, ex quo causatur & illud non impedit sequens matrimonium cum affinibus contrahendum, quia fieret amicitiæ dilatandæ præiudicium.

11 Ad secundum dicendum quod consanguinei succedunt in bonis viri quæ sunt eius possessio, vxor autem non est possessio viri, sed est magis vna caro cum ipso. Et ideo nõ est simile hinc & inde.

12 Ad tertium dicendum quòd lex prohibuit ne frater acciperet vxorem fratris. Leuit. 18. concessit tamen hoc dispensatiuè in casu in quo frater moriebatur sine liberis, vt viuens suscitaret semen fratri defuncto, ne nomen eius in progenie sua absq; liberis remaneret.

Sequitur arbor affinitatis pro facili intelligentia prædictorum.

Istæ duæ cellulæ ab extra positæ ponuntur ad decoré, & ad demonſtrandū genera affinitatis:ſed nō habent prohibitioné.

Primū genus affi- nitatis quod hodie habet prohi.

Primū genus affi- nitatis quod hodie habet prohi.

Relictus relictæ fratris.	Vxor fratris olim relicta.	Frater.	Primus gradus.	Soror.	Vir ſororis olim relictus.	Relicta relicti ſororis.
	Vxor filij fratris.	Fratris filius.	Secundus gradus.	Sororis filia.	Vir filiæ ſororis.	
	Vxor nepotis fratris.	Fratris nepos.	Tertius gradus.	Sororis neptis.	Vir neptis ſororis.	
	Vxor pronepotis fratris.	Fratris pronepos.	Quartus gradus.	Sororis proneptis.	Vir proneptis ſororis.	

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum ex ſponſalibus trahatur aliquod vinculum attinentiæ quod poſsit matrimonium impedire.


ECVNDO quæritur vtrum ex ſponſalibus trahatur aliquod vinculum attinentiæ quod poſsit matrimonium impedire. Arguitur ſic quòd non,quia ex cauſa diſſolubili poteſt cauſari vinculum perpetuum eo quod effectus nō eſt potior ſua cauſa,ſed ſponſalia ſunt diſſolubilia multis modis vt patuit prius,ergo ex eis non poteſt cauſari aliquod vinculum attinentiæ quod poſſet perpetuo matrimonium impedire.

2 Præterea ſponſalia contrahuntur quandoque inter parentes pro pueris ante ſeptennium, ſed per talia non contrahitur aliquod vinculum attinentiæ , vt habetur extra de ſponſatione impuberum capitulo literas,& capitulo acceſsit,ergo ex aliis ſimiliter non contrahitur aliquod vinculum attinentiæ.

3 IN CONTRARIVM eſt , quia Alexander papa prohibuit quandam mulierem cōiungi per matrimonium cuidam viro,quia fratri ſuo fuerat deſponſata,vt habetur extra de ſponſalibus capitulo , Ad audientiam , hoc autem non eſſet niſi per

ſpon

sponsalia causaretur aliquod vinculum attinentiæ quod impediret matrimonium, quare &c.

4 RESPONSIO. Aut sponsalia sunt vera & legitima quę tenere debent de iure, aut nulla. si sint legitime contracta sic ex eis causatur quoddā vinculum attinentiæ simile affinitati quod dicitur publicæ honestatis iustitia quæ impedit matrimonium sicut affinitas & consanguinitas secundum eosdem gradus, & sic definitur, publicæ honestatis iustitia est propinquitas ex spōsalibus proueniens robur ab institutione ecclesiæ trahens propter eius honestatem, ex quo patet ratio nominis & causa, quia scilicet talis propinquitas est introducta ab ecclesia propter honestatem. Ratio autem honestatis est hæc, quia sponsalia legitimè contracta quantum ex eis est ordinantur sufficienter ad matrimonium. Et ideo sicut per matrimonium contrahitur affinitas, sic per sponsalia quiddam affinitati simile deficiens, tamen ab attinentia affinitatis sicut & sponsalia deficiunt à matrimonio, & hoc est publicæ honestatis iustitia, si autem sponsalia sint nulla, aut hoc est propter defectū consensus, vt quando contrahuntur inter parentes pro paruulis ante septenniū, aut quando contrahuntur sub conditione, & conditio defecit sub qua cōsentiebatur, aut sunt nulla nō propter defectū consensus, sed propter aliquod impedimentū, puta consanguinitatis, vel affinitatis, vel voti solennis, vel ordinis, vel quoduis aliud impedimentum. In primo casu ex sponsalibus non contrahitur publicæ honestatis iustitia. In secundo vero contrahitur, sicut expresse determinatur extra de sponsalibus, capitulo ex sponsalibus, libro sexto, & sic concordant capitula prius allegata in arguendo quæ videntur sibi inuicem cōtrariari, quia illa duo capitula literas, & accessit, loquuntur de sponsalibus contractis infra septenniū, ex quibus non causatur aliquod impedimētum, illud autem capitulum ad audientiam, loquitur de sponsalibus cōtractis inter illos qui potuerunt consentire quæ præstant impedimentum sequenti matrimonio dato quod in se nulla fuerint propter impedimentum propinquitatis, vt ibidem dicitur.

5 Quæ autem sit ratio istius diuersitatis. Dicunt quidam quòd hæc est pro tanto, quia illud quod est principalissimum in contrahendis sponsalibus vel matrimonio est consensus, & ideo deficiente cōsensu sponsalia nullius sunt efficaciæ, nec in obligando ad contrahendum, nec in impedimento sequente contractum, existente autem consensu & concurrente quocunque alio impedimento sponsalia nullius sunt efficaciæ in obligando ad contrahendum propter impedimentum cōcurrens, sunt tamen efficacia ad impediendum sequentia & matrimonium in quantum causant publicæ honestatis iustitiam propter concurrentem consensum. Alia potest assignari ratio conuenientior, scilicet quòd per sponsalia nunquam contrahitur publicæ honestatis iustitia nisi sint vera vel præsumpta. iudicium enim ecclesiæ debet esse secundum veritatem, vel secundum præsumptionem probabilem, hanc enim frequenter ecclesia sequitur, vt habetur extra qui filij sint legitimi, cum inter Ioannem, iudicantur enim filij legitimi qui nati sunt de matrimonio contracto in facie ecclesiæ, & sic legitimatio secundum reputationem quanquam non fuerint legitimi secundum veritatem, propter aliquod impedimentum à contrahentibus vel altero eorum ignoratum. Constat autem quod sponsalia contracta ante septannium nulla sunt secundum veritatem & secundum quamcunque præsumptionem, quia constat de talibus quòd consentire non possunt, quando autem sunt tales personæ quæ possunt consentire, licet sit inter eas impedimentum consanguinitatis, vel affinitatis, vel quodcunque aliud, si illud ignoretur tempore contractus ab vtroque vel altero, talia sponsalia (licet nulla sint secundum veritatem) sunt tamen aliqua secundum præsumptionem. Et ideo præstant impedimentum sequentibus sponsalibus vel matrimonio. Si autem constaret contrahentibus & illis coram quibus fit contractus de impedimento propter quod sponsalia nulla sunt, vt si religiosus in habitu religionis daret alicui fidem de contrahendo cum ipsa, vel consanguineus consanguineæ in gradu quo constat ipsis & omnibus assistentibus de impedimento non videtur quod per talia sponsalia quæ nulla sunt secundum veritatem, nec secundum ecclesiæ præsumptionem præstetur aliquod impedimentum sequentibus sponsalibus vel matrimonio. Et si præstaretur non apparet ratio quare esset nisi sola statuentis voluntas.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd sponsalia causant vinculum quod impedit matrimonium & dirimit non ratione sui, sed ratione eius ad quod ordinatur, scilicet ratione matrimonij, sicut & affinitas quæ causatur ex matrimonio impedit sequens matrimonium & dirimit. Vel potest dici quod illud impedimentum causatur ex sponsalibus non secundum se, sed adiuncto perpetuo statuto ecclesiæ.

7 Ad alia argumenta patet responsio ex dictis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum aliqua proles sit illegitima.



DEINDE quæritur, vtrum aliqua proles sit illegitima. Videtur quòd non, quia humanum iudicium debet conformari diuino, sed deus iudicat omnem prolem legitimam ad successionem æternam, dummodo non sectetur vitia parentum, ergo & homines debent eam legitimam reputare ad successionem temporalium.

2 Item filius non debet puniri pro peccato patris, Ezech. 18. sed illegitimus cōcubitus est peccatū parentum, ergo & propter illegitimum concubitum non debet proles illegitima reputari.

3 Item quantum distat illegitimus à legitimo tantum econuerso, sed legitimus non potest illegitimari, ergo nec illegitimus legitimari, ergo non sunt vere illegitimi.

4 IN CONTRARIVM arguitur sic, quia qualis est causa talem producit effectum, sed concubitus est causa prolis, ergo ex illegitimo concubitu est illegitima proles.

5 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quòd aliqui filij sunt illegitimi. Secundum est quòd aliqui tales possunt legitimari.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd quatuor sunt genera filiorū, quidam enim sunt legitimi & non naturales, vt adoptiui & arrogati, de quibus postea dicetur. Alij sunt legitimi & naturales, vt illi qui nascuntur ex matrimoniis legitimis qui sunt legitimi secundum rem, vel secundum ecclesiæ approbationem & contrahentium reputationem, vel vtriusque vel saltem alterius, alioquin si vterque sit impedimentum, vel si ignorantes impedimentum clandestinè contrahant, proles illegitima nascitur nullam habens excusationē ex parentum ignorantia, hoc probatur quo ad primum articulum extra qui filij sunt legitimi, cap. cum inter Ioan. & cap. ex tenore, & quibusdā aliis capitulis. Quantum autem ad secūdum articulum probantur in eodem titulo cap. causam & de clandestina despōsatione cum inhibitio. Alij sunt naturales sed non legitimi, vt qui nascuntur ex concubinis in indubitato affectu retentis, non quidem ex meretricibus publicis vel scortis, & hi succedunt parentibus ab intestato, vna cum matribus in duabus vnciis, hoc est in sexta parte. Alij verò nec sunt naturales nec legitimi, vt illi qui nascuntur ex incestu qui dicuntur spurij, vel ex adulterio. Ratio autem quare tales dicuntur illegitimi est, quia legitimus à lege dicitur. Lex autem totaliter excusans concubitū est sola lex matrimonij quam ratio naturalis dictat, scriptura diuina cōfirmat & lex humana approbat. Et ideo illi qui nascuntur præter legem matrimonij omnes dicuntur illegitimi. Et præter hoc illi qui nascuntur ex incestu vel adulterio innaturales dicūtur, quia ratio naturalis talem concubitū damnat. Per eandem rationem illegitimi sunt qui nascuntur de matrimonio legitimo quo ad vinculum solutū, quo ad thorum & cohabitationē per solenne votum, vt quando vir & vxor pari voto ingrediuntur religionē, & profitentur si tales postea generēt filium, illegitimus est, quia lex matrimonij ratione cuius proles dicitur legitima est illa quam ponit Apost. 1. Corinth. 7. scilicet quòd vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier, & econuerso, sed hæc lex soluitur per solenne votum ab vtroque emissum, ergo proles quæ postea nascitur est illegitima, quia præter legem matrimonij nata, & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum sciēdum est quòd filios illegitimos conuenit legitimari octo modis, secundum iura ciuilia sex, & duobus secundum iura canonica. Primus modus secūdum iura ciuilia est quando pater filium naturalem ex cōcubina susceptū tradidit curiæ ciuitatis suæ, vel ciuitatis Metropolis, & fit in ea officium quod conuenit propter honorem curiæ. Secundus est quando pater filiā naturalem iungit officio curiæ suæ ciuitatis vel metropolis. Tertius est quādo filius offert seipsum deficiente prole legitima, nam alias nō liceret se offerre, quamuis patri liceret offerre ipsum. Quartus est si deficiēte prole legitima pater cum concubina offerat pro eo legitimādo preces principi, & princeps eas admittat. Quintus est quando pater in suo testamento solenniter perfecto vocat ipsum naturalem & legitimū. Sextus est si pater in instrumento publico vel propria manu cōfecto habente subscriptionem trium testium fide dignorum dixerit eum legitimum, & in hoc casu si pater hoc testimoniū perhibuerit vni ex filiis naturalibus sufficit aliis ad legitimationē, & de his habentur expresse iura ciuilia in variis locis. Septimus modus legitimandi qui est primus secundum iura canonica est cum quis concubinam, de qua suscepit filium ducit in vxorem, tunc enim legitimatur filius naturalis non spurius, vt habetur extra qui filij sunt legitimi, capitulo tanta. Vltimus modus est quando per dispensationē papæ illegitimus legitimatur, & iste

modus etiam extendit ſe ad ſpurios vt apti ſint ad dignitates non ſolum minores imò etiam epiſcopatus, vt habetur in illo cap. per venerabilem, dicuntur autem tales legitimari non vt fiant de legitimo concubitu nati, quia hoc eſt impoſsibile, ſed quia damna quæ filius illegitimus incurrit reſtaurentur per authoritatẽ legis vel canonis, vnuſquiſque autem tam papa quàm imperator legitimat aliquem ad actus ſuos. Imperator quidem ad dignitates ſeculares & ad ſucceſsionem in hæreditate, papa verò legitimat ad actus ſpirituales & ad actus ſeculares, & ad ſucceſsionem hæreditariam ſecularium in terra ſibi ſubdita.

8 SED vtrum legitimatio valeat quo ad ſucceſsionem in terris papæ temporaliter non ſubiectis, dubium eſt. Quidam enim dicunt quòd ex quo aliquis legitimatur à papa in ſpiritualibus videtur legitimari per quandam conſequentiam etiam in temporalibus ne ſit abſurdum & quaſi monſtruoſum vt legitimatus ad ſpiritualia illegitimus ad temporalia cenſeatur, multa enim per conſequentiã obtinentur, & tenet hanc opinionẽ Gaufridus in ſumma ſua & concordat cum illa decretali, per venerabilem.

9 Alij dicunt quòd in terris nõ ſubditis tẽporali iuriſdictioni papæ legitimatio facta per eum nõ valet quo ad ſucceſsionẽ quæ eſſet præiudicialis legitimo hæredi, licet valeat quo ad actus ſpirituales & dignitates ſeculares, & hoc de facto tenuit in regno Franciæ. Quia primogenitus comitiſſæ Flandriæ legitimatus per papã non ſucceſsit in comitatu, ſed alius minor qui erat legitimus.

10 AD PRIMVM arg. dicẽdum quod iudicium humanũ debet cõformari diuino vbi locum habet ſimilitudo quod nõ eſt in propoſito, quia omnis illegitimus habet exordium legitimũ quo ad animam cum omnis anima ex deo ſit per creationẽ. Et ideo legitimus eſt ad ſucceſsionem æternã ſi legitimè viuat, ſed ex parte corporis habet illegitimum exordium propter quod quo ad corporalia & temporalia illegitimus eſt cenſendus.

11 Ad ſecundum dicendum quòd filius non punitur pro peccato patris pœna æterna, nec pœna temporali quæ ſit pœna ſenſus nec pœna damni quòd ſubſtrahatur ipſi aliquid habitum, in hoc tamẽ bene punitur filius pro patre, quia aliquid nõ eſt ei debitum quod aliàs ei fuiſſet debitum, ſicut declaratum fuit in ſecundo libro cum ageretur de originali peccato & ſic filius illegitimus incurrit ex peccato patris duplex damnũ, vnum quia non admittitur ad officia & dignitates quę requirũt quandã claritatẽ & dignitatẽ in his qui hęc exercẽt. Aliud, quia nõ ſuccedit aut nõ plene in hęreditate paterna, ſicut filius legitimus poſſet ſuccedere.

12 Ad aliud dicendum quod iura promptiora ſunt ad abſoluendum quàm ad condemnandum, & ideo illegitimus poteſt de gratia legitimari, ſed legitimus non illegitimari.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum matrimonium contractum inter affines vel conſanguineos ſit dirimendum.

POSTEA quæritur vtrum matrimonium contractum inter affines vel conſanguineos ſit dirimendum. Videtur quòd non, quia fauorabilius eſt vinculum matrimonij quàm ius dominij, ſed poſſeſſor bonæ fidei per diuturnitatem temporis acquirit ius in poſſeſsione cuius non erat dominus prius, ergo ſimiliter maritus qui prius bona fide contraxit cum conſanguinea vel affine per diuturnitatem temporis acquirit ius in ea vt iam ſit ſua.

2 Præterea de ſimilibus ſimile eſt iudicium, ſed ſimilis eſt conſanguinitas duorum fratrum ad duas ſorores quas ducunt in vxorem, ergo ſi vnus ſeparatur propter conſanguinitatem pari ratione & alius debet ſeparari. Hoc autem non fit, ergo &c.

3 Item iudicium eccleſiæ ad ſeparationem matrimonij non debet procedere niſi ſit debita accuſatio & teſtificatio. Sed in ſeparatione matrimonij propter conſanguinitatem & affinitatem non ſeruatur debitus modus accuſationis, cum non præcedat inſcriptio, nec accuſans obliget ſe ad talionem, nec ſeruatur debitus modus teſtificationis. Cum propinqui admittantur ad teſtimonium qui in cæteris cauſis ſunt ſuſpecti propter priuatũ amorem, ergo videtur quòd eccleſia non directè procedat ad dirimendum matrimonium inter conſanguineos & affines.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia ſicut diſparitas cultus propter nimiã diſtantiã impedit matrimoniũ, ita cõſanguinitas & affinitas propter nimiã propinquitatem, ſed propter diſparitatẽ cultus matrimonium eſt dirimendum vt patet Eſdræ 9. ergo ſimiliter propter conſanguinitatem & affinitatem.

5 RESPONSIO. dicendum eſt primò quòd matrimoniũ inter conſanguineos & affines cõtractum debet ſeparari. Secundò videndũ eſt qui admitti debeãt ad accuſandũ, & teſtificandũ.

6 PRIMVM patet faciliter, quia omne vinculum ſocietatis quod ſine peccato ſtare non poteſt eſt diſſoluendum, ſed tale vinculum eſt matrimonium in gradu prohibito conſanguinitatis vel affinitatis contractum, ergo eſt diſſoluendum.

7 QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quod ad accuſandum matrimonium in gradu prohibito conſanguinitatis vel affinitatis cõtractũ, Primò admittuntur cõſanguinei. Cuius ratio eſt, quia in omni caſu ad accuſationẽ & teſtificationem illi videntur magis idonei qui ſciunt melius veritatẽ, ſed veritatẽ impedimenti melius ſciunt conſanguinei quàm extranei, quia vnuſquiſque ſuam genealogiã tam ex teſtibus & chartis, quàm ex recitatione maiorũ ſcire laborat, ergo tales ſunt maximè admittẽdi, & hæc ratio tãgitur extra qui matrimonium accuſare poſſunt, ca. videtur nobis, veruntamen in defectu cõſanguineorum extranei admittuntur cum iuramẽto, tum quia pro tẽpore denunciationis quę fiebat in eccleſia præſentes nõ erãt, aut cauſa legitima impediti denunciationẽ neſciuerunt, aut poſt matrimonium didicerũt, ſicut habetur expreſsè in illo capitulo, Cum in tua. ſi autẽ accuſaretur matrimoniũ pro altero impedimẽto, Tunc extranei admittendi eſſent, quãdo autẽ accuſatur matrimonium ex eo quòd dicitur non fuiſſe cõtractum, tunc parentes & cõſanguinei repellendi ſunt tanquam ſuſpecti niſi ex parte illius qui eſt inferior dignitate & diuitiis de quibus probabiliter poſſet æſtimari quod libenter vellent quòd matrimoniũ ſtaret.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non eſt ſimile de dominio rei & de matrimonio, quia illa quæ ſine peccato eſſe non poſſunt nulla præſcriptione longi temporis firmãtur, quia diuturnitas tẽporis non minuit peccatum, ſed auget, & ideo cum matrimonium in gradu prohibito contractũ ſemper ſit cum peccato in eo locum non habet præſcriptio, ſed ſolum in aliis rebus quarum dominium poteſt per auctoritatem legis in ius poſſeſſoris transferri.

9 Ad ſecundum dicendum eſt quòd res inter aliquos acta non præiudicat aliis in foro contentioſo, vnde quamuis vnus frater repellatur à matrimonio ſororis cauſa conſanguinitatis, nõ tamen propter hoc eccleſia ſeparat aliud matrimonium alterius fratris cũ alia ſorore quod non accuſatur, & in foro conſcientiæ nõ oportet quod ſemper obligetur frater ad dimittendũ vxorẽ, quia frequenter tales accuſationes ex maliuolentia procedunt, & per falſos teſtes probantur, vnde non oportet quod conſcientiam ſuam informent ex his quæ circa aliud matrimoniũ facta ſunt, veruntamen talis, aut habet certam ſcientiã de impedimẽto matrimonij, aut opinionem, aut neutrum, ſi primo modo nec debitum reddere nec exigere debet. Si ſecũdo modo debet reddere, ſed non exigere. Si tertiò modo poteſt reddere & exigere.

10 Ad tertium dicendũ quòd accuſatio matrimonij aut fit pro peccato, aut pro impedimento, ſi pro peccato puta pro adulterio, aut fit ad pœnã ciuilem, & tũc debet fieri inſcriptio & obligatio ad pœnã talionis quoniã agitur de punitione perſonę delinquentis, aut fit ad pœnã eccleſiaſticam, ſcilicet ad diuortiũ, & tunc nõ debet fieri inſcriptio cũ obligatione ad pœnã talionis, quia nõ agitur ad punitionem perſonæ, ſed ad diſsipationẽ facti. Et idẽ eſt quando matrimoniũ accuſatur pro impedimento cõſanguinitatis vel affinitatis, poteſt tamẽ tunc fieri inſcriptio quod exprimatur perſona accuſans & matrimoniũ quod accuſatur, & impedimentũ propter quod accuſatur. De teſtificatione autẽ ſpeciale eſt in hoc articulo quòd parentes & propinqui admittuntur ad teſtificandũ propter cauſam prius dictã, in cauſis verò criminalibus & contractibus repelluntur tanquã ſuſpecti. Poteſt etiã idem eſſe accuſator & teſtis. Item non iuratur de calumnia cũ ſit cauſa quaſi ſpiritualis nec reſeruatur ordo iudiciarius, quia tali denũciatione facta cõtumax poteſt excõmunicari lite non conteſtata, & valet ad hoc teſtimoniũ de auditu, & poſt publicationem teſtium teſtes poſſunt induci, & hoc totum fit vt peccatũ quod in tali coniunctione eſſe poteſt, impediatur.

Sententia huius diſtinctionis XLII. in generali & ſpeciali.



IAM DE ſpirituali cognatione. Determinato de cognatione carnali, Hic determinat de cognatione ſpirituali. Et diuiditur in duas. Primò enim determinat intentũ. Secũdò ſubiũgit quoddã incidens ibi, Sciendũ eſt. Prima habet duas partes. Primò enim determinat de cognatione ſpirituali directè proueniente. Secũdò indirectè ibi, Solet etiã quæri. Prima habet duas. Primò enim determinat de cognatione inter parentes. Secundò de cognatione ſpirituali inter filios ibi, Quod autem ſpiritualis. Prima habet quatuor. Primò enim in generali cognationẽ enumerat, Secundò ſpecialiter cognationem declarat ibi, Spirituales filij ſunt. Tertiò oſtendit quomodo talis cognatio matrimonium impedit ibi, Quod autem corporaliter. Quartò obiicit in contrariũ & ſoluit ibi, His

autem

autem obuiate videtur. Aliæ autem remanent indiuisæ. Proponit ergo magister triplicem esse cognationem à se inuicem differentem, scilicet consanguinitatem quæ est inter illos qui sunt eiusdem generis, & affinitatem quæ cõtrahitur mediante genere, & spiritualem quæ contrahitur ex sacramenti ministerio, nostri enim sunt spirituales filij quos baptisamus vel in cathecismo, vel in confirmatione tenemus, vel quorũ cõfessiones audiuimus. Deinde probat quod cõpater & commater copulari non possunt, si verò matrimonio iam existẽte simul cõiuges de sacro fonte susceperunt filiũ proprium, vel alter eorũ & non ignoranter hoc fecerint grauiter debent puniri, nec tamen propter hoc debent separari. Deinde subiungit ꝙ spirituales & adoptiui filij naturalibus nequeũt copulari, quod intelligunt quidam & bene de illis filiis quibus cõpaternitas contrahitur. In fine dicit ꝙ secundæ & tertiæ nuptiæ licitè contrahuntur, quia bigamia nõ est peccatũ, licet impediat à promotione ordinum. Et in hoc &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum spiritualis cognatio impediat matrimonium.



CIRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum spiritualis cognatio impediat matrimonium. Et videtur quod non, quia contrariorum non est idem effectus, sed cognatio spiritualis prouenĩens ex datione sacramẽti, vel tentione ad idẽ contrariatur disparitati cultus quæ consistit in carentia communionis sacramentalis, ergo cum disparitas cultus impediat matrimonium, videtur quòd cognatio spiritualis non impediat ipsum.

2 Item quando aliquis conuertit aliquem per prædicationem Ipse est pater eius spiritualis secundũ illud 1. Corinth. 4. in Christo Iesu per euangelium ego vos genui, sed per hoc nõ impeditur matrimonium inter conuertentem & conuersam, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia dignior est cognatio spiritualis q̃ carnalis, sed illa impedit matrimoniũ, ergo & ista.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit spiritualis cognatio. Secundum est per quod cõtrahitur & inter quas personas. Tertium est qualiter impediat matrimonium.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod spiritualis cognatio est propinquitas personarum proueniens ex datione sacramẽti vel tentione ad illud. Ratio huius est, quia sicut homo accipit esse naturæ per generationem carnalem sic accipit esse gratiæ per regenerationẽ spiritualem, sicut ergo per generationem carnalem cõtrahitur vinculum cognationis carnalis inter genitum & generãtes, puta inter filiũ & patrem & matrem. Sic per regenerationem spiritualem quæ est per sacramẽta ecclesiæ cõtrahitur vinculum cognationis spiritualis inter regeneratum & regenerantes, inter regenerantes autem qui sacramẽtum dat tenet vicem patris, qui inquantũ est minister dei regenerat, qui verò tenet ipsum, tenet vicẽ matris inquantũ gerit personã ecclesię, intra cuius gremiũ fit omnis spiritualis regeneratio, quare spiritualis cognatio inter has personas cõtrahitur ex hac causa.

6 Quantũ ad secundum sciendum est ꝙ quidam dicunt quod spiritualis cognatio cõtrahitur per septem quæ enumerantur à primo pabulo salis, vsque ad cõfirmationem quæ fit per episcopum, quia sicut regeneratio spiritualis fit per spiritum sanctum, cuius sunt septem dona, sic in illis septem quæ fiunt à primo pabulo baptismi, vsque ad cõfirmationem confertur spiritualis regeneratio, & acquiritur spiritualis cognatio, & istud videtur tãgi expresse 30. q. 1. ca. 1. peruenit, in fine. Vbi dicitur sic, quomodo sunt septẽ dona spiritus sancti, sic septẽ bona baptismi, à primo ergo pabulo salis vsque ad confirmationẽ per chrisma, hoc est à primo vsque ad septimũ nullus cõmatrem suam in coniugium suscipere debet. Et ita dicũt quòd per quodlibet sacramẽtale antecedens ad baptismum cõtrahitur spiritualis cognatio.

7 Sed istud nõ videtur rationabile, quia cognatio carnalis nõ contrahitur nisi per generationẽ carnalem, ergo nec spiritualis nisi per spiritualem, sed spiritualis regeneratio nõ perficitur nisi per aliquod sacramentum, ergo per illa sacramentalia quæ antecedunt baptismum non contrahitur spiritualis cognatio. Ad canonem autem potest responderi quòd debet intelligi copulatiuè & nõ disiunctiuè, quia per illa quasi simul iuncta cõtrahitur cognatio spiritualis, non autem per quodlibet per se sumptum.

8 Et ideo dicendum est aliter quòd spiritualis cognatio contrahitur per baptismum & confirmationem. Per cathecismum verò contrahitur quoddam vinculum cognationi spirituali simile, sed debilis ratio huius est, quia cognatio spiritualis nõ cõtrahitur nisi per actus pertinentes ad officium regenerationis spiritualis, ad hoc autem officium tria cõcurrunt, vnum tanquã disponens spirituale in quo fit regenerationis inchoatio, scilicet instructio cathecismi. Aliud tanquam formaliter dans esse spirituale in quo fit prolis animatio in vtero ecclesiæ, scilicet susceptio baptismi. Tertium tanquam complens & manifestãs ipsum esse spirituale in quo fit quasi prolis in publicũ productio, quasi per natiuitatem ex vtero, scilicet susceptio confirmationis per quam homo fidelis in publicam fidei confessionem exponitur, propter quod spiritualis cognatio contrahitur in baptismo & confirmatione quæ sunt spiritualis regeneratio quasi in vtero & ex vtero, per cathecismũ verò qui est dispositio ad vtrumque contrahitur quoddam vinculum spirituali cognatione simile. Et sic patet per quid contrahitur spiritualis cognatio.

9 Inter quas autem personas cõtrahatur, sciendum est ꝙ spiritualis cognationis sunt tres species. Vna quæ est spiritualis paternitas quæ contrahitur in[illegible]generantem & regeneratum. Regenerãs autem est duplex. Vnus quasi pater dans sacramentum. Alius quasi mater, scilicet tenens puerum in baptismo vel confirmatione, & ad vtrumque horum cognatio spiritualis paternitatis extenditur. Alia est quæ dicitur spiritualis compaternitas quæ est inter patrem & matrem spiritualem, vnde versus, Vnus semper erit compatrum spiritualis. Alter carnalis nec fallit regula talis. Ex quo patet quòd inter matrem spiritualem & patrem spiritualem non contrahitur aliqua spiritualis cõpaternitas, quia non cõiunguntur in regeneratione spirituali nisi per accidens, quia vnus ad hoc per se sufficeret, transit autem cõpaternitas à viro in vxorem quandoque & quãdoque non, ad vxorem enim nondum carnaliter cognitã nõ transit, quia nondum effecti sunt vna caro, ad eam verò quæ est carnaliter cognita transit spiritualis cognatio quæ cõtrahitur per actũ viri sui cum leuat filium alterius de sacro fonte, vel tenet in confirmatione. Sed quando contrahitur per actum alterius tenentis filium viri sui ex alia muliere, tunc nõ transit spiritualis cognatio à viro in vxorem etiam carnaliter cognitam. Et eodem modo transit vel non transit spiritualis cognatio ab vxore in virum, per vxorem enim nondum carnaliter cognitam nulla transit ad virum spiritualis cognatio, per eam verò quæ est carnaliter cognita trãsit ad virum spiritualis cognatio per actum vxoris contracta. Quæ autem cõtrahitur per actum alterius suscipientis filium eius ex alio viro non transit ad legitimũ virum, vt patet per versus qui habentur in glosa capituli Martinus, de cognatione spirituali, lib. 4. Qui tales sunt. Quẽ mihi vel cuius mea natum fonte leuauit, Hæc mea cõmater fieri mea non valet vxor. Si qua meæ natum non ex me fonte leuauit, Hanc post fata meæ non inde vetabor habere. Tertia species spiritualis cognationis est confraternitas quæ est inter filiũ spiritualem & filium carnalem eiusdem patris, hæc autem intelligenda sunt secundum quosdam quãdo prædictæ personæ sunt baptizatæ, quia ad alias personas non potest cõtrahi spiritualis cognatio, quia qui est expers spiritualis vitæ, in qua homo per baptismum renascitur nõ est capax spiritualis cognationis. Et ideo baptisans filium Iudeæ, vel suscipiens ipsum nullam cognationem contrahit cum ipsa, quin ipsa postquam fuerit cõuersa possit cum eo cõtrahere. Alij verò dicunt contrarium, sed primum videtur probabilius dictum.

10 Quantum ad tertium, scilicet qualiter cognatio spiritualis impediat matrimoniũ, sciendum ꝙ aut præcedit, aut sequitur, si præcedit tunc impedit cõtrahendum & dirimit contractũ, quod intelligendum est de cognatione spirituali, quæ contrahitur in baptismo & confirmatione, quia per cathecismum contrahitur vinculum debile, per quod impeditur matrimonium cõtrahendum, sed nõ dirimitur contractũ, vt habetur extra de cognatione spirituali, cap. per cathecismum. lib. 6. Ratio quare spiritualis cognatio contracta per baptismũ & confirmationẽ impedit matrimonium cõtrahendum & dirimit cõtractum est, quia secundarius finis matrimonij est dilatatio amicitię (vt dictũ est prius) sed sufficiens amicitia debetur his inter quos est spiritualis cognatio, ergo inter eos non debet esse matrimoniũ. Minor patet per illud quod habetur 30. q. 3. cap. 1. vbi dicitur sic, ita diligere debet homo illum qui eum suscepit de sacro fonte sicut & patrem, & simile habetur quæstione per totum, & hoc nullam habet dubitationem de paternitate vel cõpaternitate spirituali.

11 Sed de confraternitate quandoque fuit dubitatio. Quidam enim dixerunt quod filij & filiæ duorum cõpatrum vel duarum cõmatrum geniti post contractam cõpaternitatem non possunt Inter se contrahere, vt 20. q. 3. post susceptum. Alij dicunt quòd filij & filiæ ante siue post cõpaternitatem geniti possunt simul contrahere, excepta illa persona per quam peruentum est ad cõpaternitatem, vt habetur 30. q. 3. cap. super quibus. qui canon corrigit primum. Et hic casus confirmatur extra de cognatione spirituali cap. 1. & cap. super eo. Et istud est rationabilius, quia sicut duorum compatrum alter est carnalis alter spiritualis (vt dictum est) sic duorum cõfratrum alter est carnalis, alter spiritualis, non enim possunt dici fratres nisi sint eiusdem patris. Istud autem solum habet locũ inter filium spiritualem, & filios car-

nales eiusdem patris & nõ inter alios, & ideo inter ipsos solum est spiritualis fraternitas quæ impedit matrimonium & dirimit. Veruntamen duo prædicta cap. remittunt ad consuetudinem quod quidam intelligunt circa matrimonia cõtrahenda & non in dissoluendo iam cõtracta, sed siue sic siue sic intelligatur tale impedimentum nõ potest esse ex natura regenerationis spiritualis, sed ex statuto iuris quod non potest impedire matrimonium cõtrahendum & dirimere iam contractum secundum variam formã statuti. Si vero cõpaternitas sequatur nunquã impedit matrimonium quo ad vinculum, sed de actu distinguitur sic, quia aut cõtrahitur ex necessitate, vt quãdo vir & mulier in articulo necessitatis baptisant proprium filium & tunc nõ impedit exigere & reddere debitum, aut sine necessitate, & tunc, aut per ignorantiã, & sic nõ impedit [illegible] reddere, neque exigere, aut per fraudẽ ad insidiãdum matrimonio, & tunc fraudulẽdus debet agere pœnitentiã de delicto cõmisso, vt habetur 3. quæst. t. ca. dictum, & cap. ad limina, quidam etiam addunt quòd ille qui fraudulenter hoc fecit, potest reddere debitum, sed non licet ei exigere, quod quamuis sit probabiliter dictum, non inuenitur tamen in iure expressum quod non liceat ei debitum petere.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd contrariorum non est idem effectus per se & positiuus, sed bene potest esse idem effectus priuatiuus, quia duo contraria eidem possunt opponi sicut magnum & paruum opponuntur æquali. & hoc modo disparitas cultus tanquam nimia distantia, & omnis cognatio tam carnalis quàm spiritualis sicut nimia propinquitas opponuntur matrimonio & impediunt ipsum.

13 Ad secundum dicendum quod instructio aliorum per Apostolum fuit de pertinentibus ad fidem & quodammodo per modum cathecismi, & sic talis instructio ordinem habebat ad spiritualem regenerationem, propter quod aliquo modo potuit dici pater eorum spiritualis, non sic autem est de alia prædicatione quæ fit fidelibus de pertinentibus ad fidem & mores, quia non ordinantur ad regenerationem, sed eam supponit, veruntamen tales & quidam alij patres dicuntur, quia cum à patre naturali habeamus tria, scilicet esse, nutrimentum, & eruditionem (vt dicitur 8. Ethic). sic per similitudinem aliquando pater dicitur qui dat esse spirituale sacramenti, aliquando qui dat alimẽtum verbi, aliquando qui dat disciplinam, vt prælati. Ex hoc tamen solo quòd spiritualis pater conuenit cum carnali quo ad generationem contrahitur cognatio, & non ex aliis sine isto. Ex quo patet quod ex collatione aliorum sacramentorum à baptismo & confirmatione nulla spiritualis cognatio contrahitur, quia nullum sacramentum ab his duobus habet rationem regenerationis, pœnitentia autem magis est resuscitatio quàm regeneratio, & extrema vnctio quædam medicatio. Cætera verò ad rationem regenerationis nullo modo appropinquant.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum cognatio legalis impediat matrimonium.



SECVNDO quæritur de cognatione legali, vtrum impediat matrimonium. Et videtur quòd non quia ex hoc quod aliquis est alteri beneficus non cõtrahitur aliquod propinquitatis vinculum impediens matrimonium, sed adoptio ex qua cognatio legalis oritur nihil aliud est quàm collatio cuiusdam beneficij (scilicet assumptio ad participationem hæreditatis) ergo per eam non contrahitur aliquod vinculum impediens matrimonium.

2 Item cura spiritualis dignior est quàm cura temporalis, sed ex hoc quòd aliquis subditur curæ spirituali alterius non contrahitur aliquod vinculum impediens matrimonium, alioquin omnes qui habitant in parochia essent propinqui sacerdotis & filius eius non posset cum aliqua de parochia contrahere, ergo nec ex hoc quòd per adoptionem trahitur adoptatus in curam adoptãtis cõtrahitur aliquod vinculum impediẽs matrimoniũ.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur in litera.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit cognatio legalis & vnde causetur. Secundum est, quis cognatio legalis causatur ex adoptante quis possit adoptare. Tertium est qualiter adoptio vel legalis cognatio impedit matrimonium.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod legalis cognatio est quædã propinquitas proueniens ex adoptione, adoptio autẽ est extraneæ personæ in filium vel nepotem, & deinceps legitima assumptio. Ratio autẽ vtriusq; istorum hinc sumi sor quod ars imitatur naturã & supplet eius defectum, & ideo sicut per generationẽ naturalẽ aliquis producit filiũ ita per ius positiuum quod est ars equi & boni potest sibi aliquis assumere aliquẽ in filium ad supplẽdum defectũ filij naturalis, & talis assumptio vocatur adoptio, & sicut natura facit de non filio filium sic adoptio, propter quod dicitur assumptio extraneæ personæ in filium &c. quia qui adoptatur nõ est talis secundum rem in quale adoptatur secundum iuris fictionẽ. Sicut etiã ex generatione naturali causatur propinquitas consanguinitatis sic ex tali iuris fictione causatur propinquitas legalis. Sunt autem duæ species adoptionis. Vna imperfecta per quã nõ trãsfertur adoptatus in potestatẽ adoptãtis, & hæc vocatur simplex adoptatio. Alia perfecta per quã trãsfertur adoptatus in potestatẽ adoptãtis, & hæc vocatur arrogatio, quia is qui adoptat arrogatur. i. interrogatur an velit eũ quẽ adoptat iustũ filiũ vel filiã esse, & ille vel illa interrogatur an id fieri patiatur, differũt aũt in quatuor. Primò quia nõ potest arrogari nisi q est sui iuris, sed adoptatur qui est alieni. Secũdò quia arrogatus vt dictũ est trãsit in potestatẽ arrogantis, sed adoptatus nõ transit in potestatẽ adoptantis. Tertiò, quia arrogatus habet de necessitate legitima in bonis arrogatoris, vnde siue eum emancipet siue non debet ei quartã partem bonorum relinquere, id est, legitimam suam, adoptatus verò non habet in bonis adoptantis legitimam, vnde non tenetur ei aliquid relinquere, si tamen ab intestato moritur adoptator, succedit ei adoptatus. Quartò, quia arrogatio non fit nisi auctoritate principis, sed adoptatio fit ratione cuiuslibet magistratus competentis, vnde versus, Arrogo qui suus est & habet meus esse necesse. Patris, adopto suum nec patris desinit esse, Est hæres patris firmantéque principe firmus, & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum sciendum quod non quilibet potest arrogare vel adoptare, sed solum ille qui potest generare naturaliter, & non qui non potest vt spado vel castratus. Et ratio est, quia adoptio est in solatium liberorũ amissorum vel qui haberi potuerunt, & ideo qui est totaliter impotens generare arrogare vel adoptare non potest. idem debet esse maior quadraginta annis nisi fiat ex alia causa necessaria, quia vsque ad tempus illud debet intendere generationi naturali, oportet etiã quòd adoptans præcedat adoptatum plena pubertate ita quod posit ipsum naturaliter genuisse. Item adoptare nõ potest qui non est sui iuris vt filius familiãs: quia adoptatio ordinatur ad susceptionem hæreditatis, & ideo illi soli cõpetit adoptare qui habet administrationem bonorum suorum, mulier etiam adoptare non potest nisi ei hoc à principe concedatur in solatium liberorum amissorum, & sic patet secundum.

7 QVANTVM ad tertium sciendum est quòd triplex est legalis cognatio. Prima quasi lineæ descendentium quæ cõtrahitur inter patrem adoptantem & filium adoptatum & filium filij, & sic deinceps. Secunda est, quasi collateralis inter filium adoptatiuum & filium naturalem. Tertia est per modum affinitatis quæ est inter patrem adoptantem, & vxorem filij adoptati vel econuerso inter filium adoptatũ & vxorem patris adoptantis. Prima habet prohibitionẽ perpetuam de matrimonio contrahendo, vt ff. de ritu nupti. l. quando. similiter, & tertia, vt ff. de ritu nuptia. l. adoptiuus, responso primo. Secunda vero habet prohibitionem quãdiu manet adoptio, vnde mortuo patre vel emancipato filio possunt adinuicem contrahere, vt extra de cognatione legali. cap. si qua. Ratio autem horum est, quia prima & tertia prohibitio est propter reuerentiam quam debet habere adoptatus, & vxor eius ad adoptantem & ad vxorem eius, & eũ sit perpetua impedit matrimoniũ. Secunda verò prohibitio est propter interpretatiuam filiationem quæ prouenit ex adoptione, & ideo ea durãte durat, & ea cessante cessat. Legalis autem cognatio non solum impedit matrimonium contrahendũ, sed dirimit iam contractum, vt 30. q. 3. ita diligere.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd cognatio legalis non impedit matrimoniũ ratione solius beneficij, sed ex statuto iuris propter vinculum quod ex fictione iuris inter tales contrahitur.

9 Ad secundum arg. dicendũ quòd propter curã spiritualem nõ transfertur quis in potestatẽ patris spiritualis, sicut per arrogationẽ quis transfertur ei & per adoptionẽ ad hoc disponitur, vt sic cohabitat adoptiuus cum aliis sicut cum fratribus & sororibus, & ideo magis impedit matrimoniũ quàm cura spiritualis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum secundæ nuptiæ sint licitæ.



TERTIO quæritur de secundis nuptiis vtrum sint licitæ. Videtur quòd non, quia pœnitentia nõ indiget nisi quia peccauit, sed bigamus indiget pœnitentia, vt dicitur in litera & habetur 31. q. 1. de his qui bigamiam, & cõmittatur pœna irregularitatis, ergo videtur quòd secundæ nuptiæ per quas bigamia inducitur non sunt licitæ.

2 Item Chrisostomus dicit super Mat. 5. quòd secundũ virum

accipere secũdum veritatis rationẽ fornicatio est.& Ambrosius dicit quòd secundum matrimonium non est bonum quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Apostolus Thi.5. Volo iuniores scilicet videas nubere,filios procreare, matresfamilias esse. Et Abraham mortua Sarra legitur contraxisse secũdas nuptias cum Cetura Geñ.25. quare &c.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primũ est quòd secũdum matrimoniũ est licitum sicut & primum. Secundũ est quòd secundũ matrimoniũ caret quadã honestate quã habet primum.

5 PRIMVM patet,quia si secundũ matrimonium nõ esset licitum hoc esset aut quia esset prohibitum aliquo iure naturali diuino vel humano,aut quia primum præstaret impedimentũ secundo. Sed neutrum istorũ potest dici,ergo &c. Probatio minoris,quòd enim matrimonium secundum non sit prohibitum iure naturali patet,quia matrimonium secundũ est concors iuri naturali quatenus est in officium naturæ & in remedium concupiscentiæ,sed his indiget homo quandoque post primas nuptias sicut ante,& ad hoc valet secũdum matrimoniũ sicut primum,quare &c. Ius etiã diuinũ secundas nuptias cõcedit,vt patet per Apost.1.Cor.7. Nullum etiam ius humanũ damnat eas quare &c. Primũ etiam matrimoniũ non præstat impedimentũ secundo,quia si præstaret hoc esset quia adhuc duraret in se vel in aliquo suo effectu,sicut ex baptismo vel cõfirmatione seu ordine remanet character transeunte sacramento,propter quod nulli licet bis baptisari,cõfirmari vel ordinari,sed primũ matrimonium nõ manet in se cũ soluatur per mortẽ alterius cõiugũ, nec in aliquo suo effectu cum non imprimat characterem,ergo nullo modo impedit secundũ matrimoniũ nisi cum consanguineis coniugis cũ quibus per matrimoniũ primum contracta est affinitas quæ durat soluto matrimonio,& sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum sciendũ est quod præter honestatem quam habet matrimoniũ ex eo quòd est licitum & secundum rectam rationẽ quæ honestas est communis primo & secundo matrimonio. Primũ matrimoniũ habet duas honestates quas nõ habet secundũ. Vna est perfecta significatio cõiunctionis Christi & ecclesiæ quæ est vnius ad vnã,quæ significatio est in primo matrimonio & non in secundo cõsiderando ipsum in ordine ad primũ,quamuis in secundo secundum se & præcisè consideratum sit coniunctio vnius cũ vna. Alia est honestas benedictionis,quia primæ nuptiæ benedicuntur non autem secundę quod est intelligendum quãdo sunt secundæ ex parte mulieris, quia tota illa benedictio videtur respicere mulierem quæ postquam semel benedicta est non debet super eam amplius benedictio iterari. Sed est suspensus sacerdos qui tales secundas nuptias benedicit,extra de secundis nuptiis,cap.1.de hoc tamen in quibusdam locis hodie parum curatur.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum sicut in litera dicitur quòd illud intelligitur de bigamo qui insidiatus est primæ vxori desiderio secundæ.vel forte de illo qui prima viuente ducit secundam,tales enim indigent pœnitentia nõ autem ille qui ducit secundam,extra prædictos casus & absque alia culpa, talis tamen incurrit irregularitatem non propter prauiam culpam sed propter defectum perfectæ significationis sacramenti concurrente statuto ecclesiæ.

8 AD SECVNDVM dicendũ quòd Chrisostomus loquitur de illo qui viuente prima secundã ducit,tunc enim est fornicatio & nõ matrimonium,vel loquitur quantũ ad causam quæ solet ad secundas nuptias incitare scilicet concupiscentiam quæ etiam ad fornicationẽ incitat. Ambrosius verò dicit matrimoniũ non esse bonũ,non quia sit illicitum,sed quia caret honore sanctificationis & benedictionis quæ est in primo matrimonio.

Sententia huius distinctionis XLIII. in generali & speciali.


OSTREMO de resurrectionis conditione. Superius magister determinauit de sacramentis,hic intendit determinare de finali gloria ad quam per sacramenta perducitur. Primò ergo determinat de pertinentibus ad resurrectionẽ. Secundò de pertinentibus ad finalem remunerationẽ quadragesimaquinta distinctione ibi,Præterea sciendũ. Prima habet duas partes. Primò determinat de ipsa resurrectione. Secundò de resurgentium qualitate quadragesima quarta dist.ibi,Solent aliqui. Prima est principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primò determinat resurrectionis veritatem. Secũdò resurrectionis terminum à quo ibi,quæri solet. Tertiò resurgẽtium modũ ibi,cumque ex dictis. Prima habet quatuor partes. Primò enim determinat resurrectionis veritatem. Secundo resurrectionis causam,ibi causa resurrectionis. Tertiò resurrectionis tempus ibi,media autem nocte. Quartò incidenter determinat dubitationem,ibi,quæritur. Et hæc diuiditur in duas. Primò mouet dubitationem. Secundò soluit,Secunda ibi. Sed hæc & his similia. Secunda pars principalis in qua determinat resurrectionis terminum à quo,diuiditur in duas. Primò declarat intentum. Secundo explanat quandam dubitationem. Prima ibi, Quæri solet. Secunda ibi. His adiiciendum.

1 PROPONIT ergo magister omnem resurrectionẽ esse futuram ad iussum domini,& quòd fideles qui in Christo dormierunt resurgent. Prima verò causa resurrectionis est vox tubæ ad quã excitabuntur mortui,& ideo tubæ comparatur,quia manifestè ab omnibus audietur,propter hoc illa tuba clamor dicitur,vox autem erit Christi,vel vnius vel plurium angelorũ, resurrectionis tempus est ignotum,propter quod comparatur mediæ nocti,Dicit tamen magister quod fortè tempore noctis fiet,tamẽ dicitur de die fieri,quia reuelabuntur abscondita cordium. Deinde quæritur vtrum boni habeant memoriam præcedentium malorum. Et respondet quòd habebunt memoriã,ex quo tamen in nullo cõtristabuntur. Deinde dicit incertum esse vtrum aliqui sine morte ad resurrectionem peruenient,vel aliqui viui inueniantur,& subito moriantur,& sic ad resurrectionem transeant. In fine subdit quòd omnes resurgent cũ membrorum integritate,non tamen cum gloria,&c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum posſit idem homo resurgere.


IRCA distinctionem istã primò quæritur vtrũ posſit idem homo resurgere. Et arguitur quòd non,quia plures actiones nõ videntur posse terminari ad eundem terminum,sed generatio hominis & resurrectio si sit posſibilis sunt diuersæ actiones(vt de se patet)ergo non possunt terminari ad eundem terminum,ergo non est posſibile quòd homo genitus & homo resurgens sint idem homo secundũ numerum. num.70.

2 Item Philosophus dicit secundo de generatione,quod illa quorum substantia deperit non redeunt eadem secundum numerum,sed substantia hominis deperit in eius corruptione vel morte,aliàs homo non esset verè corruptus seu mortuus,ergo non videtur quod posſit idem homo numero redire.

3 Item non ponitur futura resurrectio,nisi propter remunerationem bonorum,& punitionem malorũ,sicut videtur Apostolus innuere 1.Corin.15.dicens,Si enim tantum in hac vita in Christo sperãtes sumus,miserabiliores sumus omnibus hominibus,sed absque resurrectione potest esse remuneratio bonorum & punitio malorum,ergo non oportet propter hoc ponere futuram resurrectionem. Assumpta probatur,quia eadem ratio videtur de punitione aliquorum malorum & omnium,sed quędam mala puniuntur tantũ in anima absque corpore,sicut peccata illorum qui sunt in purgatorio,vbi sunt animæ sine corporibus,ergo videtur quòd illo modo posſint omnia mala sufficienter puniri,& bona similiter remunerari.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iob 19. Scio quòd redemptor meus viuit,& in nouisſimo die de terra surrecturus sum. Et Apostolus 1.Corinth.15.probat resurrectionem futuram.

5 RESPONSIO. Circa istam quæstionem procedetur sic, quia primò ostendetur posſibilitas resurrectionis hominũ,supposito quòd in homine non sit alia forma quàm anima rationalis,& quòd illa sit incorruptibilis. Et secundò declarabitur quòd non solum potest esse,imò quòd erit.

6 PRIMVM patet tripliciter. Primò quia secundum quod habetur 8.metaphysicæ,Non est alia quærenda causa seu ratio quare ex materia & forma fiat vnum præter agens quod introducit formam in materia. Ex hoc sic arguitur manẽtibus principiis essentialibus rei corruptæ,scilicet materia & forma eisdẽ secundũ numerum,& agente quod potest illa vnire posſibile est rem corruptam eandem numero reparari,sed corrupto homine remanent principia essentialia eius eadẽ quæ prius,scilicet materia & forma,& deus qui potest illa vnire,ergo homo corruptus potest idẽ in numero reparari. Maior patet,quia sicut corruptio cõpositi est per separationem suarũ partiũ,siue post corruptionem partes remaneant siue nõ,ita eius reparatio est per hoc quòd ad inuicẽ partes eius reuniuntur,quæ si vt prius eadẽ sint,& cõpositum erit idem quod prius. Minor patet similiter, quia corrupto homine remanet materia quæ est ingenerabilis & incorruptibilis,sicut dicitur in fine primi Physicorũ,remanet etiã anima rationalis,quę supponitur incorruptibilis,& esse sola forma substantialis hominis,deus etiã illa potest vnire,quia potest omne quod nõ implicat contradictionem,formã autem vniri materiæ non implicat contradictionem,imò habet magnam aptitudinem,quũ forma sit de se nata perficere materiã & materia sit de se nata perfici à forma,quare &c.

7 Sed contra rationem istam instatur dupliciter. Primò quia non est eadem res numero, vbi non est idem esse numero, sed homo reparatus & prius existens non habet idem esse numero, ergo non est idem homo numero. Maior de se patet, sed minor
3.dist.22. q.6. probatur, quia sicut generatio est de non esse ad esse, ita corruptio est ab esse ad non esse, sed in generatione non esse tollitur, & esse acquiritur, ergo in corruptione esse tollitur, & non esse acquiritur sed esse hominis corrupti non reparatur idem secundum numerum, vel saltem præcedens ratio hoc non probat, quia non dicit aliquid idem numero redire, nisi per hoc quòd partes eius remanent, quare &c.

8 Secundò sic, quia videtur quod si illa ratio esset bona, posset dici quòd resurrectio posset fieri sola virtute naturæ, nec requireretur ad eam aliqua actio dei præter illam qua deus conseruat res in esse, quia maior est inclinatio formæ ad materiam, quàm inclinatio corporis naturalis ad locum suum, sed corpus naturale extra locum suum existens, puta graue existens sursum ad hoc quòd descendat deorsum non requirit aliquid per se mouens, sed solum remouens prohibens (vt apparet ex octauo Physicorum) quia ad naturam grauis conseruatam in esse per se sequitur talis motus, remoto prohibente, ergo similiter ad hoc quòd forma separata à materia, vt anima, reuniatur materiæ, non requiritur aliquod vniens effectiuè, & per se quod noua actione vniat ipsam materiæ, sed sufficit conseruatio naturæ eius ad quam sequitur talis vnio naturaliter remotis dispositionibus contrariis à materia, quæ prohibebant vnionem. Istæ autem remouentur in generatione singulorum hominum, ergo videtur quòd in generatione singulorum hominum animæ quæ erant separatæ naturaliter materiæ vniantur.

9 AD PRIMVM argumentum istorum dicendum quòd non concludit siue esse sit aliquid additum supra essentiam, siue vnum cum essentia. Si enim sit additum essentiæ, tunc non competit composito nisi ratione formæ, per materiam enim compositum nõ habet aliquod esse actuale de quo loquimur, sed tãtum posse, ita vt materia primò recipiat formam, & mediãte forma esse actu, sic quòd forma est immediatũ receptiuum ipsius esse, & ratio recipiendi ipsi materiæ, & hoc modo corrupto homine non corrumpitur esse, sed remanet in anima separata, & idẽ redit anima reunita. Et quod dicitur cõtra hoc quòd per corruptionem esse amittitur, verum est, nõ tamẽ vt omnino non sit, sed vt non sit esse compositi quod corrumpitur. Quòd si dicatur quod oportet ipsum corrumpi omnino vt nõ sit, sicut in generatione oportet esse acquiri, ita vt de nouo sit, dicẽdum quòd non valet, quia secundum Philos. 12. Metaph. causæ formales non præexistunt generato, forma enim quæ est terminus generationis nullo modo præexistit generationi aut genito, post corruptionem tamen nihil prohibet aliquam formam remanere, vt ibidẽ dicitur, & idem est de esse consequente formã, & sic patet quòd non oportet esse hominis simpliciter corrũpi corrupto homine. Dato etiam quòd corrumperetur nec iteraretur idem numero, non propter hoc sequeretur quòd nõ rediret idẽ homo numero, quia secundum hanc viam esse nõ pertinet ad essentiam, sed est aliquid posterius consequens eam. & ideo facta variatione in esse, non oportet necessario variationem fieri in essentia. Si autẽ esse sit idem cum essentia, tunc per resurrectionem redibit idem numero, per rationẽ prius factam, quia esse vel est idem cum materia, vel cum forma, vel cum toto cõposito, sed quicquid istorum detur, habetur propositum, quia tam materia quàm forma hominis remanent, & compositum etiam idem redit propter identitatem partium, quare & esse, si sit idem cum composito.

10 Ad secundum dicendum concedendo totum processum rationis vsque ad illud quod dicitur quòd in generatione singulorum hominum remouentur ea quæ impediunt animã separatã vniri materiæ, hoc enim nõ est verum, licet enim materia prima secundum se nata sit recipere omnem formam, nõ tamẽ vt subest virtuti talis motoris (scilicet virtuti formatiuæ quæ est in semine) sic enim disponitur solum ad susceptionem animæ de nouo creatæ, quia in actionibus naturalibus semper disponitur materia ad formam recipiendam nondum existentem, sed de nouo producendam. Cursus enim naturæ non habet quòd forma quæ est terminus generationis, vel cuiuslibet actionis naturalis non præexistit generationi, vt habetur 12. Metaph. Item si per agens naturale disponeretur materia ad susceptionem animæ separatæ, qua ratione disponeretur ad vnam, eadem ratione disponeretur ad aliam & ad quamlibet, non est dicendum quòd ad quãlibet, quia qua ratione reciperetur vna, eadem ratione omnes, quod non est possibile, ergo ad nullam.

11 SECVNDA ratio principalis talis est, qui potest maius potest & minus in his saltem in quibus minus includitur in maiori, sed maius est principia hominis producere, & producta vnire quàm ipsa supponere producta, & ipsa vnire solum, hoc enim includitur in primo, sed deus potuit principia essentialia hominis producere, & producta vnire, sicut & fecit in prima rerum creatione, ergo fortiori ratione potest principia essentialia hominis iam producta & manentia vnire, quod est hominem iam corruptum reparare. Sed cõtra hoc diceret aliquis, quia videmus quòd agẽs naturale potest producere formã, & producẽdo vnire, quam tamẽ productã & præexistentẽ nõ potest vnire materiæ, si enim esset aliqua forma substãtialis vel accidentalis separata à materia virtute diuina agens naturale nõ posset eã vnire materiæ, ergo dato quòd deus possit principia essentialia hominis producere, & producẽdo vnire, nõ sequitur tamẽ quòd possit ea producta & existẽtia vnire adinuicẽ. Et dicendum ad hoc quòd nõ est simile de deo & agente naturali, quia deus habet virtutẽ super formam, siue sit in materia, siue sit separata, agens verò naturale non habet virtutem super formã separatã à materia, quia omnis actio agẽtis naturalis circa materiã est, & ideo ad ea quæ sunt à materia separata nullo modo attingit. Ex quo potest sic argui, nihil potest facere vnionẽ aliquorum cuius virtus & actio non attingunt ambo extrema vnionis, sed virtus seu actio agentis naturalis nõ attingit formam à materia separatã, siue sit separata ex natura propria (vt anima humana) siue virtute diuina, vt aliæ formæ immateriales siue substãtiales, siue accidentales, virtus autẽ & actio diuina se extendunt æqualiter ad formã separatã & non separatam, quare virtus diuina potest vnire formam separatã, non autem virtus naturalis agentis. Quod ergo dictum fuit prius, quòd maius est producere, & producta vnire, quàm solum vnire præexistentia, verum est de agente, cuius virtus se extendit ad formam separatam sicut ad non separatam, tunc enim vnum includitur in altero, sicut minus in maiori.

12 TERTIA ratio principalis est illa, non est difficilius animam intellectiuam reunire corpori postquã fuit separata quàm si fuisset producta per se existens ante corpus, quia non minorẽ ordinem, nec minorem inclinationem habet ad corpus anima, quæ iam fuit corpori vnita, quàm si nunquam fuisset corpori vnita, sed deus potuit animam Intellectiuam producere per se existentem antequã fuisset corpori coniuncta, & postea corpori vnire, hoc enim Aug. sensit de anima humana primi hominis, scilicet quòd fuit producta cũ angelis, & sexta die in formatione hominis corpori vnita, ergo multo fortius potest deus animã à corpore separatam corpori reunire, quod est hominem corruptum reparare per resurrectionem. Patet ergo quòd si in homine non sit alia forma substantialis præter animam intellectiuã, & illa sit incorruptibilis, quòd deus potest ipsum corruptũ eundem numero reparare, & idẽ esset si in homine esset forma corporietatis ingenerabilis & incorruptibilis, vt quidã posuerunt. Patet etiam quòd talis reparatio nõ esset naturalis, quãuis esset via ad naturã, quia esset via ad formã quæ potissimè dicitur natura, tũ quia nõ esset à principio actiuo naturali, tũ quia nõ esset secũdũ modũ & ordinẽ naturalẽ, & sic patet primũ principale.

13 QVANTVM ad secundum, scilicet, an resurrectio sit de facto futura, tenendum est infallibiliter quòd sic, potissimè propter auctoritatem scripturæ, quæ hoc dicit in pluribus locis, potest etiam hoc persuaderi. Primò ex ordine naturæ sic, Non decet auctorem naturæ potissimam inter creaturas relinquere imperfectam quo ad inclinationem naturæ, sed anima rationalis est vna de potissimis & nobilioribus creaturis, vtpote ad imaginem dei facta, ergo non decet eam imperpetuum remanere imperfectam quo ad inclinationem naturæ, maneret autem imperfecta, si semper esset à corpore separata, quum naturaliter appetat vniri corpori, sicut forma materiæ, ergo decet auctorẽ naturæ eam corpori reunire, quod fiet in resurrectione. Secundò patet idem ex ordine iustitiæ sic, decet diuinam iustitiam vt ille qui meruerit præmietur, & qui demeruerit puniatur, sed meritũ & demeritum licet principaliter consistant in actibus ipsius animæ, tamen ad hoc operatur totum compositum, quia actiones sunt suppositorum, ad hoc etiam cooperantur virtutes quæ sunt totius compositi, vt sensus, & fantasia, sine quibus non sunt intelligere & velle, nec per consequens meritum nec demeritum, solus etiam status animæ in corpore est status merendi & demerendi, quia post mortem nullum est meritum aut demeritum, ergo decet diuinam iustitiam vt homo præmietur vel puniatur, non solum in anima, sed etiam in toto composito, quod non potest esse nisi per resurrectionem.

14 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd plures actiones per quarum quãlibet producitur terminus actionis, ita vt sit, & nõ solum vt sit in hoc, nõ possunt terminari ad eundẽ terminum numero, sed secundum multiplicationẽ talium, actionũ est multiplicatio terminorum, si autẽ sint tales actiones per quarum neutrã acquiratur terminus vt sit per se, sed solum vt sit in alio vel aliud in ipso, vel si per vnã earũ acquiratur terminus, vt sit, per aliam verò nõ acquiratur vt sit, sed solum vt sit in hoc vel aliud in ipso, tales actiones possunt esse ad eundẽ terminum numero, sicut patet in motibus localibus, quia enim per motũ non

acquirat

acquiritur locus vt fit, sed solũ vt mobile sit in loco, Ideo plures motus possunt esse ad eundem locũ, nunc est ita quod generatio & resurrectio sunt tales actiones quòd per generationẽ acquiritur terminus vt fit siue cõpletiuè siue dispositiuè, per resurrectionem verò nõ acquiritur vt fit, sed solũ vt sit in hoc, hoc est vt anima sit in tali materia, & ideo hæ duę actiones possunt ad eundẽ terminũ numero terminari, illud autẽ magis patebit inferius.

15 Ad secundum dicendũ quòd dictũ philosophi veritatẽ habet in his quorũ substantia deperit nõ solum quo ad totũ compositum, sed etiam quo ad aliquã eius partem, scilicet quo ad formã quæ per corruptionem cedit in potentiam materiæ qualia sunt omnia generabilia & corruptibilia præter hominẽ. Si autẽ habeat veritatem in omnibus generabilibus & corruptibilibus oportet ꝙ hoc intelligatur quo ad actionẽ naturæ & nõ quo ad virtutẽ diuinã quæ præter cursum naturæ multa facere potest.

16 Ad tertium dicendũ quòd finalis & completa remuneratio bonorum & punitio malorum non potest esse in anima solum sed in toto composito, & quod arguitur de illis qui sunt in purgatorio qui puniuntur solum in anima. Dicendum quod illi nõ merentur finalem punitionem cum non sint damnati simpliciter sed saluandi, puniuntur tamẽ secundum quid quatenus sunt debitores alicuius pœnæ citra pœnam finalem damnatorũ simpliciter qui punientur in anima & corpore.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum aliquid corruptum posſit per naturam idem numero reparari.

Thom. quodli. 4. q. 5. ad tertium.

SECVNDO quæritur vtrum aliquid corruptum posſit per naturã idem numero reparari. Et arguitur quod sic. Nã negatio illa quæ succedit ad corruptionem rei est eiusdem rationis cũ negatione quæ præcedit rei productionẽ, sed illa negatio quæ præcedit generationem rei nõ impedit eius productionem, ergo nec illa quæ sequitur impedit quin eadem res producatur.

2 Item variato posteriori non oportet prius variari, sed vnitas rei prior est eius permanentia, & permanentia posterior est vnitate rei, ergo variatio in permanentia seu in continuatione durationis quæ est per mediã corruptionem inter generationẽ rei & eius reparationem non impedit vnitatem eius numeralem.

q. præced. 3 IN CONTRARIVM est id quod prius allegatum fuit à philosopho quod quorum substantia deperit non possunt eadem numero redire, saltem virtute naturæ de qua loquitur philosophus.

4 RESPONSIO. Dicunt quidam quòd natura seu agens naturale potest rem corruptam eandẽ numero reparare. Et rationes istius opinionis sunt illæ quæ tactæ sunt in arguendo, & præter istas duæ aliæ. Quarum prima talis est, manente eadem materia vel subiecto & eodem agẽte secundum numerũ oportet effectum eundem esse & vnum secundum numerũ, sed idem agens numero quod prius produxit aliquam formam & idem subiectum numero quod prius eam recepit possunt remanere post corruptionem rei & concurrere ad actionẽ, ergo per talem actionem potest idem numero redire. Maior apparet per philosophum 8. metaphysicæ qui dicit quòd diuersitas effectus reducitur in diuersitatẽ causæ efficientis vel materiæ, ergo vbi nulla potest esse diuersitas ex parte materiæ vel agentis, ibi nulla potest esse diuersitas in effectu. Minor similiter manifesta est, quia lumine causato in aere à sole & corrupto per interpositionem alicuius opaci remanet idem sol & idem aer.

5 Secunda ratio talis est, ponamus aliquem effectum fuisse cõtinue in tribus signis temporis a, b, c, cõstat quod idem numero effectus est in a, & in c, sed existentia eius tam in a quàm in c, nõ dependet ab existentia eius in b, ergo dato quod fuisset in a, & nõ in b, adhuc posset idem numero esse in c, hoc autem nõ esset nisi corruptum posset idem numero reparari, ergo &c.

6 Et respondent isti ad authoritatem philosophi 2. de generatione quòd intentio philosophi est quòd ea quorum substantia non deperit redeunt eadem numero sicut sol est idem numero in qualibet circulatione, sed ea quorum substantia deperit non est necesse eadem numero redire, sed non intendit quod non sit posſibile. Et in tantum procedunt isti quòd non solum dicunt eandem formam numero posse reparari per actionem naturæ in aliis ab homine, sed etiam in homine dicentes formã corporis organici quam ponunt in homine aliam ab anima intellectiua quòd potest natura vel agens naturale eandem numero reparare, nam agens potest eidem passo numero approximari vt prius, & interruptio nõ plus impedit reparationem eiusdem in numero hic quàm in aliis. Dicunt tamen quòd natura non potest eodẽ modo reparare quo deus reparabit in resurrectione nam natura producẽdo formas in materia vtitur determinato processu, vnde 7. metaphysicæ dicit Philosophus quòd ex aceto non fit vinũ immediatè, licet econuerso ex vino fiat immediatè acetum. In resurrectione autẽ non obseruabitur talis processus, sed subito actione diuina resurgent corpora subqualibet forma inuenta fuerint. Addunt autem quòd licet natura posſit in homine formã organici corporis reparare eandẽ secundũ numerum, tamen nõ potest esse causa effectiua vnionis animæ cũ tali corpore, quod probant, quia illa causa esset corpus vel anima, nõ corpus, vt de se patet, nec anima, quia causa ęquiuoca simpliciter nobilior est suo effectu, vt dicit August. 83. q. 28. & 12. super Gen. ad literã. Et Auicenna 6. metaphysicæ suæ, cap. 3. dicit idẽ, sed homo est perfectius eus quàm anima, quia totum est perfectius sua parte, ergo anima nõ est causa effectiua hominis, esset autem si ipsa esset causa effectiua istius vnionis, ergo &c. Item secundo Physicorum Philosophus dicit quòd forma & efficiens nõ coincidunt in idem secundum numerum, sed anima est forma hominis, ergo non potest esse causa ipsius efficiens.

7 Hæc autem opinio nõ est consona philosophiæ, nec veritati, philosophiæ nõ consonat, quia expressa intentio Philosophi secundo de generatione est quòd illa quorum substantia est corruptibilia non reiterantur eadem secundum numerum, sed solũ secundum speciem, vnde dicit sic, quorum quidem igitur incorruptibilis substantia mota manifestum quoniã numero eadem erunt, motus enim sequitur quod mouetur, quorum autem nõ, sed corruptibilis, necesse specie numero autem nõ reiterari. Itẽ nec veritati concordat, quia quando aliquid dependet ab alio per se, & ex necesſitate multiplicato eo oportet ipsum necessario multiplicari, sed forma producta per se & ex necesſitate dependet à sua productione, vel est idem secundũ aliquos, quo dato magis haberetur propositũ, ergo plurificata actione necesse est formam productã plurificari, constat autem quòd alia actio secundum numerum est illa per quam res primo producitur, & illa per quam secũdò reparatur, ergo & forma quę est terminus primæ productionis est alia secundũ numerum ab illa quæ est terminus secundę. Quòd autem illæ actiones sint duæ & nõ vna patet, quia quælibet illarum vel est motus vel mutatio sequens motum. Sed motus qui sunt in diuersis temporibus, & mutationes sequentes tales motus sunt ex necesſitate diuersi motus & diuersæ mutationes quantum est de cursu naturæ, de quo nunc loquimur, & communis doctrina Philosophi super hoc habet quod vnitas temporis requiritur ad vnitatem motus & actionis, ergo &c. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quòd natura non potest idem numero reparare.

8 Quod autẽ dicunt secundo quòd natura potest reparare formam corporis organici in homine eandem numero quæ prius fuit, & tamen nõ potest esse causa vnionis animæ cum tali corpore nõ videtur esse verum, quia agens quod potest in dispositionem materiæ quę est necesſitas ad animam introducendam potest verè dici causa effectiua hominis, & hoc patebit statim, quia ex Philosopho secundo Physicorũ, homo generat hominẽ & sol, & tamen non faciunt in materia hominis nisi dispositionem quæ est necesſitas ad animam per quam homo est homo, sed per te natura seu agens naturale potest reparare formam corporis organici eandem numero quæ fuit prius, quæ quantũ est ex natura sua est dispositio necesſitatis ad animã, posterius sicut prius, ergo sicut natura vel agens naturale dicitur generare hominem, & esse causa primæ vnionis, eodem modo potest esse causa vnionis secundæ. Nec valet quod dicitur quòd nulla dispositio necesſitatis est in materia ad faciendũ vnionem animæ cum corpore, quia efficientia illa nõ est à dispositione effectiuè, sed à deo agente, vel liberè, vt ponunt theologi, vel ex necesſitate, vt ponunt Philosophi. Illud enim nõ impedit propositum nostrũ, quia sufficit nobis quòd agens naturale sit eo modo causa secundæ vnionis, sicut primæ, & tamen infallibiliter concludit argumentũ, nec dicimus quòd corpus sit causa istius vnionis, nec anima sicut alij arguunt, sed agens quod reparat (vt dicunt eandem formam corporis organici, igitur &c. *Her. qdli. 11. q. 14*

9 Ad rationes eorum respondendũ est. Ad primam quãdo dicitur quòd agente & materia seu subiecto remanentibus eisdẽ secundũ numerũ oportet effectũ esse eundem secundũ numerũ. Dicendũ quòd non est verum, quia si vnitas agentis & materiæ seu subiecti sufficeret ad vnitatem effectus, tũc sequeretur quòd eadem numero circulatio cæli quæ fuit heri esset hodie & cras & sic semper, quia idem cælum numero manet, & intelligentia eadem numero mouens, hoc autem est absurdum ipsi etiã sibiipsis contradicunt, quia in alio loco dicunt quòd si in aliquo instanti appropinquaret ignis huic ligno, generaret hunc ignẽ, & si in eodem instanti appropinquasset alius ignis eidẽ ligno generasset illum eundem ignem numero, ergo secundũ eos diuersitas agentium secundũ numerum non causat diuersitatem numeral

neralem effectus, quare nec identitas identitatẽ, igitur supposito eodem subiecto & eodem agente secundum numerum nõ est necesse effectum esse eundem secundum numerum. Quod autem dicit Philosophus 8. metaphysicæ quòd diuersitas in effectibus est ex diuersitate agentis vel materiæ, intelligendum est de diuersitate specifica, sicut & Philosophus exemplificat de archa & lecto quæ fiunt ex ligno propter aliam & aliam formã existentem in mente artificis quæ mouet ad vtrumque, sed pluralitas numeralis effectuum non cadit sub illa regula.

10 Ad aliud argumẽtum dicendũ quòd entitas & vnitas effectus existentis in tribus signis tẽporis depẽdet per se à causa conseruante, & ab actione per quam conseruatur quæ actio interrumpitur si effectus sit in primo signo, & non in secundo, actio autem interrupta & maximè naturalis nõ potest per naturam eadem numero redire, quare nec terminus actionis.

11 Alij tamẽ dicunt contra hoc quòd non oportet si motus vel actio nõ sit eadem numero quòd terminus nõ sit idem numero, quia duo motus differentes secundum speciem, vt motus circularis, & motus rectus possunt esse ad eundem locum numero, vt patet ex 7. Phy. Item August. 3. de trinitate, cap. 9. dicit quod generatio vniuoca & æquiuoca possunt ad idem terminari. aliqua enim sunt quæ possunt generari ex putrefactione, & nihilominus ex propagatione. Item in proposito resurrectio & propagatio naturalis ad idem numero terminantur, & tamen sunt diuersæ actiones differentes secundum speciem, & ideo non sequitur mutatio, vel actio non vna, ergo non est vna forma.

12 AD PRIMVM istorum responsum fuit prius, & similiter ad tertium, quòd nõ est simile de actionibus, quarum quælibet producit terminum actionis vt sit, & de actionibus quarũ neutra vel saltẽ altera non producit terminũ vt sit, sed vt sit hoc vel aliud in ipso, pluralitas enim primarum actionum necessario ponit pluralitatẽ terminorum, non autẽ pluralitas secundarũ, quales sunt duo motus locales, & generatio vel resurrectio.

13 Ad secundum dicendum quod non fuit intentio Aug. quod productum per propagationẽ & postea corruptum possit idem numero reparari per putrefactionẽ vel econuerso, nec quòd propagatio & putrefactio possint cõcurrere ad idem numero producẽdum, ita quòd per quãlibet actionẽ producatur totum, hæc enim sunt impossibilia, sed voluit dicere quòd aliqua sunt quæ secundum suam speciem possunt per propagationẽ produci, vel per putrefactionem, quod non est contra propositum nostrum.

14 AD RATIONES principales dicendum. Ad primam quòd negatio præcedens productionem rei & sequẽs sunt eiusdem rationis quantum est de natura negationis, & secundum hoc neutra impedit productionem rei, sed sequens negatio non quatenus negatio solum, sed quatenus interrumpẽs entitatem rei præexistentis facit quòd productio sequens non est eadem cum præcedente, propter quod nec res producta potest esse eadem, hoc autem non facit negatio præcedens.

15 Ad secundũ dicẽdum per interẽptionẽ minoris, quia permanentia rei nõ est posterior eius vnitate, imò magis est prior, quia permanẽtia nõ est nisi entitas rei, rẽ enim pmanere nõ est aliud quàm rẽ esse, & tantũ permanere est tãtũ esse, sicut ergo entitas est aliquo modo prior vnitate, quia vnitas super entitatẽ addit indiuisionẽ, sic permanẽtia quę est eadẽ cũ entitate est prior vnitate, & ideo variatio permanentiæ variat vnitatem, igitur, &c.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum illud cuius essentia totaliter perit vel per annihilationem vel per corruptionem possit virtute diuina idem numero reparari.

Thom. quodli. 4. q. 3. 20. Opusc. 9. q. 82. Henr. quodlib. 7. q. 14.



TERTIO quæritur vtrum illud cuius essentia perit totaliter per annihilationem vel in parte per corruptionem (vt sunt omnia corporalia sub homine) possit virtute diuina idem numero reparari. Et arguitur quòd sic. Nam cui nõ repugnat esse nunc & prius, ei nõ repugnat fieri nunc & prius, quia fieri ordinatur ad esse, sed angelo vel lapidi nõ repugnat esse nunc & prius, ergo nec fieri nunc & prius, hoc autem non potest esse sine materiæ annihilatione vel corruptione, ergo deus potest lapidem corruptum vel angelum annihilatum eundem secundum numerum reparare.

2 Item si mundus esset annihilatus, deus posset eundem saltẽ secundum speciẽ reparare, sed reparando eundem mundum secundum speciem necessario repararet aliquam partẽ eius eandẽ secundũ numerũ, ergo &c. Probatio minoris, quia aliquę species sunt in quibus nõ potest esse nisi vnũ indiuiduũ, vt in angelis, illas ergo oportet reparare secundũ idẽ indiuiduũ quòd præcessit.

3 Item sicut se habet locatum ad locum, ita temporale ad tempus, sed deus posset facere quòd corpus locabile sit in locis distantibus, dato quòd non sit in loco medio, vt patet de corpore Christi existente in cælo, & in sacramento altaris, ergo similiter potest facere, quòd res temporalis sit in diuersis temporibus distantibus, dato quòd non sit in tempore medio, hoc autem non posset fieri nisi per reparationem rei corruptæ, ergo &c.

4 Item agens manens idẽ numero secundum se, & secundum omnia quæ cõcurrunt ad actionem qualitercunque potest idem numero facere, sed supposito quod mundus sit nunc annihilatus, & quæcunque pars ipsius deus esset idem qui prius erat antequam mundum faceret, vel aliqua in mundo, & eodem modo se haberet in se & in omnibus concurrentibus ad actionem qualitercunque, quia nihil concurreret ad productionem cuiuscunque rei, nisi deus in quo nulla potest esse varietas, ergo deus posset facere vel reparare eundem mundum quem fecit prius vel aliquam partem eius, si esset annihilata.

5 Item probatur idem per Augustinum 22. de ciuitate dei, vbi dicit quod si ipsa materia de qua homo factus est, decidisset in omnino nihilum, & non mansisset in vllis naturæ latebris, adhuc posset deus eandem numero reparare.

6 Item si illud quod corruptum est non potest idem numero reparari, sequitur quòd omnia accidentia quæ fuerunt in homine & non remanent in anima separata, erunt alia secundum numerum in homine resurgente. Hoc autem est inconueniens saltem de propria passione, non enim videtur possibile, quòd idem subiectum numero habeat vicissim aliam & aliam passionem propriam numero, quare, &c.

7 IN CONTRARIVM arguitur sic, quia non minoris virtutis est deus respectu successiuorum quàm respectu permanentium, sed deus non potest reparare successiua corrupta ita vt sint eadem secundum numerum vt communiter ponitur, nõ enim potest idẽ motus numero reparari, ergo nec permanẽtia.

8 RESPONSIO. Sicut tactum est in vltimo argumento, entium quædam sunt permanentia, vt angelus, bos, lapis. Quædam verò trãseuntia, vt motus & tempus, & illa quæ ad motum & tempus pertinent vt sunt illa quæ secundum naturam non possunt secundum idem pluries sumi, ergo primò inquiretur de successiuis & transeuntibus, an possint eadem secundum numerum reparari, & postea de permanentibus.

9 QVANTVM ad primum est communis opinio quòd successiua non possunt eadem numero reparari. Cuius ratio assignatur duplex. Prima est, quia illud quod ad sui vnitatem essentialem requirit cõtinuationem durationis non potest esse idem interrupta duratione, sed omne successiuum (vt motus & tempus) requirit ad sui vnitatem essentialem continuationem durationis, quia sua vnitas est sua continuitas, ergo interrupta sua duratione non potest esse idem numero. Secunda ratio talis est, ponatur quod aliquis moueatur ab a in c per b, si motus posset idem secundum numerum reparari, sequeretur quòd quando mobile motũ est ab a vsque b, & deinde mouetur à b in c, quòd tunc posset primus motus quo mouebatur ab a in b reparari, hoc autem est impossibile, quia tunc idem moueretur simul diuersis motibus eiusdem speciei, & iterum plures partes eiusdem motus essent simul quorum vtrumque est impossibile, ergo impossibile est eundem motum numero reparari.

10 Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istæ sunt faciliter solubiles. Cum enim primò dicitur quod omne successiuum ad sui vnitatem essentialem requirit continuitatem eo quòd sua vnitas est sua continuitas. Dicendum quod cõtinuitas quæ requiritur ad vnitatem motus nõ est continuitas eius cum alio motu, quia sine hac quilibet motus est vnus in se, nec est cõtinuitas eiusdem motus ad seipsum, quia idem nõ continuatur sibiipsi, sed est continuitas partium constituentium vnum motum, sola igitur interruptio huic continuitati opposita soluit vnitatẽ motus. Nunc est ita quod interruptio quæ est inter primum motum & eius reparationẽ non solueret illã continuitatẽ nec esset ei cõtraria. Ponimus enim quòd sicut prima vice partes motus fuerunt cõtinuatæ, ita & in eius reparatione, interruptio ergo quæ poneretur solum argueret quòd motus primò existẽs & postea reparatus, nõ essent duo motus continuati constituentes per suam continuationẽ vnum tertium motum, sed nõ argueret quin esset idẽ motus prius existẽs, & postea reparatus, quod autem plus assumitur, videlicet quòd motus ad vnitatẽ sui requirit continuitatẽ essendi. Dicendum quòd continuitas essendi quam requirit motus non est quod sit cõtinuè & semper, alioquin nunquam terminaretur, sed est quòd continuè duret quandiu est, & hoc potest poni, dato quòd motus corruptus idem numero repararetur, quia tam prima vice quàm secunda ponitur quòd eius duratio esset continua successione suarum partium.

11 Secunda ratio clarè deficit, quum enim dicitur quòd si deus posset

posset reparare eundem motum secundum numerum tunc prima pars motus quæ transit ab a in b posset reparari dum adhuc vltima pars duraret, scilicet à b in c. dicendũ quòd non est verũ, quod etiã patet in permanentibus, si enim poneremus ꝙ deus posset reparare albedinem corruptam in aliquo cui successisset nigredo opposita vel alia albedo numero differẽs à prima tamẽ nõ diceremus quòd deus posset reparare eandem albedinẽ stante nigredine in eodẽ subiecto vel alia albedine numero differẽte, non enim possunt esse opposita in eodem subiecto simul nec duo accidentia solo numero differentia. Similiter in proposito prima pars motus nõ potest reparari manente secunda, sed hoc argumentũ nullum est, nõ potest hoc modo reparari, ergo nullo modo, sed est fallacia consequentis procedendo à destructione inferioris ad destructionem superioris. Aliquid enim implicat contradictionem vno modo quod non implicat alio modo.

12 Dicendũ est ergo aliter quòd successiua vel transeuntia differunt à permanẽtibus in duobus ex quibus poterimus arguere ad propositum. Prima differentia est quia res permanens duratione sua nõ interrupta potest pluries sumi secundũ se totum, & secundũ quamlibet partẽ sui vt homo vel lapis, successiua verò & generaliter omnia transeuntia nõ possunt pluries sumi secundũ se nec secundum aliquid sui duratione sua non interrupta, vtrũ autẽ interrupta possint iterato sumi inquiretur postea quia hoc quærit quæstio. Nunc autẽ sumamus absque petitione illud quod de se clarum est, vt patet inducendo in omnibus. Secunda differentia est, quia res permanentes sunt res propriè & simpliciter vt homo, lapis, albedo & nigredo & sic de cæteris. Res autẽ successiuè vel transeuntes non sunt res propriè & simpliciter, sed solũ sunt quędã rerum habitudines vel quidã reales modi essendi, cuius probatio est, quia illud quod adueniens alicui non reddit ipsum magis cõpositũ quàm prius nõ est propriè res & simpliciter, sed talia sunt omnia transeuntia & successiua vt motus, tempus & huiusmodi, nõ enim cælũ est magis cõpositum dum mouetur quàm si staret, quia motus ad locũ nihil variat circa rem, vt dicitur octauo physicorũ & idẽ est de motu ad formã quantum est præcisè de natura motus, quia nullam compositionem ponit secundũ se circa subiectum præter illam quæ est formæ terminantis motum & est res permanens.

13 Ex prima differentia arguitur sic, minus est rem iam existentem conseruare ne corrumpatur quàm corruptam reparare, sed in successiuis & transeuntibus deus non potest rem conseruare ne corrumpatur, ergo fortiori ratione nec potest corruptam reparare. Maior videtur manifesta. Sed minor probatur, si aliquod successiuum vel transiens dum est posset conseruari in esse ne corrumperetur tunc posset pluries sumi & sic esset permanens & non transiens.

14 Sed diceret aliquis quòd de ratione transeuntis est quòd nõ possit pluries sumi continuè & non interrupta sua duratione, quia tunc esset stans & non transiens, sed nihil prohibet quin pluries posset sumi ea interrupta, nec propter hoc erit stans sed qualibet vice erit fluens & transiens, propter quod maior videtur falsa, quia magis est cõtra rationem successiui vel transeuntis quòd possit permanere ne corrumpatur quàm quòd possit reparari postquam corruptum est.

15 Sed illud nõ valet, quia si idem successiuũ puta idem motus numero posset reparari verũ esset dicere quòd mobile subiectũ bis esset motũ realiter, illud autẽ nõ diceretur ratione numerationis subiecti quia illud est vnũ, nec ratione numerationis spacij quod simpliciter est vnum, ergo oportet quòd sit ratione numerationis motus vel durationis eius, vel mensuræ extrinsecæ, si ratione numerationis motus habetur propositũ, quia omnis realis numerus est pluriũ realiter & ita motus præcedens & sequens nõ essent vnus motus realiter sed plures, quod est nostrũ propositũ. Si autẽ dicatur quòd hoc est propter numerationem durationis in idem redit, quia duratio motus nõ est aliud quàm motus. Et ideo si vnũ numeraretur realiter & reliquũ, nec ratione mensuræ extrinsecæ vel cuiuscunque alterius extrinseci, quia deus posset facere quòd solũ esset motus primi mobilis & illum posset interrumpere & iterato reparare. Et esset verum dicere quòd cælum esset realiter bis motum nõ per numerationẽ alicuius mensuræ extrinsecæ, quia nulla esset, nec per numerationem subiecti vel spacij aut mouentis, ergo per numerationem motus vel durationis quod idẽ est. Item eundẽ motum posse reparari vel simpliciter est impossibile vel est simpliciter possibile, si sit possibile simpliciter ergo possibile erit fieri virtute naturæ. Probatio, quia quãdocunque aliquis effectus est simpliciter possibilis & causa est æquè potens nunc sicut prius tunc ex tali causa potest idem effectus produci nunc sicut prius, si ergo reparatio eiusdem motus sit effectus simpliciter possibilis, ergo causa naturalis quæ primò fecit motũ, & eo corrupto remanet æquè potens vt prius posset eundem motum secundum numerum reparare. Hoc autem est falsum, relinquitur ergo quòd reparatio eiusdem motus secundũ numerum est effectus simpliciter impossibilis. Talis autẽ effectus subterfugit omnẽ causam, ergo per nullam virtutem posset idem motus numero reparari. Item si motus idem numero reparari posset eodẽ modo posset & tempus, & sic dies quæ præterit posset statim reparari, & nõ solũ semel, sed semper, & ita totus decursus temporis esto quòd duraret in infinitum, non esset realiter nisi vnus dies, imò nisi vna hora vel breuissima pars vnius horæ, quia idem argumentum potest fieri de hora vel de parte horæ sicut de tota die, quæ omnia sunt absurda, quare &c.

16 Ex secũda differentia sic arguitur, licet idem subiectũ possit successiuè esse sub oppositis formis, vel habitudinibus, impossibile tamen est, & contradictionẽ implicat quod oppositarũ formarum vel habitudinũ vna sit alia, neq; simul, neque successiuè, sicut possibile est quòd eadem aqua primò sit calida, & postea frigida, vel quòd idem homo sedeat, & postea stet, sed impossibile est quod caliditas sit frigiditas, vel quod sedere sit stare, sed si idẽ successiuũ vel transiens repararetur, sequeretur ꝙ vna habitudo esset alia, ergo impossibile est quod idẽ successiuũ vel transiens reparetur. Minor probatur, quia sicut dictum fuit, successiua nõ sunt propriè res, sed rerum habitudines, sicut motus essentialiter est successio vel habitudo successionis mobilis in loco, & per eandem rationẽ partes motus sunt essentialiter partes successionis, partes autẽ successionis sunt prius & posterius, vel potius prioritas vel posterioritas, ita quod quando dicitur quòd vna pars motus est posterior, & altera prior, nõ est prędicatio denominatiua alicuius habitudinis additę ad partes motus, sed est essentialis, mobile enim potest dici denominatione addita quod sit prius vel posterius in hac parte loci quã in illa, sed ipsius motus vna pars non potest dici prior & alia posterior denominatione addita, sed sunt essentialiter ipsa habitudo prioritatis & posterioritatis existentiæ mobilis secundũ aliã & aliã partem loci, sicut motus est essentialiter successio eius per totũ locũ, si ergo pars motus quæ præterit posset reparari iterũ verè habitudo posterioritatis efficeretur habitudo prioritatis, quòd est impossibile vt dictũ fuit. Patet ergo quòd successiua vt tempus & motus, non possunt eadem secundũ numerum reparari.

17 VISO ergo quòd successiua & transeuntia nõ possunt eadem numero reparari, videndum est an hoc sit possibile in permanentibus. Et videtur (saluo meliori iudicio, & salua reuerentia potentiæ diuinæ, cui subest omne quod est possibile) quòd nullũ permanens corruptũ potest idem numero reparari, quod potest ad præsens probari tripliciter vel quadrupliciter. Primò sic, non plus potest deus agens per voluntatẽ, quàm si ageret ex necessitate naturæ, sed si deus ageret de necessitate naturæ, non posset rem corruptã eandem numero reparare, ergo nec agens per voluntatem. Maior patet, quia posse respicit potentiã, eandem autem potentiã supponimus in deo si ageret ex necessitate naturæ quã habet agens per voluntatem, voluntas enim non addit nec auget potentiã, imo quicquid potest, per solam potentiam potest, sed per voluntatem habet quòd potentia secundũ formam voluntatis exeat in actũ, vnde per voluntatem non habet nisi libertatem vtendi potentia, quam non haberet si ageret ex necessitate naturæ, vnde philosophi qui posuerunt deũ agere ex necessitate naturæ posuerunt in eo tantam potentiam, sicut nos ponimus, scilicet infinitã, & sic patet maior, sed minor declaratur, quia si deus ageret ex necessitate naturę, licet ageret per potentiã infinitam, ageret tamen modo aliorum agentium naturalium, propter quod licet posset producere perfectiorem effectum quàm alia, nõ tamen posset reparare corruptum sicut nec alia. Et confirmatur, quia pater in diuinis generat filium ex necessitate naturæ, & ab omnibus cõceditur quod si generatio diuina interrumperetur & iteraretur quod esset alia generatio & alius filius. Et si hoc esset in deo respectu diuinorum, fortiori ratione esset in eo respectu creaturarum.

18 Secunda ratio talis est, agens naturale non potest reparare idem secundũ numerum, ergo nec deus, antecedens supponitur ex præcedenti quæstione. Probatio consequentiæ, quia si agens naturale nõ posset reparare idem secundũ numerum, deus verò possit, hoc erit vel propter differentiã virtutis agentis, vel propter differentem modum agendi (ex parte enim termini nõ potest esse differentia, cũ ponatur idem terminus respectu vtriusq; agentis & actionis) non propter differentem modũ agendi, vtpote quia deus agit sine motu & mutatione, natura verò non, quia in reparatione rei quo ad formã corruptã à quocũque fiat est vera mutatio, quia subiectũ se habet aliter nũc quàm prius, scilicet materia recipiens formã qua prius fuit spoliata, vnde si lumine corrupto deus repararet ipsum esset vera mutatio, sicut si sol repararet ipsum. Itẽ quòd aliquid rei remaneat idẽ numero magis videtur facere ad hoc quòd illud cuius erat pars possit redire idẽ numero quã si nihil remaneret, quia plus est reparare vtramque partẽ quàm alterã, sed in motu & mutatione rei corruptæ

ruptæ aliquid remanet.s.materia vel subiectū,in annihilatione autē angeli nihil remaneret, ergo facilius videtur esse quòd res corrupta reparetur per motum & mutationē, quàm res annihilata per creationē vel recreationē, ergo modus agēdi per motū & mutationē nō impedit agēs naturale plusquā diuinum, quin possit idē numero reparare. Itē nec propter differentē virtutem agētis, vtpote quia deus agit infinita virtute, agēs verò naturale finita, quia effectus finitus qui secundum speciē potest produci à virtute finita nunquā exigit infinitatē virtutis in causa sua nisi propter modū quo producitur, puta si producatur per creationē vel alio modo, qui creaturæ non cōpetit, sed omnis forma naturalis in rebus generabilibus & corruptibilibus excepta anima rationali est quidā effectus finitus, qui secundum suā speciē potest produci virtute finita, & producitur, ergo nunquā requirit in producēte infinitā virtutē, nisi producatur tali modo qui creaturæ nō cōpetit, sed productio eius in sua reparatione etiā si fiat à deo est per verā mutationē, sicut si fieret à creatura, vt statim dictum est, ergo reparatio rei corruptæ non requirit necessario virtutem infinitam. Differentia igitur virtutis infinitæ in agēte non potest esse causa, quare deus posset idē in numero reparare, non autē natura. Quid ergo est causa quare natura non possit? absque dubio dicitur esse illud quod tangit Philos.2.de generatione, scilicet quòd idē manens idē semper est natum facere idē, ad hoc autem quòd agēs faciat idem numero oportet quòd maneat idem in se quo ad virtutē, & idē in habitudine ad passum, vel productum quo ad actionē. Quum autē actio naturæ interrumpitur, non manet eadem habitudo agentis ad passum vel productum, nec habitudo eadē reparari potest vt prius probatū est, & ideo non potest reparari idem productum secundum numerū. Istud etiā inuenitur in deo per comparationē ad ea quorum substātia deperit in toto vel in parte, quia actio dei in creaturā interrumpitur, & ideo nō manet eadē habitudo dei agētis ad creaturam pro prima rei productione, & eius reparatione, & hæc ratio cōmunis est ad ea quæ sunt successiua & permanētia.

19 Tertia ratio talis est, idē locus acquiritur pluribus motibus localibus, sed eadē forma secundum naturā non acquiritur pluribus actionibus, & causa est, quia motus nō terminatur ad locū vt fit, sed vt mobile sit in loco, & ideo nō oportet locū variari secūdum se variato motu ad locum, sed oportet naturaliter formam variari variata actione per quā forma acquiritur. Ex hoc potest sic argui, si eadem forma numero pluribus actionibus in materia fiat, oportet quòd vtraque actio vel saltem altera terminetur ad formā non vt fit simpliciter, sed vt fit in materia vel subiecto. Et propter hoc ad eandē formā terminatur generatio hominis & resurrectio eius, quia vel vtraque actio vel saltem altera terminatur ad animā, non vt fit simpliciter, sed vt fit in materia, sed in his quorum substātia deperditur vtraque actio, scilicet productio & reparatio terminaretur ad formā vt fit, & non solum vt fit, in hoc scilicet in materia vel subiecto, ergo impossibile est quod hæ duæ actiones terminentur ad eandem formā.

20 Quarta ratio est talis, quia si deus causaret angelum, & postea annihilaret, ac deinde repararet, verum esset dicere quòd angelus fuit bis realiter, hoc autem non esset numeratione agētis, puta dei qui vnus est, nec cuiuscunque alterius extrinseci ab angelo, quia si deus nihil fecisset nisi angelum quem annihilatum postea reparasset, adhuc esset verum dicere quòd angelus bis fuisset, quod non posset verificari nisi numeratione angeli, vel durationis eius, quod idem est, quare &c.

21 Posset etiā ad idē addi alia ratio facta in præced.art. scilicet, quòd eandem formā, puta idem lumen reparari, aut est possibile simpliciter, vel simpliciter impossibile, & deducatur vt prius, videtur ergo quòd quorum substantia deperit in toto vel in parte, non possunt eadem secundum numerum reparari, siue sint successiua, siue permanentia, & hoc expressè dicit frater Thom. lib.4.d.44.art.1.in so.3.argumēti quod fuit tale, vnus homo nō est plura animalia, ergo si non est idem animal non est idē homo numero, sed vbi non est idem sensus nō est idē animal, quia animal diffinitur per sensum primum, scilicet tactum. sensus autem nō manet in anima separata, ergo non possunt idem numero resumi. Ad quod respondet quòd illa ratio optimè concludit contra illos qui ponunt animam sensitiuam & rationalem diuersas in homine, quia secundum hoc anima sensitiua esset in homine corruptibilis, sicut in aliis animalibus, vnde in resurrectione non esset eadem anima sensitiua, nec idem animal, nec idem homo: si autē ponamus quòd eadē anima secundum substantiam sit rationalis & sensitiua nullas ex hoc angustias patiemur, quia animal definitur per sensum, qui est anima sensitiua, sicut per formā essentialē, licet per sensum, qui est potentia cognoscatur eius definitio, anima autē sensitiua quantū ad essentiā manet sicut & rationalis, quū sint idē. Hæc sunt verba eius, ex quibus patet clarè quòd intētio eius est quòd ea quorum substātia in aliquo deperit, non possunt eadē secundum numerum reparari. Item dicit in eodē 4.di.12.art.2.q.4. in corpore quæstionis, & in vltima parte, quæst.77.argumēto 5. quæ pars fuit opus eius vltimum & finale, vt apparet ex eius incompletione.

22 AD ARGVMENTA in contrarium dicendum quòd cuilibet rei repugnat esse nunc & prius cum media interruptione suæ entitatis, licet permanentibus non repugnet esse nunc & prius absque interruptione suæ entitatis, fieri autē nunc & prius respicit esse nunc & prius non absolutè, sed cum interruptione suæ entitatis, quod fit enim prius non fuit per aliquod tempus, & ideo repugnat eidem rei, quod fiat prius & postea.

23 Ad secundum dicendum quòd species angeli posset reparari absque reparatione eiusdem indiuidui, & quod dicitur quòd in vna specie angeli non potest esse nisi vnum indiuiduum, vel vnum suppositum, potest dici quòd imò, vel potest dici quòd in vna specie non possunt simul esse plures angeli, possunt tamen esse successiuè.

24 Ad tertium dicēdum quòd non est simile de esse in tēpore, & de esse in loco, quia esse in tēpore, vt nunc largè accipimus, est solum secundum coëxistentiā, scilicet quia res est dum tēpus est, siue mensuretur tēpore, siue non, & ideo tēpori vel parti temporis nihil potest deesse, nisi amittendo suum esse, quo amisso res non potest reparari, semper autem amittitur, nisi semper res sit, quia tēpus semper est, esse autem in loco non est esse dum locus est, sed est habere aliquā habitudinem ad locum, vel secundum commensurationem, quod idem est quòd esse in loco localiter, vel secundum alium ordinē, vt est de corpore Christi, quod est sub hostia sacramenti prout in præcedētibus determinatum est. Cùm igitur corpus absque amissione proprij esse possit cōmensurari alicui loco, & habere aliquam aliā habitudinē ad locum distantē absque simili habitudine ad medium, ideo idem corpus potest esse in locis distantibus absque eo quòd sit in loco medio.

25 Ad quartum dicendum quòd licet annihilato mundo nunc deus esset idem qui prius, nō tamē haberet eandē habitudinem extrinsecā ad res creatas quam habuit antequā mundus fieret, quia & si tunc nihil erat sicut & nunc, nihil esset annihilato mūdo, & in hoc videatur esse eadem habitudo nunc & prius, tamē non est eadē propter interruptionē mediā qua deus res creauit, & creatas conseruauit. Item nō probat nisi quòd sicut ante creationem mundi nihil fecit manente ista habitudine, ita annihilato mundo nunc nihil faceret manente eadem habitudine, quod non est ad propositum eorum, sed ad oppositum. Si autem intelligatur quod eadem habitudo esset extrinseca in reparando nunc quæ fuit in creando, negandum est propter interruptionē.

26 Ad quintum de Augustino potest dici quòd materia secundum se nullam habet actualem vnitatem, vel pluralitatem, sicut de se nullam habet actualem entitatem, & ideo materia de se non potest esse vna cum alia materia vel diuersa ab ea secundum omnem vnitatem vel pluralitatem, quam habet à forma, vt magis infra patebit. Et ideo si annihilata esset materia hominis, & deus eam repararet ipsa secundum se non posset dici eadem cum præcedente nec alia, tamen posset dici eadem ratione formæ cui vniretur, quia eidem animæ secundum numerum vniretur materia reparata, & illa quæ prius fuit.

27 Ad sextum dicendum quòd si propria passio non differt realiter à suo subiecto, tunc subiectum nunquam est subiectum sub diuersis propriis passionibus, quia si reparatur idem subiectum secundum numerum, puta homo idem reparabitur, & eadem passio, si verò passio differat realiter à subiecto, & maximè re absoluta, tunc passio corrupta non poterit reparari eadem secundum numerum, sed alia, nec est inconueniens quòd idē subiectum vicissim sit sub diuersis passionibus solo numero differentibus maximè virtute diuina, & in illo casu intelligitur &c.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum resurrectio mortuorum fiet in instanti, an in tempore.



VARTO quæritur vtrum resurrectio mortuorum fiet in instanti, an in tempore. Et videtur quòd in tempore. Primò per auctoritatem beati Aug.20.de ciuit.dei, cap.19. Vbi dicit quòd mortui transituri sunt ad immortalitatem mira celeritate, sed iste transitus erit per resurrectionē, celeritas autem non est nisi in tempore, sicut & velocitas, ergo resurrectio fiet in tempore.

2 Item plures actiones inter se ordinē habētes nō possunt esse simul, sed in resurrectione erunt multæ actiones inter se ordinē habētes, scilicet collectio puluerum, formatio corporum, & emanatio eorum, ergo nō poterūt esse simul, scilicet in eodē instāti.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicit Apo.1.Cor.15. quòd mortui resurgēt in momēto, & in ictu oculi. Et Aug. vbi supra dicit quòd in ipso tēporis puncto rapientur obuiā Christo in aëra,

RESP

4 RESPONSIO. Quæstio ista vnũ supponit & aliud quærit, supponit quòd omnes resurgent, & quærit an resurrectio omniũ fiet in instãti, illud quod supponitur rationabiliter supponitur. Ad hoc enim ponendum cogimur auctoritate & ratione, auctoritate Apostoli primæ Cor. 15. dicentis, omnes quidem resurgemus, qui autẽ omne dicit nihil excipit. Ratio etiam ad hoc est quia mors est pœna originalis peccati, à qua etiã beata virgo immunis non fuit, & si illa non fuit immunis rationabile est quòd nullus homo immunis fiat à morte, si autẽ omnes morientur oportet dicere quòd omnes resurgent, quia omnes pertinebunt ad generale iudiciũ. Quid autẽ fiet de illis qui tũc inuenientur viui in aduẽtu Christi de quibus dicit Apostolus primę Thessalonicẽs. quarto, quòd rapientur in nubibus obuiã Christo in aëra, tenetur cõmuniter, & sic tenet beatus Aug. vbi supra quòd in ipso raptu morientur & corpora eorũ resoluentur & subito reparabuntur, & illud oportet dicere, quia electi non resurgent ad gloriã cũ peccatis suis venialibus, ergo oportet illa peccata esse punita ante resurrectionẽ, quia post resurrectionem nõ erit purgatoriũ in quo peccata venialia puniantur. Nõ videtur autẽ quod ante resurrectionem possint aliter puniri nisi in morte & per mortem, quare &c. Rationabile est ergo illud quod supponitur. Illud autem quod quæritur potest habere duplicem intellectum vnum scilicet resurrectio cuiuslibet fiet in instanti an in tempore. Aliud vtrum resurrectio nõ solum cuiuslibet secundum se sed omnium fiet nõ solum in instanti sed in eodem instanti, vel resurgent aliqui in vno instanti, alij verò in alio.

5 QVANTVM ad primum intellectum aduertendum est primò quod sicut dicit Damascenus libro quarto cap. vltimo, resurrectio est eius quod cecidit iterata surrectio. In morte autẽ est triplex casus, cadit enim compositum per separationem animæ à corpore, cadit etiam corpus inquantum dissoluitur in elementa, cadit etiã materia in quã corpus resoluitur per hoc quòd diuiditur in diuersas partes & dispergitur. & ideo in resurrectione oportebit esse triplicem surrectionẽ. Prima erit collectio partium seu puluerum dispersorum. Secũda erit formatio corporum. Tertia animatio eorũ, vel econuerso quantum ad animationem & formationem. Primũ istorum fiet per angelos & successiuè, quòd fiet per angelos apparet Matth. 24. vbi dicitur quòd Christus mittet angelos suos cum tuba & voce magna & cõgregabunt electos eius à quatuor cæli ventis, & loquitur ibi de resurrectione, & hoc fiet rationabiliter, quia corporalia administrari debent per spiritualia in his in quibus eorũ operatio potest adhiberi. Quod autẽ fiat successiuè & in tempore patet, quia omnis motus localis causatus à virtute creata necessario est in tẽpore, sed collectio partium seu puluerũ per angelos fiet per motũ localem ipsorũ puluerũ seu partiũ, fiet etiã per virtutem creatam, quia per virtutẽ angelicam, ergo fiet in tempore.

6 De formatione autem & organizatione corporũ ex pulueribus non potest dici quòd fiat ministerio angelorũ, quia sicut dictum fuit in secundo libro, angelus nõ potest immediate introducere formã in materia corporali, sed solũ potest coniungere actiuã passiuis mediante quorũ actione forma introducitur in materia, sed in resurrectione nõ coniunguntur talia actiua passiuis ex quorũ actione posset corpus humanũ formari & organizari, ergo ad formationẽ & organizationem corporis in resurrectione angeli nihil facient penitus. Minor declaratur, quia formatio & organizatio corporis humani per actiua & passiua naturalia fit mediantibus & instrumentis determinatis & mediis, puta mediante semine, & determinato loco, puta in matrice, & determinato modo, quia semen primò est molle & postea durũ, vt dicitur secundo physicorũ quorum nullũ erit in reparatione corporũ resurgentium, quare &c. Item quãuis aliqua organizatio in naturali generatione hominis corporis humani præcedat introductionẽ animæ rationalis, nõ tamẽ illa quę manet cũ anima, sed sequitur introductionẽ animæ saltem ordine naturæ licet nõ ordine temporis, quia anima nunquã est nisi in corpore organizato, sed prima organizatio corporis nõ erit in resurrectione sed tantũ secunda, ergo illa ordine naturæ sequitur animationem quãuis fit simul in tẽpore, ergo erit ab eodẽ à quo & animatio, sed animatio nõ potest esse nisi à solo deo, ergo nec ista organizatio, erit ergo in instanti, quia omnis successio est ex resistẽtia passi ad agens, quãdo enim passum nihil resistẽtiæ habet agens sed est summè dispositũ ad susceptionẽ formæ tũc forma in instãti introducitur, vt patet de lumine in aere, sed in creatura nõ potest esse aliqua resistentia ad deũ, sed est summa obediẽtia vt fiat ex ea & in ea quicquid deus vult fieri. ergo omnia talia fiũt subito & in instãti nisi deus ex ordine sapiẽtiæ suæ propter aliquã causam velit talia fieri successiuè quod nõ habet locũ in proposito, ergo tã animatio quã organizatio corporũ fient in resurrectione à deo immediatè & subito sine tẽpore.

7 Sed contra ista arguitur dupliciter. Primò quia impossibile est motum localem fieri in instanti, sed si organizatio corporũ in resurrectione fieret subito motus localis fieret in instanti, ergo illa organizatio nõ fiet subito. Maior supponitur, sed minor probatur, quia pulueres ex quibus corpus formabitur, aut erunt maioris quantitatis quàm corpus formandum, aut minoris, aut æqualis, si maioris quantitatis & corpus formetur ex eis subito, sequeretur quòd aliquid de loco puluerum remanebit vacuum, aut ad illud mouebitur in instanti aliqua pars aëris circunstantis, at vacuum non potest esse, ergo motus ille erit in instanti. Si autem fuerit minoris quantitatis quàm corpus formandum idẽ sequetur, quia corpus formatum subito occupabit maiorem locum, sed hoc nõ poterit esse nisi subito cedat ei aliqua pars corporis circunstantis, cessio autem ista erit per motum localem, quia alia non est intelligibilis, ergo illa pars quæ cedet subito mouebitur de loco suo, si autem sint æqualis quantitatis idem sequitur, quia corpus organicũ aliter figurabitur quàm partes ex quibus formabitur, sed in figuratione noua necesse est esse nouũ ordinem, & nouam positionem partium secundum sub & supra, dextrum & sinistrum, ante & retro. Si ergo corpus formetur subito, tunc noua positio partiũ fiet subito, sed talia non potest fieri nisi cũ motu locali cessione corporis circunstantis, ergo motus localis esset in instanti.

8 Secundo instatur contra illud quod dictum est, scilicet quòd animatio fiat subito vel in instanti eodem quo & organizatio, quia animatio est quædã mutatio, sed termini mutationis qui sunt habitus & priuatio secundum Philosophum 1. Physicor. & quinto, nõ possunt esse simul tempore in eodem subiecto, ergo animationem præcessit tempore (in tempore organizato quod subiicitur animæ) priuatio actualis existentiæ ipsius animæ, & sic organizatio corporis & eius animatio non erunt simul.

9 Ad illa respondent quidam dicentes sic, ad primũ quòd motus localis potest virtute diuina fieri in instanti, licet hoc non possit virtute naturæ, illa autem cessio qua localiter cedet pars aëris corpori resurgẽti fiet virtute diuina, nam sicut corpus motum ab aliquo expellit aliud de loco suo, & cogit ipsum moueri, & tamen corpus expulsum nõ mouetur propriè à corpore expellente, sed tam corpus expellens quàm corpus expulsum mouetur à primo impellente, ita in proposito deus formans maius corpus quàm sint pulueres ex quibus formabitur formãdo tale corpus expellit partes aëris circunstantis de locis suis in instãti.

10 Ad secundum dicunt quòd illa animatio non erit mutatio, quia omnis inductio formæ in passum quæ non præcedit ipsum passum tempore non est mutatio, sed est passio de genere passionis. Quòd non sit mutatio patet, quia omnis mutatio est inter terminos oppositos qui non compatiuntur se in eodẽ subiecto pro eodẽ instanti, ergo vbi est vera mutatio, oportet terminum à quo præexistere in subiecto ante introductionẽ termini ad quem, & per consequens oportet subiectum præexistere termino ad quem, si ergo subiectum nõ præexistit, non erit mutatio, erit tamen passio, quia omnis receptio passio quædam est.

11 Sed ista non videntur valere, quod enim primò dicitur quòd motus localis potest fieri in instanti virtute diuina non est verum, quia simile est de alteratione per quam forma educitur de imperfecto ad esse perfectũ per medios gradus, & de motu locali per quem mobile quacunque virtute moueatur pertransit de extremo in extremum per medium, sed talis alteratio non potest fieri in instanti, sed necessario fit in tẽpore, ergo & omnis motus localis. Maior patet, quia magis videtur quod talis alteratio possit fieri in instanti quàm aliquis motus localis, videmus enim in genere alterationũ quòd aliqua potest fieri in instanti naturaliter, sicut illuminatio aëris, sed nullũ motum localem videmus fieri in instanti, ergo quantũ est ex genere eorũ magis repugnat motui locali fieri in instanti quàm alterationẽ. In speciali autem similis causa vtrobique ponitur, quia ponitur quòd non sit processus de extremo in extremũ nisi per medium, quare si non est possibile talem alterationẽ fieri in instanti, impossibile est aliquẽ motum localem fieri in instanti, & hæc fuit maior. Minor similiter probatur, quia si talis alteratio posset fieri in instanti, sequeretur quòd subiectum alterationis simul esset magis & minus perfectũ secundũ eandem speciem vel formam, quia in eodem instanti esset sub forma secundũ gradum medium & secundũ gradũ perfectum. Illud autem est impossibile, quia tũc idẽ posset simul esse magis & minus albũ, vel magis & minus calidũ, quod est impossibile, quia magis & minus habent oppositionẽ & incompossibilitatem, cũ possint esse termini motus & mutationis. Itẽ si motus localis posset fieri in instanti, sequeretur quòd mobile simul esset in medio & in termino. Si enim prius esset in medio quàm in termino, iam nõ esset motus in instanti, sed in tẽpore, quia prius & posterius duratione necessario requirunt tempus. Sed idẽ corpus simul esse localiter in diuersis locis est impossibile quacũq; virtute vt inferius apparebit, ergo impossibile est quod mobile sit simul in medio & in termino, & per cõsequens quòd motus localis fiat in instanti.

Secun

12 Secunda etiam reſponſio ad ſecundam inſtantiā non valet, licet enim poſsit eſſe aliqua paſsio ſeu receptio, quæ nō ſit vera mutatio, tamē animatio quæ erit in reſurrectione erit vera mutatio, quia ſubiectum aliter ſe habebit tunc quàm prius, materia enim in qua recipietur anima fuit prius immediatè ſub forma puluerum, non enim (vt iſti imaginātur) formatio corporis præcedet naturaliter animationē, imò animatio præcedet naturaliter formationem, ſi enim formatio corporis præcederet animationē, præcederet ipſam vt diſpoſitio media in fieri ſolū, vel vt diſpoſitio media in eſſe, non poteſt dici quòd præcedat ſolum in fieri, quia illa nō maneret cum forma, ſed talis animatio (vt iſti dicunt) in eodē inſtāti eſt cum anima, ergo ſimul eſſet, & nō eſſet. Itē deus in agendo non indiget diſpoſitione inferiori, quia poteſt quālibet formā introducere in materia immediatè poſt quamcunque aliā, non enim eſt limitatus ad agēdum per determinata media, ſicut agentia naturalia, cùm igitur animatio fiat virtute diuina, patet quòd non requirit aliquam diſpoſitionē in fieri præcedētem. Nec poteſt dici quòd formatio corporis ſit diſpoſitio in eſſe, & quod præcedat animationē, quia omnis diſpoſitio in eſſe ſequitur formā ſubſtantialē, quæ immediatè perficit materiā & prius ordine naturæ quàm quæcūque alia perfectio.

13 Dicendum ergo eſt aliter ad prædictas inſtantias. Ad primam quod non oportet motum localem fieri in inſtanti, dato quòd organizatio fiat in inſtanti, quia cum collectio puluerum fiat prius tempore miniſterio angelorum, poteſt deus facere quod pulueres ex quibus corpora formabuntur, ſint eiuſdem quantitatis & figuræ cum corporibus formandis, & tunc nō habebit locum argumentum, quia corpus formatum præcisè occupabit illum locum quem pulueres occupabant, vel dato quòd corpus formandum ſit maioris quantitatis quàm pulueres. Poteſt dici quod deus poteſt annihilare partes aëris circunſtantis quantum ſufficit pro occupatione corporis formādi, & illud eſt conuenientius dicere quàm ponere motum localē fieri in inſtāti, quia illud eſt poſsibile ſecundum omnes, motum autē fieri in inſtanti eſt ſimpliciter impoſsibile, ſimiliter ſi corpus formandū ſit minoris quātitatis, melius eſſet & poſsibilius dicere quod locus ad modicum tēpus maneret vacuus, quàm quod partes aëris vicini illuc mouerentur in inſtāti, deus enim poteſt facere vacuū prout vacuum dicit vltimum continentis non habentis actu aliquod corpus contentum, ſicut poſſet omnia annihilare quę ſunt infra cælum cælo remanente in ſua figura. Poſſet etiā dici ſecundum aliquos quod rarefactio & condenſatio, quū ſint alterationes poſſent fieri in inſtanti, ad rarefactionem enim ſequitur maior quantitas, quæ ſecundum iſtos de nouo generatur, & per cōdenſationē ſequitur minor, quæ ſimiliter de nouo generatur, & ſic per ſubitam rarefactionem aut condenſationē poteſt aër occupare maiorem vel minorem locum. Et ſic cedere alteri, vel implere locum alterius, & non per motum localem. Ad ſecundā inſtantiā patet reſpōſio, quia nō ponimus quod organizatio præcedat tempore vel natura animationem, ſed econuerſo animatio ordine naturæ præcedit organizationem, & ſubiectum eius & ſola materia quæ prius fuit ſub forma puluerum, & poſtea efficitur ſub anima, & ſic eſt ibi vera mutatio. Patet igitur primum, ſcilicet qualiter reſurrectio vniuſcuiuſque fiet in inſtanti.

14 QVANTVM ad ſecundum intellectum quæſtionis, ſcilicet an reſurrectio omnium mortuorum fiat in eodem inſtanti. Dicendum eſt quòd non, quia prius reſurgent illi qui fuerunt mortui, quàm illi qui in aduentu Chriſti inuenientur viui, nihilominus morientur vt reſurgāt ſicut prius dictum fuit, & hoc oportet ponere maximè propter auctoritatē ſcripturæ, cui concordāt ea quæ dicta ſunt prius. Dicit enim Apo. The. 4. quod mortui qui in Chriſto ſunt reſurgēt primi, deinde nos qui viuimus qui reſidui ſumus, ſimul rapie. cum illis in nubibus ob. Chriſto in aëra. Ex quo patet quod quādo mortui iam reſuſcitati obuiabunt Chriſto in aëra, tunc ſimul rapiētur illi qui viui inuenientur, ſed illi, vt dictum eſt, in ipſo raptu morientur, & deinceps reſuſcitabuntur, ergo poſterius reſuſcitabuntur quàm primi, quia cum primis reſuſcitatis adhuc vixerunt vita mortali, hęc etiā cogunt verba auctoritatis. Dicitur enim quòd illi qui prius ſunt mortui reſurgent primi, hoc autē nō poteſt intelligi de primitate dignitatis apud deum, quia multi qui in aduentu Chriſti inuenientur viui erunt maioris meriti, & maioris dignitatis apud deū, quàm aliqui eorum qui prius fuerunt mortui. Nec poteſt intelligi de primitate naturæ, quia inter indiuidua eiuſdē ſpeciei non eſt ordo naturæ. oportet ergo quod intelligatur de primitate temporis, ſicut dictum eſt, quòd iam alij reſuſcitati illi qui in aduētu Chriſti inuenientur viui cum illis rapiētur adhuc viuentes vita mortali. Deinde morientur, & poſtmodum reſuſcitabuntur. Patet ergo quod licet reſurrectio cuiuſlibet ſit in inſtāti, reſurrectio tamē omnium non erit in eodē inſtāti. De illo autē inſtanti quādo erit nō poteſt haberi certitudo, imò nec de tēpore, nec de die, nec de hora. Nā interrogātibus apoſtolis Actuum 1. Domine ſi in tēpore hoc reſtitues regnum Iſraël: reſponſum eſt illis non eſt veſtrum noſſe tēpora vel momenta quæ pater poſuit &c. In quo autem dicit Auguſt. 18. de ciuitate dei. omnium de hac re calculantium digitos reſoluit & quieſcere iubet, quod enim apoſtolis quærentibus noluit indicare nec alijs reuelabit. Vnde omnes illi qui tempus illud præfigere voluerunt falſiloqui inuenti ſunt.

15 Veruntamen propter illud quod ſcriptum eſt Matthæi 25. media nocte clamor factus eſt, ecce ſponſus venit. Dicunt quidam quòd Chriſtus media nocte venturus eſt ad iudicium, accipiendo mediam noctem ſecundum clima in quo eſt vallis Ioſaphat circa quem locum erit iudicium, vt dicit magiſter in litera, & illud confirmatur per auctoritatem Caſsiodori ſuper illud Pſalm. media nocte ſurgebam ad confitendum tibi, vbi dicitur quòd Chriſtus media nocte veniet quia dominus illa hora percuſsit primogenita Aegypti vt dicitur Exod. 12.

16 Alij verò dicunt quod reſurrectio & aduentus Chriſti ad iudicium erit in crepuſculo diei ſole exiſtente in oriente & luna in occidente, quia in tali diſpoſitione ſol & luna creduntur creata, cum luna ſit tunc perfecta quo ad lumen reſpectu hemiſpherij noſtri vt ſic eorum circulatio compleatur per reditum ad idem punctum. Et confirmatur hoc, quia Chriſtus tenetur reſurrexiſſe tali hora, & ille modus videtur probabilior, quia quicquid in alijs auctoritatibus de nocte dicitur intelligi poteſt propter incertitudinem, ſecundum quē modum dicit apoſtolus quod dies domini ſicut fur in nocte, ita veniet, hæc eſt hora quæ neſcitur, & hoc expreſsè inſinuat Chriſtus in euāgelio dicens quòd ſi ſciret paterfamiliàs qua hora fur veniret vigilaret vtique, & vos eſtote parati, quia neſcitis diem neque horam.

17 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd celeritas illa de qua loquitur beatus Auguſtinus eſt intelligenda quātum ad collectionem puluerum, quę fiet miniſterio angelorum, hæc enim fiet in tēpore, ſcilicet breuiſsimo, vt oculis hominum meritò ſit admirabilis, vel ſi intelligatur de animatione & organizatione, tunc nomen celeritatis largè accipitur pro eo quod fit ſubito, vel in inſtanti.

18 Ad ſecundum dicendum quòd plures actiones quarum quęlibet eſt inſtantanea, nec habent oppoſitionem adinuicem poſſunt eſſe in eodem inſtanti, tales autem erunt animatio corporum, & eorum organizatio in eorum reſurrectione, collectio autem puluerum fiet in tempore, & præcedet tam animationem quàm organizationem.

Sententia huius diſtinctionis XLIIII. in generali & ſpeciali.

SOLENT autem nonnulli. Determinato de reſurrectionis veritate. Hic determinat de reſurgentium conditione, & habet duas partes. Primò inquirit conditionem reſurrectionis eorum qui in hac vita vixerunt. Secundo ſpecialiter inquirit de defectibus abortiuorum ibi, illud etiā inueſtigari. Prima habet duas. Primo determinat conditionem bonorum reſurgentium. Secundò de conditione malorum ibi, de reprobis autem. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primò determinat de ſtatura reſurgentium. Secundò de integritate ibi, non enim poſſunt. Tertiò de gloria bonorum ibi, hoc autem in corporibus.

2 IN SPECIALI autem ſic proponit magiſter quòd omnes reſurgēt in ætate in qua Chriſtus reſurrexit, ſed non in ſtatura, ſed ſua propria, quam vnuſquiſque habuit, vel habiturus fuit, reſurgent etiam cum membrorum integritate, quia in quamcunque rem tranſiuit materia corporis, tamen reddetur illi corpori, vbi prius animata fuit, ita tamen quòd tota materia reddetur toti corpori ordinata ſine omni indecentia. Hæc autem decētia ſpecialiter apparebit in corporibus ſanctorum qui ſine omni vitio & deformitate reſurgent. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum ad hoc quòd idem homo numero reſurgat, requiratur quod formetur corpus eius eiſdem pulueribus in quos fuit reſolutum.

CIRCA diſtinctionem iſtam primò quæritur, vtrum ad hoc quòd idem homo numero reſurgat, requiratur quòd formetur corpus eius ex eiſdē pulueribus in quos fuit reſolutum, vel vt quidā quærūtur, ſuppoſito quòd corpus Petri & corpus Pauli remanerēt poſt mortē nō incinerata, & in reſurrectiōe anima Petri fieret in corpore Pauli, & corpus

put Petri animaretur anima Pauli, vtrum esset idē numero Petrus qui prius fuit, & idē numero Paulus. Et arguitur quòd nō: quia quæ differunt secundùm materiam secundùm numerum differunt, vt habetur quinto metaph. sed facta ista suppositione Pet. post resurrectionem differt à seipso ante resurrectionem secundùm materiam, ergo non est idem numero.

2 Item identitas totius dependet ex identitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, compositum ex his nō haberet easdem partes essentiales quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem non haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia quando duo habent eandem habitudinem ad tertium, quicquid causatur ex coniunctione vnius cum illo, causatur ex coniunctione alterius cum eodem, sed corpus Petri & corpus Pauli habent omnino eandē habitudinem ad animam Petri, vt probabitur, ergo si ex coniunctione vnius illorū cū anima Petri resultat idē Petrus vt prius, videtur quòd similiter fiat ex coniūctione alterius. Probatio minoris, quia corpus Petri & corpus Pauli non habent aliquam habitudinem ad animam, vel quamcunque aliam formam, nisi mediante resolutione in materiam primā, qua facta materia vtriusque, quum sit pura potentia nullum actum sibi determinans, æqualiter est in potentia ad omnem formam, & sic habent æqualem habitudinem.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quòd si de essentia hominis esset sola forma, quæstio non esset dubitabilis, quia manēte eadem forma quantumcunque materia variaretur, semper esset idem homo: sed quia communiter tenetur, & veritas sic habet quòd de essentia & quidditate hominis, & cuiuscunque substantiæ generabilis & corruptibilis sunt materia & forma, ideo hac suppositione facta procedendum est ad solutionem quæstionis, & dicendum est quòd de hac quæstione oportet dare aliam sententiam, si in homine præter animam rationalem sit alia forma dans materiæ esse corporeū, & aliam si anima sola sit forma hominis dans materiæ esse corporeum, & cęteras perfectiones. Primo enim modo dicendum esset quòd non esset idem Pet. nec idē Pau. Cuius ratio est, quia si materia haberet esse corporeum per aliā formā ab anima, corpus diceret partem realem hominis habentē propriam entitatem & vnitatem, pręter vnitatem & entitatem quam sortiretur ab anima. Quum igitur entitas & vnitas totius sit ex entitate & vnitate partium, & secūdùm positionem prædictam nō essent eædem partes essentiales in Pe. post resurrectionem vt fuerunt ante, consequens est quòd non esset idē Petrus, quia non esset idem corpus. Si autem in homine sit vnica forma substantialis, scilicet anima rationalis dāa esse corporeum cum cæteris perfectionibus, tunc quęstio implicat contradictionem: quia corpus Petri non potest esse nisi compositum ex materia & anima Petri, quę dat ipsi tale esse, & per eandem rationem non potest esse corpus Pauli nisi compositum ex materia & anima Pauli dante tale esse, ergo anima Petri non potest esse in corpore Pauli nec ecōuerso, nisi anima Petri fiat anima Pauli, vel si simul in eadem materia sit anima Petri cum anima Pauli, sed vtrūque istorum implicat contradictionem. Primum scilicet quòd anima Petri sit anima Pauli, quia tunc anima Petri nō est anima Petri, sed Pauli. Et secundum similiter, scilicet quòd duæ formę substantiales eiusdem rationis informent eandem partem materiæ, quia tunc de eodē posset dici quòd non esset Pet. & Pau. & quia Petrus non est Paulus nec Paulus Petrus, per cōsequens Petrus non esset Petrus, nec Paulus esset Paulus.

5. RESTAT ERGO quòd alio modo formetur quęstio, si aliquo modo deberet habere locum, vt quęratur sic: supposito quòd anima Pet. fieret in materia quæ fuit in corpore Pau. vtrū esset idem Petrus qui prius erat, & sic intelligendo quæstionem primò ponetur solutio quæstionis. Secundò mouebuntur quædam difficultates contra solutionem. Et tertiò respondebitur ad illas difficultates.

6 QVANTVM ad primum dicendum est quòd cuicūque materiæ vniatur anima Petri in resurrectione, ex quo est eadem forma secundùm numerum, per consequens erit idem Pet. secundùm numerum. Quod probatur dupliciter. Primò ex natura materiæ sic: secundùm Aristotelem 7. metaph. materia secundùm se non est quid neque quātum, neque quale, nec aliquod entium prędicamentorum, nec tamē est nihil, nec negatio, nec priuatio, sed est pura potentia susceptiua omnium formarum corporalium & priuationum: & idem dicit beatus Aug. 12. confes. quòd materia nec est corpus, nec forma, nec aliquid de se formatū, & sic est propriè nihil, & tamen non est nihil, sed est aliquid susceptibile omniū formarum. Et Commentator in de substantia orbis, dicit ꝙ materia substantiatur per posse. Ex quo patet ꝙ ad intrinsecā naturam materiæ nulla actualitas omnino pertinet, sed pura potentialitas ad recipiendum quamcunque actualitatē in materia possibilem. Ex hoc sic arguitur: quando aliquid nullam diuersitatē ex se habet, sed omnem quam habet vel habere potest, trahit ex alio nō solum effectiuè, sed etiam formaliter, tale debet iudicari idem vel diuersum ex alio, sed materia prima in & ex se nullam diuersitatem habet ad aliam materiam, sed omnem quam habet, vel habere potest, trahit ex alio, scilicet ex forma sibi indita, & ex dāte formam, & ex vno formaliter, & ex alio effectiuè, ergo materia debet iudicari eadem, vel diuersa solùm ex forma sibi indita, existente ergo eadem forma, omnis materia sibi vnita nunc & prius debet iudicari eadem, si autem hęc, & compositū. Maior de se nota est. Minor probatur ex natura materiæ, quæ est quòd ipsa sit pura potētia (vt statim dictum est) quia est quo materia est pura potentia (vt statim dictum est) non habet de se aliquod esse, sed solùm posse esse, sed totum suū esse est a forma, & per consequens identitas & diuersitas, quum ab eodem habeat quodlibet esse, & esse vnum in se, & diuersum ab alio: materia ergo quum de se non habeat aliquam entitatem, sed solùm potentiam ad entitatem ex se non habet aliquam diuersitatem, sed solùm potententiam ad diuersitatem. Et hoc est quod dicit Commētator super secundum metaphysicæ, quòd in fundamento naturæ nihil est esse distinctū. Vocat autem fundamentum naturæ materiam primam, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

7 Secunda ratio talis est: nisi tota vnitas materiæ & compositi esset à forma, tunc animal quod nutritur post conuersionem alimēti nō esset simpliciter idem quod prius etiam quo ad essentiam, consequens est falsum, ergo & antecedens. Falsitas consequentiæ apparet per Damascenum libro quarto, quinto cap. vbi dicit, quòd panis, & vinum, & aqua in corpus & sanguinē comedentis transmutantur, nec tamē fit aliud corpus quàm primò: & idem videtur sentire Aristoteles primo de generatione. Est etiā ad hoc ratio, quia si animal esset aliud essentialiter post nutritionem quàm ante, aut esset aliud secundùm se totum, aut secundū partem solùm, non secundùm se totum, vt de se patet. tunc enim in omni nutritione esset noua generatio, quod est falsum, nec secundùm partem, quia aut secundùm formam, aut secundùm materiam, non secundùm formam, quia vt dicitur primo de generatione, in hoc differt nutritio à generatione, quia in nutritione materia non accipit nouam formam quæ prius nō fuit, sed solū sub forma quæ prius extitit, in generatione autem materia accipit nouam formā quæ omnino prius non fuit, nec secundùm materiam, quia aut secundùm totam, aut secundū partem, non secūdū totam, quia materia animalis pręexistens nō tota simul abiicitur & alia tota noua inducitur, vt de se patet, nec secūdū partē, ꝗa materia secūdū se nō habet partē & partē in essentia sua circūscripta particularitate quidditatiua, de qua nō loquimur, igitur idē animal penitus quo ad substantiā in toto & in parte est ante nutritionē, & sic patet falsitas consequentis. Probatio consequentię, quia per nutritionem forma animalis fit de nouo in materia alimenti, quæ si haberet de se aliquam vnitatem præter illā quā habet à forma, tunc materia post nutritionem differret à materia ante nutritionem, sicut differret totum à parte, & per consequēs esset aliud animal, saltem in parte: patet ergo ꝙ materia de se nullam habet identitatem vel diuersitatem, nisi quam habet à forma, & sic manente eadem forma, est & eadem materia vndecunque veniat, & per consequens est idem compositum.

8 QVANTVM ad secundum sciendum est quòd contra ea quæ dicta sunt potest sic obiici: ab eodem habet aliquid entitatem & vnitatem in se, & distinctionem ab alio, sed materia habet entitatem essentialem non à forma, nec per formam, licet non sine forma, ergo habet vnitatē in se & distinctionem ab alio, quā à forma, aut per formam, non ergo materia habet totam vnitatem & distinctionem à forma, sicut supponit pręcedens ratio. Probatio minoris tripliciter: quia materia est ingenerabilis & incorruptibilis, vt dicitur 1. physic. sed nulla entitas quæ sit in materia per formā, vel à forma est ingenerabilis & incorruptibilis, cùm per generationē acquiratur, & per corruptionē amittatur, quare &c. Item realis compositio est ad minus duorum realiter differētium, sed materia & forma faciunt realem cōpositionē, quia sunt duo realiter distincta, quod non esset nisi materia secūdùm se haberet aliquam realē entitatem præter illā quam habet à forma. Item subiectum manet idem sub termino vtroque trāsmutationis, sed materia est subiectum trāsmutationis, quæ est forma in formā, ergo eadem est materia sub diuersis formis: quod non posset esse si materia haberet totam vnitatem suam à forma.

9 Tertiò restat soluere istas obiectiones. Circa quod est notandū quòd cùm materia de se sit pura potētia ad esse, ex tali entitate cōpetat ei duplex distinctio. Vna qua distinguitur à puro non ente, per hoc ꝙ ipsa est aliquo modo ens: alia qua distinguitur ab actu, per hoc ꝙ ipsa est potentia, & de hac duplici distinctione procedit ratio quæ probat ꝙ materia habet aliquam entitatē & vnitatē in se, per quā est ingenita & incorruptibilis, & alia forma realiter, & subiectū trāsmutationis quę est à forma in formam, & ad hoc sufficit entitas potentialis solū, & vnitas propor-

tionabiliter ei correspondens. Sed de hac loquimur, quia solùm quaerimus de distinctione materiae à materia & eius vnitate, talē autē distinctionē impossibile est inuenire secundùm se, quum omnis materia secundùm se sit pura potentia tantùm, & per hoc vna non potest distingui ab alia secundùm rationē communem potentiae, quum in hoc conueniant. Item nec secūdū numeralem distinctionem potentiae à potentia, quia numerus eorum quae sunt vnius rationis supponit entitatem actualem eorū quae numerantur, si enim possunt solū esse, & nondum sint, possunt quidem esse plura numero, sed nondū sunt: cùm igitur materia secundū se non habeat aliquam entitatem actualē, sed omnem quā habet, habet à forma, consequens est quòd secundū se nōn potest habere aliquem numerum quo distinguatur ab alia.

10 Si autē aliquis diceret q tota distinctio numeralis materię est quidem per formam vel à forma solùm quantum ad fieri, nō autem quantum ad conseruari, ac per hoc materia quae facta est per formam diuersa numero à quacunque alia materia, semper manet alia, nec recipit nouam vnitatem numeralem sub quacunque forma de nouo fiat, sed semper retinet praeexistentem & sic non oportet q materia quae fit sub aliqua forma sit eadē numero cum omni materia quae prius fuit sub eadem. Dicēdum quòd non valet, quia licet in causis efficientibus aliquid possit esse causa in fieri, & non in conseruari, in formalibus tamen nunquā: nihil enim potest esse albū sine albedine, cùm igitur forma sit causa vnitatis & entitatis materiae per quā est vna, & distinguitur ab alia, nō efficiēs, sed formalis, impossibile est talē distinctionē fieri, vel cōseruari sine forma, patet igitur quòd remanēte eadē forma secundū numerum quaecunque materia adueniat, & vndecunque est idem homo secundùm numerū, propter hoc quòd tota actualis vnitas cuiuscūque rei est à forma, & secundū istam viam euaditur multae difficultates quae tangūtur circa materiā resurrectionis, sicut est illa de costa Adae, de qua formatum est corpus mulieris, vt dicitur Genes. 2. & illa qua quaeritur si aliquis homo nutriatur ex carnibus alterius hominis, & de superfluo alimēti generetur alius homo in quo istorū talia resurgāt, secundùm enim ea quae dicta sunt prius non differt quantum ad vnitatem materialem resurgētis, in quo talis materia resurgat, cum ipsa de se nullam entitatem vel vnitatem, vel pluralitatem habeat, sed omnia ista competunt ei per formam quae si eadem est, totum compositum erit idem.

11 PER HOC patet responsio ad principalia argumenta quaestionis, quia secundùm hanc positionem non solùm saluamus identitatem formae, sed etiā materiae, modo quo dictū est.

12 ARGVMENTVM in oppositum licet sit ad veram conclusionem, nihil tamen probat: quum enim dicitur quòd quando aliqua duo habent eandem habitudinem ad tertium, quicquid causatur ex coniunctione vnius illorum cum tertio, illud idem causatur ex coniunctione alterius cum ipso. Dicendum est quòd non est verum, nisi illa duo habeant ad tertium eandem habitudinem secundùm numerum: quia si habeant aliā & aliam habitudinem secundùm numerum, ex coniunctione cuiuscunque illorum cum tertio fiet quidem simile, sed non idem numero, sic autem est in multis, ideo propositio non est omnino vera de virtute sermonis.

QVAESTIO II.

Vtrum omnes tam boni quàm mali integraliter resurgent.

SECVNDO quaeritur de integritate resurgētiū, vtrum omnes tam boni quā mali integraliter resurgent. Et arguitur q non: quia in operatione Dei nihil est frustra, sed frustra est instrumentū, cuius nullus potest esse vsus, ergo quum aliqua fiet mēbra quorum nullus erit vsus in resurrectione, sicut ea quę sunt generationi deputata, videtur q cum talibus membris corpora non resurgant, & sic nō integrè.

2 Item humores corporis videntur pertinere ad integritatem corporis, sed humores non resurgent, ergo &c. Minor probatur dupliciter. Primò quia humores sunt ad restaurationem deperditi, sed post resurrectionem nō fiet deperditio, quare &c. Secūdò quia nihil habet ordinem ad resurrectionē, nisi propter animam rationalem, sed humores corporis nō sunt animati anima rationali, ergo non videtur habere ordinem ad resurrectionem.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic: quia capilli & vngues minimè videntur pertinere ad integritatem hominis, sed ista resurgent secundùm illud Luc. 21. Capillus de capite vestro non peribit, ergo fortiori ratione alia quae pertinent ad integritatem hominis.

4 RESPONSIO. Aliqua possunt ad integritatem hominis pertinere tripliciter. Primo tanquam ea sine quibus non potest esse homo seu natura humana, sicut forma & materia, ex quorum coniunctione resultat natura humana praecisè, aliud includit in ratione sua. Secundo modo tanquam ea quae pertinent ad essentiam hominis, seu naturae humanae, & tamen sine eis potest esse homo, quia praeter naturā includit aliquid aliud: verbi gratia, pes, & manus, & quędam consimilia membra pertinent ad essentiam hominis, & tamen sine pede & manu potest homo esse, quod pro tanto est, quia pes & manus non includunt solùm illud quod pertinet ad essentiam hominis, sed aliquid additum, scilicet quantitatem, & talem figuram, sine quibus nō vocatur manus, aut pes. Tertio modo pertinent aliqua ad integritatē naturae hominis non intrinsecè aliquo modo, sed purè extrinsecè, quia secundū cursum communem naturae, natura nō saluaretur, nisi illis adiunctis, sicut sunt humores: si quid autem aliud dicatur pertinere ad integritatē hominis, illud est purè accidentale pertinēs ad ornatū, vel aliquid consimile, sicut capilli.

5 Si ergo loquamur de his quae primo modo pertinent ad integritatem hominis, dicendum est quòd talia non resurgent, sed ex eorum reunione resurget homo, & hoc statim probabitur: quia sicut allegatū fuit prius ex dicto Dam. resurrectio est eius quod cecidit iterata surrectio, sed per mortem solus homo qui moritur cadit, forma autem, scilicet anima intellectiua, & materia prima, quorum quodlibet est ingenerabile & incorruptibile non cadunt, ergo solus homo resurget ex vnione formae cū materia, quae constituunt praecisè essentiam hominis, & sic resurget integraliter primo modo, sed non ex resurrectione talium partium, sed ex sola reunione earum, & hoc erit commune bonis & malis, sicut resurrectio quae sine hoc esse non potest.

6 Si autem loquamur de his quae pertineat ad integritatem hominis secundo modo, vt sunt membra organica, pes, manus, & consimilia, adhuc dicendum est q boni resurgent cū praedicta integritate, siue eam habuerint dum hic viuerent, siue non: quia beatus est qui habet quicquid vult, & nihil mali vult secundùm Aug. sed quilibet naturaliter vult talem integritatem, nec boni hoc volendo volunt aliquid mali, ergo ipsi hanc integritatem habebunt. Item gloria perficiet naturam perfectione consummata, non solùm quo ad animam, sed etiam quo ad corpus: reformabit enim Christus corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, vt dicitur Philip. 3. c. si ergo aliquid defuit corporibus bonorum dum hic viuerent de integritate mēbrorum, in resurrectione totu supplebitur beatis, certè multo magis videtur q hanc integritatem habebunt si eam habuerunt dum hic vixerunt, in eis enim locum habet quod Deus in finali reparatione non minus faciet eis quantum ad ea quae ad naturā pertinent, quàm fecerit in prima institutione quando natura humana formata est integra. De reprobis etiam idem est, si ipsi praedictam integritatem hic habuerūt: quia resurrectio reparabit illud quod cecidit, sicut nomen eius sonat. Si autem non habuerūt eam, vt illi qui nascuntur cū vno pede, vel cū vnico oculo, non apparet quare in resurrectione debeant praedictā integritatē habere, quia reparatio naturae in resurrectione erit finaliter propter remunerationē bonorū, & propter punitionē malorum: resurgent enim boni ad vitā gloriosam, mali verò in opprobriū, vt videant semper, sicut dicitur Dan. 12. Ex quo sic arguitur: sicut sancti resurgent ad vltimam felicitatem, sic damnati ad vltimam miseria, sed sanctis nihil auferetur quod pertineat ad eorum felicitatem, sed potius superaddetur, ergo damnatis similiter nihil auferetur de his quę pertinent ad eorum miseriam, sed potius superaddetur, huiusmodi autē defectus ad aliquam miseriam pertinent, quare &c. Item defectus membrorū si aliqua habuerint hic sancti tollentur ab eis in resurrectione ex diuina gratia, sed damnatis nulla fiet gratia, ergo non tolletur ab eis tales defectus. Sed contra hoc posset dici quòd mali in resurrectione erunt incorruptibiles, quod non erit per naturā, sed per gratiam gratis datā. similiter tollentur ab eis tales defectus per gratiam gratis datam, sed illud non valet, quia aeternitas poenę malorū necessariò requirit eorū incorruptibilitatem, & ideo dabitur eis in resurrectione non ad gratiam, sed ad poenam, integritas autem membrorum quam hic non habuerunt, nihil faceret ad poenam, sed magis ad aliqualem gratiam si eis daretur.

7 De tertia integritate dicendum est q omnes tam boni quàm mali resurgent integraliter. Cuius ratio est: quia per resurrectionem reparabitur natura quantum ad omnia quae fuerunt de necessitate naturae pro statu praesentis vitae, exceptis his quae pertinent ad statum nutritionis vel generationis, qui non erit per resurrectionem, sed humores corporis, vt sanguis, cholera, & huiusmodi sunt de necessitate naturę pro statu praesentis vitae, ergo reparabuntur in resurrectione. De quarta autem integritate quae magis pertinet ad ornatum, & ad quandam decentiam, vt sunt capilli, & similia dicentur in sequenti quaestione.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundū habitudinem materiae ad formam, vel secundùm

dum habitudinem instrumenti ad principiũ actiuum. Primo modo finis membri non est eius operatio, sed perfectum esse speciei quod post resurrectionem habebitur. Secũdo modo finis eius est operatio, nec tamen sequitur quòd quando deficit operatio frustra sit instrumentum, quia instrumẽta non solũ sunt ad exequẽdũ operationem agentis, sed ad ostendendum virtutem ipsius: & ideo membra quorum nullus erit actus remanebunt vt pertinentia ad integritatem corporis, & vt ostẽdentia virtutem agentis.

9 Ad secundũ dicendũ quòd triplex humor est in homine. Quidam in recedendo à perfectione indiuidui, vel quia est in via corruptionis, & à natura abijcitur tanquam simpliciter superfluũ, sicut vrina, sudor, sanies, & huiusmodi: vel quia à natura ordinatur ad generationẽ, seu cõseruationẽ speciei in aliquo indiuiduo siue per actum generatiuę sicut semen, siue per actum nutritiuę sicut lac, & nullus talium humorũ resurget, quia post resurrectionem non erit status quo vnum indiuiduum generetur, vel foueatur seu nutriatur ab alio, sed solùm quo vnusquisque subsistat in seipso. Alia est humiditas quæ nondum peruenit ad vltimã perfectionem quã natura operatur in indiuiduo, sed est ordinata ad illã, hoc est, non est conuersa in veritatẽ humanæ naturæ, sed est in via conuersionis, & hæc est duplex: quia quędã est quæ habet formã determinatam, hoc est, secũdùm se non existentem in via, vt trãseat ad aliam formam, vt sanguis & alij tres humores, qui continentur intra partes corporis, & isti resurgent, quod patet, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi, sed in Christo post resurrectionẽ fuit sanguis, alioquin nunc nõ trãssubstantiaretur vinum in sanguinẽ Christi in sacramẽto altaris, & eadem ratione sunt & fuerũt alij humores in eo, ergo & in nobis erunt. Alia verò est humiditas in via transeũdi de via humoris in formã membri, & talis non resurget, quia post resurrectionem singulæ partes corporis sic stabilientur, vt vna non trãseat in alterã, quia cessabit tẽpus generationis & corruptionis. Quod autem dictum est de huiusmodi humoribus non est intelligendũ sic, quòd huiusmodi humores prius corrupti redeant iidem numero, sed solùm iidẽ in specie: si verò sanguis & cęteri humores qui fuerunt in Christo non fuerunt in triduo mortis corrupti, quod nec oportuit, quum huiusmodi humores non informentur anima rationali, tunc surrexerunt in Christo iidem humores secundùm numerum, imò non surrexerunt, quia non fuerunt corrupti, sed fuerunt reassumpti. Et per hoc patet responsio ad duas probationes minoris secundi argumenti, quia humores erunt in corporibus gloriosis, non vt in via conuersionis in substantiam hominis, nec quia iterum sint actu informati anima rationali, sed quia habent ordinem ad ipsam, vt quædam pertinentia ad integritatem secundo modo dictam.

QVAESTIO III.

Vtrum corpora resurgant sine deformitatibus quas habuerunt hic.



TERTIO quæritur vtrum corpora resurgant sine deformitatibus quas habuerunt hic. Et videtur quòd nõ, quia resurrectio Christi fuit exẽplar nostræ resurrectionis, sed Christus resurrexit cum cicatricibus passionis quas ostendit Thomæ (vt habetur Ioan. 20.) & tamen cicatrices quandam deformitatem habent, ergo videtur quod omnes alij cum suis deformitatibus resurgant.

2 Item arguitur sic specialiter de reprobis: quia pœna debet remanere remanente culpa, sed aliqui hic mutilantur in pœnã peccati, de quo nunquam postea pœnitent, & sic culpa nunquã remittitur, ergo pœna debet remanere.

3 Item corpus debet coaptari animæ, sed animæ reproborũ nunquam absoluentur à deformitatibus spiritualibus, ergo nec corpora eorum à corporalibus deformitatibus.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia deformitates contingunt in corpore ex errore virtutis formatiuæ, sed virtus diuina reformans corpora in resurrectione non potest errare, ergo in corporibus resurgentibus non erit aliquo modo deformitas.

5 RESPONSIO. Deformitas in corpore potest contingere tripliciter. Vno modo ex defectu alicuius conuenientis, sicut mutilatos vel nanos dicimus deformes. Primos ex defectu mẽbri conueniẽtis. Secũdos ex defectu debitæ quantitatis. Secũdo modo cõtingit deformitas ex appositione alicuius disconueniẽtis, vt est mẽbrum superfluũ, vt sextus digitus, vel macula superueniens oculo, vel alia superfluitas in aliquo membro. Tertio modo ex indebita membrorum dispositione quo ad situm & positionem, vt in claudis & luscis, vel in aliquo huiusmodi.

6 QVANTVM ad primum modum quæstio est partim soluta in quęstione præcedenti, scilicet quantum ad deformitatem quę contingit ex defectu cuiuslibet membri, quia ostensum fuit quòd omnes boni resurgẽt cum integritate membrorum, secus autem est de malis (vt dictum fuit) quamuis aliqui idem sentiant de vtrisque tam bonis quàm malis, quod etiam mihi quandoque fuit visum. Quantum ad deformitatem quæ contingit ex defectu quantitatis dicitur communiter quòd omnes tam boni quàm mali resurgent in debita quantitate, in illa videlicet ad quam natura vniuscuiuscunque non errans nata est perducere in termino augmenti: & cùm natura humana dupliciter deficiat à debita quantitate, vno modo, quia nondum eam consecuta est, vt in pueris. Alio modo, quia ab ea iã recessit, vt in senibus: in sola autem iuuenili ætate habetur status perfectionis, & in quantitate, & in vigore, ideo in illa conditione reparabitur natura in resurrectione. Auctoritas etiã est ad hoc Ephe. 4. vbi dicit Apostolus loquẽs de resurgẽtibus, donec occurramus omnes in virũ perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi, sed Christus resurrexit in perfecta quantitate quam habuit in ætate iuuenili, quæ circa triginta annos incipit, vt Aug. dicit, ergo & alij in simili ætate resurgent & in quantitate tali quam habuerunt, aut habuissent si ad illam ætatem peruenissent, & non incidisset error naturæ, non tamen propter hoc est intelligendum quòd post resurrectionem omnes sint futuri eiusdem quantitatis: quia non omnes in ætate iuuenili perueniunt ad eandem quantitatem etiam natura non errante, sed quidam ad minorem, quidam verò ad maiorem secundùm diuersitatem humidi extensibilis per calidum, & calidi extendentis humidum.

7 Quicquid sit de cõclusione, auctoritas tamen Apostoli nõ loquitur de omnibus resurgentibus, sed solùm de sanctis, quod patet ꝑ id quod præcedit in dicta auctoritate. Dicitur enim ibi sic: Ipse dedit quosdã apostolos, quosdam prophetas, & subiungẽs, ad consummationem sanctorum in opus ministerij, in ædificationem corporis Christi donec occurramus omnes in vnitatem fidei & agnitionis filij Dei in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. Ex quo videtur quòd illud dictũ Apostoli quo dicit: Donec occurramus omnes &c. non sit intelligendum de omnibus vniuersaliter, quia dicit in vnitatem fidei, non omnes autem habent fidem. Item nec intelligitur de omnibus fidelibus, sed de prædestinatis, & electis: dicit enim ad consummationem sanctorum, igitur ex prædicta auctoritate non habetur nisi quòd sancti resurgant in perfecta quantitate sicut & Christus, quod omnes concedunt.

8 DE deformitatibus autem contingentibus secundo modo & tertio modo dicunt quidam quòd huiusmodi deformitates tollentur non solùm ab electis, sed etiam à damnatis, quod probant sic: Effectus non deficit à sua integritate & debita perfectione nisi propter debilitatẽ virtutis actiuæ, vel propter indispositionẽ materiæ, sed resurrectio fiet virtute diuina cui subest quãdo voluerit, & quicquid voluerit posse, nec respectu eius potest esse aliqua indispositio materiæ quam non possit pro libito tollere, ergo omnes resurgentes resurgent cum membrorum debita dispositione & integritate. Et confirmatur, quia non minus faciet virtus diuina in finali reparatione humanæ naturæ quantum ad ea quæ ad naturam pertinent quàm fecerit in prima institutione naturæ: si enim Dei perfecta fuerunt opera in principio (vt dicitur Genesis primo) fortiori ratione debent esse perfecta in fine quantum ad ea quæ ad naturam præcisè pertinent, sed in prima institutione naturæ creauit Deus homines in prædicta integritate, ergo in resurrectione reparabit eos in consimili: & istæ rationes tẽdunt ad hoc quòd omnes tam boni quàm mali resurgẽt sine vlla deformitate ex quacunque causa contingente, & de bonis, vt supra dictum est, omnes hoc concedunt. Et idem dicit beatus Augustinus in Enchiridio 62. capite vbi dicit sic: Resurgent sanctorum corpora sine vllo vitio, sine vlla deformitate sicut sine vlla corruptione. Sed de reprobis dimittit sub dubio in sexagesimo quarto capite dicẽs: vtrum sanè damnati resurgent cum vitiis & deformitate corporum ex quacunque causa contingente quid opus est laborare illud inquirendo? neque enim fatigare nos debet incerta habitudo eorum, quorum erit certa & sempiterna damnatio. hęc Augustinus.

9 Qui vellet tenere quòd reprobi resurgent cum deformitatibus quas hic habuerunt, maximè cum illis quas habuerunt à natiuitate, posset respondere ad rationes aliorũ. Ad primã cùm dicitur quòd effectus nõ deficit à sua integritate & perfectione nisi propter debilitatem virtutis actiuæ, vel propter indispositionẽ materiæ: dicendum est quòd licet hæc propositio posset cõcedi, de agente ex necessitate naturæ, tamen non est vera de agente per liberam voluntatem: tale enim agens non facit quantum potest, sed quantum, & quale vult, & congruit fini propter quam agit. Deus autem licet agat liberè in omni opere circa creaturas, tamen aliud decuit fieri in opere creationis, & aliud in opere resurrectionis propter alium finem ad quem ordinatur vnum opus & aliud. Opus enim creationis per quod fuit natura instituta ordinabatur ad hoc, quòd per creaturas à Deo immediatè fa-

ctas, aliæ propagarētur: & quia imperfecta sumsit originē, à perfectis, ideo decuit ꝙ omnes res à Deo immediatè creatæ essent perfectę in esse naturę, opus autē resurrectionis ordinatur ad remunerationē bonorū & ad punitionem malorum, & huic fini cōgruit ꝙ in bonis sit perfectio naturæ & gloriæ quantum ad corpus & quantum ad animam, congruit etiam quòd mali qui resurgent ad pœnam resurgant, cū omni opprobriosa conditione quā habuerunt in præsenti vita, vt impleatur prophetia Danielis prius allegata, quòd ipsi resurgent in opprobriū vt videant semper. Hę autem deformitates cum quibus resurgent reprobi, erūt cōditiones naturæ, vt prius hic habitę, & non infligentur à Deo. vt pœnæ peccatorū, quia multi magni peccatores qui non habuerunt in præsenti seculo tales deformitates, non habebūt eas post resurrectionem, sed solùm illi reprobi qui eas hic habuerūt. Per idem patet responsio ad confirmationem prioris rationis. Ad rationes principales.

10 AD PRIMAM dicendum est quòd cicatrices fuerunt in Christo resurgente ex speciali dispensatione, vt per eas ostenderetur identitas Christi resurgentis: nō sic autem erūt in alijs, vel si sint in martyribus, hoc erit ad ostendendum titulum martyrij, & non ad deformitatem, si qua fuit prius, sed sic aptabuntur virtute diuina, vt sufficienter insinuent titulum martyrij, & tamen nihil continebunt dedecoris.

11 Ad secundam dicendum quòd pœna infligitur secundùm cōditionem fori, & ideo pœnæ quæ in hoc iudicio temporali infliguntur pro aliquo peccato sunt temporales, nec se extendunt vltra vitæ terminum punietur ergo damnati pro peccatis hic non dimissis, sed non per pœnam hic inflictam, sed per aliam grauiorem secundùm quod exiget rigor diuini iudicij.

12 Tertium argumētum facit pro illis qui dicūt quòd damnati resurgent cum deformitatibus quas hic habuerunt, quorū opinio videtur satis probabilis. Argumentum alterius partis solutum est per ea quæ dicta sunt in corpore solutionis quæstionis.

QVAESTIO IIII.

Vtrum corpora bonorum sint futura impassibilia per aliquam formam sibi inexistentem.

DEINDE quęritur de conditione corporum gloriosorum. Et primò de dote impassibilitatis, vtrum corpora bonorum sint futura impassibilia per aliquā formā sibi inexistentem. Et videtur quòd sic, quia gloria corporis correspōdet gloriæ animæ, sed gloria animæ est per aliquā formam sibi inherentē, ergo & gloria corporis, s. impassibilitas, & cæteræ dotes. Maior de se patet. Minor declaratur, quia tā visio quā fruitio sunt per aliquas formas inhęrētes animę, scilicet per ipsas operationes manētes in operante, & per lumē glorię & charitatē mediantibus quibus prædictæ operationes eliciuntur.

2 Item perfectior est impassibilitas corporum gloriosorum quàm fuisset impassibilitas tempore innocentiæ, sed impassibilitas status innocentię fuit per aliquam formam inhærentem, ergo impassibilitas corporum in statu gloriæ erit per aliquam formā inhærētem. Minor probatur, quia impassibilitas status innocentię fuit per iustitiam originalem quę fuit (vt videtur) aliquis habitus vel aliqua forma positiua.

3 Item verior est potentia qua aliquid potest non pati, quā potentia qua aliquid potest pati, vt patet ex 5. Metaph. sed potentia quā aliquid potest pati est aliquid positiuum inhærens, ergo fortiori ratione potentia qua aliquid potest non pati: sed corpora gloriosa si futura sint impassibilia, hoc erit per potentiam qua possunt non pati, ergo illa erit aliquid positiuum & inhærens.

4 Item sicut bonis hominibus promittitur æqualitas angelorum quo ad animam, iuxta illud quod dicitur Mat. 22. Erunt sicut angeli Dei in cęlis. sic eisdem promittitur quo ad corpus æqualitas vel similitudo cum corporibus cælestibus, iuxta illud quod dicitur Mat. 13. Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum. sed impassibilitas corporum cælestium est per aliquā formam eis inhærentem, ex eo quòd forma terminat totum appetitum materiæ, ergo & impassibilitas corporum gloriosorum erit per aliquam formam eis inhærentem.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia effectus priuatiuus non requirit nisi causam priuatiuam, sed esse impassibile est quidam effectus priuatiuus, ergo nō requirit nisi causam priuatiuam non oportet igitur quod corpora gloriosa sint impassibilia per aliquam formam eis inhærentem.

6 Item aut beati possunt scire quàtum ignis sit calidus, aut nōn si dicatur ꝙ nō, contra quia videtur imperfectionis ꝙ sensus non cognoscat in patria quod cognoscit in via, oportet ergo ꝙ tactus bonorum immutetur, vel possit immutari à calore ignis secundùm suam excellentiam, quod non potest esse sine vera passione.

7 RESPONSIO. Cū passibilitas & passio sibi correspondeant, vt potentia & actus, sicut passio dicitur multipliciter, ita & passibilitas. accipitur autem passio vno modo largè pro receptione formæ quantumcunque conuenientis naturæ rei. Alio In 3.d.15
modo sumitur strictè pro amissione formæ conuenientis secundùm naturā, & pro receptione formæ disconuenientis & cōtrariæ secùdùm naturam. Et simili modo passibilitas dicitur dupliciter, scilicet pro potentia susceptiua primæ passionis, aut secūdę. Loquēdo de passione vel passibilitate primo modo dicta corpora sanctorū non erunt impassibilia post resurrectionem, quia in corporibus glorificatis erit visus sensuum, sed talis non potest fieri sine receptione speciei sensibilis, vel actus sentiendi, ergo in beatis erit passio quæ est receptio formæ conuenientis. Secūdò quia corpora gloriosa assimilabūtur corporibus cælestibus quę sunt incorruptibilia per naturam, sed corporibus cælestibus nō repugnat passio quæ est receptio formæ conuenientis perficientis, sicut videmus de luna quæ illuminatur à sole & cæteris planetis, & stellis, vt innuitur in libris de proprietatibus elemētorū, ergo corporibus gloriosis non repugnat passio quæ est receptio formæ conuenientis. Si autem loquamur de passione & passibilitate quæ attenditur secundū abiectionem formæ cōuenientis & receptionē disconuenientis, sic quæstio proposita difficultatem habet quo ad conclusionem, si cōsideretur natura rei, & quo ad modum, si inquiratur ratio talis passibilitatis.

8 Procedetur ergo sic in quęstione, quia primò inquiretur per quid aliquid est passibile passione propriè dicta, & ex hoc videbitur quomodo aliquid possit dici impassibile eò quòd priuatio cognoscitur per habitum: passibile autem & impassibile opponuntur priuatiuè quantum ad illa quę per nomina formaliter importantur. Secundò applicabitur ad propositum, scilicet an corpora gloriosa sint impassibilia, & per quid, vtrū per formā inhęrentem, an solū per naturam extrinsecam impedientē passionē.

9 QVANTVM ad primum sciendum est quòd ex hoc dicitur aliquid passibile propriè (vt nūc loquimur) quia potest trāsmutari à dispositione sibi conuenienti secundùm naturam ad dispositionem innaturalem vel contrariam naturæ, posse autē trāsmutari conuenit alicui per solùm principium passiuum vel per potentiam passiuam, sicut patet per diffinitionem potentię passiuæ quę datur quinto metaphysicæ, scilicet quòd potētia passiua est principium transmutandi ab altero, ergo esse passibile conuenit alicui solùm per potentiam passiuam, hæc autē potentia passiua non est potentia solius materiæ: quia illud quod indifferenter se habet ad omnē formā, nec vna est magis ipsi essentialis quā altera non est principium per quod aliquid sit passibile passione propriè dicta, sed materia quātū est de se indifferenter se habet ad omnē formā, nec vna est magis ipsi cōnaturalis, quàm alia, ergo materia quantū est de se nō est principiū passionis propriè dictę. Maior declaratur, quia nos loquimur de passione per quam abiicitur forma cōueniens naturæ, & inducitur disconueniens: & ideo quod indifferenter se habet ad omnem formā, ita ꝙ vna nō est magis conueniēs ipsi quā altera non potest esse causa talis passibilitatis, vel passionis. Minor similiter manifesta est, quia materia prima de se non determinat sibi aliquam formā substantialem sed indifferenter se habet ad omnes, & per consequens nō determinat sibi aliquam formam accidentalem: cùm determinatio formarum accidentalium sit ratione substantiarū, quare &c.

10 Restat ergo ꝙ illud principium sit compositum ex materia & forma, cui ratione formæ conueniens est aliqua qualitas, alia verò discōueniēs, & tamen quia est in potētia ad vtraque, potest trāsmutari de qualitate cōueniēte ad discōuenientē, & sic verè pati: & sic patet à quo aliquid dicitur passibile passione propriè dicta, quia à potētia passiua qua aliquid est receptiuū dispositionū diuersarū quarū vna est cōueniēs naturæ, alia verò discōueniēs. Impassibile autem potest aliquid dici dupliciter, vel propriè & simpliciter, scilicet per priuationem principij passiui, vel largè per solū impedimētū actualis passionis. Et primū quidē impassibile dicitū impassibile simpliciter & absolutè, quia negat omnē passibilitatē. Secūdū autē non dicitur impassibile simpliciter & absolutè, cū non neget omnē passibilitatē, sed solū ex suppositione. quia stante impedimento verum est dicere quòd talis non potest pati, sicut in actibus dicimus ꝙ Sortes dū currit non potest nō currere, licet absolutè possit nō currere. & sic patet primum.

11 SECVNDO est inquirendum, an corpora gloriosa sint impassibilia passione propriè dicta, vt patet ex dictis, ꝙ si sint impassibilia hoc erit vel per priuationem principij passiui, vel per impedimentū passionis. Primo modo dixerunt aliqui ꝙ corpora gloriosa erunt impassibilia: quia in eis nō erunt passibiles qualitates elementorum actiuæ & passiuæ, quæ sunt in corporibus mistis causa actionis & passionis. Credebāt enim ꝙ post resurrectionē corpora humana essent mista ex elementis manentibus in eis secundùm substantias suas & non secundū qualitates actiuas & passiuas, sed illud non est verum. Primò, quantum ad hoc quod dicit, quòd elementa maneant quantum ad suas substātias

tias in quocunque misto, quia quęlibet pars misti est mista, vt habetur primo de generatione: si ergo elementa manerent in misto secundùm formas suas substantiales, sequeretur quòd in qualibet parte materiæ misti esset forma cuiuslibet elementi, quod est impossibile, cùm plures formæ substantiales specificæ sint incompossibiles in eadem parte materiæ. Secundò deficit hæc opinio in eo quod dicit quòd qualitates elementorum non remaneat in corporibus gloriosis, quia gloria non tollit ea quæ sunt de perfectione naturæ, sed qualitates elementorum sunt de perfectione misti saltem accidentali, ergo non tolluntur in gloria vel per gloriam. Tertiò deficit in hoc quòd ponit ꝙ qualitates elementares in misto sunt causa actionis & passionis, eò quòd agant in seinuicem: istud enim non est verum, sicut probatũ fuit prius, & ideo de hoc modo nihil plus dicetur. Item elementa manebunt secundùm suas qualitates, & tamen non alterabũtur, nec patiẽtur mutuò alterum ab altero: quia cùm post resurrectionẽ cesset motus cæli, oporteret quòd illud quod semel ab altero pateretur, semper ab illo pateretur, & sic procedente passione finaliter sequeretur corruptio, quod non est verum, ergo impassibilitas elementorum, & fortiori ratione corporum resurgentium non erit propter carentiã qualitatum elemẽtarium. Quartò, quia dato quòd omnia hæc essent vera, non sufficerent tamen ad propositũ ostẽdendũ, quia ex hoc solo dicitur aliquid passibile, quia habet principium passiuum quo potest trasmutari de qualitate conuenient secundùm naturam ad disconuenientem: sed dato ꝙ in misto nõ essent qualitates elemẽtares, esset tamẽ ibi subiectũ susceptibile earum, ergo adhuc esset passibile passione illata ab extrinseco.

12 Restat ergo ꝙ corpora gloriosa nõ erũt impassibilia simpliciter & absolutè per priuationem principij passiui, cùm natura corporum gloriosorũ sit futura eadẽ quæ prius, sed erũt impassibilia, ꝑ aliquid præstãs impedimẽtũ actualis passionis ne fiat.

13 Quid autem sit illud, vtrum sit aliqua forma inhęrẽs, an solùm virtus diuina assistẽs, duplex est opinio. Dicũt enim quidã ꝙ talis impassibilitas erit per aliquam formã inexistentẽ. Quòd probatur primò, quia anima non potest super corpus habere aliquod dominium nunc aliud quã prius, nisi corpus sit mutatum, sed anima post resurrectionem habebit super corpus perfectum dominiũ, ita vt in corpore nihil possit accidere præter volũtatẽ animæ, alioquin anima non esset perfectè beata, ergo corpus erit mutatũ, sed mutatio terminatur ad aliquam formam, ergo corpus gloriosorũ reddetur impassibile per aliquã formã quam habebit. Secundò probatur per auctoritatem Aug. ad Dyscorũ, qui dicit ꝙ in corporibus erit perpetua sanitas, & incorruptionis vigor, sed sanitas est per aliquam formam inhærentem, ergo & vigor & impassibilitas erũt per aliquã formam resistentem actioni cuiuscũque contrarij, sicut durum suo modo resistit diuidẽti.

In 2. di. 29. q. 2. & in 3. d. 4. q. 3

14 Alius modus est, quòd impassibilitas corporum gloriosorum non erit per aliquam formam inhærentem, sed solùm per virtutem diuinam assistentem beatis ad nutum, & prohibentem actionẽ cuiuscunque extrinseci inferentis passionẽ. Et confirmatur hæc positio triplici ratione. Prima est, quia sicut statui bonorum repugnat passio contra naturam, sic etiam motus localis cõtra voluntatem: vtrunque enim horum importat violentiam & displicentiam in cognoscentibus. Sed ꝙ corpora beata non possint moueri ab aliquo contra voluntatẽ, non conuenit eis per aliquam virtutem inhærentem, sed solùm per diuinam virtutem eis assistentem, ergo idem sentiendum est de passione quæ est cõtra naturam. Probatio minoris: si enim inesset corporibus beatis per aliquam virtutem intrinsecam, quòd non possint ab alio moueri contra voluntatem, oportet quòd in quolibet beato esset tanta virtus in resistendo, quanta esset in quocunque alio in impellendo. Illud autem non est verum, quia secundùm hoc oporteret in minimo beato ad hoc quòd non posset moueri contra voluntatem esse tantam virtutem, quanta est in quocunque homine, vel angelo: alioquin si non esset tanta, posset moueri contra voluntatem ab alijs: ponere autem in minimo beatorum æqualem virtutem cum omnibus aliis tam hominibus quàm angelis est incõueniens, quum angeli secundùm naturam excedant homines, & secundùm gloriam sint gradus tam in hominibus quàm in angelis.

15 Secunda ratio talis est, passibilitas propriè dicta, & corruptibilitas sibi inuicem correspondent, ergo impassibilitas & incorruptibilitas, sed incorruptibilitas bonorum non erit per aliquam formam inhærentem (vt probabitur) ergo nec impassibilitas. Probatio minoris: effectus communis requirit causam cõmunem, sed incorruptibilitas post resurrectionem erit cõmunis bonis & malis, ergo eis inerit per causam cõmunem, sed in malis incorruptibilitas non inerit per aliquam formam inhærentẽ, ergo nec in bonis. Quod autem incorruptibilitas non sit in malis per formam inhęrentem patet ex dictis aliorum qui tenent præcedentem opinionem. Hoc enim expressè concedunt & per rationem, quia quum passio propriè dicta sit via ad corruptionẽ (vt patet ex secundo de generatione) si aliqua forma prohiberet corruptionem in dãnatis, prohiberet etiam passionẽ in eis, quia ad vtrunque se extendit virtus eius, nec ageret liberè vt vnũ prohiberet, alterum verò permitteret. Cùm igitur in dãnatorũ corporibus nõ prohibeatur passio propriè dicta, patet ꝙ non prohibetur corruptibilitas per aliquam formam inhęrentem. Tertiò patet idem per Augustinum in epistola ad Consentium, vbi dicit sic: Sicut ab igne fornacis Chaldęorum abstulit Deus virtutẽ comburendi quantum ad aliquid, quia scilicet ibi corpora puerorũ illæsa seruata sunt, sed mãsit quantum ad aliquid, scilicet quia ille ignis comburebat ligna, ita auferet ab humoribus corporum corruptionem, & dimittet naturam modo prædicto impediente excessum actionis, & præseruando ab omni nociuo & extrinseco. Ex quo patet quòd intẽtio Augustini est quòd impassibilitas & incorruptibilitas erũt in corporibus bonorum, per hoc quòd virtus diuina beatis assistens prohibebit actionẽ cuiuscũque extrinseci inferentis passionem vel corruptionem: & secundùm hanc opinionem potest responderi ad rationes ante oppositas.

16 AD PRIMAM cùm dicitur quòd gloria corporis correspondet gloriæ animæ: dicendum quòd verum est quantum ad hoc ꝙ corpus glorificabitur prout est animæ conueniens pro statu illo quo corpus perficietur ab anima beata, sed non oportet quòd perfectiones animæ & corporis correspondeãt sibi quo ad numerum vel quo ad modum, sed perficietur vnũquodque secũdùm quod congruit suę naturæ. Naturæ autẽ animę quę est de se incorruptibilis & impassibilis nõ cõgruit ꝙ perficiatur per ablationem talium, vel cõsimilium defectuum, quia natura sua caret talibus defectibus, sed perficietur collatione donorum supernaturalium: corpus autẽ quod natura sua subiacet corruptioni & passibilitati indiget perfici ablatione istorum defectuũ, & quia hoc solùm potest fieri per solam virtutem diuinam assistentẽ beatis ad votum, ideo non oportet quòd fiat per formam inhęrentem.

17 Ad secundam dicendum ꝙ impassibilitas status innocentię non erat per aliquam formam inhęrentem, quia iustitia originalis de qua arguebatur, si erat aliqua forma inhęrens erat rectitudo voluntatis ad Deum, quę nõ perficit corpus, vel erat obediẽtia virium sensitiuarum ad rationem per quam nõ apparet quomodo ex hoc redderetur corpus impassibile. pręseruabatur ergo homo in statu innocentiæ à passione & corruptione, partim per propriam scientiam, qua pręditus erat, per quam cauere poterat à nociuis, partim verò & per diuinam prouidentiam prohibentem, ne ex improuiso aliquod nociuum hominem læderet. In 2. d.

18 Ad tertiam dicẽdum quòd nobilior est potẽtia qua aliquid potest non pati, quàm illa qua aliquid potest pati, & vtraque est aliquid positiuum inhęrens si sumatur proportionabiliter: quia sicut potentia qua aliquid potest pati est potentia qua aliquid potest transmutari à dispositione conuenienti secundùm naturam in dispositionem contrariam, sic potentia qua aliquid potest nõ pati si sit per priuationẽ potentiæ passiuæ est aliquid positiuum & nobilius potentia passiua, non quantum ad formalem rationẽ priuationis, sed quantum ad fundamentum quod vocamus potẽtiam non patiendi sicut dicimus angelum immortalem, vel impassibilem, quia est talis naturæ, quæ non habet in se potentiam passiuam, per quam possit sic transmutari, nec talem potẽtiã secum cõpatitur. nec dubium est ꝙ natura angeli est positiua & potẽtior seu perfectior quacunque potentia passiua. Sed illo modo corpora gloriosa non erunt impassibilia, scilicet per priuationẽ principij passiui, sed solũ per impedimẽtũ passionis, ne actualiter inferatur, & adhuc illud impediẽs erit nobilius quã sit potentia passiua in corporibus, sed nõ oportet ꝙ sit inhęrẽs: quia passio impediri potest nõ solũ ꝑ indispositionẽ patiẽtis, sed ꝑ omne extrinsecũ, quod potest resistere agẽti, vel suspendere eius actionẽ. 19. q. 2

19 Ad quartam dicendum ꝙ corpora gloriosa assimilabuntur cælestibus corporibus in incorruptione & impassibilitate quo ad effectũ, sed non quo ad causam illius effectus, quia in corporibus cęlestibus est incorruptibilitas & impassibilitas per naturã, in alijs autem erit per gratiam: & ideo impassibilitas & incorruptibilitas corporum cælestium inest eis ex eo ꝙ natura eorum caret principijs corruptibilitatis & passibilitatis, sed corpora gloriosa non sic erunt impassibilia, sed solũ per impedimentũ actualis passionis, quod non oportebit esse per aliquam formam, vel naturam in eis existentem subiectiuè, quia totũ poterit fieri per solam diuinam prouidentiam eis continuè assistentem.

20 Tenendo hanc opinionem potest respõderi ad rationes opinionis oppositæ. Ad primam quum dicitur, quòd corpus post resurrectionem erit subiectum animæ nunc aliter quàm prius, verum est, sed non oportet quòd sit per nouam formam inhęrentẽ, sed sufficit quòd fiat per diuinam prouidentiam assistẽtem, quæ prohibebit ꝙ ea quæ immutant corpus ad corruptionẽ nõ fiant tũc, sicut nũc, & ita aliter se habebit corpus ad animam tũc q̃ nũc.

21 Ad secundũ dicẽdũ, illa perpetua sanitas & vigor in corporibus resurgẽtibus poterit esse per solã prohibitionẽ vel impedimentũ cuiuscũque extrinseci corrũpẽtis, vel passionẽ inferentis.

22 SECVNDVM vtranque opinionem oportet respondere ad duo argumenta in oppositum facta in arguendo principaliter ad quæst. quia vnum eorum probat ꝙ corpora gloriosa nõ erũt impassibilia passione propriè dicta. Aliud verò probat ꝙ dato ꝙ sint impassibilia, illud tamẽ non erit per aliquam causam positiuam, neque inhærentem, vel assistẽtem, quorũ vtrũque negatur à qualibet dictarum opinionũ. Videndum ergo ad primum quũ dicitur quòd effectus priuatiuus non requirit causam positiuam, verũ est formalem, imò nullam talem habet, sed necessarium est ꝙ habeat causam positiuã tam efficientem quã fundamentalem: nunquã enim aliquid habet rationẽ causæ nisi sit positiuum, sed causa positiua influit in effectũ positiuũ, & sic causat ipsum, sed effectũ priuatiuum non causat influendo directè, sed per subtractionem influẽtiæ propriæ, vt esset de Deo si res annihilaret, & de nauta si inter pericula maris nauẽ nõ regeret. vel impediendo influentiã alterius, sicut obstaculum positũ in fenestra causat tenebras impediendo illuminationem solis, & eodem modo interposita terra inter solẽ & lunam causatur eclipsis, similiter impassibilitas non potest alicui conuenire nisi per naturam ad quam sequitur priuatio principiorũ mediãtibus quibus inest alicui passibilitas, vel per naturam impedientem passionem quæ ab aliquo posset inferri, & vtroque modo impassibilitas est à causa positiua vel inhærente vel assistente.

23 Ad secundum dicendum ꝙ boni nunquã scient per experiẽtiã in se quid est malũ, nec hoc pertinebit ad imperfectionẽ, alioquin Deus esset valde imperfectus, qui nunquã sciuit malũ per experientiã in seipso: experientia enim quatenus importat cognitionẽ pertinet ad perfectionem, & sic est in Deo, & sic erit in beatis, sed quatenus importat passionem non erit in eis, &c.

QVAESTIO V.

Vtrum per aliquam formam sibi inhærentẽ corpus gloriosum possit simul esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.

SECVNDO quæritur de dote subtilitatis, vtrũ per aliquam formã sibi inhærentem corpus gloriosum possit simul esse cũ alio corpore glorioso vel non glorioso. Et arguitur ꝙ sic, quia dos subtilitatis quã habebit corpus gloriosum esset aliquis actus proprius, sed ille actus non potest esse alius nisi penetrare & esse simul cum alio corpore, ergo &c. Et confirmatur, quia si corpus gloriosum per dotem subtilitatis non posset esse simul cum alio corpore, sed solùm per miraculum diuinæ virtutis, sequeretur quòd in eis subtilitas esset frustra: quia Deus potest per miraculum facere quòd corpus non gloriosum sit simul cum alio corpore.

2 ITEM QVOD competit alicui corpori per naturam potest competere corpori glorioso per dotem gloriæ, sed alicui corpori conuenit per naturam esse simul cum alio corpore, ergo &c. Probatio minoris, quia ferrum ignitur non solùm in superficie, sed etiã in profundo, ita ꝙ non est sensum signare ignẽ sine ferro, & ferrum sine igne, sed oportet ferrum & ignem esse simul, quod patet per operationem. habet enim ignire aliud approximatum, & similiter panis & vinum videntur simul esse quando panis est totaliter imbibitus vino.

3 Item corpus quod non potest esse simul cũ alio corpore, potest in motu suo impediri per aliquod corpus, sed ad conditionem bonorũ pertinet ꝙ non possint in motu suo impediri, alioquin posset eis accidere aliquid triste, ergo corpora gloriosa eo ipso quòd sunt gloriosa, possunt simul esse cum alio corpore.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia sicut se habent duo accidentia numero differentia ad idem subiectum, sic videntur se habere duo corpora ad eundem locum, sed nulla virtute creata potest fieri quòd duo accidentia solo numero differentia sint in eodem subiecto, ergo nulla virtute creata potest fieri quòd duo corpora sint in eodem loco.

5 RESPONSIO. Circa quæst. istam videnda sunt duo. Primum est, quid sit subtilitas à qua corpora gloriosa denominabuntur subtilia. Secundum est, an propter subtilitatem sit ibi aliqua forma inhærens corpori glorioso, per quam possit corpus gloriosum simul esse in eodem loco cum alio corpore.

6 QVANTVM ad primum sciendũ est ꝙ subtile in corporibus secundũ generalem rationẽ nominis opponitur ei quod est esse grossum, & vtrũq. istorũ reperitũ in corporibus tã ratione quãtitatis quã ratione qualitatis: ratione enim quãtitatis illud dicitur subtile quod est paruũ secũdũ latitudinẽ & profunditatem, dato ꝙ sit magnũ secundũ longitudinem. Grossum verò dicitur quod est magnũ secundũ latitudinẽ & profunditatẽ. Ratione verò qualitatis dicitur aliquid subtile, quia est rarũ & paruũ, vt aër, grossum verò dicitur quod est magnũ densum & opacũ, vt terra. In subtili autẽ & grosso quocũq. istorũ modorũ accepto hoc est cõmune ꝙ subtile est facile penetratiuum alterius, subtile quidẽ secundũ quãtitatem propter figurã acutã quã habet si nõ sit latum nec profundũ, dato ꝙ sit longũ, vt stylos vel acus, talis enim figura est diuisiua & facile penetratiua. Subtile autem secundũ qualitatẽ est facile penetratiuum propter diuisibilitatẽ suarum partium in partes paruas aliorum corporũ poros subintrantes, vt aër, aqua. & huiusmodi, & propter hanc cõditionem subtilitatis tractum est ad potentias cognitiuas. Ille enim dicitur habere subtilem visum qui penetrare potest ad vidẽdũ parua, vel longinqua quæ alij non vident, & subtilem intellectum qui penetrat ad cognitionem occultorum: iuxta etiam hunc modũ substantiæ spirituales dicuntur subtiles, quia maximè elongantur à grossitie corporali qualitercunque accipiatur, & quia maximè penetrant ad cognoscendum intima rerum.

7 Occasione autem istorum fuerunt duo errores circa subtilitatem corporum gloriosorũ. Vnus quorundã dicẽtium ꝙ post resurrectionẽ corpus vertetur in spiritũ, occasionẽ sumentiũ ex dicto Apostoli 1. Cor. 15. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Et hic error primò conuincitur ex eo quòd fortè nõ est possibile quacunque virtute corpus conuerti in spiritum. Secundò quia si esset, & sic fieret, tũc homo non resurgeret, quia homo dicit quid compositum ex anima & corpore & non alterũ solũ. Nec motiuũ eorũ est sufficiens, quia sicut dicit Apostolus ꝙ corpus resurget spirituale, ita dicit ꝙ seminatũ animale, sed nũc corpus nõ dicitur animale, qa cõuersum sit in animã, ergo nec tunc dicetur spirituale, eò ꝙ versum sit in spiritũ.

8 Alius error fuit aliorum dicentium quòd post resurrectionem corpora beatorum erunt subtilia, quia erunt rara ad modũ aëris. Quod patet esse erroneũ, quia talia corpora nõ sunt palpabilia, corpus autẽ Christi post resurrectionẽ fuit palpabile, vnde dixit discipulis: Palpate & videte, &c. Itẽ veritas humani corporis requirit carnes & ossa quæ nõ cõpatiuntur talẽ raritatẽ. Et ideo hic error damnatus est à Grego. vt patet moralium 14. Sup. d. 21 q. 2

9 Dicendũ est ergo aliter, ꝙ post resurrectionẽ corpus erit plenè subiectũ animæ vel spiritui. Comparatur autẽ anima ad corpus tripliciter. Primò quantũ ad esse: quia anima est actus & forma corporis. Secũdò quantũ ad operationes quibus anima vtitur corpore vt subiecto, sicut sunt operationes sensitiuæ. Tertiò quantũ ad motũ localem, anima autẽ non solũ est actus corporis, sed aliquo modo motor. Prima ergo subiectio corporis ad animã quãtũ ad esse, pertinet ad dotẽ impassibilitatis, ratione cuius nihil potest accidere in corpore ꝙ sit via ad separationẽ corporis ab anima. sed perfecta subiectio corporis ad animã vt ad motorem pertinet ad agilitatem, vt postea dicetur, perfecta verò subiectio eiusdẽ ad anima quo ad operationes cognitiuas & appetitiuas videtur pertinere ad subtilitatẽ: & hæc subiectio potest intelligi vel quantũ ad operationes sensitiuas præcisè, vt nihil sit in corpore per quod puritas taliũ operationũ impediatur, sicut nunc fit in nobis frequenter propter grossitiẽ & impuritatem spirituũ deseruientiũ operationibus sensitiuis. Omnis enim impuritas talis segregabitur à corporibus gloriosis. Vel potest intelligi talis subiectio propter obedientiã perfectã quã tunc habebunt vires sensitiuæ ad rationẽ, quæ obedientia modò non est in nobis quando caro concupiscit aduersus spiritum, & ob hoc corpus nũc dicitur animale, ab animalitate, quia motus animales magis sunt in nobis secundùm impetum sensualitatis quàm secundũ dictamen rationis: sed tunc dicetur corpus spirituale, quia omnes tales motus erunt plenè subiecti spiritui. quamuis quidam intelligant quòd corpus nunc dicatur animale quòd indiget cibis, tunc verò spirituale, quia cibis nõ indigebit, quod quamuis sit verum, hoc tamen magis videtur pertinere ad impassibilitatem & incorruptibilitatẽ quã ad subtilitatem. In 2. d. 7 q. 5

10 Quocunque autem dictorũ modorũ accipiatur subtilitas, non videtur necessariũ ꝙ dicat aliquam qualitatem supernaturalẽ inhærentẽ corporibus gloriosis, quia subtilitas, primo modo accepta. s. pro puritate operationũ sensitiuarũ potest esse per solam puritatem humorũ & spirituum seruentiũ operationibus sensitiuis. Secũdo modo accepta potest esse per diuinã prouidentiã assistentẽ. nec apparet bene quomodo possit esse per aliquam qualitatem inhærentem, quia actus cuiuscunque qualitatis siue naturalis siue supernaturalis nõ est liber sed necessarius, & ideo semper ad idem inclinat, sed obedientia virium sensitiuarum ad intellectum non potest esse secundùm inclinationem ad idem, quia quandoque secundùm rectam rationem aliquid est appetendum, quandoque verò eius oppositum, ideo &c.

11 Et quamuis secundùm hanc viam subtilitas non sit aliqua forma inhærens, sicut nec impassibilitas, nihilominus tamen potest dici dos, quia dos sponsæ (ex qua nomen illud tractum est) secundùm doctores consistit non solùm in his quæ sponsam ornant & circunstant quasi intrinsecè, sed etiam in his quæ assistunt extrinsecè: vt si ad tuitionem eius daretur certa custodia militum. & sic patet aliqualiter primum.

QVANT

12 QVANTVM ad secundum, scilicet an per dotem subtilitatis possit corpus gloriosum simul esse cum alio corpore. Dicendum est quòd non, siue dos subtilitatis sit aliqua qualitas naturalis superaddita, siue nõ, quod probatur sic: dos subtilitatis cõsistit in puritate operationum sensitiuarum, & in subiectione earum ad rationem, vt dictum est. Ex hoc sic arguitur: Illud quod secundùm se nullam habitudinẽ habet ad locum nihil facit ad hoc, ɋ vnum corpus possit vel non possit esse cum alio in eodem loco, sed dos subtilitatis cùm cõsistat in puritate operationũ sensitiuarum & appetitiuarum, & subiectione earum ad rationem secũdùm se nullam habitudinem habet ad locum, vt de se patet, ergo nihil facit ad hoc, ɋ vnum corpus possit vel nõ possit esse cũ alio in eodem loco. Et confirmatur, quia in statu innocentię fuit & fuisset si durasset talis puritas operationũ sensitiuarũ, & subiectio earum ad rationem: & tamen nõ propter hoc poterat vnũ corpus esse cum alio corpore in eodem locu, quare &c. Item probatur sic: illud quod non tollit à corpore glorioso quantitatem eius, nec actum eius impedit, non tollit à corpore glorioso quin expellat aliud de loco suo, sed quæcunque qualitas naturalis seu supernaturalis non tollit à corpore glorioso suam quantitatem, nec actum eius impedit, ergo subtilitas si nominet aliquam qualitatẽ non tollit quin corpus gloriosum necessariò expellat aliud de loco suo, & sic non poterit esse simul cum alio. Maior patet, [Io. d. 39 q. 2. pri. parti, & q. 1. secun da partis.] quia id quod facit corpus distare ab alio corpore secundùm locum vel situm est sola quantitas, vnde 4. Physic. dicit Philosophus, quòd si à corpore cubico circũscriberentur omnes qualitates & passiones adhuc occuparet locum, nec posset simul esse cũ alio, sed necessariò distaret secundùm situm. Ex parte ergo quantitatis est distantia corporum quo ad locum. Quod ergo non tollit quantitatem, nec eius operationẽ, non tollit quin corpus vnũ expellat aliud de loco suo. Minor probatur, scilicet quòd nulla qualitas tollit à corpore glorioso quantitatem, nec eius actionẽ. De quantitate patet, quia si tolleretur, corpus maneret indiuisibile. Item non haberet qualitates sensibiles, quæ requirunt quantitatem pro immediato subiecto, quæ sunt absurda. Nec tollit actum eius, quia illud quod nullam habitudinem habet ad locum nisi mediante quantitate non tollit habitudinem quantitatis ad locum, sed potius accipit ex ea habitudinem ad locum, sed omnis qualitas est huiusmodi, ergo &c.

13 AD PRIMVM argumentum dicendum ɋ actus dotis subtilitatis non erit facere quòd corpus gloriosum possit esse cũ alio, sed erit vel puritas operationũ sensitiuarum, vel subiectio earum ad rationem, vel vtrunque simul, & ideo non erit frustra: & quod additur quòd Deus potest facere quòd corpus non gloriosum sit cum non glorioso, & ita per miraculum tantum est de non glorioso, sicut de glorioso, cõcedatur quòd nulla gloria corporis si sit qualitas inhærens potest circa hoc aliquid.

14 Ad secundum dicẽdum per interemptionem minoris quòd in ferro ignito non sunt simul ignis & ferrum. Cuius ratio est: quia forma ignis non compatitur in materia quam perficit tantam densitatem, quãtam requirit forma ferri, nec forma ferri cõpatitur raritatem quam requirit forma ignis. Quid ergo dicẽdũ est quum ferrum ignitur? Dicendum vtique quòd ignitio ferri non est nisi vehemens eius alteratio à qualitatibus ignis, ratione cuius potest aliud ignire, & sic vbi ferrum est, non est ignis, sed ardor, vel cauma si quæ tamen sunt porositates in ferro, nihil prohibet ɋ ibi sit ignis verus generatus, vel in materia aëris prius ibi existentis, vel in subtilibus partibus, quę resoluuntur à ferro. De pane autem intincto in vino vel aqua, dicendum est quòd vbi est porositas panis, ibi est solum vinum vel sola aqua. Vbi autem est panis solidus nihilominus humectatus, ibi est solus panis alteratus cum qualitatibus vini vel aquæ quorũ substantia corrupta est, & sic nũquã sunt simul ferrũ & ignis, panis & vinum.

15 Ad aliud dicendum quòd corpus gloriosum non potest impediri à motu suo per aliud corpus, non propter aliquam virtutem sibi inhærentem, sed propter virtutem diuinam sibi ad nutum assistentem.

QVAESTIO VI.

Vtrum virtute diuina corpus gloriosum possit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.



DEINDE quæritur vtrum virtute diuina corpus gloriosum possit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso. Et arguitur quòd non: quia æqualiter videtur possibile quòd idem corpus sit simul in diuersis locis circumscriptiuè, & quòd duo corpora sint simul in eodem loco, sed primum non potest fieri quacunque virtute, vt communiter ponitur, ergo nec secundum.

2 Item Boetius in lib. de trinit. dicit, quòd si animo cuncta accidentia à corporibus separemus, tamẽ locus est cunctis diuersus, quem vnum fingere nullo modo possumus, sed illud non est possibile quacunque virtute quod nõ potest mente cõcipi: tale enim videtur implicare cõtradictionem, ergo videtur quòd nulla virtute possunt duo corpora simul esse in eodem loco.

3 Item sicut prius arguebatur, sicut se habẽt duo accidẽtia eiusdẽ speciei ad subiectum, sic duo corpora ad locum, sed duo accidentia eiusdem speciei non possunt simul esse in eodẽ subiecto, ergo nec duo corpora in eodem loco. [q. praced.] Minor probatur, quia duo accidentia eiusdem speciei vel sunt æqualis gradus, vel inæqualis, puta quia vnum est intensius altero: si sint inæqualis gradus impossibile est quòd sint simul in eodem subiecto, alioquin idẽ subiectũ posset simul esse magis album, & minus album, quod videtur implicare cõtradictionem: & iterum, termini motus vel mutationis & remissionis non sunt compossibiles, sed huiusmodi accidẽtia possunt esse termini motus vel mutationis secũdũ alteratione intensionis & remissionis, quare &c. Si verò sint eiusdẽ gradus, idẽ sequitur, quia subiectum nõ est in potentia ad aliquã formam nisi mediante mutatione, sed subiectum habens aliquã formam non potest mutari ad consimilem eiusdem gradus priori manẽte: quia idẽ non potest simul esse tale formaliter in actu, & tale in potentia, sed illud sequeretur si subiectum habens aliquam formam posset mutari ad consimilem, ergo &c.

4 IN contrarium arguitur, quia sicut se habent duæ naturæ completę, quarum quælibet est nata cõstituere proprium suppositum ad vnitatẽ suppositi, sic se habẽt duo corpora quorũ quodlibet natum est occupare locũ ad vnitatẽ loci, sed plures tales naturę possunt esse simul in eodẽ supposito diuina virtute, sicut fuit in Christo, ergo similiter duo corpora possunt esse in eodẽ loco simul diuina virtute. Ad idem est quod dicit Dam. in lib. 4. ca. vlti. vbi dicit, ɋ corpus gloriosum erit spirituale quale fuit corpus domini post resurrectionem clausis ianuis pertransiens.

5 RESPONSIO. Circa istam quæst. est duplex modus dicendi. Primus est cõmunior, & magis concors dictis diuinæ scripturæ quantũ ad superficiẽ literæ, & secundũ ɋ cõmunius exponitur, scilicet ɋ quæcũque plura corpora possunt esse in eodẽ loco simul virtute diuina, & illud probatur primò quantum ad cõclusionẽ. Et secũdò datur modus possibilitatis. Primũ probatur ex multis. Primò quia Christus natus est clauso matris vtero. Remãsit enim virgo post partum, sed istud non potuit esse nisi corpus Christi nascendo simul esset cũ corpore matris, quare &c. Secũdò quia Christus ponitur surrexisse clauso sepulchro, quod similiter nõ potuit esse, nisi simul esset corpus Christi cum lapidibus sepulcari, & sic idẽ quod prius. Tertiò quia Christus post resurrectionẽ intrauit ad discipulos ianuis clausis, vt habetur Io. 20. quare &c. Quartũ quia corpus cæleste non potuit diuidi saltẽ quãtum ad substantiam sphęrarum. vnde dicitur Iob. 37. quòd cæli solidissimi quasi ære fusi sunt. Si ergo corpus gloriosum non posset simul esse cũ alio corpore, nũquã corpus Christi ascendisset ad cælũ empyreũ, nec corpora sanctorũ post resurrectionẽ illuc ascẽderent, quod est erroneũ. Quintò quia corpus nõ impeditur esse cũ alio corpore nisi ratione quantitatis, vt patet ex præcedẽti q̃stione, sed virtute diuina fit ɋ in sacramẽto altaris corpus Christi sit simul cũ quãtitate panis, ergo eadẽ virtute posset fieri ɋ esset simul cũ substãtia panis, & sic duo corpora essẽt simul.

6 Modus autem quo hoc est possibile est talis. Quãtitas enim per quam corpus comparatur ad locum habet duo facere, scilicet reddere corpus quantum, & occupare locum: & primum est actus eius formalis. Secundum est actus eius quasi causæ efficientis. Ex quo potest tripliciter argui. Et primò sic: sicut se habet calor ad calefaciendum, sic quantitas ad occupandum locum, sed virtute diuina potest fieri quòd calor præsens calefactibili non calefaciat ipsum, vt factum fuit in fornace Babylonis respectu trium puerorum, ergo eadem virtute potest fieri quòd quantitas præsens loco non occupet locum, & sic alia quantitas poterit esse cum ipsa. Secundò sic: virtute diuina potest fieri quòd prius maneat amoto posteriori, quum hoc nõ implicet aliquam cõtradictionem, seu aliquam repugnantiam intellectuũ, sed dare subiecto esse quantum per prius conuenit quantitati quàm occupare locum, quia ille est actus formalis qui simul est cum forma in subiecto, alius autem est actus eius, vt efficientis, respectu alterius qui frequenter est posterior tempore, ergo virtute diuina potest fieri quod corpus maneat quantum, & non occupet locum, & sic idem quod prius. Tertiò sic: nõ videtur quòd duo corpora impediantur simul esse in eodem loco, nisi quia nõ appareret per quid distinguerentur, sed illud non impedit, quia corpora suis quantitatibus non distinguuntur per loca, quamuis per distinctionem locorum appareat vel manifestetur distinctio corporum: dato etiam quòd corpora distinguerentur per loca, Deus tamen potest facere se solo quicquid potest facere cum causis secundis, & ita potest distinguere corpora & distinctionem eorum seruare absque distinctione locorum, quare &c.

7 Secundus modus dicendi est huic contrarius, scilicet ꝙ nulla virtute potest fieri quòd plura corpora sint in eodē loco proprio, siue quòd sint indistincta secundū situ, quod delaratur sic (praeced. q.) sicut acceptū fuit prius, corpus non impeditur esse in eodē loco cū alio corpore nisi ratione quantitatis, quia nihil potest prohibere quin corpus possit esse simul cū alio corpore in eodē loco, nisi illud per quod corpus vnū requirit distinctum sitū ab alio. Nihil enim est impedimentū idētitatis nisi quod est causa diuersitatis, sed sola quantitas est illud per quod vnum corpus requirit distinctum situm ab alio, ergo sola quantitas secundùm naturam impedit simulatatem plurium corporum in eodem loco.

8 Hoc supposito probatur quòd duo corpora ex hoc quòd habent duas quantitates non possunt simul esse in eodem loco. Primò sic: non minus est necesse duo corpora distingui ab inuicem situ & positione quàm duas partes eiusdem corporis, sed partes quantitatiuæ eiusdem corporis sic necessariò distinguūtur situ seu positione quòd impossibile est eas simul esse simultate opposita huic distinctioni, ergo similiter duo corpora adeò distinguūtur situ seu positione ꝙ impossibile est ea esse simul simultate opposita illi distinctioni. Vtraq; premissarū probatur, & primò maior sic: qa actualis diuisio partiū quātitatis nō tribuit partibus diuisis ꝙ possint esse plus simul quā ante diuisionē, sed vna quantitas efficitur duæ sola diuisione, ergo simultas quæ repugnat partibus quātitatis eiusdē, repugnat quibuscunq; duabus quantitatibus, & iterū duæ quantitates inter se diuisæ possunt vniri & fieri partes eiusdē quātitatis, sicut ecōtrario partes vnitæ possunt diuidi & fieri quantitates distinctæ: propter quod omnino videtur esse idē iudiciū de quātitatibus inter se diuisis, & de partibus eiusdē quantitatis, præcipuè quia quælibet pars quātitatis est quantitas. Et sic patet maior videlicet ꝙ quā impossibilitatē habēt partes eiusdē quātitatis, vt sint simul, eandē habēt quęcūq; corpora. Minor probatur. s. ꝙ partes eiusdē quātitatis sic distinguūtur situ seu positione ꝙ nullo modo possunt (sup. d. 10 q. 2) simul esse simultate opposita tali distinctioni, quia de intrinseca & essentiali ratione quātitatis sine qua nō est possibile quātitatē esse vel intelligi est ꝙ habeat partē extra partē seu iuxta partem, quod vocatur ad præsens distingui positione vel situ, q̃ est ordo partiū in toto, quę distinctio secundū positionē & ordo repugnat simultati partis in parte, vel partis cū parte: vnde cōtra rationē quantitatis est ꝙ partes eius sint simul, sed semper vna est extra aliā & nō in alia, vel cū alia, alioquin duę nō essent maiores vna, nec totū maius parte, quod est impossibile. & sic patet minor. Sequitur ergo cōclusio principalis. s. ꝙ duo corpora, vel duę quātitates necessariò distinguūtur situ seu positione sic quòd impossibile est ea esse simul, sed necessariò vnum est extra aliud & non in alio, nec cum alio positione vel situ indifferens.

9 Secundò probant idem sic, & est eadem virtus rationis cum præcedente: si duo corpora possunt esse simul, ita quòd quantitates eorum sint indistinctæ positione, modo quo expositum est, per eandem rationem partes eiusdem quantitatis possunt super se replicari, ita vt sint indistinctæ positione, nec vna sit extra aliam, & tantum poterunt replicari, vt tota replicatio fiat super vnā minimam partē, ita ꝙ extra eā non sint aliæ sed in ea vel cū ea simul. Hoc autē videtur impossibile, quia tūc maximū corpus posset contineri localiter minimo loco, videlicet à solo loco illius partis super quā esset facta replicatio, & sic maximus mons posset transire per foramen acus, & totum cęlū esse posset in minima bursa saluata quantitate virtusque montis scilicet & cæli, quod non videtur alis possibile, quare &c.

10 Tertiò probant illud sic: sicut partes quantitatis successiuę (vt sunt tempus, & motus) habent inter se ordinē durationis, sic partes quantitatis permanentis habēt inter se ordinē positionis, sed nulla virtute potest fieri ꝙ partes quantitatis successiuę vt partes temporis & motus sint simul duratione, cū de ratione earum sit prius & posterius secūdū durationē, ergo similiter nulla virtute potest fieri ꝙ partes quantitatis permanentis sint simul positione, & per consequens nec duæ quantitates duorum corporum, cùm vtrobique sit idem iudiciū pro eo quòd quælibet pars quantitatis est quantitas (vt dictum fuit) quare &c. Nituntur etiam isti respondere ad rationes factas in oppositum.

11 Ad primā respondēt, & dicūt ꝙ verissimū est beatā virginem Mariā permansisse virginē in partu & post partū, sicut ante (In 2. dist. 20. q. 2) fuit: fuit enim virgo ob solū eius carentiā experientię delectationis venereę, per qua experientia virginitas propriè amittitur, sed etiā propter integritatē mēbri corporalis, nec tamen propter hoc in natiuitate Christi fuerunt duo corpora simul. s. corpus Christi cū corpore matris, quia est alius modus possibilis. s. ꝙ virtute diuina fuerit facta dilatatio mēbrorū & meatuū naturaliū sine interruptione, vel aliqua fractione, sicut secūdū Aug. 14. de ciuitate Dei hoc factū fuisset in omnibus mulieribus si status innocentiæ durasset, quia tunc peperissent sine dolore qui nunc est pœna peccati, secundū sententiā diuinā, Gen. 3. vnde proles nata fuisset per dilatationē mēbrorū naturaliū, & non per fractionem, vel diuisionē. quæ in sentientibus non potest esse sine dolore. Et hanc opinionē videntur tenere Greg. & Ambro. super illo verbo Lucæ 2. omne masculinū, &c. Ibi enim dicit Gregorius sic: hoc autē legis decretum in solo incarnato Deo singulariter, & ab aliis differenter impleri videtur, ipse nāque solus ineffabiliter conceptus, ac incomprehensibiliter æditus virginalem vterū aperuit, non autem connubio reseratum seruans & post partū mirabilem inuiolabiliter signaculū castitatis. Et Ambrosius dicit idē. Non enim rursus coitus vuluæ virginalis secreta reserauit, sed immaculatū semen inuiolabiliter vtero spiritus sanctus infudit. Et subdit quod pertinet ad propositum dicēs: Qui ergo vuluā sanctificauit alienā, vt nasceretur propheta, hoc est, qui aperuit matris suę vuluā, vt immaculatus exiret.

12 Ad secūdū de resurrectione Christi clauso tumulo dicēdū est ꝙ in nullo textu sacræ scripturę habetur ꝙ Christus resurrexit clauso tumulo, & ideo assertio cōtraria nō prę iudicat fidei, nec scripturæ: quòd si ex dictis aliquorum sanctorum habeatur quòd Christus resurrexit clauso sepulchro, accipiēdum est pro opinione, & si hoc dictum esset approbatum per ecclesiam, tunc respondendum est, sicut in tertia solutione dicetur statim.

13 Ad tertiū cū dicitur ꝙ Christus intrauit ad discipulos post resurrectionē ianuis clausis, absolutè dicendū est hoc esse verū. s. ꝙ cū fores essent clausę venit Iesus, sed nō dicit ꝙ intrauit per ianuas clausas: cū enim corpus gloriosum possit moueri per aerē, sicut per terrā, & Christus virtute diuina potuit corpus suū ostēdere & occultare prout voluit, potuit enim intrare ad discipulos per fenestras vel aliquē aliū locū, & tunc primò se ostēdere quādo fuit corā discipulis, & sic verè venit clausis ianuis, sed non per ianuas clausas, & si per ianuas intrauit, potuerūt ianuę per q̃ subito aperiri & subito claudi, ita vt apertio & clausio lateret discipulos, & quia res nō dicitur fieri quādo nō innotescit, ideo dicūtur fuisse clausę, qa apertio earū nulli apparuit, & hoc modo posset dici surrexisse clauso sepulchro, si illud alicubi legeretur.

14 Vel posset dici ꝙ Christus ratione qua Deus habuit in sua potestate corpus & figurā corporis sui, ita ꝙ potuit figurā corporis mutare in angustā, & sic intrare per quacunque rimam ianuarum eis remanentibus clausis: & quamuis aliqui dicant hoc non fuisse conueniens, nullus tamen dicit quin fuerit possibile Christo inquantum Deus est, conuenientius autem videtur ponere modū qui ab omnibus conceditur possibilis, quàm ponere illum qui à pluribus impossibilis reputatur. Beatus etiā Augustinus videtur hunc modū tenere. Potest etiam aliter respondere ad tres prædictas instantias, dicendo, quòd si Deus potest facere, & facit quòd idem corpus Christi sit simul in cælo & in sacramento absque hoc ꝙ sit in medio, multo fortius potest facere ꝙ idem corpus sit successiuè in locis distantibus, & non in medio: & sic potuit Deus facere ꝙ corpus Christi primò fuisset in vtero matris, & postea extra absq; hoc quòd fuisset in medio simul cū corpore matris. Et idem potest dici de egressu corporis Christi de sepulchro clauso, & de ingressu eius ad discipulos ianuis clausis, & istud est possibile Deo, quod prima facie apparet possibilius quā id quod fide tenemus de simultate existentię realis corporis Christi in cęlo & in sacramento, & de simultate eiusdē in pluribus sacramentis, tūc prædictæ instantię sumptę ex dictis scripturę sunt clarè solutę, & omnes auctoritates sanctorū & doctorū prædicta loca scripturæ exponentiū.

15 Ad quartum dicendum quòd siue ponatur cælum diuisibile per naturam, siue per virtutem diuinam, non oportet corpus Christi in ascensu ad cælum fuisse simul cum corporibus sphærarum, sed cessit corpus corpori. Et si dicatur quòd omne diuisibile est corruptibile: dicendum quòd non oportet, quia diuisio non arguit corruptibilitatem illius in quibus est, sed addit facilitatem, quia corruptibile diuisum in plures partes facilius corrumpitur quàm si esset integrum, quia singulæ partes minus possunt resistere corrumpenti, quàm totum integrum, diuisio tamen nō dat eis corruptibilitatem, sed supponit: patet, quia si esset quantum mathematicum certè quantūcunque diuideretur non corrūperetur. Non enim corrūpetur à contrario, quia quātitas contrarium non habet, nec corruptione subiecti quia subiectum non habet, vt ponitur, nec diuisione ad minima, quia tale quantū secundū se diuisibile est in infinitum, nec est possibile peruenire ad minimum, neque coniunctum toto, neque separatū à toto: patet ergo ꝙ diuisio nō arguit corruptibilitatē saltē illa quæ fieret virtute diuina, nec cæli dicuntur solidissimi taliter quin possint virtute diuina diuidi, & præbere transitū corporibus gloriosis ad cęlū empyreum, sed dicuntur solidissimi, quia naturaliter sunt incorruptibiles. (Sup. d. 11 q. 2) Videtur etiam ꝙ rationabiliter oportet hoc ponere, quia nisi cęlum sit secundū aliquid sui diuisibile, ita vt cedat corpori glorioso, necessarium est ꝙ corpora gloriosa nunquā possint esse in cælo, nisi semper sint simul cū alio corpore, qđ fortè reputaret aliqui satis absurdū.

Ad

16 Ad quintum dicendum q corpus Christi prout spectat ad genus substantiæ est verè in sacramento altaris, nec illud est cõtradicta, nisi ponatur quòd in eodem sacramento sit quantitas corporis Christi, quia sola quantitas impedit coëxistẽtiam plurium corporum in eodem loco: sicut autem ostensum fuit prius *sup. d. 10 q. 2* non est necesse quòd quantitas corporis Christi sit in hoc sacramento, nec ex vi conuersionis vt omnes concedunt, nec ex concomitantia aliqua, quamuis vnum ab altero non separaretur vt plenius fuit superius declaratum. Item secundũ omnes corpus *sup. d. 10. q. 4* Christi non est in sacramento altaris quantitatiuè, sed sub qualibet parte hostiæ, quantumcunque minima est totum corpus Christi. Vnde non potest ibi videri, nec à seipso, nec ab alio, vt declaratum fuit prius in præcedentibus, nec vt sic competebat sibi aliquis motus vel actio seu passio: quãdo autem quærimus vtrum virtute diuina vnum corpus posit esse cũ alio, intelligimus hoc de existentia quãtitatiua vtriusque corporis, videlicet vtrum duę quantitates duorum corporum sibi inuicem quantitatiuè comparatæ possint esse simul in eodem loco: sic enim videtur procedere declaratio primæ opinionis quæ dicit, q sicut calor potest impediri ne calefaciat alterum, sic quantitas vnius corporis potest impediri ne occupet locum alterius, et ne pellat aliud corpus ex eodẽ loco, quia hic est effectus quãtitatis posterior ea & eius diffusione. Cõstat etiam q motus localis nõ competit nisi quãto & quantitatiuè sumpto tã mobili quàm medio: natiuitas autẽ Christi & egressus eius ex vtero, & ingressus eius ad discipulos post resurrectionẽ, & ascensus eius in cælum fuerunt per verum motum localem, ergo competebat Christo vt quãto, nõ sic autem cõpetit ei esse in sacramento, & ideo nõ est simile hinc & inde. Qui ergo vellet tenere viã istã, posset respõdere ad rationes primæ opinionis declarãtis modũ quo sit possibile duo corpora quãtitatiuè sibi inuicem cõparata simul esse.

17 Ad primam dicendum quòd non est simile de calefactione respectu caloris et de occupatione loci respectu quãtitatis, quia per calefactionem fit aliqua natura in calefacto (scilicet calor) qui virtute diuina potest impediri ne fiat cõseruando qualitatẽ oppositã, propter quod calidum pręsens calefactibili potest virtute diuina impediri ne calefaciat, sed ad occupare locum nõ sequitur aliqua natura absoluta ex præsentia locati ad locum vel ecõuerso, sed ex hoc solo occupatur locus à locato, quòd locatũ habet intra locum distentionem suarum partium: cũ igitur hoc sit essentiale locato prout est quantum (vt prius probatum est) impossibile est quòd locatum sit in loco & non occupet locum, ac per consequens sit incompossibile alteri super occupanti.

18 Ad secundam dicendum quòd Deus potest facere quòd corpus sit quantum & nõ occupet locum, quia potest facere corpus sine loco: sed supposito quòd corpus sit localiter in loco, nõ potest fieri quòd non occupet locum, quia occupare locum est habere in loco partes positione distantes a se inuicem, & ab omni alia quantitate, & illud non est aliquid aliud quam esse quãtum (vt declaratum fuit prius) nec in proposito facit difficultatem corpus continens aliud in quo cõtentum dicitur esse in loco, qa si duo corpora ponerentur esse in eodem loco cõtinẽte, & postea corpus continens totaliter annihilaretur nõ propter hoc præcedentia corpora desinerẽt simul esse, & quamuis ista simultas nõ esset secundũ locum, esset tamen secundũ positionem partium quæ semper est incompossibilis in quantitate, cũ distantia partium quantitatis sit essentialiter intrinseca quantitati.

19 Ad tertium dicẽdum quòd Deus potest seruare distinctionem partium sine distinctione locorum, quia potest facere plura corpora quorum neutrum sit in loco: nõ potest tamen facere quòd duo quãta sint distincta & partes earum sint positione indistinctæ, cũ hoc sit contra rationem intrinsecam quantitatis, & quia hoc sequeretur si ponerẽtur plura corpora in eodem loco, ideo illud nõ est possibile. Ad formam ergo rationis dicendum, q nõ prohibentur esse plura corpora in eodem loco, quia locus sit causa distinctionis corporum, sed quia distinctio corporum requirit distinctam positionem eorum quam non cõpatitur vnitas loci: sic ergo videtur quibusdam quòd duo corpora quãtitatiuè sumpta nulla virtute possunt esse simul in eodem loco. Si autem alterum eorum nõ cõparetur ad aliud quãtitatiuè, sicut est de corpore Christi in sacramento, vel alio modo Deo possibili licet nobis ignoto, tunc vnum corpus posset esse cũ alio simul in eodem loco, sed alterum non esset ibi localiter seu quantitatiuè. Vnde non est absolutè & simpliciter dicendum q duo corpora nullo modo possunt esse simul virtute diuina, sed solùm quando sibi inuicem cõparãtur quãtitatiuè & ad locum: & huic cõclusioni sic intellectæ nõ obuiant dicta scripturæ, nec auctoritates sanctorum quas vsque nunc vidimus. Et si quis cõtendat oppositum esse verum, ego salua fide & veritate melius iudico alieno intellectui cedere quam cõtentionibus deseruire: et respõdeo ad rationes vtriusq. partis sicut cõmuniter respõdet.

20 AD PRIMVM dicendum est q non est simile de existentia vnius corporis simul in pluribus locis, & de existentia plurium corporum in eodẽ loco. Primũ enim implicat expressè cõtradictionem, quia illud quod est circumscriptiuè in distantibus locis oportet q sit distinctũ distinctione locorum: qa quicquid est circumscriptiuè in loco aliquo totum cõtinetur ab ipso, ita q nihil cõtenti est circumscriptiuè extra cõtinẽtem. Propter quod illa quæ sunt in distinctis locis circumscriptiuè necessariò distincta sunt, & quia est cõtra rationem vnius quòd sit distinctum, ideo si vnũ corpus esset in pluribus locis circumscriptiuè, esset vnum & nõ vnum seu indistinctum quod implicat cõtradictionẽ, sed ponere plura corpora in eodẽ loco solũ videtur repugnare distinctioni eorũ: nõ repugnat autẽ, quia prima distinctio corporũ nõ est per loca, sed per seipsa vel per quantitates suas, & ita virtute diuina potest cõseruari non obstante vnitate loci.

21 Ad secundum potest dici quòd nõ potest per imaginationẽ fingi quòd in vno loco sint plura corpora, quia imaginatio non transcendit quantum, & ideo per imaginationem semper capiũtur plura quanta, vt situ distincta, sed intellectus qui est altior imaginatione potest concipere quòd licet quantum in se habeat partes positione distinctas, tamen comparando vnum quantum alteri non oportet quòd sic distinguantur, adeò quòd vnum expellat aliud de eodẽ loco, vel situ, cũ ille sit actus secundus quantitatis à quo quantitas potest virtute diuina priuari.

22 Ad tertium dicendum quòd non est simile de duobus accidentibus respectu vnius subiecti, & de duobus corporibus respectu vnius loci: quia accidentia se habent informatiuè ad subiectum, corpora autem se habẽt ad locum extrinsecè. Item quãuis duo accidentia absolutè fortè non possint esse in eodem subiecto (vt duæ albedines) tamen ab aliquibus ponitur quòd duo accidentia respectiua possunt esse in eodẽ subiecto, sicut in vno patre duę paternitates respectu duorum filiorum nec est dubiũ: quin in duobus subiectis sint duo accidentia relatiua per comparationẽ ad vnum, sicut in duobus filiis sunt duæ filiationes per comparationem ad vnum patrẽ, & illud (vt videtur) potest sufficere ad propositum, quia esse in loco dicit respectum corporis ad locum, propter quod nihil prohibet quin duo corpora simul habeant duo vbi, respectu eiusdem loci.

23 RATIO in oppositum quamuis sit ad cõmunem conclusionem, tamen solui potest, quia nõ est simile de duabus completis naturis respectu vnius suppositi, & de duobus corporibus respectu vnius loci: quia natura cõstituit suppositum ratione modi essendi in se, qui cũ nõ sit de intrinseca ratione naturæ potest ab ea separari, & tunc talis natura nõ cõstituet suppositum, sed alia à qua nõ separabitur dictus modus, & tunc erunt plures naturæ in eodem supposito, sed occupare locum cõuenit quanto ratione eius quod est de intrinseca ratione quãti, scilicet ex eo q habet partes positione distantes, propter quod illud non potest à quanto separari, nec per cõsequens potest separari quòd nõ occupet locum in quo est. Ad auctoritatem Dam. esset respondendum sicut ad dictum euangelij quod allegat.

QVAESTIO VII.

Vtrum corpora gloriosa ratione suæ agilitatis possint moueri in instanti de loco ad locum.

DEINDE quæritur de agilitate corporum gloriosarum: & quæritur vtrum corpora gloriosa ratione suæ agilitatis possint moueri in instanti de loco ad locum. Et videtur quòd sic: quia omne quod mouetur, aut mouetur in tempore, aut in instanti, sed corpora gloriosa post resurrectionem non mouebuntur in tempore, quia tempus non erit eò quòd motus cæli cessabit, ergo ille motus erit in instãti.

2 Item illud quod mouetur ęquè cito ad locum propinquum & ad distantem mouetur in instanti, sed corpus gloriosum mouebitur æquè cito ad propinquum & ad distant. Vnde Aug. dicit in quęstionibus de resurrectione, quòd corpus gloriosum vtraque interualla pari celeritate pertingit, ergo &c.

3 Item Aug. dicit de ciuita. Dei 22. quod vbicunque fuerit spiritus, ibi erit & corpus, sed motus voluntatis secundùm quem spiritus vult alicubi esse est in instanti, ergo & motus corporis gloriosi erit in instanti.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia vnum corpus nõ potest simul esse in pluribus locis, vt fuit dictum supra immediatè, sed si motus localis corporis gloriosi esset in instanti, tunc corpus gloriosum esset simul in pluribus locis. s. in qualibet parte medij, & in termino, ergo impossibile est quòd corpus gloriosum moueatur in instanti.

5 Item motus est actus imperfecti, sed beati post resurrectionem habebunt omnem perfectionem quã habere debent, etiam

secun

secundùm locum: quia iuxta sua merita habebunt locum propinquiorem vel minus propinquum ad Christum, ergo videtur quòd omnino non mouebuntur, nec in tempore, nec in instanti.

6 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an corpora gloriosa sint futura agilia. Secundũ est, an quandoque moueantur de loco ad locum, & quasi modo, an motu animali seu processiuo quo mouetur totũ per partes, an alio motu quo mouetur totum secũdùm se. Tertiũ est an motus eorum possit esse in instanti, an necessariò fiat in tempore.

7 QVANTVM ad primum sciendum est quòd in homine est duplex motus. Vnus secundùm naturam elementi prædominantis quo mouetur naturaliter deorsum sicut cætera grauia. Alius est motus cuius principiũ est anima, & est progressiuus. Et est triplex differẽtia inter istos motus, vna ex parte principiorũ: nam principiũ primi motus est merè à parte corporis, & nullo modo ex parte animę: nã si corpus esset sine anima, nihilominus moueretur tali motu si esset sursum & nõ esset aliquod detinẽs, sed principium secundi motus est aliqua pars corporis, nõ vt est merè corporis, sed vt animati, vnde talis motus nõ competeret corpori sine anima. Secũda differẽtia est: quia primus motus est ad determinatum vbi, & vniformiter, quia sequitur formã naturalem. Secũdus autẽ motus est ad diuersa vbi & difformiter, quia sequitur apprehensionem quæ variari potest secundùm diuersa appetibilia: & ideo homo vel aliud animal potest variare motũ progressiuũ ad diuersa vbi, & diuersimode tardè vel velociter. Tertia differentia est, quia homo vel aliud animal potest sistere motum progressiuum, nã propter cognitionẽ qua informatur imaginatiua hominis vel alterius animalis potest homo vel aliud animal suũ motum sistere, sed non alium qui est ex natura elemẽti prędominãtis: si enim homo esset sursum, nec esset retinens ipsum, necessariò caderet, nec cadens posset sistere motũ sui casus.

8 Ex hoc ad propositum, agilitas dicit habilitatem in corpore ad faciliter moueri ipsum secundùm motum localem, non quidem secundùm motum quo animal mouetur secundùm naturam elementi prędominãtis: quia sic corpus mortuum esset agilius quã viuum, quia tanquã ponderosius citius mouetur deorsum quàm corpus viuum, & tamen nullus dicit corpus mortuũ agile. Item agilitas videtur esse cõditio mouentis seipsum. sola enim animata mouent se, & solũ secundùm motum progressiuum, propter quod agilitas est habilitas in corpore ad faciliter & prõptè se mouendum motu progressiuo. Hanc autẽ agilitatem rationabile est ponere in corporibus beatorũ: quia sicut dictũ fuit prius, in beatis corpus est plenè subiectum spiritui. Spiritus autẽ vel anima comparatur ad corpus non solũ vt forma, sed etiam vt motor, et ideo debet esse ei subiectum non solũ vt formali perfectioni, sed vt motori: propter quod sicut corpus per impassibilitatẽ plenè subiicitur animæ vt formæ vel perfectioni, sic per agilitatẽ plenè subiicietur ei vt motori, adeò vt faciliter & prõptè & sine fatigatione celerrimè moueatur secundùm imperiũ voluntatis.

q.5. huius dist.

9 Per quid autem fit agilitas ista, non est omnino clarum. Videtur tamẽ quòd fit per ablationem grauitatis à corporibus beatorum, quod patet primò per auctoritatem Aug. 22. de ciuitate Dei, qui dicit, quòd omnipotẽs Deus abstulit à beatis grauitatis pondus. Et arguitur per rationẽ, quia talis agilitas vel erit per solam ablationẽ grauitatis, vel per collationẽ alicuius qualitatis: si per ablationẽ grauitatis habetur propositum. Si dicatur quòd per collationẽ alicuius nouę qualitatis, aut ergo illa qualitas inclinabit ad motũ, aut solũ faciet quòd grauitas corporum non impediat, nec retardet motum progressiuũ beatorũ. Si inclinet ad motũ tunc inclinabit ad determinatũ motum & ad determinatum locũ, quia inclinabit per modũ naturæ & non per apprehẽsionem, cùm non ponatur qualitas cognoscitiua vel appetitiua, & tunc beati non possent moueri in contrariũ nisi cũ difficultate quod est inconueniens. Si autem illa qualitas solùm faceret quòd inclinatio grauitatis non impediret aliũ motum, cũ melius sit facere aliquid per pauciora quàm per plura, ideo melius est dicere quòd grauitas auferatur & per consequens inclinatio grauitatis, vel quòd virtute diuina impediatur eius inclinatio actualis sicut impedirẽ in qualitatibus actiuis, quã quòd ponatur aliqua qualitas quę grauitatẽ nõ tollat, sed inclinationẽ eius impediat quia illa qualitas non impediret, nisi quia ad oppositũ inclinaret, & tunc impediret agilitatẽ quæ est ad omnẽ locũ. Et confirmatur hoc, quia fatigatio & tarditas in motu progressiuo cõtingit ex duabus causis. Vna est propter resolutionẽ mẽbrorũ seu organorũ deseruientiũ motui ex qua debilitantur. Alia est, quia motus progressiuus non est secundũ naturalem inclinationem corporis, ille enim est deorsum ratione grauitatis. Prima autẽ istarũ causarũ tolletur à corpore glorioso per impassibilitatem ratione cuius organa motus nulla patientur resolutionẽ, nec per cõsequens debilitationẽ. Secunda autẽ tolletur per agilitatẽ, nõ aliter quã per sublationẽ grauitatis vel per impedimentum suæ actualis inclinationis, nec ex hoc deperibit aliquid pertinens ad suã perfectionẽ: quia grauitas nõ sic est de integritate corporũ, vt sunt aliqua mẽbra quę in patria nullũ habebũt vsum, sicut nec grauitas, nec est necessaria corporibus, nisi vt per eã moueãtur ad loca naturalia in quibus cõseruantur, tali enim cõseruatione nõ indigebunt corpora gloriosa, quare &c. & sic patet primum.

10 QVANTVM ad secundum tenendum est quòd corpora gloriosa quandoque localiter mouebuntur, quod etiã de ipso Christo credibile est, quia virtus procedens in actum exercitũ potentior & perfectior apparet quã si non exiret in actũ (actus enim manifestat virtutem) cùm ergo in beatis sit virtus motiua perfecta ex parte animæ, & summa habilitas ex parte corporis, rationabile est quòd quandoque beati moueantur motu progressiuo qui solus apparet in nobis esse causatus ab anima per apprehensionem & appetitum, & exercitus per motionem determinatarum partium corporis quæ organicè huic motui deseruiunt.

11 Vtrum autem competat eis alius motus quo moueatur corpus ab anima non organicè, id est non pars per partem, sicut nunc fit, sed totum simul, & ex quo, quemadmodũ graue descendit deorsum, & leue fertur sursum. Videtur quibusdã quòd sic.

12 Quod probant, quia in anima est virtus sic mouendi actiuè & in corpore est virtus passiua optimè disposita, vt sic moueantur, ergo talis motus erit vel poterit esse in corporibus gloriosis. Cõsequẽtia patet, quia posito sufficienti motiuo, & mobili sufficienter disposito sequitur motus vel saltẽ potest sequi. Antecedẽs declaratur quãtũ ad duas partes eius. Primò quòd in anima sit talis virtus motiua, quia incõueniẽs videtur quòd anima separata nõ posset se mouere ad vbi sibi cõueniens, alioquin esset imperfectior quocunque corpore in vniuerso: nã omne corpus naturale sibi derelictũ mouetur per virtutẽ quã habet ad vbi sibi cõueniens, sed talis motus animæ separatæ nõ fieret organicè, ergo in anima separata est virtus ad mouẽdum nõ organicè: nec illud repugnat suæ perfectioni, quia angeli qui sunt perfectiores animabus separatis mouẽtur de loco ad locũ & nõ organicè.

13 Item ex parte corporis videtur esse conueniens dispositio ad talem motum. Nam corpora beatorum secundũ omnem partem sui sunt simpliciter & immediatè subiecta animæ & spiritui, & ideo possunt simul secundũ omnem partem sui immediatè ab anima moueri, & non vna pars mediante alia.

14 Istud autem merè videtur fictitium & inopinabile, ponendo quòd in homine non sit alia forma præter animam rationalem, quia secundũ hoc pars essentialis hominis quę distinguitur ab anima est sola materia, cũ ergo mouens & motum primò sit aliud & aliud (quia nihil à seipso mouetur) primò sequeretur quòd sicut anima esset mouens tali motu, sic materia prima esset primò mota ab ipsa quod est impossibile, quia omne motum oportet esse ens actu: si verò in homine sit alia forma præter animã per quam corpus sit actu ens, adhuc talis motus videtur esse fictus: quia secundũ istos in anima post resurrectionem non erit aliqua noua virtus ad mouendum pręter illam quã habuit dum esset in corpore corruptibili, & quam retinuit dum esset separata, sed constat quòd omnis virtus motiua quam nunc habet anima est motiua corporis solùm vno modo scilicet organicè, propter quod & natura dedit corpori partes organicas determinatas ad hunc motum, & differentes secundũ differentiam motus sicut aliæ partes sunt in animalibus progressibilibus, & aliæ in auibus: ad alium autem motum qui est totius corporis secundũ se totũ nullam dispositionẽ dedit, propter quod videtur fictitiũ quòd virtus animæ aliquo modo se extendat ad illum motum.

15 Nec valent rationes quas ipsi adducunt: cùm enim dicunt quòd inconueniens est quòd anima separata non moueat se de loco ad locum, absque dubio inconueniens est secundùm omnem philosophiam quòd aliquid moueatur localiter nisi corpus. Et si ab aliquibus theologis ponatur anima separata moueri vel angelus, motus hinc & inde dicitur simpliciter æquiuocè, & ex talibus non potest sumi efficax argumentum. Item dato quòd anima haberet talem virtutem mouendi, non sequeretur quòd haberet talem virtutem ad mouendum corpus secundùm illum motum, sed potius oppositum, cùm alterius rationis sit motus animæ & motus corporis.

16 Quod autẽ additur quòd in corporibus gloriosis erit perfecta dispositio ad illũ motum, falsum est, imò nulla: sicut enim pro nunc & pro tunc corpus viuificabitur ab anima, vna tamen pars per prius quàm alia, quia omnes alię mediãte corde, sic & multo amplius corpus mouebitur ab anima non secundùm omnes partes primò & ex ęquo, sed secundùm vnam mediante alia sicut ipsa dispositio organorũ hoc ostẽdit. & sic patet secũdum

17 QVANTVM ad tertium dicendum quòd motus corporum gloriosorum nõ erit in instanti, sed in tẽpore. quia omnis motus corporis qui est ab extremo in extremum per mediũ necessariò est in tẽpore, sed omnis motus corporũ gloriosorũ erit huiusmodi, ergo &c. Maior patet: quia ratio medij est quòd prius attingatur à mobili quã extremũ, vt apparet ex quinto physicorum

tum. prius autem & posterius non sunt nisi in tempore. Minor probatur, quia nulla virtus creata potest immutare cursum naturæ, sed cursus naturæ in motu locali est quòd sit de extremo in extremum per medium: virtus autem motiua corporum gloriosorum erit virtus creata. s. virtus animæ, quare necesse est q motus ille fiat in tempore.

18 AD rationes in oppositum. Ad primam dicendum quòd licet post resurrectionem non sit tēpus quod est passio primi motus, erit tamē tempus quod est mora continua & successiua motuum qui tunc fient.

19 Ad secundam dicendum quòd corpora gloriosi non æquè cito attingent distans sicut propinquū. Et quod dicit Aug. quòd erit par celeritas, intelligendum est quantum ad hoc quòd erit quasi imperceptibilis excessus vnius respectu alterius propter mirā celeritatem motus: propter quā aliqui dixerunt quod talis motus fiet in instāti, quia fiet in tēpore quasi imperceptibili.

20 Ad tertiā dicendū q illud quod modicum est nihil habere videt̃, vt dicitur 1. physicorū, et ideo dicimus statim esse factū, quia factum est post modicum: & sic per hunc modū dicit Aug. quòd vbi spiritus voluerit, statim corpus erit, qa cito post. Iterū voluntas beatorum erit ordinata vt nō velit se esse alicubi pro aliquo instāti pro quo nō possunt ibi esse. Et ideo quodcunque instās determinabit voluntas pro illo erit ibi corpus, igitur &c.

QVAESTIO VIII.

Vtrum corpora gloriosa habeant claritatem.



POSTEA quæritur vtrum corpora gloriosa habeant claritatem. Et arguitur quòd non, quia lux & color requirūt in corpore dispositiones cōtrarias, quia lux requirit corpus perspicuum non terminatum per opacum: color autem requirit perspicuum terminatum, vt patet ex lib. de sensu & sensato, sed constat quòd corpora gloriosa erunt terminata colore, cū color pertineat ad pulchritudinem corporis, ergo non erunt clara seu lucentia.

2 Item corpus lucens nō est peruium visui, sed occultat quod est post se (vt patet de corporibus astrorū & de igne apud nos) sed corpora gloriosa erunt peruia visui. Dicit enim Grego. 18. mora. exponens illud Iob 28. Nō adęquabitur ei aurum vel vitrum quod patebit corporalibus oculis, ipsa etiā interior corporis harmonia, ergo (vt videtur) illa corpora non erunt lucentia.

3 Item corpus clarum vel lucens præsens visui ex necessitate videtur, sed corpus Christi quod erat gloriosum, præsens visui discipulorum euntium in Emaus non fuit visum clarum, nec lucens, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est scriptura in quāplurimis locis. dicitur enim Sapien. 3. q fulgebūt iusti tanquam scintillę in arundineto. & Mat. 13. fulgebunt iusti sicut sol, &c. Et 1. Cor. 15. stella differt à stella in claritate, sic & resurrectio mortuorū.

5 RESPONSIO. Aduertendum est quòd nomen claritatis quantum ad suam primam impositionem importat proprietatem luminis, sicut & suum oppositum. s. obscuritas importat conditionem seu proprietatem oppositam contrariè vel priuatiuè luminis. Sed quia mediāte lumine perficitur in nobis prima & potissima cognitio sensitiua quā habemus, scilicet visiua, per quam res potissimè nobis manifestantur, & cuius natura transfertur ad omnes alias cognitiones per quas aliqua veritas nobis manifestatur: ideo nomen claritatis transfertur ad omnem manifestationem veritatis, vnde omnem veritatem nobis manifestans dicimus esse claram, & per consequens omne quod est sui bene manifestatiuum dicimus esse clarum.

6 Et secundùm hoc potest dici quòd claritas erit dupliciter in corporibus gloriosis. Primò secundū vltimum modū. s. inquantum clarum dicitur illud quod seipsum bene manifestat tanquā habēns puritatem naturæ suæ speciei. Sic enim corpora gloriosa erunt clara, quia qualitates eorum maximè ad visum pertinētes (vt color & figura) erunt purissimæ nihil impuritatis habētes admistum, & hoc nullus negat. Sed quātum ad primum modum potest dici quòd claritas erit in corporibus gloriosis dupliciter. Vno modo sicut est claritas in corporibus bene tersis & politis ex incidentia radiorum solis vel alterius corporis luminosi: quia claritas est valde magna, si corpus sit politum valde & tersum, sicut aurum vel argentum, vel gladius valde limatur. Cōstat autem quòd corpora gloriosa erūt valde polita & tersa, propter quod ex incidentia radiorum solis & aliorum luminariū fulgebunt maxima claritate, nec adhuc est aliqua dubitatio.

7 Alio modo ponitur in corporibus gloriosis claritas à quibusdam dicentibus, quòd sicut lux est intranea qualitas solis vel alterius corporis luminosi, sic etiam erit intranea qualitas corporibus gloriosis.

8 Et illud est difficilius ad intelligēdum. Primò, quia talis claritas non videtur ponenda in corporibus gloriosis propter hoc q magis delectent visum aspicientium: quia nos experimur q maior delectatio est in aspiciendo pulchritudinē coloris & figuræ hominis, quàm in aspiciēdo claritatem solis etiam si in eius aspectu non lędereretur visus. Secundò, quia difficile est videre quomodo color & lux intensa (qualis secundū hanc opinionem ponitur in beatis, ponitur enim æqualis luci solis) possit stare cū colore, nihilominus propter hoc nō est negādum quin Deus possit dare talem claritatem corporibus gloriosis. Cuius ratio est, quia illa quæ secundū naturam possunt stare simul vtroque vel altero existente in gradu remisso suę speciei, possunt virtute diuina simul esse vtroque existente in gradu intensissimo suę speciei, sed lux & color sunt per naturam in eodē subiecto vtroque vel saltem altero existēte in gradu remisso, ergo virtute diuina possunt esse simul vtroque existēte in gradu intensissimo. Maior patet, quia illa quæ sunt separatarum specierum & compatiuntur se in aliquo gradu non habent formalem oppositionem, quia formalis oppositio seruatur in toto ambitu: quæ autem non habent formalem oppositionem possunt secundū totū ambitum suę speciei simul esse virtute diuina, quia ibi nulla implicatur contradictio loquendo de formis diuersarum specierum. Minor similiter declaratur, quia in noctilucis simul stant color & lux vt apparet ad sensum, & sic videtur q virtute diuina corpora gloriosa possunt simul esse colorata & lucentia.

9 AD ARGVMENTA in oppositum respondendum. Ad primum dicendum quòd lux & color nō requirunt necessariò oppositas dispositiones in subiecto absolutè, sed per comparationem ad causam naturalem effectiuam quæ non potest causare colorem, vel lucem in subiecto nisi mediantibus aliis quæ respectu coloris & lucis ponunt contrarias dispositiones. Claritas autem quæ erit in corporibus gloriosis non erit à causa naturali, sed immediatè à Deo, & ideo non requirit in subiecto dispositionem colori contrariam. Et si quis quęrat quid istorum videbitur in corpore glorioso lux an color? Dicendum est quòd vtrunque simul: q enim ista simul non videantur in noctilucis causa est, quia de die quando color eorum videtur lux seu claritas eorum quæ est minima non apparet propter præsentiā maioris claritatis scilicet solis. De nocte verò eorum lux videtur & nō color, quia color nō percipitur nisi mediū illuminetur: est enim color motiuus visus secundū actū lucidi, vt dicitur secūdo de anima. Lux autem talium nō sufficit ad illuminādum mediū sic vt color videatur, quāuis sufficiat ad visum quo ad seipsam.

10 Ad secundum quod corpora bonorum possunt esse peruia respectu oculi beati ppter poros subtilissimos in eis existentes, qui propter efficaciam oculi glorificati sufficiunt ad manifestādum interiora corporis quantum oportet, & nihilominus cum hac peruietate optimè stat quòd colorata vel lucentia, licet non bene appareat quomodo possent esse simul peruia vt vitrum, et lucentia vt sol.

11 Ad tertium dicendum quòd corpus clarum seu lucens præsens visui bene disposito necessariò videtur, nisi virtute diuina impediatur actio visibilis in visum. Sed quia beatis ad nutū assistet diuina virtus, ideo beati non ex se, sed ex diuina virtute assistente possunt facere quòd claritas eorum præsens visui nō immutet ipsum. Nec bene apparet quomodo hoc posset fieri circa corpus gloriosum virtute animæ, quia nō est in potestate virtutis creatæ suspendere actionē naturalem actiui in passiuum approximatum & dispositū, sicut nō est in potestate hominis, vel angeli q ignis approximatus stuppæ nō cōburat eam: & similiter nō videtur quòd sit in potestate animæ quantumcunq; glorificatæ quòd corpus suum si sit lucens, & clarum, & pręsens visui nō immutet ipsum, quamuis hoc posset fieri diuina virtute.

Sententia huius secundæ partis distinctionis xliiij. in generali & speciali.



DETERMINATO de resurrectione bonorū: hic determinat de resurrectione malorum, & cū hoc sequitur illa pars superius diuisa, in qua determinat resurrectionē mōstrorū ibi, illud etiā. & sic sunt duę partes pricipales quarū prima habet duas partes. Primò enim determinat de resurrectione malorū quātum ad naturā. Secundò quātum ad pœnam ibi, quęri solet. & illa habet duas partes secundū quòd duas quæstiones incidentes mouet. Secunda ibi, cū autem constet.

2 PROPONIT ergo magister quòd dānati cū membris suis resurgent, sed cū Aug. relinquit sub dubio, vtrum resurgāt cū deformitatibus: patientur tamē damnati in corporibus pœnam nō tamen consumentur, sicut animus dolorem sentit & nō corpus. Deinde quærit vtrum dæmones corporali igne crucientur. Et respondet q ille ignis corporalis erit, & miro modo alligabitur spiritibus dęmonū, sicut spiritus nostri miro modo alli-

gantur

gantur corporibus, & cruciabit ille ignis aërea corpora dæmonum, & ponit vnum modum quem tangit Aug. super Gen. quòd animæ separatæ gerunt similitudinem corporum & corporalium membrorum: & sic patiũtur sicut patimur in somnis dum somniat se homo ambulare, vel sedere, vel videre aliquod terribile. In fine dicit, quòd fœtus abortiui qui vixerunt in vtero matris, & monstra resurgent natura in melius reparata.

QVAESTIO IX.

Vtrum ignis inferni sit corporeus.



Hic quæritur de his quæ pertinent ad dānatos: & primò vtrum ignis inferni sit corporeus. Et arguitur quòd nõ: quia ignis corporeus agit ex necessitate naturę, & æqualiter in corpora eiusdē rationis, si æqualiter sint approximata, sed ignis inferni non ponitur ęqualiter agere in corpora omnium damnatorum, sed differenter secundùm modũ culpæ, ergo non est ignis corporeus. Minor probatur per Greg. 4. dialog. qui dicit sic: Vnus quidem est gehennæ ignis, sed nõ vno modo omnes cruciat peccatores: vnusquisque in quãtum exigit culpa, tantum sentiet de pœna.

2 Item locus debet correspondere locato, sed infernus non est locus corporeus, ergo nec ignis inferni. Minor probatur p Aug. 12. super Geñ. ad literam vbi dicit: Spiritualem arbitror esse locum ad quem anima defertur post mortem, non corporalem.

3 Ad idem est quod dicit Dam. lib. 4. cap. vlt. Tradetur diabolus & dæmones eius, & homo eius, scilicet Antichristus, & impij peccatores in ignem æternum nõ materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem vtique nouit Deus.

4 IN CONTRARIVM est communis doctrina ecclesiæ, & auctoritate beati Gregor. 4. dialog. arguitur, qui dicit sic: Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est damnatorum corpora cruciari.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est de igne inferni, an sit corporeus. Secundum est de loco inferni, vbi sit positus.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd nõ potest sciri per omnimodam certitudinem qualis sit ignis inferni: vnde magister dicit in litera ex verbis Aug. Ignis ęternus cuiusmodi sit neminem scire arbitror, nisi fortè cui spiritus diuinus ostēdit. Ex dictis enim sacræ scripturæ constat ignē ibi esse, sed qualis sit non potest efficaciter ex illis dictis concludi. Vnum enim de præcipuis dictis sacræ scripturæ ex quo magis videtur concludi quod ille ignis esset corporeus videtur esse illud quod habetur Luc. 16. de diuite epulone qui dicit ad Abraham: Mitte Lazarum vt intingat extremum digiti sui in aqua vt refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flãma. Flammã enim nominat ignem corporeum. Si quis tamen aduertat, ex illo dicto potest efficacius concludi oppositum quàm propositũ sic: Talis erat flãma quæ eum cruciabat, qualis erat lingua quam habebat, & qualis aqua quã petebat, sed constat quòd lingua quam habebat non erat corporea, nec digitus Lazari corporeus, nec aqua quam petebat corporea, quia nihil valuisset ei, ergo, vt videtur, nec flamma quæ eum cruciabat erat corporea. Nihilominus tamen quãuis ex dictis scripturæ non possit infallibiliter hoc conuinci, tenendum est tamē illum ignem esse corporeum auctoritate Gregorij & ratione probabili: auctoritas Gregorij expressè est ad hoc 4. Dialogo. Ratio etiam probabilis est ad idem, quia pœna reproborum debet proportionabiliter respondere præmio bonorum, sed beati non solùm præmiabuntur in anima, sed etiam in corpore, ergo mali non solùm punientur in anima, sed etiam in corpore, sed ille ignis, nisi esset corporalis non affligeret corpora damnatorum: ex quo ergo ignis necessariò ponitur per auctoritatem scripturæ qui cruciabit damnatos, conueniētius est ponere ipsum esse corporeum eiusdem speciei cum igne nostro, cùm talis ignis ex se habeat corpus sensitiuum affligere, quàm fingere nouum ignem & nouam afflictionem: & hac de causa confitetur Augustinus in litera ignem quo affliguntur corpora damnatorum esse corporeum.

7 QVANTVM ad secundum, scilicet de loco inferni consimiliter est dicendum, quia non potest sciri per certitudinem vbi sit, vt patet per Augustinum in litera, & Grego. 4. Dialo. dicit de hac re temerè definire nihil audeo. Quidam tamen dicunt infernum esse in superficie terræ ex parte opposita terræ nostrę habitabili, quam partem vocant orbem tristem, & hoc videtur sensisse Isidorus qui dicit, quòd sol & luna post resurrectionē in ordine in quo creati sunt stabunt, ne impij in tormentis positi fruantur luce eorum, quæ ratio nulla esset si infernus est infra terram: quia cùm terra sit opaca, vbicunque starent sol & luna impossibile esset lumen eorum ad infernum pertingere.

8 ISTA tamen opinio communiter non tenetur quia potius creditur quòd ex opposito terræ nostræ habitabilis non sit nisi aqua, quæ secundũ naturam circulariter ambit terram, nisi quantum ex prouidētia diuina nostra terra habitabilis est aquis discoperta propter vitam hominis & aliorũ animalium respirãtium tuendã. Vnde communiter tenetur quòd infernus est infra terram, cui alludit dictũ scripturę in pluribus locis. Dicit enim Esaias 14. infernus subtus cõturbatus est in occursum tui. Item articulus fidei dicit quòd Christus descendit ad inferna, quē quasi exponēs Apostolus Ephe. 4. dicit de Christo. Quid est quod ascēdit, nisi quia primũ descendit ad inferiores partes terræ, hoc est ad infernum, in quo insinuatur infernũ esse infra terrã. Ipsum etiã nomē concordat. Dicitur enim infernus, vel inferus, quia inferius iacet. Persuadetur etiã hoc probabili ratione, quia sicut est grauitas & leuitas in corporibus, sic lętitia & tristitia in spiritibus. Lætitia enim & tristitia sunt quasi pondus & inclinatio spirituũ, sed per grauitatē corpora tendũt deorsum, per leuitatē verò sursum, ergo similiter locus cõueniens spiritibus existentibus in perpetua lętitia, maximè resumptis corporibus debet esse sursum, locus verò cõueniens spiritibus existentibus in perpetua tristitia debet esse deorsum: beati autē & nunc & post resurrectionē erunt in perpetua lętitia, damnati verò in perpetua tristitia, propter quod sicut locus conueniens naturæ beatorũ erit sursum in cælo, sic locus cõueniens naturæ dãnatorũ erit deorsum in profundo terrę, & istũ locũ cõmuniter vocamus infernũ. Hãc persuasionē tangit beatus Aug. super Geñ. ad literam.

9 AD argumenta in oppositum dicēdum. Ad primum quòd sicut corpora beatorum erunt differentis gloriæ secundùm differentiam meritorum, sic corpora damnatorum erũt magis vel minus passibilia respectu pœnæ secundũ differentiam demeritorum. Et ideo vnus & idem ignis ęqualiter agens quantum est ex parte sua inęqualiter affliget corpora damnatorum propter diuersam passibilitatem eorum. Vel sicut alij dicunt, ignis ille agit non solùm ex virtute naturæ suæ, sed vt instrumentum diuinæ iustitiæ propter quod actio eius modificabitur à principali agente, vt qui plus peccauerunt plus crucientur.

10 Ad secundum dicendum quòd Augustinus loquitur de anima separata quæ non exigit locum corporalem, nam Deus potuit tam angelos quàm animas separatas produxisse ante mundum corporeũ. Et ideo si sic semper remaneret anima, ita quòd nunquam corpori reuniretur non oporteret ad eius punitionē assignare locum corporalem. Vel potest dici quòd locus ille ad quem animæ deferuntur post mortem dicitur ab Augustino nõ esse corporeus non quidem secundũ se, sed ratione continentię: quia anima in eo corporaliter nõ existit. Vel dicendum secundũ aliquos quòd Augustinus loquitur opinando & non determinãdo, quamuis verba sua videantur sonare assertionem.

11 Ad tertium dicendum quòd fortè Damascenus hæsitauit, an ignis inferni esset corporeus, & ideo fatetur se nescire qualis sit. Vel potest dici quòd non negat simpliciter illum ignem esse materialem, sed quòd non est materialis sicut ille qui est apud nos: quia nõ lucet neque indiget fomentis sicut ignis noster, quãuis sit eiusdem speciei quo ad substantiam.

QVAESTIO X.

Vtrum corpora damnatorum post resurrectionem patiantur ab igne passione propriè dicta.



SECVNDO quæritur vtrum corpora damnatorũ post resurrectionē patiãtur ab igne passione propriè dicta. Et videtur q non, quia nullum incorruptibile est passibile passione propriè dicta, sed corpora damnatorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ergo non erũt passibilia passione propriè dicta. Maior patet: quia secundũ Philosophum 6. Topicorũ passio magis & magis facta abiicit à substantia, & tandem inducit corruptionem, propter quod omne passibile est finaliter corruptibile. Minor probatur per illud qđ habetur apocalyp. 9. In diebus illis quærent homines mortē & nõ inuenient eam, & desiderabunt mori & mors fugiet ab illis.

2 Item sublato eo quod est principium omnis realis actionis cessabit & omnis realis actio, sed post resurrectionem motus cęli cessabit qui est principium omnis realis actionis, ergo cessabit omnis realis actio, quare & omnis realis passio. Maior de se patet. sed minor probatur: quia sicut se habet motus cordis in animali ad alios motus animalis, ita se habet motus cæli ad omnes motus inferiores, sed cessante motu cordis necessariò cessant omnes motus animalis, ergo motu cæli cessante necessariò omnes motus cessabũt, & etiam omnes actiones inferiores. Minor istius pro simili clara est, se maior istius patet per Aristotelem 8. physicorum in principio, & per Rabi Moysen qui comparat motum cæli motui cordis.

3 Item omnis causa vniuoca reducitur ad æquiuocam, alioquin

quia posset esse processus in infinitum, cũ inter vniuoca non sit ordo per se, sed actio & passio quæ inuenitur in istis inferioribus sunt secundũ vniuocationem, sicut cũ calidũ calefacit aliud, quia forma agẽtis & terminus actionis sunt eiusdem speciei: oportet ergo quòd reducantur in causam æquiuocam & non nisi in motum cæli (vt videtur) ergo eo cessante cessabit talis actio & passio, sed non ponitur alia in damnatis, ergo &c.

4 IN contrarium arguitur, quia sicut corpus cooperatur ad meritum ita cooperatur ad demeritum, sed in bonis in quibus corpus cooperatur ad meritum corpus glorificabitur, & non solũ anima, ergo in malis in quibus corpus cooperatum fuit ad demeritũ puniet homo nõ solũ quo ad animã, sed etiã quo ad corpus, hoc autem nõ fieret si corpus esset impassibile, ergo &c.

5 RESPONSIO. Quæstio ista apud fideles nõ est dubia quantum ad conclusionem, quia fides tenet quòd damnati grauissimè affligentur non solùm in anima, sed etiam in corpore, & non solùm vna pœna sensibili, sed & pluribus secundũ illud Iob 24. Ab aquis niuium trãsibunt ad calorem nimium. De modo autem passionis est diuersitas, & ideo circa hoc sic procedetur: quia primò ponetur quædam distinctio de passione alia à prædicta saltem quo ad verba, & deinde ponentur diuersæ opiniones circa modum patiendi.

6 QVANTVM ad primum dicitur sic, quòd cũ pati sit quoddam recipere, duplex est modus passionis secundũ quod aliquid in alio dupliciter potest recipi. Vno modo naturaliter secundũ esse naturale: sicut calor ignis recipitur in aere vel in ligno, & secundũ hunc modũ receptionis est vnus modus passionis qui dicitur passio naturæ. Alio modo recipitur aliquid in alio per modum intentionalem: sicut similitudo colorum recipitur in aëre vel in oculo, & secundũ hunc modum receptionis est alius modus passionis qui vocatur passio animæ.

7 HAC DISTINCTIONE supposita sciendum est quòd duplex est modus dicendi circa passionem damnatorum. Vnus est quòd corpora damnatorum patientur ab igne passione animali nõ reali, qua aliquid transmutatur à sua naturali dispositione: vnde non calefient ab igne, sed solũ intentionaliter immutabuntur recipiendo eius similitudinem, & quia apprehẽdent eum vt nociuum, ideo affligentur. Corpora verò gloriosa quãuis recipiant similitudinem ignis nõ tamẽ erunt passibilia, quia nihil recipient per modum afflictiui vel læsiui. Ratio autẽ per quam isti probant quod corpora damnatorum nõ immutabuntur naturali immutatione ab igne, sed solùm spirituali est ista: quia primum alterãs in cuius virtute omnia alterãtia agũt, quasi ab ipso mota est corpus cæleste per motum suum, sed motus cæli cessabit post resurrectionem, ergo tunc cessabit omnis alteratio naturalis corporum inferiorum ab inuicem, ita vt nullum alterum possit transmutare à sua naturali dispositione, sed quia cessante motu cæli adhuc aër à sole illuminabitur, & differentias colorum ad visum deferet, ideo remanebit passio animalis quæ cõsistit in receptione specierum sensibilium per quã soli affligentur corpora damnatorum: quia sensibile non est natũ solũ delectare vel affligere sensum secundũ quod agit actione naturæ confortãdo vel corrumpendo organum, sed etiã secundũ quod agit actione spirituali seu intentionali, quia experimur quod quãdo sensibile est in debita proportione ad sentientem, delectat, econtrario autem quando habet in superabundantia vel defectu lędit & cõtristat, vnde colores medij & voces cõsonantes sunt delectabiles, & incõsonantes offendunt auditum.

8 Contra modum istum arguitur ab alijs, primò contra cõclusionem quæ ponitur. Et secundò cõtra causam quæ assignatur. Primò cõtra cõclusionem arguitur primo sic: Illud quod nihil reale abijcit sed solũ ponit illud quod est naturæ cõueniens nõ affligit nec inducit verã passionẽ quę sit verè afflictiua, sed per immutationem spiritualẽ nihil reale abijcitur, sed solũ ponitur id quod est naturæ conueniens, quia talis receptio est perfectio sensuum, ergo per talem immutationẽ nihil affligitur, nec talis receptio est passio verè afflictiua. vtraq; pręmissarũ de se patet.

9 Secundũ sic: Per illud quod est cõmune beatis & damnatis non potest poni afflictio damnatorum, sed immutatio spiritualis sensuum a sensibilibus erit cõmunis beatis & damnatis, ergo per illam non potest fieri afflictio damnatorum. Maior patet, quia posita causa cõmuni ponitur effectus communis: & ideo si causa afflictionis esset communiter in beatis & dãnatis sequeretur quòd afflictio esset eis cõmunis, quod nõ est verũ. Minor similiter patet, quia sensus beatorũ immutabuntur à sensibilibus immutatiõe spirituali sicut sensus dãnatorũ, alioquin nõ cognoscerẽt sensibilia quæ dãnati cognoscũt quod est eis incõueniẽs.

10 Si autem dicatur sicut & tactum est quòd beati apprehendent ignẽ seu immutabuntur ab ipso spiritualiter sicut & damnati, nõ tamẽ apprehendent eũ vt sibi nociuum vel læsiuũ quo modo apprehendent eũ dãnati. Cõtra, quia aut ille ignis erit corporũ dãnatorum verè læsiuus aut nõ, si nõ, & tu dicis quòd apprehendent eũ vt læsiuum, ergo illa apprehẽsio erit falsa, & sic non affligentur secundũ veritatẽ ab igne, sed solũ ex sua falsa apprehensione, quod est inconueniens: & iterum vnde veniret damnatis hæc falsa existimatio quòd iudicẽt ignem eis nociuum, si in veritate nõ sit eis nociuus, nõ potest dici quòd à Deo, quia Deus nulli immittit falsum iudicium sicut nec peruersum appetitũ: nec ex seipsis, quia damnati post resurrectionẽ erunt æquè perfecti seu perfectiores sicut nunc sunt, & ideo sicut nunc possunt rectè iudicare de igne vtrũ sit eis nociuus vel nõ, ita tunc poterunt, vt videtur. Et iterũ: quicquid sit de alijs sensibilibus aliorũ sensuum & maximè visus quod possint immutare sensum intẽtionabiliter sine reali & naturali immutatione (quod nõ omnes concedunt) sensibilia tamen tactus & maximè calor nõ videtur immutare sensum tactus nisi naturali immutatione, vel saltem nõ sine ea, calor enim nõ videtur causare in medio vel in organo nisi calorem, vel si aliud causet nõ tamẽ sine calore, propter quod nõ bene apparet quomodo calor ignis possit sensum tactus immutare spiritualiter & nõ naturaliter. Si verò ille ignis sit verè lęsiuus habetur propositũ, scilicet ꝙ dãnati affligentur vera passione naturali illata ab igne. Quod patet sic: quia obiectum tempore vel natura præcedit actũ potẽtiæ, sed ignis vt verè lęsiuus & sub ratione qua læsiuus imò vt actu lędẽs est obiectum actualis apprehensionis & actualis afflictionis sequentis in dãnatis, ergo prius tempore vel saltem natura ignis lędit corpora dãnatorum quàm apprehendatur & quàm sequatur dolor in eis, sed illa læsio ex quo pręcedit omnẽ immutationem spiritualem nõ potest esse nisi per immutationẽ realẽ & naturalem, quare &c.

11 Sic igitur apparet quòd verus dolor sensibilis qualis ponitur in dãnatis nõ potest causari per solam immutationem spiritualem seu intentionalem. Et quod dicitur quòd sensibilia proportionata delectãt, improportionata verò offendũt, dato ꝙ nõ immutãt immutatione naturali, vt calores & soni, nõ valet: quia quãuis tristitia possit causari ex omnibus illis quæ nobis nolentibus accidunt (vt dicit Aug. 4. de ciuitate Dei) dolor tamen sensibilis secundũ eundem modum nõ est nisi ex lęsione carnis proueniens, prædicta igitur sensibilia quãtumcunq; improportionata causare possent tristitiam seu displicẽtiã, sed dolorem sensibilẽ nihil potest causare nisi illud quod immutat corpus realiter.

12 Contra rationem etiam quã isti assignãt arguitur: dicunt enim ꝙ quia cælum per motum suum est primum alterãs, ideo cessante motu cæli cessabit omnis alteratio, illud autem nõ potest teneri saltẽ Parisiis cũ sit articulus cõdemnatus: dicit enim articulus ꝙ dicere ꝙ cessante motu cæli si ignis esset iuxta stuppam nõ cõbureret ipsam error est. Item illa ratio videtur repugnare positioni, quia primum alterãs est causa omnis alterationis & nõ cuiusdam tantũ, si ergo per cessationem motus cæli tã quam primi alterãtis cessent alię alterationes oportet dicere ꝙ omnes cessent, & non quædam sic, & quædã nõ, quod est cõtra eos qui dicunt quòd cessabit actio naturalis, nõ autem intentionalis. Ista etiam distinctio alterationum seu immutationum est satis dubia: quia omnis alteratio quã facit quodcunq; sensibile in medium vel in sensum videtur esse naturalis & realis. Naturalis quidem, quia est ex principiis naturalibus & naturaliter agentibus. Realis verò, quia per eã fit vera & realis forma in susceptiuo quæ habet totum suum esse circunscripta omni operatione animæ. Verum est tamen quòd hæc immutatio taliũ sensibilium nõ corrumpit aliquẽ sensum per se, sed solùm illa quę fit à sensibilibus tactus, quia cõsistẽtia corporis per se dependet ex qualitatibus tangibilibus & non ex aliis sensibilibus: & ideo immutationes qualitatum tangibilium possunt pertingere ad corruptionem corporis, nõ autẽ illę quæ fiunt ab aliis, propter hoc tamen nõ debet dici quòd immutatio quæ fit à qualitatibus tangibilibus sit naturalis & realis, illa verò quæ fit ab aliis sensibus non sit naturalis nec realis sed tantũ intẽtionalis. Omnes enim sunt naturales & reales, & æqualiter dependent à primo alterante: & ideo si mutatio aliorum sensibilium puta coloris vel soni potest esse cessante motu cæli, eadem ratione poterit esse immutatio naturalis secundùm qualitates tangibiles.

13 Item nullo modo videtur ꝙ cælum ratione sui motus localis sit causa alicuius alterationis, nec illius quę est ab ipso immediatẽ, nec cuiuscũq; alterius. Primò, quia principiũ quo alterãs alterat naturaliter est aliqua qualitas alterãtis siue vniuoca cũ termino alterationis siue æquiuoca, sed motus localis nõ est aliqua qualitas corporis cælestis, nec aliqua forma absoluta, ergo nõ potest esse principium seu ratio alicuius alterationis. Maior patet, quia sola forma potest esse principium quo aliquid agit: illa autem respectu alterationis nõ potest esse forma substãtialis (vt patet per Aristotelem in libro de sensu & sensato) nec quantitas, quia illa nullius actionis est principium, imò abstrahit ab omni actione & passione, nec relatio vt patet ex 5 physicorum. Relinquitur ergo ꝙ sit aliqua qualitas, & sic patet maior. Minor de se manifesta est, & nihilominus habetur 8. physicorum

vbi

vbi dicitur quòd motus localis nihil variat in cælo, & ideo ille solus motus ei attribuitur. Secūdò, quia impossibile est quòd aliquid habens principiū agendi æquè perfectum vt prius, & passum æquè dispositum vt prius nō possit agere vt prius, sed cessante motu cęli ignis remanebit ita calidus vt prius, & stuppa æquè disposita vt calefiat sicut prius, ergo eis approximatis ignis necessariò combureret stuppā sicut prius, & eodem modo cùm corpora damnatorum sunt verè passibilia (carent enim dote impassibilitatis quam habent corpora beatorum) poterūt ergo verè calefieri et immutari ab igne sicut nunc immutant, cessatio ergo motus cæli nō impediet veram & naturalem alteratione corporum: quia motus cæli ad eam non requiritur, quamuis requiratur ad alteratione generationis & corruptionis & aliarū mutationum per hoc quod adducit solē & alia astra respectu diuersarum partium terræ quæ sui præsentia agunt, vbi prius nō agebant, & propter absentiam suam non agunt vbi prius agebant.

14 Dicendum est ergo quod corpora damnatorum verè patientur ab igne per veram & naturalem alterationem calefactionis, quæ tunc esse poterit (vt probatum est) nihilominus tamen nunquam corrumpentur diuina virtute faciente, quòd alteratio talis præcisè maneat in limitibus suis, ita quòd ad eam non sequatur corruptio, & quòd hoc sit possibile probatur sic: quandocunque duæ actiones sunt diuersæ & ad diuersos terminos, virtute diuina potest fieri quòd vna sit sine alia, & maximè prima sine posteriore, sed alteratio & corruptio formæ substantialis in materia sunt duæ actiones habentes diuersos terminos: nam terminus alterationis est qualitas, terminus verò corruptionis est priuatio formæ substantialis, alteratio etiam præuia est corruptioni, ergo virtute diuina potest fieri quòd sit vera alteratio, & nō sequatur corruptio, & sic fiet in pœna damnatorum, vt perpetua vita naturæ sit eis ad perpetuam durationem pœnæ.

15 AD PRIMVM argumentum in oppositum patet responsio ex hoc quod statim dictum est.

16 Ad secundum dicendum per interemptionē minoris, quia motus cæli nō est principium per se alicuius realis actionis, sed requiritur ad alterationem actionum, puta generationis & corruptionis, quia adducit & abducit generās, vt dicitur in fine secundi de generatione. Et quia in tali alteratione stat consistentia mundi secundùm dispositionem quam videmus, ideo motus cæli comparatur motui cordis in animali, & nō propter hoc quòd motus cæli secundùm se sit per se causa alicuius actionis, quia nec motus cordis talem causalitatem habet.

17 Ad tertium dicendum quòd causa ęquiuoca ad quam actiones inferiores reducuntur non est motus cæli sed ipsum cælum, cuius actio non totaliter cessabit cessante motu: nam si cessaret totaliter, fortè nihil corruptibile saltem mixtum posset remanere naturaliter loquendo, & si remaneret, hoc non esset per naturam, sed per miraculum, & tunc sicut haberet naturam quam prius & non à cælo, posset agere & pati sicut prius, non obstante cessatione totali influentiæ cæli, quæ nō requiritur ad actiones inferiorum, nisi quia conseruat virtutes eorum.

QVAESTIO XI.

Vtrum animæ damnatorum ante resurrectionem corporum patiantur ab igne.



TERTIO quæritur vtrū animæ dānatorum ante resurrectionē corporum patiantur ab igne. Et arguitur q̄ nō, quia nullum corpus ponitur immediatè pati passiōe propriè dicta à spiritu, ergo spiritus non potest immediatè pati passione ꝓpriè dicta ab vllo corpore, quare nec ab igne. Consequētia patet, q̄a corpus magis natū est pati à spiritu quā spiritus à corpore. Probatio antecedētis, quia passio propriè dicta fit per ablationē qualitatis cōuenientis & per introductionē qualitatis disconuenientis, vt patet ex præcedentibus. sed nullus spiritus potest aliquā formā seu qualitatem immediatè causare in aliquod corpus, vt ostensum fuit in lib. 2. ergo nullum corpus [q. 10. huius dist.] potest pati à spiritu passione nō solū propriè dicta, sed etiā quacunq;, cū omnis passio sit receptio alicuius formę. 2 Itē Augu. super Gen. ad literam dicit & ponitur in litera, quòd nō sunt [q. 9. huius dist.] corporalia, sed corporalibus similia quibus animæ corporibus exutę afficiuntur siue bene siue male, sed dicuntur affici dolore, ergo illud non fit ab igne inferni q̄ est corporeus vt visum fuit.

3 Item secundū eundem & ibidem agens est nobilius patiente, sed nullum corpus nobilius est spiritu, ergo nullus spiritus potest pati à corpore, sed tam anima separata quàm angelus spiritus sunt, ignis autem inferni est corporeus, sicut patuit supra, ergo anima vel angelus non potest pati ab igne inferni.

4 Item corpus non agit in distans nisi mediante propinquo, sed tam dæmones quàm animæ separatæ sunt quādoque extra locum inferni circa nos, cū quandoque hominibus appareant, nec tamē sunt sine pœna sibi debita: quia sicut gloria bonorum nunquam interrumpitur, ita nec pœna damnatorum, nec tamē videmus quòd omnia intermedia ab igne inferni patiantur, ergo non videtur quòd pœnæ quas patiuntur dæmones vel animæ damnatorum fiant ab igne.

5 IN CONTRARIVM est quod dicitur Lucæ 16. & allegatum fuit prius de anima diuitis epulonis quę dicit se cruciari in flamma, & Matt. 25. dicitur. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius.

6 Ad idem est quod dicit Aug. 21 de ciui. dei. adherebunt spiritus (licet incorporei) corporeis ignibus cruciandi, accipientes [q. 9.] ab ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.

7 RESPONSIO. Tenendū est sine vlla dubitatione quòd tam dæmones quàm animæ separatæ puniētur in igne inferni, sed modum totalem punitionis, puto latere omnem hominem cui Deus non reuelauit. Procedetur ergo sic circa quæstionem istam. quia primò ponetur vnus modus secundū quem nō est dubium alicui docto fideli dæmones & animas damnatorum posse pati, sed quia istum modum non credo esse totalem & perfectum quo dæmones & animæ patiuntur, ideo illo posito ponentur quidā alij modi qui tanguntur à doctoribus secundū quos dæmones & animæ separatæ ponuntur pati ab igne.

8 QVANTVM ad primum modum non excludēdo alios, dicendū est quòd aliter patitur anima separata ab igne corporeo & aliter dęmon. Cuius ratio est, quia ignis inferni non ponitur corporeus nisi quia afflicturus est corpora damnatorū post resurrectionē. Si enim post mortē præmiaretur homo vel solū puniretur in anima & nullo modo in corpore, nullus ignē inferni posuisset corporeū, sed adhę sissent omnes illi rationi quā fecimus prius, qualis lingua talis flāma, &c. Propter resumptionē [q. 9. huius dist.] enim corporū ponit Aug. Et habetur in litera. Etiam Grego. 4. Dialogo. ca. 24 dicit ignem illum esse corporeū, congruum est ergo vt spiritus qui corpori ad pœnā reuniuntur quales sunt animæ damnatorū aliter ab igne corporeo patiantur, aliter dęmon qui nunquam corpori vnitur, vt forma. Illi quidē secundū veritatem, hic autem secundū adaptationem. Primum patet sic: sicut se habent spes & delectatio ad bonum, sic se habent tristitia & timor ad malū (sicut enim delectatio est de bono præsenti, spes verò de futuro, sic tristitia est de malo præsenti, timor verò de futuro) sed secundū quātitatē delectationis quę æstimatur esse de bono præsenti præcedit gaudium spei de futuro, ergo secundū quātitatē tristitię quæ ęstimatur de malo cū pręsens fuerit pręcedit dolor timoris de ipso futuro: hinc est q̄ adiudicati morti ex consideratione futurę mortis quādoq; mortē incurrunt. Cū igitur animæ damnatorū sciant infallibiliter q̄ resumptis corporibus igne cruciabuntur per verā immissionem ex ipsa consideratione ignis nociui futuri. verissimè cruciantur mentaliter, & hoc quidem plus vel minus secundū q̄ maiori vel minori afflictioni corporali sciūt se resumptis corporibus adiudicatas. Et cōfirmatur hoc, quia pœnę reproborū per oppositū se habēt ad præmiū beatorū, sed præmiū beatorum ante resumptionē corporū consistit in gaudio rei de diuina visione, & gaudio spei de corporis glorificatione, ergo pœna reproborū cōsistit in vehemēti tristitia de amissione visionis diuinę, & vehemēti timore de afflictione corporis futura: sic igitur patet q̄ animę dānatorū quæ corporibus reunientur ad pœnā patientur ab igne corporeo secundū veritatem, quia ille ignis ante resurrectionē verè timorē & horrorem, & per consequens tristitiā animæ ingerit, qui post resurrectionem corpora cū animabus verè exuret.

9 Secundùm patet, scilicet quòd spiritus angelicus qui nunquam vnitur corpori, vt forma affligitur ab igne per quandam similitudinem & adaptationem: spiritualis enim tristitia & delectatio cùm sint ignotę multitudini, oportet quòd per delectationes & tristitias corporales figuraliter exprimātur, & sic cū summus dolor sensibilis sit ab igne qui est maximè actiuus, tristitia & dolor spiritualis in angelis propter suā vehemētiā si nō esset ab igne secundū rē, diceretur tamē ab igne esse per quandā similitudinē & adaptationem. Et hoc potest probari dupliciter. Primò quia afflictio dęmonū sumenda est per oppositū ad delectationē beatorū spirituū quæ est in cōsecutione sui finis, & nō in aliqua re corporali, & si aliqua de eorū delectatione dicantur quę videantur ad delectationē corporalē pertinere (sicut q̄ reficiantur aut rideant) per similitudinē debet intelligi, ergo afflictio dęmonum consistit in tristitia quā habent de separatione à fine in quo summè perficerētur & delectarētur, si ipsum attingerent & nō in aliqua re corporali: & si aliqua de eorū afflictione videantur sonare in corporalem punitionē, debent intelligi per quādam adaptationē & similitudinem, sicut quòd igne ardeat, vel fœtoribus affligantur. Secundò pœna debet respōdere culpę sed culpa dæmonum non fuit cū aliqua delectatione sumpta ex rebus corporalibus, sed ex inordinata complacētia sui cū interpretatiuo cōtemptu Dei, ergo pœna eorū debet esse in tristitia

quam

quam habēt de carētia visionis diuinę quā incurrūt propter cōtemptū Dei,& indisplicentia sui: hæc autē pœna grauissima est & maior quacunq; pœna sensibili, sicut & delectatio à qua se excluserūt maxima est et maior omni delectatione sensibili. Vnde dicit Aug.& habetur in 4. sententiarum di.46. alienari à regno Dei, carere magna multitudine dulcedinis Dei tā grandis pœna est vt nulla possint ei tormēta quæ nouimus cōparari. Et Chrysostomus sup Mat. Ponamus (inqt) ante oculos quāti doloris est excludi et pijci à regno cęlorū, qa vt mihi videtur, ipsa grauior est gehēna. itē multi gehēnā horrent, ego verò casum illius gloriæ multo maiorem esse autumo. Itē mille gehennas ponat quis, nihil tale dicet quale excludi à gloria & odio haberi à Christo.

10 Nobis autem videtur cōtrarium propter tria. Primò, quia sensibilia sunt nobis magis nota. Secūdò, quia delectationes sensibiles cū sint passiones appetitus sensitiui sunt cū aliqua corporis trāsmutatione,& ideo fortius hic sentiuntur. Tertiò, qa delectationes corporales appetuntur tanquā medicinæ cōtra tristitias corporales quibus superueniētibus magis sentiūtur & acceptatur: nō sic autē est de delectationibus spiritualibus, et tamē simpliciter sunt maiores, vnde homines à maximis delectationibus abstinēt,& maximas tristitias corporales sustinēt ne perdāt honorē qui est quoddā bonū intellectuale: dignus enim honore regis, prius vellet quācunque pœnā sensibilem extra mortem & quandoque mortē sustinere quàm honorem amittere, propter vehementiā igitur pœnæ quā habēt de amissione visionis diuinæ dicuntur per quandā similitudinem affligi ab igne.

11 Hic autem occurrit quædā dubitatio. Si enim carētia visionis diuinæ maxima pœna est qua præcipuè dæmones affliguntur, cū decedentes in originali visione diuina careat, sequitur q peccato originali debeatur maxima pœna & par pœnæ quę debetur dæmonibus pro peccato actuali quod est incōueniens, qa pœna decedentiū in solo originali est mitissima secundū Augustinum & alios sanctos. Et dicendum ad hoc quòd sicut nō delectat bonum nisi cognitum, sic malum nō affligit nisi cognitum: decedētes autē in solo originali nullā cognitionē habuerūt nec habere potuerunt de beatitudine cū fidem nō habuerint, nec sacramentum fidei susceperint, nec ad eā cognoscendā se extendat cognitio naturalis,& ideo de eius carentia nō tristantur: dæmones verò qui gratiam habuerunt & fidem sine qua impossibile fuit eos gratia habere, cognitionem habēt de illo fine quem suo demerito amiserunt,& ideo summè de hoc tristātur. Et si dicatur vltra quòd decedentes in originali saltem in iudicio, & per
d.47.q.2 consequens post iudicium habebunt de beatitudine aliquam cognitionem, quia vt infra dicetur, omnes cognoscent iudicium Dei iustum esse quo ad pœnas damnatorum & pręmia beatorū & quantum ad meritum & demeritum vtrorunq;, & ideo sciēt quare ipsi ad beatitudinem sanctorum non admittentur.

12 Dicendum q tales cognoscēt quòd boni qui per baptismū vel per proprium meritum cū gratia Christi meruerunt, habebunt pro præmio aliquod donum à Deo & aliquam cognitionem maiorem quàm sit illa quā possint habere ex naturalibus, & de se scient quod ad illud præmium nō pertingent, quia sciēt se nō fuisse baptizatos nec Christi gratiam percepisse: nō oportet tamen q se sciant illo dono priuatos esse propter culpā originalem,& ideo non dolebunt, quia in eis non erit aliqua obliquitas voluntatis ita vt irrationabiliter doleant de quocunque, dolerent autem irrationabiliter de carentia visionis diuinę, sed solùm cognoscent q ad eam non admittuntur, quia nō fuerunt participes gratię Christi nec per baptismum nec proprium meritum. Si autem cognoscerent quod ab ea deficerēt propter demeritum primorum parentum, fortè possent de hoc rationabiliter dolere, non tamen oportet quòd sciat, vt dictum fuit in secundo libro: patet igitur quod dęmones affliguntur ab igne per quandam similitudinem & adaptationem, animæ verò damnatorum per veram tristitiam quam cōcipiunt de hoc quòd sciūt se resumptis corporibus in illo igne æternaliter cruciandas.

13 De animabus verò quæ dicūtur esse in purgatorio, quę quidem corporibus in resurrectione vniētur, sed nō ad pœna, quia post resurrectionē purgatoriū nō erit, idē tenendū est, scilicet q affligātur per hoc quod retardatur à diuina visione, quædā plus quædā minus: sicut enim pœnale est ab ea excludi, sic ab illa retardari,& tātū plus quātō diutius ab illa retardātur. Itē sicut grauitas & leuitas inclināt ad suū locum naturalē, sic finalis charitas ad beatitudinē, sed si in graui impedito à loco naturali esset cognitio, pœnale esset ei impediri à loco suo naturali, ergo similiter est pœnale animæ separatę existenti in charitate & cognoscēti se propter culpā prius cōmissam & pœnā ei debitam à beatitudine retardari. Propter ergo vehementiā huius pœnæ possunt secundū quādā similitudinem & adaptationē dici pati ab igne: et huic cōsonat dictū Apostoli 1. Cor.3. Saluus erit, sic tamen quasi per ignem. In quo innuitur similitudo & adaptatio.

14 Sed dicet aliquis, animæ sanctorum patrū qui pręcesserūt aduētū Christi retardabātur à visione Dei,& tamen erāt in charitate nec affligebātur sicut ponimus animas in purgatorio affligi, quod tamē oportuisset si dictus modus esset verus. Et dicēdū ad hoc q ante aduētum Christi nō erat tēpus perueniendi ad visionē diuinę essentię, cū nō esset solutū debitum naturę quod in morte Christi solutum est, nunc autem post mortem Christi est tempus perueniendi ad eam nisi propria culpa, vel obligatio ad pœnā impediat,& ideo nō peruenire nunc est pœnale, prius autem nō fuit: & ponitur exemplum, q enim filius regis ad honorem nō perueniat viuēte patre nō est ei pœnale, quia nōdum est tempus quòd perueniat, sed si mortuo patre impediatur, ad tempus ne ad regnū perueniat, valde dolorosum esset ei, & hoc secundū plus & minus secundū quantitatem impedimenti. Patet ergo vnus modus qualiter animæ damnatorum & dęmones & animæ quæ sunt in purgatorio dicuntur affligi ab igne inferni existente corporeo. Sed quia vt prius dictum fuit ille non est præcisus modus quo dæmones & animæ separatæ affliguntur, ideo tangendi sunt alij modi qui traduntur à doctoribus.

15 Et est vnus modus quo dęmones & animę separatę affligūtur ab igne inferni per verā immissionē,& isti variantur. Quidam enim eorum dicunt sic, quòd ignis inferni potest considerari dupliciter. Vno modo secundū se,& sic nō potest agere in spiritum. Alio modo vt est instrumētum diuinæ iustitiæ,& sic potest agere in spiritum,& ipsum verè affligere per immissionem veram, quod probāt per rationem & per simile. Ratio talis est: instrumentum præter suam virtutem naturalem videtur habere aliquam aliam virtutem à principali agente, sicut calor naturalis qui est instrumentum animæ præter suam virtutem calefactiuā quā habet à se habet ab anima (cuius instrumentum est) virtutem conuertendi in substantiam aliti alimentum, sicut dolabra habet ab artifice virtutem introducendi formam arcę, ad quā non posset ea se attingere, ergo similiter ignis inferni vt instrumentum est diuinæ iustitiæ habet aliquā virtutem per quā potest attingere ad aliquid vltra virtutē propriæ naturę. Tunc arguitur sic: quicquid Deus potest facere mediantibus causis secundis potest facere sine eis, sed Deus potest affligere animam mediāte corpore sicut nūc affligitur sensibiliter dum est in corpore, ergo potest eam consimiliter affligere sine corpore, si sic, ergo & ignis vt est instrumentum diuinæ iustitiæ, cū in instrumento (vt dictum est) sit aliqua virtus principalis agentis per quam potest in aliquid in quod non posset ex conditione suę naturæ. Per simile probatur idem sic: sicut sacramenta sunt instrumenta diuinæ misericordię iustificantis, sic ignis inferni est instrumentum diuinæ iustitiæ punientis, sed sacramenta quatenus sunt instrumenta diuinæ misericordiæ agunt iustificando animam per alicuius immissionem, ergo ignis vt est instrumentum diuinæ iustitiæ affligit animam per veram immissionem.

16 Hęc autem opinio non videtur posse stare. Primò quia nullum instrumētum potest agere circa aliquid in virtute alterius nisi possit circa illud ponere suam propriam actionem, sicut calor agens vt instrumentum animę potest de se ponere suā actionem naturalem, scilicet calefactionem circa alimentū quod conuertit virtute animæ in carnem,& securis suam actionem naturalem habet circa lignum in quo vt mota ab artifice inducit formam arcæ, sed ignis de se non potest aliquam habere actionem Tho. 1.q.
circa animam vel dæmonem vt illi inter cōsistentur, ergo non potest circa eam habere actionē vt instrumentum diuinæ iustitię. 45. ar. 5

17 Secundò: quia principium passionis quæ est per immissionem semper est aliqua forma ipsius agentis, sicut enim passio per immissionem fit per receptionem alicuius formæ in patiente, sic principium talis actionis est aliqua forma in agente, illud ergo quod non dat alicui nouam formam, non dat ei quòd possit affligere per immissionem formę, sed quòd ignis agat vt instrumentum diuinæ iustitiæ non ponit in eo aliquā nouam formam neque accidētalem neque substantialem, ergo per hoc nō potest animam affligere, quia dicitur agere vt instrumentum diuinæ iustitiæ.

18 Tertiò: quia si anima vel dęmon affligeretur per verā immissionē, tunc forma immissa aut esset corporalis aut spiritualis, nō corporalis, qa anima separata non est susceptiua alicuius formę corporalis. Nec spiritualis, qa illa nō potest affligere, qa nihil adijcit quod sit naturæ cōueniens, eo quòd nō habet cōtrarietatē ad aliqua forma naturalem, ergo nullo modo affligitur dęmō vel anima ab igne per immissionē. Si dicatur quòd ignis nō immittit aliqua forma nisi afflictionem, hoc nō potest esse, quia afflictio vel dolor nō est aliud quam rensius appetitus contra nociuum præsens & cognitum: obiecto ergo afflictionis est nociuum præsens & cognitu, sed obiectum præcedit actum ordine naturæ, oportet ergo q prius ordine naturæ ignis sit animæ nociuus,& deinde cognoscatur vt nociuus quam sequatur afflictio in anima, si ergo ignis affligit anima separatam per verā immissionem per qua est ei nociuus, oportet quòd prius aliquid

quid immitat quod nocet, quod cognitum causet afflictionem. Item afflictio verius consistit in abiectione formæ conuenientis, quàm in receptione cuiuscũque formæ: quia receptio cuiuslibet formæ nõ est discõueniens nec per cõsequens afflictiua nisi quatenus abiicit aliã formam naturæ conuenientem. In assignando ergo quomodo anima patitur ab igne vera & reali passione per immissionẽ, potissimè deberet dici quæ est forma vel perfectio animæ separatæ conueniens, quę aufertur per formã ab igne immissam hoc autem non fit nec est facile hoc fingere, quare &c.

19 Ad rationes eorum respondendum est, & primò ad illud in quo fundatur prima ratio. Dicunt enim quòd omne instrumentum præter suã naturalem virtutem habet aliã virtutem à principali agente, per quam potest in vlteriorem effectum quàm posset ex conditione suæ naturæ. Istud enim non est verum si intelligatur quòd ab agẽte principali fiat noua forma in instrumẽto, vnde in calore qui est instrumentũ animæ nulla forma est ab anima, & tamen cõuertit instrumentaliter cibum in carnem altero duorum modorum: aut quia disponit, & anima cui calor est coniunctus formã carnis inducit, aut (vt alij dicunt) calor & anima se habent sicut vnum agens perfectum quod inducit formam carnis, ad quam inducendam alterum solũ non sufficeret, sicut in securi acuties & durities sunt vnum principium secãdi, nec alterũ sufficeret. Simili modo non est dicendum quòd in dolabra sit aliqua forma influxa à principali agente præter motum localem, quo dolabra mouetur ab artifice: quia forma arcæ vel cuiuscunque artificiati nõ est nisi determinatus ordo partium qui potest fieri per solum motum localem diuisionis vel incisionis, prout competit tali vel tali ordini partium seu dispositioni. Cùm ergo primò arguitur, quòd Deus potest agere sine causis medijs quicquid facit mediantibus eis, verũ est de causis agentibus vel finalibus quæ sunt causę extrinsecę: de causis verò formalibus vel materialibus non est verum, non enim potest Deus facere hominẽ sine anima, aut sine corpore, quia hoc implicat contradictionẽ, anima autẽ non patitur ab igne mediante corpore vt à causa agẽte, nõ enim ignis agit in corpus, & corpus in animam, imò illud quod immediatè ab igne patitur est corpus animatum includẽs intrinsecè corpus & animam, & istud patitur à Deo mediante igne inquantum virtus per quam ignis agit in corpus animatũ, causatur à Deo & cõseruatur, propter quod bene sequitur quòd sicut Deus mediante igne vt causa efficiente affligit corpus animatum, sic potest affligere ipsum sine igne, sed ꝙ Deus vel ignis possit animam separatam à corpore affligere simili afflictione, sicut affligebatur totum compositum à Deo mediante igne vel sine igne non probatur, quia ad afflictionem animæ dum est in corpore non se habet corpus nec totum compositum vt agens: dato etiam quòd Deus posset animam separatam affligere sicut affligitur in corpore, non oportet tamen quòd hoc possit cõpetere igni quantũcunque diceretur instrumentum, quia non omne quod Deus facit per seipsum potest facere per instrumentum.

20 Ad secundũ dicendũ sicut aliqui dicunt ꝙ sacramenta non causant aliqd in anima nisi sicut causa sine qua nõ, sed totũ facit virtus diuina assistẽs. Et iterũ: perfectio cõsistit in sola receptione, vera autẽ passio nõ, & ideo nõ sufficit ad assignandũ causam afflictionis animæ dicere ꝙ aliquid immittitur ei ab igne vt instrumentũ diuinæ iustitiæ, sed oportet vlterius dicere quæ est illa forma cõueniẽs quæ per illud immissum abiicitur. Adhuc nõ est simile de sacramẽtis & de igne qa sacramẽta nõ agunt in animã separatã, sed in totum cõiunctum circa quod possunt ponere suã operationẽ naturalẽ prout pertinet ad agens instrumentale, ignis autem nullam actionem naturalem potest habere circa animã separatam quã dicitur affligere, et ideo non est simile.

21 Secundus modus eorum qui dicunt animam separatam affligi per verã immissionem est talis: dicunt enim isti quòd virtute diuina superadditur, & infunditur animæ separatæ aliqua qualitas seu habitus supernaturalis ratione cuius anima separata vel dæmon potest pati ab igne inferni, quãuis secundũ se non posset ab eo pati. Ratio istius opinionis est sola fuga incõuenientium, quia cũ isti nõ possunt ostendere qualiter anima separata posset secundũ se aliud recipere per quod affligeretur, adinuenerunt ꝙ hoc poterat fieri mediãte aliquo sibi diuinitus addito.

22 Istud autem dictum est minus probatum quã primũ, quia illud additum animę, aut est corporeũ, aut spirituale: si spirituale æqualis dubitatio est qualiter anima separata quę est spiritus potest pati ab igne corporeo mediãte illo sicut sine illo, qa vtrobiq; est eadẽ ratio. Si autem istud additũ sit corporeũ, aut facit vnũ suppositũ cũ anima aut nõ. Si nõ, tunc ratione ipsius anima nõ poterit pati, quia distinctorum secundũ suppositum sunt distinctæ actiones & passiones. Si verò sint vnũ secundũ suppositum, aut illud est subiectũ animæ, aut anima est subiectũ illius: nõ potest dici ꝙ sit subiectũ animæ, quia subiectum animę non est nisi sua materia vel suum corpus ex quibus cõiunctis resultat homo, & sic nõ esset anima separata de qua loquimur. Si verò dicatur ꝙ anima sit subiectum illius additi quod ponitur corporale, tunc æqualis dubitatio est quomodo anima posset recipere illud corporale accidẽs, sicut dubitamus qualiter posset recipere caliditatẽ vel quãcunq; qualitatẽ corporeã, & ideo ista positio in nullo declarat propositum, sed assumit ęquale dubiũ.

23 Alius modus est quòd in anima separata virtute diuina possunt remanere potẽtię sensitiuę, quod probatur: quia virtute diuina accidens absolutum potest separari à suo subiecto, sed secũdũ istos potentiæ sensitiuæ sunt quædam accidentia absoluta, ergo virtute diuina possunt separari à cõposito in quo sunt tanquã in subiecto, & remanere in anima separata. Tunc arguitur sic: verus dolor sensibilis pficit in actu appetitus sensitiui puta cognitione sensitiua, sed remanẽtibus potentijs sensitiuis in anima separata potest ĩ eis esse sensitiua cognitio et appetitus cõsequẽs, ergo in eis põt esse verus dolor sensibilis & vera afflictio.

24 Sed nec istud valet, quia dato ꝙ Deus posset separare accidẽs absolutũ à subiecto, nõ tamẽ posset ipsum ponere in quocũque alio subiecto: sicut quãtitatem separatã à substãtia panis in sacramento nõ posset ponere subiectiuè in angelo, & eodem modo potentiã sensitiuã quæ est accidens organi corporei nõ posset ponere in anima separata. Dato etiã ꝙ posset ponere adhuc nõ sufficeret ad hoc quòd anima sensibilis pateretur ab igne, qa obiectum huius passionis est aliquid nocens, sed nõ potest dari modus quomodo ignis noceret animæ separatæ etiam si haberet potentias sensitiuas plusquam si nõ haberet: non enim nocet ex hoc solo quòd cognoscitur quacunq; cognitione, & ideo hoc modo non potest assignari causa passionis animæ ab igne.

25 Alius modus assignatur ꝙ spiritus incorporeus scilicet anima separata vel angelus patitur ab igne solùm per detentionem per hunc modum: quia spiritus incorporei secundùm istos diffiniuntur loco, ita quòd existunt sic in vno loco quòd non in alio. Res igitur corporea habet ex natura sua quòd spiritum diffiniat, sed non habet ex natura sua quòd spiritum detineat quin alibi spiritus possit diuertere, sed hoc superadditur: igitur ignis corporeus inquantum est instrumentum diuinæ iustitiæ habet quòd detineat spiritum sic quòd alibi non diuertat, & ita efficitur ei pœnalis retardando ipsum ab executione proprię voluntatis ne operetur vbi vult & secundùm quod vult, & tantò amplius cruciatur quantò superior est.

26 Hæc autem opinio probabilis est ponendo quòd anima separata vel angelus sit in loco secundùm suam essentiam: quia tunc potest virtute diuina detineri in loco ne moueatur ad aliũ ad quẽ vellet, non bene tamen apparet quomodo virtus detentiua sit in igne. Hoc tamen nõ obstãte posset dici detineri ab igne, quia detinetur in igne & sic ab eo patitur eo modo quo desiderãs mortẽ & fastidiens vitã dicit quòd anima sua patitur à suo corpore in quo detinetur. Et nihilominus graue videtur aliquibus ꝙ iste totus modus quo anima vel dæmõ patiuntur: quia secundũ hunc modũ æqualiter pateretur anima vel dæmon si detineretur in pulcherrima camera & optimè ornata, sicut patiũtur ab igne, quia non ponitur pati, nisi quatenus detinetur. Hoc autẽ non reputatur communiter adeò graue seu pœnale, sicut prędicamus grauem esse pœnã damnatorũ hominũ vel dęmonum. Et confirmatur, quia sicut animæ damnatorũ detinentur in inferno, sic animæ puerorum decedentiũ in originali detinentur in limbo. Si ergo sola detentio est afflictio sequitur quòd animę decedentium in solo originali tantum affliguntur quantum dæmones vel animæ damnatorum, quod non videtur conueniens.

27 Si verò spiritus ponatur esse in loco solùm per operationem, tunc non bene apparet qualiter patiatur à loco per detẽtionem, quia operationum quædam manent in agente, vt intelligere & velle, & per istas nõ potest spiritus magis esse in loco quã per essentiam. Alię verò sunt quæ transeunt in materiã exteriorem, vt mouere, & per has solas potest spiritui cõpetere esse in loco quatenus mouet vel facit aliquid circa locũ vel circa corpus existens in loco: hæc autem operatio licet posset conuenire angelis, non conuenit tamen animabus separatis, quia anima separata nec mouet ad formam quod est sibi cõmune & angelis, nec potest mouere aliquod corpus ad locum, quia cũ habeat determinatum mobile, scilicet corpus cui vnitur vt forma mediãte quo mouet quicquid mouet, ideo separata ab eo nihil aliud potest mouere. Si ergo spiritus non est in loco, nisi per operationẽ, & nullã talem potest habere anima separata, sequitur ꝙ ipsa nõ sit in loco, & per consequens quòd ibi nõ detinetur, nec per detentionem affligatur. Item probatur de anima separata & angelis simul, quòd esto vtrique cõueniat operari circa locum quòd tamen non affligantur per detentionem in loco: quia si esse in loco est operari in loco, ideo esse & detineri violenter in loco seu contra voluntatem est operari in loco violenter seu contra volũtatem, sed illud non potest competere animæ separatæ vel angelo, quare &c. Maior de se patet, minor probatur, quia magis potest homo cogi ad operandum quàm angelus vel anima separata,

ta, sed homo non potest cogi coactione simpliciter ad operãdum ea quę dependent ex libero arbitrio, quãuis possit impediri ne faciat quod vellet facere: nam si per violentiam manus alicuius hominis applicetur ad percutiendum alium, talis non percutit actiuè, quia principium actiuum percussionis non est in ipso, sed merè passiuũ, & multo magis videtur quòd anima separata vel angelus non possit cogi ad aliquam actionem dependentem à libero arbitrio: talis autem est omnis actio quã habet vel habere potest anima separata vel angelus circa locum, ergo angelus vel anima separata non potest cogi ad operandum in loco vel circa locum, quare si esse in loco est operari in illo, patet quòd nec angelus nec anima separata possunt violenter detineri in loco nec per consequens affligi per violentam detentionem.

28 Si verò dicatur quòd non sunt in loco nec detinentur in loco per actionem suam in loco, sed potius per actionem quam recipiunt à loco. Contra, detineri à loco supponit esse in loco, si ergo passio spiritus in loco est per detentionem in loco, sequitur quod passio in loco supponit esse in loco, sed posterius supponẽs suum prius nõ est causa eius, ergo pati à loco nõ est ratio angelo vel animæ quod sit in loco, igitur. Isti sunt modi quibus doctores nitũtur ostendere qualiter anima separata vel angelus patiatur ab igne, & tamẽ (vt visum est) nullus satisfacit intellectui. Nec mirũ, quia vt dictum fuit in primo libro quod prima ea quę sunt fidei nõ possunt sciẽtificè probari, nec rationes in cõtrariũ scientificè solui, pro eo quod fides est de his quæ excedunt omnẽ rationẽ naturalem.

In prologo q. 5 29 Tenendum est ergo absque vlla dubitatione quòd anima separata patitur ab igne secundùm modum primum assignatum, sed totalem modum nullus adhuc docuit, nec puto quòd docere possit nisi ei reueletur.

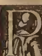
30 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd sicut nullum corpus potest pati à spiritu passione propriè dicta, quæ est abiectio formæ conuenientis & receptio formę disconueniẽtis, sic nullus spiritus potest pati à corpore consimili passione: & ideo ille modus passionis qui ponitur esse per immissionem nõ tenetur communiter.

31 Ad secũdũ dicendũ est quod Augustinus loquitur inquirendo, vnde & aliũ modũ ponit vigesimoprimo de ciuitate Dei, vbi dicit, quod sicut in conditione hominis anima iungitur corpori vt dãa ei vitã, quamuis vnum sit corporale & aliud spirituale, & ex tali coniunctione concipit anima vehementẽ amorem ad corpus, sic anima separata ligatur igni vt accipiens ab eo pœnam, in quo innuit pœnam animæ esse per detentionem in igne. Vel dicendum quòd Augustinus intelligit quòd ea quibus immediatè anima afficitur ad dolorem vel pœnam sunt spiritualia, quatenus ignis non affligit animam nisi mediante apprehensione vel seipso vt apprehenso quod est quoddam esse spirituale, quãuis illa responsio non videatur multum efficax, quia per hunc modũ posset dici quod quicquid affligitur, affligatur nõ per corporalia, sed per similitudinẽ corporalium, quia nihil affligit nisi vt apprehẽsum.

32 Ad tertium dicendum quod principale agens oportet esse nobilius patiente, sed non oportet quòd instrumentale agens sit nobilius: nullus autem ponit quòd ignis sit principale agens in afflictione animæ, & ideo non oportet quòd sit nobilior anima.

33 Ad quartum dicendum quòd argumentum illud bene probat quòd ignis ille non affligit dæmones vel animas separatas per immissionem, sed non probat quin affligat per detẽtionem: detenti enim in carcere non solùm affliguntur dum actualiter detinentur, sed etiam dum exeunt scientes se iterato retrudi, ita quòd afflictio semper est per detentionem vel deputationem ad locum detinentem: sicut è contrario electi gaudent de cælo empyreo quod quodammodo in eorum cedit gloriam non solùm quando sunt ibi, sed etiam quando recedunt scientes illum locum sibi deputatum.

Sententia huius distinctionis xlv. in generali & speciali.

RAETEREA sciẽdum est. Determinato in præcedentibus de resurrectione, hic determinat de finali omnium remuneratione. Et primò de remuneratione iudicium præcedẽte. Secũdò de pręcedẽtibus ipsum iudiciũ distinctione quadragesimasexta ibi, Sed quæritur hic. Prima pars est principalis lectio, & habet duas partes. Primò enim proponit intentum. Secũdò agit de suffragiis mortuorum ibi, Sed fortè quęrit. Prima habet tres. Primò enim ostendit mortuos suffragijs adiuuari. Secundò incidenter agit ad quid prosunt exequiarum pompę. Tertiò mouet incidentes quæstiones circa modos sepulturũ. Secunda ibi, De pompis verò. Tertia ibi, solet moueri. Et ista habet duas, & secũdùm duas quęstiones mouet duas. Secunda pars principalis in qua agit de suffragijs viuorum habet tres. Primò enim proponit intentum. Secundò confirmat. Tertiò confirmationem ad propositum applicat. Prima ibi, Sed fortè quæris. Secunda ibi, Sicut enim angelis. Tertia ibi, Si autem angeli

2 PROPONIT ergo primò magister quòd animæ post mortem diuersa receptacula habent iuxta meritum vsque ad diẽ iudicij, post etiam iudicium earum pœna vel gloria augebitur. Deinde subdit mortuos viuorum suffragijs posse adiuuari, si tamen hoc dum vixerunt meruerunt. Et subdit quòd summè mali non iuuantur, pompę autem quæ fiunt ad viuorum sunt solatiũ, non autem ad suffragium mortuorum. Deinde quæritur vtrum suffragia communia & spiritualia facta pro bono diuite plus prosint ei quàm suffragia communia quæ fiunt pro paupere. Et respondet dupliciter. Primò quòd tantùm prosunt sola generalia pauperi quantum generalia & spiritualia diuiti, quia ex pluribus causis iuuatur diues quàm pauper. Secundò dicit quòd diues citius liberatur sed non plenius. Deinde quærit de illo qui suffragijs indiget & morietur in [illegible] consummatione seculi: & respondet quòd talis per ignem futurum & suffragia ecclesiæ saluabitur. Deinde quærit vtrum sancti preces nostras audiant. Et respondet quòd sancti angeli diuinam faciem videntes ea quę apud nos aguntur cognoscunt quantũ ad eorum gaudium pertinet & nostrum auxilium, & angeli dicuntur orationes Deo offerre non quòd Deum instruant, quid circa nos agendum sit, sed preces offerunt: ideo preces nostræ dicuntur exaudiri, quia curiæ cælesti innotescit eorum exauditio.

QVAESTIO I.

Vtrum suffragia viuorum prosint defunctis.

IRCA distinctionẽ istam primò quęritur, vtrum suffragia viuorum prosint defunctis. Et arguitur quod nõ, quia mala facta per viuos non nocent defunctis, ergo bona facta per eos nõ prosunt defunctis: consequentia de se videtur manifesta, sed antecedens probatur per illud Ezechielis decimooctauo. Filius non portabit iniquitatem patris.

2 Item valor vnius suffragij debet esse vnus, si ergo suffragiũ alicuius viuentis prodesset defuncto, sequeretur quòd non ipsi facienti, quod est contra illud psalmistæ: Oratio mea in sinu meo conuertetur.

3 Item secũdùm Gregor. in pastora. Cùm is qui displicet ad intercedendum mittitur, sæpe irati animus ad deteriora prouocatur, sed peccator Deo displicet, ergo intercessio peccatoris ad Deum pro aliquo defuncto magis prouocat ipsum ad iram quã prouocet ad misericordiam: & sic suffragia viuorum saltem peccatorum non videntur prodesse defunctis.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur secũdi Machabęorum 12. Sancta & salubris est cogitatio pro defunctis exorare. sed non est salubris nisi eis prodesset aliquid, ergo &c.

5 RESPONSIO. Sciendum est quòd suffragia viuorum valere defunctis potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad remissionem culpæ. Alio modo quantum ad diminutionem vel totalem solutionem pœnæ. Primo modo suffragia viuorum nõ possunt prodesse defunctis, quia culpa in qua aliquis decedit vel est mortalis vel venialis: si sit mortalis decedens in ea nõ est capax remissionis: talis enim cùm sit simpliciter damnatus obstinatus est in malo ita vt non sit capax reuersionis ad Deum. Si verò culpa sit venialis, decedens in ea non indiget iuuari, quia talis dimissio culpæ cõsistit in reordinatione voluntatis per quam bene displicet quod male placuit, talis autem reordinatio voluntatis est in decedentibus in gratia cũ peccato veniali statim vt de corpore recesserunt: quia sicut dictum fuit prius, sicut grauitas & leuitas inclinant ad determinatum locum, sic finalis charitas inclinat ad beatitudinem, sed decedentes in solo veniali habent finalem charitatem, ergo statim vt decesserunt inclinantur per eã ad finalẽ beatitudinẽ, ppter quod & sua dilatio est eis tristabilis & pœnosa, ergo & causa dilationis, sed causa dilationis est non solùm pœna debita pro mortalibus prius commissis, sed etiam culpa venialis si quam tunc habeat, ergo omnis talis culpa displicet, in qua displicentia reordinatur voluntas quæ in complacentia fuit deordinata. q. praeced. numer. 13

6 Restat ergo quòd suffragia solùm prosint defunctis quantum ad diminutionem pœnæ vel totalem solutionem: & quantum ad hoc probabuntur duæ conclusiones. Prima est quòd suffragia viuorum prosint defunctis. Secunda quæ & quot sunt illa suffragia. Primum patet: quia plus valet apud Deũ amor charitatis inter fideles quã valeat apud homines amor ciuilis inter conciues, sed amor ciuilis valet tantum apud homines quod vnus ex amore potest apud iudicem aliũ liberare à debito pœnæ vel rogando vel satisfaciendo, ergo amor charitatis inter fideles tantum valet apud Deum, quòd vnus potest alium liberare vel in toto vel in parte à debito pœnæ orando vel satisfaciendo. Et

etiam differentia est inter illas duas vias, quia prima (scilicet via orationis) impetrat remissionem pœnæ ex sola liberalitate Dei qui oratur, sed secunda. s. via satisfactionis, impetrat idem per modum meriti quale meritũ potest esse hominis ad Deum supposita diuina acceptatione, & vtroq; istorũ modorum possunt viui prodesse defunctis, nõ autem defuncti viuis nisi sint beati, nec vnus defunctus alteri, quia status merẽdi de congruo vel de condigno solùm est in hac vita. & quòd suffragia viuorum prosint hoc modo defunctis, confirmatur per auctoritatem Augustini in libro de cura pro mortuis agenda, vbi allegat consuetudinem ecclesiæ dicens sic: Nõ parua est vniuersæ ecclesiæ quæ in hac consuetudine claret auctoritas, vt in precibus sacerdotis quæ domino ad altare offeruntur locum suum habeat commendatio mortuorum. & hæc consuetudo ab ipsis apostolis sumpsit initium, vt dicit Damascenus in quodam sermone, & Diony. in vltimo cap. cælestis Hierarchiæ. & sic patet primum.

in 2.d.27 q.2.& 10 3.d.20.q. 2.& sup. d.15.q.2.

7 Quantum ad secundum sciendum est quòd suffragia viuorum prosunt defunctis ex duobus. Vnum est inquantum charitate vniuntur ad inuicem. Aliud est secundũ quòd intentio viuorum refertur ad mortuos. ratione primi illa opera viuorum nata sunt magis mortuis suffragari quæ maximè ad communionem fidei & charitatis pertinent, & illud est eucharistiæ sacramentum quod est sacramentum ecclesiasticæ vnionis continẽs illud in quo omnes fideles vniuntur, sicut membra sub vno capite. Post hoc præcipuus effectus charitatis videtur esse eleemosynarum largitio, & ideo ponitur inter suffragia quæ ratione communionis charitatis prosunt defunctis. sed ex parte secundi (scilicet intẽtionis) directè ad mortuos prævalet oratio per quã orans directè recommendat illum pro quo orat: propter quod illa tria, scilicet oblatio sacrificij altaris, & eleemosynæ, & oratio tam publica quàm priuata sunt principalia suffragia quibus defunctorum animæ releuantur, quamuis omnia alia bona quæ pro eis fierent eis valere credenda sint.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nõ est simile de malis viuorum & de bonis, quia auferre alicui quod debetur repugnat iustitiæ, sed dare aliquid quod sibi non debetur non est iustitiæ contrarium sed est liberalitatis, & virtus non cõtrariatur virtuti, & ideo si quis nolens puniretur pro peccato alterius auferretur ipsi aliquod debitum, cũ punitio sit ablatio alicuius conuenientis, & sic esset iniustum: sed quando cõfertur ei aliquid ex facto alterius fit ei gratia propter quod primũ nõ est apud Deum qui nihil iniustè agit, sed secundũ inquantum ex gratia acceptat orationem viui pro defuncto vel satisfactionẽ.

9 Ad secundum dicẽdum quòd valor vnius suffragij est vnus in vno genere, sed non simpliciter, valet enim vno modo quatenus est bonus & voluntarius, & sic valet soli operanti qui ex illo dicitur bonus & laudabilis, & ob hoc acceptatur vt dignus vita æterna: & per hunc modum actus vnius non potest valere alteri, quia ex actu vnius alius non redditur bonus nec commendabilis. Alio modo valet quatenus est pœnalis, & sic valet per modum satisfactionis, & sic potest valere vel operanti vel alij si fiat pro eo. Si tamẽ tale opus est æquatum reatui alterius pro quo fit, tunc satisfacit tantũ pro eo & nõ pro satisfaciẽte, q̃a pœna quæ æquatur reatui vnius nõ æquatur reatui duorum. Satisfactio autem cũ sit actus iustitiæ cõsistit in quadam æqualitate.

10 Ad tertium dicendũ est ꝙ inter suffragia quæ fiunt per peccatores est distinguendum, quia si illud suffragium sit sacrificiũ altaris, tantũ valet si offeratur per bonum sacerdotem sicut per malum. illud enim quod habet efficaciam ex opere operato non vitiatur per demeritũ operantis, sed tale est sacrificium altaris, quare &c. Si verò sit oratio aut est publica aut priuata, si publica valet, licet fiat per malũ ministrũ, quia oratio nõ innititur meritis personæ sed meritis ecclesiæ quæ vna & eadẽ est qualiscũq; sit minister: puto tamẽ ꝙ plus valet quãdo fit à bono ministro, quia cũ generalibus meritis ecclesiæ concurrit deuotio specialis ministri, propter quod missa quæ nõ solùm includit sacrificiũ, sed orationes præcedentes & sequentes plus valet cũ dicitur à iusto sacerdote quàm à peccatore. Si autẽ sit oratio priuata sic non videtur valere quando fit à malo ministro, nec facienti ad meritum de condigno, nec ei pro quo fit ad suffragium. & sic est intelligendum dictum Grego. Si autem illud suffragium sit eleemosyna, sic potest valere per accidens, sed non per se, per se nõ, propter statum dantis per accidens tamen valet tam danti quã illi pro quo datur inquantum bonus cui datur orat pro vtroque.

QVAESTIO II.

Vtrum suffragia prosint existentibus in inferno.

SECVNDO quæritur vtrum suffragia prosint existentibus in inferno. Et videtur quòd sic, quia beatus Augus. dicit, & habetur in litera quòd quibus prosunt suffragia ad hoc prosunt vt plena sit remissio vel tolerabilior sit eorum damnatio, sed damnati non dicuntur nisi illi qui sunt in inferno, ergo suffragia ecclesiæ prosunt illis.

2 Item sicut se habent beati ad gloriam, sic damnati ad pœnã, sed beatis saltem vsque ad diem iudicij possunt prodesse suffragia ecclesiæ ad gloriam augmentandam, ergo damnatis possunt prodesse ad pœnam minuendã. Minor probatur per illud quod dicit Gregor. in collecta: sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam, ita nobis proficiant ad medelam.

3 Item Dam. recitat in quodam sermone, quòd Traianus qui per multos annos fuerat in inferno, quia multorum martyrum necem amaram instituit, ad preces Greg. veniam cõsecutus est, & caput cuiusdam sacerdotis gẽtilis dixit Machario se & alios iuuari precibus Macharij, vt dicit idem Damas. & habetur similiter in vitis patrum, ergo videtur quòd dãnati in inferno possint per orationes sanctorum iuuari.

4 IN contrarium est, quia in inferno nulla est redemptio secundũ quod dicitur Iob 7. qui descendit ad infernos non ascendet nec reuertetur vltra in domum suam. Et Diony. dicit 7.c. ecclesiasticæ Hierarchiæ quòd summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc auerteretur à diuino ordine, vbi dicit commentator quòd pro peccatoribus nõ orat remissionem, q̃a non audiretur pro illis, igitur suffragia ecclesiæ non prosunt damnatis.

5 RESPONSIO. Quæstio ista non est dubia pro tempore quo dãnati erunt in inferno post generale iudicium quia pro tunc non fient aliqua suffragia quæ possint quoscũque iuuare, sed finem habebunt ciuitates duæ, vna Christi, altera diaboli (scilicet paradisus & infernus) sed solùm dubia est de his quæ sunt in inferno ante diem iudicij.

6 De quibus quidam dicunt quòd aliqui eorum iuuantur per suffragia viuorum, non tamen omnes. Distinguũt enim de mortuis iuxta sententiam beati Aug. in Enchiridio. Quidam enim eorum sunt valde boni, alij valde mali, alij mediocriter boni & alij mediocriter mali: pro valde bonis nõ est orandum, quia nõ indigent sicut sunt beati. Vnde Aug. Iniuriam facit martyri qui pro martyre orat. & idem habetur extra de celebratione missarum, cap. cũ Marthæ. Item nec valde malis prosunt suffragia, sed mediocriter bonis prosunt vt citius liberentur ab igne purgatorio: mediocriter malis prosunt ad hoc vt minus puniantur in inferno à quo tamen nunquam liberabuntur.

7 Hæc est sententia aliquorum iuristarum quæ expressè ponitur in glosa 12. quæstione secunda, super illud cap. tempus. Et arguunt illi contra seipsos sic: pone quòd aliquis det eleemosynam pro eo qui decessit in mortali peccato qui secundũ eos est mediocriter malus, talis eleemosyna prodest ei ad diminutionẽ pœnæ. aliquid ergo de pœna eius est sublatum, ponatur ꝙ centesima pars, tunc si dentur tales centum eleemosynæ tota pœna erit dimissa & ille totaliter liberatus quod ipsi negant. Ad hoc respondent dicẽtes, quòd si prima eleemosyna tollat centesimã partem pœnæ, secunda tollet tantam pœnam non in quantitate sed in proportione, & sic ibidem semper aliquid remanebit de pœna, sicut in diuisione contingit, aliquid semper remanebit diuidendum cũ diuisio non fit semper in partes eiusdem quantitatis sed eiusdem proportionis.

8 Quicquid sit de conclusione de qua postea dicetur, solutio tamen ad obiectionem nulla est. Primò, quia non est aliqua ratio, quare secunda eleemosyna si sit æqualis valoris cũ prima & ex æquali deuotione data diminuat minus de pœna quàm prima: & ideo fiet diminutio pœnæ secundũ æqualitatem quantitatis, prout in talibus possumus loqui, & non secundũ æqualitatem proportionis. Secundò, quia si diminutio pœnæ fieret secundũ partes eiusdem proportionis quemadmodum diuisio lineæ adhuc sequeretur idem, quia diuisio lineæ tantũ potest procedere quòd peruenietur ad partem lineæ insensibilem, ergo similiter tot eleemosynæ poterunt dari pro damnatis quòd peruenietur ad partem insensibilem vel imperceptibilem: sed talis pœna non est pœna, cũ omnis pœna sequatur cognitionem, ergo nullo modo potest dici ꝙ pœna damnatorum potest minui per suffragia quin sequatur quod possit tolli totaliter, quod isti negant.

9 Alij tamen hoc concedunt vt Præpositus & eius sequaces qui dixerunt ꝙ damnati per suffragia ecclesiæ possunt totaliter fieri immunes a pœna vsque ad diem iudicij, sed post diem iudicij resumptis corporibus detrudentur in ignem æternũ sine spe cuiuscunque veniæ. Istud autem cũ nõ probetur, eadem facilitate potest cõtemni qua dicitur. Ipsum etiã dictum est valde irrationabile, quia plus debet valere vnicuique illud quod ipse facit pro seipso dum viuit vel alius pro ipso quàm illud quod facit scilicet viuens pro mortuo, sed id quod facit viuens in peccato mortali de quo nõ pœnitet nec pœnitere proponit, aut quod facit alius pro ipso nihil omnino valet ad diminutionem pœnæ tali peccato debitæ, quamuis possit valere ad hoc vt talis dis-

ponatur

ponitur ad pœnitendū de illo peccato, ergo fortiori ratione illud quod faciunt viuētes pro mortuis damnatis qui de peccatis suis non pœnitēt nec pœnitere proponūt, sed in eis obstinati sunt nō prodest eis ad aliquam pœnę diminutionem: & absque dubio cō tra omnem iustitiam & rationem videtur esse ꝙ impœnitēti perseueranti in impœnitentia remittatur aliquid de pœna debita.

10 Dicendum est ergo quòd suffragia ecclesiæ nullo modo prosunt damnatis, cuius ratio licet statim assignata sit, alia tamē potest adduci: quia suffragia vnius prosunt alteri quatenus sunt mēbra vnius corporis, sed damnati qui iam obstinati sunt in malo iam non sunt membra corporis ecclesię, cùm sint præcisi irreuocabiliter per finalem sententiam, ergo suffragia ecclesiæ vel cuiusque membri de ecclesia non possunt eis prodesse. Nec valet illud in quo iuristæ fundant se, quia illa distinctio beati Augustini licet sit quadrimembris quo ad vocem, est tamen solùm trimēbris quo ad rem: mediocriter enim boni & mediocriter mali iidem sunt, scilicet illi qui decedūt in gratia cum peccato veniali vel cum debito pœnæ pro peccatis mortalibus de quibus statim ante mortē pœnituerūt. Et ꝙ ita sit probatur sic: quia mediocriter bonus vel omnino nō est malus, vel est valde malus, vel est mediocriter malus: non potest dici quòd omnino non sit malus ita quòd nihil malitiæ habeat nec secundùm actum nec secundū reatū, quia talis quando decedit statim euolat ad gloriam, quia non habet culpam secundū actū nec reatum pœnę culpę debitæ: qui autem statim euolat ad cælum est valde bonus & non mediocriter bonus, nec potest dici quòd sit valde malus, quia valde malis secundū istos nō prosunt suffragia. prosunt autē mediocriter bonis, igitur mediocriter boni non sunt valde mali nec omnino mali, vt probatū est, ergo sunt mediocriter mali. Simili modo potest probari quòd mediocriter mali sunt mediocriter boni, quia mediocriter malus aut omnino nihil habet de bonitate, aut est valde bonus, aut est mediocriter bonus: nō potest dici ꝙ nihil habeat de bonitate, quia sic esset valde malus, cū malū non sit priuatio boni, & idem valde malus est qui nihil boni moralis vel meritorij habet: isti etiā mediocriter malos dicunt esse illos qui fidē habuerunt, sed alia peccata mortalia cōmiserūt, licet nō maxima nec enormissima, igitur mediocriter mali nō omnino nihil habēt de bonitate. Nec potest dici ꝙ sint valde boni, quia illi nō indigēt suffragijs, mediocriter autē mali indigēt. Relinquit ergo ꝙ mediocriter mali sint mediocriter boni & ecōuersu, vnde & beatus Augu. vtrisq. idē attribuit. s. ꝙ possint iuuari suffragijs viuorū.

11 Magis autem absurdum est quòd ipsi dicūt per valde malos illos intelligi qui fidem non habuerunt. Constat enim quòd paruuli decedentes in solo originali non habuerunt fidē, & tamē absurdum est dicere eos esse magis malos quàm sint dānati qui fidē habuerūt, & multa peccata mortalia habuerunt & commiserūt: quia cùm pœna correspondeat culpæ, ille est magis malus cui debetur pœna damni & pœna sensus, quàm ille cui debetur pœna damni tantùm, sed damnatis fidelibus debetur pœna dāni & pœna sensus, decedētibus verò solū in originali nō debetur nisi pœna dāni quæ secundū Aug est mitissima omniū pœnarū, ergo fideles dānati sunt magis mali quā decedentes solùm in originali.

12 Quòd si quis dicat ꝙ per valde malos intelliguntur nō omnes infideles, sed solùm adulti qui cum infidelitate sua multa peccata mortalia commiserunt: igitur decedentes in solo originali non sunt valde mali, sed non valde malis prosunt suffragia secundum Aug ergo talibus debent suffragia ecclesiæ prodesse. Istud autem est falsum, quia cùm pœna eorum non sit nisi carentia visionis beatæ, quę carentia non potest minui aliquo modo nisi aliquid oppositę visionis eis conferatur, quia priuatio non tollitur nisi per habitum, sequeretur quòd si iuuarentur per aliquod suffragium, quòd per illud conferretur eis aliquid visionis beatę, & sic vnico suffragio expedirentur de inferno quod est erroneū, cū nec per vnū suffragiū nec per multa possint à limbo liberari vel diuinam visionē pertingere. Intentio ergo beati Aug. est quòd illi soli sunt mediocriter boni & mediocriter mali, qui sine peccato mortali decedunt, sed tamen habent vel peccata venialia vel sunt debitores pœnæ pro peccatis mortalibus de quibus ante mortē pœnituerūt, & istis solis prosunt suffragia & nō dānatis in inferno: & ꝙ hæc sit intentio Au. patet per illud qđ dicit in litera, ꝙ qui sine fide operante per dilectionē eiusq; sacramētis de corpore exierūt, frustra illis à suis huiusmodi pietatis officia impendūtur. Constat autē quòd omnes qui decedūt in peccato mortali, decedūt absque fide operante per dilectionem, ergo talibus suffragia non prosunt secundùm Augustinum. Ad idem est quod scripsit Gregorius Bonifacio archiepiscopo vbi dicit. quòd pro impijs quāuis Christiani fuerint tale quid, scilicet oblationes & suffragia facere nō licebit. liceret autē si talia suffragia possēt eis prodesse, ergo &c. Idem etiam dicit 34. moraliū sic: Sancti de his vtique quos æterno iam dānatos supplicio cognouerūt, ante illū iudicis iusti conspectum orationis suę meritū quassari refugiūt.

13 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicēdum, quòd ibi accipitur dānatio largè pro quacūque punitione, vt sic includat etiā pœnā purgatorij: dicitur etiam aliquis quādoque dānatus ad certā pœnā pecuniariā soluēdam vel ad aliquod supplicium sustinēdum, quamuis talis damnatio nō sit ad mortem.

14 Ad secundum dicendum quòd non est simile de damnatis & beatis, quia beati bene participant cum viuentibus in charitate in qua fundatur valor suffragiorum, sed existentes in inferno à tali communicatione præclusi sunt: & iterum quamuis beati de bonis quæ viuentes faciunt lætentur, & sic aliquid glorię accidentalis eis accrescat, illud tamen non est propter aliquē fructum suffragij quem percipiunt, sed propter perfectā charitatem quam habent, per quam congaudent omni homini beato.

15 Ad tertium dicendum quòd aut Traianus fuit vitæ miraculosę restitutus, & tunc remissionem peccatorum consecutus est, nec prius erat sententia finali damnatus, sed conditionaliter. Vel dicendum quòd illud fuit singulare priuilegium diuinæ gratię, quod non est trahendum ad consequentiam, quia de lege communi fit oppositum. Ad illud de Machario, dicendum quòd non aliter iuuabantur damnati per preces Macharij, vt ibidē dicitur, nisi quia mutuò se videbant in tormentis, de hoc non poterāt habere verum gaudiū nisi falsum & phantasticum, sicut solatiū miserorum est socios videre in pœna, sicut dæmones gaudere dicūtur quando homines ad peccata pertrahunt: pœna tamen inflicta tam hominibus damnatis quàm dæmonibus in nullo minuitur.

QVAESTIO III.

Vtrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant, & non alijs pro quibus non fiunt.



TERTIO quęritur vtrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant, & non alijs pro quibus non fiunt. Et videtur quòd non, quia in litera dicitur ex verbis Aug. quòd suffragia prosunt illis mortuis qui cùm viuerēt meruerūt vt talia possent eis prodesse post mortem, sed multi pro quibus suffragia nō fiunt magis meruerūt vt suffragia possent eis post mortem prodesse quàm meruerint multi pro quibus suffragia fiunt, ergo videtur quòd suffragia magis prosint aliquibus pro quibus non fiunt, quàm illis pro quibus fiunt.

2 Item spiritualia sunt magis communicabilia quàm corporalia, sed aliqua corporalia exhibita pro aliquo specialiter, tantum vel magis prosunt alijs pro quibus non exhibentur (sicut lectio quæ legitur pro aliquo specialiter prodest nō solùm illi, sed omnibus audientibus, & magis illis qui habent meliorem intellectum. Similiter lumen positum in mensa ad reuerentiam alicuius prodest omnibus astantibus & magis illis qui habent meliores oculos) ergo fortiori ratione suffragia quæ sunt quædā spiritualia prosunt non solùm illis pro quibus fiunt, sed omnibus alijs qui sunt capaces suffragiorum, & magis illis qui sunt melius dispositi.

3 Item Hierony. dicit, quotiens pro centum animabus psalmus vel missa cantatur, tantum prodest cuilibet quantum si pro quolibet caneretur, sed missa vel psalmus non amittit valorem suū per hoc quòd pro vno specialiter dicitur, ergo non solùm prodest illi pro quo dicitur, sed pluribus alijs.

4 IN contrarium arguitur, quia nihil fit frustra in ecclesia, sed si suffragia facta specialiter pro aliquo tantum prodessent alijs quantum illi pro quo fiunt frustra fierent pro aliquo specialiter, & tamen fiunt secundùm consuetudinem ecclesiæ, ergo &c.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt tres modi dicēdi, quorum duo primi sunt ad inuicem oppositi, tertius autem nititur concordare vtrunque. Primus modus est, quòd suffragia facta pro aliquo specialiter, non solùm valent ei, sed etiā alijs, & plus illis qui magis sunt dispositi ad suscipiendum fructum suffragij: & rationes huius opinionis positæ sunt in arguendo ad quæstionem.

6 Secundus modus est quòd suffragia solùm prosunt illis pro quibus fiūt & nō alijs. Et ratio huius est duplex. Prima est, quia iustitia humana exemplata est à diuina, sed secundùm iustitiam humanam si aliquis soluat debitum pro aliquo alio, ille solus liberatur pro quo debitū soluitur & nullus alius, ergo secundū iustitiā diuinam ille pro quo fit suffragium ad soluendum debitū pœnæ solus liberatur & non alius, ergo illi soli, & nulli alij prodest. Secūda est, quia sicut satisfacit viuēs pro viuo ita viuēs pro mortuo, sed quādo viuēs satisfacit pro viuo satisfactio illa solū prodest illi pro quo fit, ergo similiter quādo viuēs satisfacit pro mortuo, satisfactio solū prodest illi pro quo fit & nō alijs, ergo.

7 Tertius modus concordans vtrūque est talis, ꝙ valor suffragiorum est duplex. Vnus est gaudium vel consolatio quam habēt omnes existentes in charitate de aliquo bono opere; quia charitas congaudēt omni veritati, vt dicitur 1. Cor. 13. & sic suffragiū

plus valet illi qui plus habet de charitate, dato quòd pro eo non fiat, quia ratione maioris charitatis magis congaudet. Alius valor est per modum satisfactionis & recompensationis alicuius pœnæ, & sic suffragium non valet nisi illi ad quem applicatur per intentionem satisfacientis, quia fructus alicuius operis cuius operãs est dominus & qui totus cederet in vtilitatem operantis, nisi per eius intentionem in alium trãsferretur non prodest nisi illi in quem operans ipsum trãsfert, sed opus suffragij est huiusmodi, quia procedit ex libero arbitrio per quod homo est dominus suorũ actuum: et totus etiam eius fructus esset operãtis nisi in aliũ ipsum trãsferret, ergo tale suffragium nõ prodest ad satisfactionem pœnæ nisi illi cui applicatur per intẽtionẽ facientis.

8 Et hic modus nihil continet dubium nisi vnum, hoc. s. quòd ille qui est in maiori charitate plus gaudeat de suffragio facto pro aliquo quã gaudeat ille pro quo fit, hoc enim vno modo est verum & alio modo est falsum suffragium enim est bonum facientis inquantum est actus eius bonus reddẽs ipsum bonum & laudabilem & Deo acceptum, & est bonum eius pro quo fit inquantum pro eo satisfacit. Quãtum ad primam bonitatem plus gaudet de suffragio ille qui est in maiori charitate quã ille pro quo fit, quia cũ illo modo suffragium non sit magis bonum vnius defuncti quàm alterius, sed sit bonum solius faciẽtis, de eo tanquã de æquali bono plus gaudet ille qui plus habet de charitate, sed quantum ad secundũ valorem, cũ ille valor sit bonum illius solius pro quo fit, & vnicuiq; est magis amabile bonum propriũ quàm alienum, ideo quantum ad illam consideratione plus gaudet de suffragio illo pro quo fit exiſtẽs in minori charitate quã ille pro quo non fit dato quòd ille sit in maiori charitate.

9 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quòd dictũ Augustini est intelligendũ cõditionaliter. s. quòd suffragia illis prosunt post mortem qui meruerunt in hac vita quòd eis possent prodesse, si tamen pro eis fiant: si autem nõ fiant pro eis, sed pro alijs non oportet quòd eis magis prosint quãuis magis meruerunt, quia nõ meruerunt quòd eis prodessent nisi pro eis fierẽt.

10 Ad secundum dicẽdum quòd lumẽ corporale & vox doctoris agunt ex necessitate naturæ & nõ secundũ intentionẽ applicantis lumen vel proferentis vocẽ, & ideo quilibet præsens fructum vtriusque recipit plus vel minus secundũ quòd est magis vel minus dispositus, & nõ solùm ille pro quo talia applicantur vel ponuntur, sed valor suffragij quãtum ad expiationẽ pœnæ nõ trãsfertur in aliquem nisi secundũ quòd applicatur per intẽtionem operantis, & ideo solùm illi prodest cui applicatur. Et si dicatur quòd pauperes pro quibus nõ fiunt talia suffragia secundũ hoc sunt deterioris conditionis quàm diuites pro quibus dicta suffragia fiunt, quod videtur esse contra illud Lucæ 6. beati pauperes quoniam vestrum est regnum cælorum. Dicendum quòd nihil prohibet diuites quãtum ad hoc esse melioris conditionis quã pauperes, sed simpliciter pauperes propter Christum sunt melioris cõditionis, tum propter maius meritum vitæ æternę quod incõparabiliter excedit expiationẽ pœnæ, tũ quia caminus paupertatis hic eos ieiunos purgat, quãuis multo tempore quã quæcunq; pœna purgatorij purget diuites etiam pauco tẽpore.

11 Ad tertium dicitur quòd illud Hierony. potest intelligi quantum ad effectum acceptationis & cõgratulationis seu cõsolationis quã habẽt omnes defuncti in charitate existẽtes de missa vel alio suffragio inquantum est bonum opus ipsius faciẽtis & ad honorem Dei, sed nõ est æqualis valoris quãtum ad effectum satisfactionis vel liberationis à pœna: quia cũ valor vnius missæ finitus sit, impossibile est quòd pluribus distribuatur ita quòd quilibet habeat totum, sed oportet necessariò quòd valor diuidatur in plures, ex quo pro pluribus fit, propter quod missa dicta pro pluribus nõ tãtũ prodest cuilibet sicut si fieret pro ipso specialiter.

Caiet. In opusc. de celebratione missæ. q. 2. Scot. quolibet. 20. maior. 4. d. 45.

QVAESTIO IIII.

Vtrum sancti cognoscant orationes nostras quas ad eos dirigimus.



QVARTO quæritur vtrum sancti cognoscãt orationes nostras quas ad eos dirigimus. Et videtur quòd non, quia sancti perfectiores sunt in charitate quàm essent dum hic viuerent, sed quantò quis est in charitate perfectior, tantò magis subuenit proximo in necessitatibus suis, ergo si sancti cognoscerẽt necessitates nostras & defectus quos in oratione exprimimus magis essent parati nobis subuenire quã amici viuentes: hoc autem non experimur, ergo videtur quòd non cognoscant nostras orationes.

2 Item orationes nostræ sunt quãdoque solùm mentales, sed solus Deus nouit occulta cordium, ergo videtur quòd saltem tales orationes sancti non cognoscant.

3 Item super illud Esaiæ 54. Abraham nesciuit nos, dicit glossa Aug. quòd mortui etiam sancti nesciunt quid agũt viuentes etiã eorum filij, nesciunt igitur orationes viuentium. Et idem videtur dicere Aug. in libro de cura pro mortuis agenda.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Raphaël Thobię 12. Quando orabas cũ lachrymis & sepeliebas mortuos ego obtuli orationem tuam domino.

5 Item si sancti orationes nostras nescirent, per cõsequens ne scirent necessitates nostras, & ita pro eis amouendis non orarent, hoc autem falsum est & cõtra scripturam secundi Machabęo 15. vbi dicitur: Hic est qui multum orat pro populo & pro ciuitate sancta, Hieremias propheta. & 2. Petri 1. ca. vbi dicitur: Dabo operam frequenter habere vos in memoriam post obitũ meum, &c.

6 RESPONSIO. Circa quęstionem istam facienda sunt duo. Primum est vtrum debeamus orationes nostras ad sanctos dirigere. Secundum est vtrum sancti illas orationes cognoscãt.

7 QVANTVM ad primum dicendum est quòd conueniẽs est quòd orationes nostras dirigamus ad sanctos. Cuius ratio est, quia secundũ Dionysium lex diuinitatis est infima per media ad suprema reducere, sed quãtum ad dona gratię beati sunt medij inter Deum & viatores, ergo eis mediantibus viatores debent reduci in Deum, & quia illa reductio nõ est per actiones nostras coactas, sed liberas quæ solæ sunt Deo acceptę vt remunerandæ per beatitudinem, ideo decet vt viatores vota sua & orationes dirigant ad sanctos, vt eis mediantibus & sua intercessione iuuantibus bonitas diuina refundatur in viatores: sunt autem sancti orandi à nobis non solùm maiores sed etiam mediocres & minores propter quinque rationes. Prima, quia aliquis quandoque habet maiorem deuotionem ad minorem sanctum quàm ad maiorem, ex deuotione autem dependet effectus orationis. Secundò ad tollendum fastidium, quia assiduitas eiusdem rei fastidium parit: per hoc autem quòd alternatim diuersos sanctos oramus quasi in singulis nouus feruor deuotionis excitatur. Tertiò, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus spiritualibus casibus patrocinari, vt sancto Antonio ad extinguendum ignem qui dicitur infernalis, & quibusdam alijs sanctis in alijs spiritualibus infirmitatibus. Quartò vt omnibus exhibeatur à nobis honor debitus. Quintò, quia orationibus plurium quandoque impetratur quod non impetraretur oratione vnius. Valet autem nobis sanctorum intercessio, quia quamuis nõ sint in statu merẽdi nec pro se nec pro nobis propriè, sunt tamen in statu impetrãdi aliqd nobis ex liberalitate eius quẽ orãt scilicet Dei cui sunt acceptissimi: vnde nõ bene apparet quòd à sanctis aliquis valor redundet in nobis per modum satisfactionis, vel meriti propriè dicti, quia illa satisfactio vel meritum nõ potest esse per opera quæ nũc faciunt dũ sunt in beatitudine, quia nec sunt in statu merendi, nec faciũt opera pœnalia per quę sola propriè fit satisfactio, vt visum est prius, nec illa satisfactio vel meritũ potest esse per opera quę fecerũt dũ viuerent, quia opus bonũ quod nõ trã sfertur per operatorẽ in alierũ dum actualiter operatur nõ est postea trãsferibile, quia iã trãslatum est in aliquem, puta in facientem, igitur opera quæ fecerunt sancti dum viuerẽt nõ possunt postea transferri in nos ita vt valeant nobis per modum meriti vel satisfactionis. Restat ergo vt orationes sanctorũ solũ nobis valeãt per modum liberalis & gratæ impetrationis, & hoc modo nobis semper valent quotiescunq; orãt pro nobis postulãdo simpliciter aliquid fieri pro nobis: quia cũ voluntas eorũ sit totaliter cõformis voluntati diuinæ, nihil volunt fieri circa nos nisi quod Deus vult fieri. Illud autem quod Deus vult fieri voluntate cõsequente quæ est voluntas simpliciter semper fit. Nec tamen frustra orãt pro nobis, licet nõ orent nisi illud quod sciũt Deũ velle: quia sicut effectus naturales qui volente Deo eueniunt nõ eueniunt nisi mediantibus causis secũdis, nõ propter inefficaciam potentiæ diuinæ sed propter ordinem rebus diuinitus institutum, sic beneficia diuina descendunt in nos mediantibus beatis tam angelis quàm animabus sanctis non propter defectum diuinæ misericordiæ, sed propter ordinem diuinum considerandum quo Deus vult bonitatem suam communicare inferioribus per superiores. & sic patet primũ.

8 QVANTVM ad secundum vtrũ sancti cognoscãt orationes nostras quas ad eos dirigimus, intelligẽdum est quòd in beatis tã hominibus quã angelis ponitur triplex cognitio. s. naturalis, beatifica, & quędã media quę est reuelatoria. Si quęratur de prima cognitione an per talem beati cognoscant orationes nostras. Dicẽdum est quòd nõ, saltẽ animæ separatæ, quia de angelis dictũ fuit in secũdo libro quid cognoscãt de cogitationibus nostris, & hoc patet dupliciter. Primò, quia naturalis cognitio animæ separatę nõ est perfectior quã naturalis cognitio eiusdẽ animæ coniunctæ, alioquin fugiẽdũ esset animã vniri corpori si ex eius vnione ipsa efficeretur imperfectior, sed anima coniuncta corpori nõ cognoscit naturali cognitione cogitationes cordiũ, nec exteriora facta absentiũ, ergo similiter anima separata non põt cognoscere cognitiõe naturali orationes nostras mẽtales, nec vocales

cales viuorum absentiū. Secundò, quia naturalis cognitio animę separatę, communis est bonis & malis, sed mali non cognoscunt, nec cogitationes, nec facta viuorū, sicut dicit beatus Greg. sumēs argumentum de anima diuitis epulonis quę ignorabat statum & facta fratrum suorum, ergo nec animę beatorum cognoscunt cognitione naturali facta vel cogitata viuentium. Si autem quæratur, an beati cognitione beata cognoscant orationes nostras mentales vel vocales. Dicendum est ꝙ non, quia illa quę quandoque cognoscuntur & quandoque non, non pertinent ad cognitionem beatam, sed cognitio si quam habēt beati de orationibus nostris mētalibus vel vocalibus non semper est in eis, quia antequā oremus eas nō pręcognoscunt, nec aliquis ponit ꝙ talis cognitio sit semper in eis: quia si cognitio talium esset semper in eis eadē ratione & cognitio omnium aliorum particularium cōtingentiū, & sic non indigerent quòd aliquid eis reuelaretur quod falsum est, cū angeli qui non sunt animabus inferiores per reuelationem purgentur à nescientia multarum rerum, vt patet per Dionysiū 6. cap. cęl. Hierar. ergo talis cognitio non est beata. Minor iam patet, sed maior probatur: quia cognitio beata est vna cognitio semper manens & respectu vnius principalis obiecti semper eodem modo se habentis, & ideo impossibile est quòd per eam aliquid de nouo cognoscatur nisi sit aliqua mutatio in obiecto repręsentante, vel in ipsa operatione vel in vtroque. Constat autem ꝙ in obiecto nulla potest esse mutatio, nec in actione quin sit alia secundùm numerum, nisi fortè secundùm intensionem mutaretur: in simplicibus enim formis nō inuenitur aliquod genus mutationis, mutatio autem secundùm intensionem non est in beatitudine, alioquin beatitudo essentialiter augeretur quod nullus ponit, & si esset nō sufficeret ad hoc quòd aliquid de nouo cognosceretur, sed solùm ad hoc quòd prius cognitum intensius cognosceretur. Restat ergo quòd in actione beata non est mutatio nisi sit alia secundùm numerum, & sic nō esset eadem beatitudo qua semper aliquis esset beatus, quod est inconueniens. Relinquitur ergo quòd ea quæ non semper cognoscuntur à beatis non cognoscuntur cognitione beata, & hæc fuit maior. Minor autem declarata est, sequitur ergo conclusio. Si autem loquamur de cognitione reuelationis, sic dicendum est quòd omnes beati cognoscunt nostras orationes siue mentales siue vocales quæ ad eos diriguntur: quia secundū beatum Augu. & habetur in litera dist. 49. ad beatitudinē requiritur quòd vnusquisque habeat quicquid vult nec velit aliquid inordinatè, sed quilibet recta voluntate vult cognoscere ea quæ ad ipsum pertinent, & ideo beati quibus nulla rectitudo deest volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent & cognoscūt, sed orationes quas ad eos dirigimus eo ipso ad ipsos pertinēt tanquā ad mediatores inter nos & Deum, ergo beati illas orationes cognoscunt, & cum hoc non sit cognitione naturali vel beata, vt probatum est, relinquitur ergo quòd hoc sit cognitione reuelatoria quæ pertinet ad beatitudinem accidentalem.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum est quòd quāuis sancti sint in maxima charitate, habent tamen voluntatē suā plenariè cōformem voluntati diuinę, propter quod quamuis habeant affectum charitatis ad viuentes, tamen non eis auxiliantur nisi secundùm quod vident in Dei scientia & voluntate esse dispositum: frequenter tamen auxilium ferunt viuentibus sua intercessione apud Deum quamuis nos lateat.

10 Ad secūdū dicēdū ꝙ cogitationes cordiū solus Deus nouit per seipsum: sed beati nouerunt quatenus eis diuinitus reuelātur.

11 Ad tertium dicendum quòd August. loquitur de cognitione naturali per quam mortui nesciunt facta viuētium, & multo minus cogitata: beati tamen talia cognoscunt quando ad eos dirigūtur, & si non cognitione naturali vel beata, cognitione tamen reuelationis ea cognoscunt. Abraham autem de quo loquitur beatus Aug. & ex quo sumit argumentum non erat beatus quando illa verba dicta fuerunt per Esaiam: cùm ante passionem Christi nullus ad beatitudinem admissus fuerit.

Sententia huius distinctionis xlvj. in generali & speciali.



ao quæritur hic. In præcedentibus determinatum est de statu animarū ante iudiciū, hic determinat consequenter de pertinentibus ad iudicium. Et primò intendit determinare diuinę iustitiæ & misericordiæ modū. Et diuiditur in duas. Primò enim determinat de iustitia & misericordia diuina quantum ad damnatos. Secundò quantum ad omnes in vniuersali ibi, Sed quomodo iustitiam. Prima remanet indiuisa. Sed secunda diuiditur in duas. Primò enim comparat eas ad inuicem. Secūdò respectu operum diuinorum. Prima ibi, Dei iustitiam. Secunda ibi, Post hoc considerari oportet.

2 PROPONIT ergo magister quandam quæstionē, vtrū circa damnatos sit aliqua Dei misericordia. Et opponit quod nō per multas authoritates. Deinde subdit pœnas damnatorum nūquam finiendas. Deinde ponit quòd circa damnatos est misericordia in pœnæ mitigatione, non tamē in totali relaxatione nec in occulta peccatoris reuocatione. Deinde quærit quomodo in omni opere diuino concurrit misericordia & bonitas. Et respondet quòd hoc ideo dicitur, quòd cùm sit duplex aduētus Christi, vnus misericordiam alius iustitiam recipit: vel hoc pro tanto dicitur quo ad Deū minus mala declinādo per iustitiā & bona opera p misericordiā faciendo: vel in primo aduētu est misericordia in secūdo erit iustitia. In fine ponit duas opiniones circa hoc, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum iustitia sit in Deo.



IRCA distinctionē istam primò quæritur, vtrū iustitia sit in Deo. Et videtur quòd nō: quia illud quod non est bonum nisi vt medicina non est bonum simpliciter nec in Deo ponēdum, sed iustitia saltem vindicatiua nō est bona nisi vt medicina, ergo talis non est in Deo ponēda. Maior patet, quia quicquid est in Deo formaliter, videtur dicere bonū & perfectionem simpliciter: quod autem est bonū solùm vt medicina non est bonum nisi secundùm quid & propter aliud. Minor probatur quòd pœnæ quas infligit iustitia vindicatiua sunt medicinæ respectu peccatorum. sicut dicitur 2. Ethicorum.

2 Item ridiculum est laudare Deum secundùm aliquam virtutem moralem. siue secundùm actos virtutum moralium, vt dicitur 10. Ethicorū, sed iustitia est virtus moralis, ergo nō est Deo attribuenda. Et confirmatur, quia temperantia quæ diuiditur cōtra iustitiam non est attribuenda Deo.

3 Item domini ad seruum non est propriè iustitia, vt dicitur 5. Ethicorum, sed Deus comparatur ad creaturam sicut dominus ad seruum, ergo Dei ad creaturam non est aliqua iustitia: constat autem quòd non est aliqua iustitia Dei ad seipsum, cùm iustitia semper sit ad alterum, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est scriptura in quampluribus locis quę Deo iustitiam attribuit. Et arguitur per rationē: quia illud quod est nobilissimum est Deo attribuendū, sed iustitia est nobilissima & præclarissima omnium virtutum, vt dicitur quinto Ethicorum, ergo est Deo attribuenda.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam primò videndum est in quo consistit ratio iustitiæ, & quot modis dicitur. Et secundò apparebit quod quæritur, scilicet per quem modum iustitia sit Deo attribuenda.

6 QVANTVM ad primum sciendū est (vt dicitur 5. Ethicorum) quòd iustitia propriè dicta constituit ęqualitatem in acceptationibus & dationibus, hoc autem fit dupliciter. Vno modo secundū quòd constituitur æqualitas inter dantem & accipiētem, vt scilicet accipiens tantū accipiat à dante quantum econuerso: & in tali ęqualitate consistit iustitia commutatiua quæ ponit medium æqualitatis in emptionibus & venditionibus, & in omnibus retributionibus. Alio modo constituitur æqualitas inter duos recipientes, ex hoc quòd vterque ęqualiter recipit à tertio secundū quod dignus est, & in hoc consistit iustitia distributiua. In prima ergo iustitia, scilicet cōmutatiua requiritur æqualitas quantitatis, vt scilicet tantū quisque accipiat secūdū valorē quātū dedit, & ideo inter illos inter quos non potest esse æqualitas quantitatis in datis & acceptis nō potest esse iustitia propriè dicta, sicut est inter illos quorū vnus nō potest reddere aliquid æquiualēs beneficijs acceptis ab alio: sicut filius non potest reddere aliquid ęquiualens beneficijs patris à quo accepit esse nutrimū & eruditionē, propter quod quantūcunque filius retribuat patri in obsequijs, nunquā est ibi perfecta ęqualitas, propter quod nō saluatur ibi propriè ratio cōmutatiuæ iustitiæ, sed tantū aliquis modus inquantum filius retribuit quod potest secundùm modum suum, sicut pater dedit secundùm modum suum, vt loco ęqualis secundū quantitatē sumatur possibile & proportionale.

7 Sed iustitia distributiua non requirit æqualitatem quantitatis, sed proportionis: non enim oportet quòd distribuens bona communitatis distribuat æqualiter omnibus, sed vnicuique proportionabiliter secundùm quòd est dignus, ex quo apparet quòd iustitia distributiua per quam bona communia distribuuntur primò attendit ad proportionem personarum ex qua concludit proportionem rerum distribuendarum. Sed commutatiua iustitia econtrario primò respicit ad habitudinem rei ad rem, sicut patet in commutationibus, puta in emptione & venditione, vel ad habitudinē actionis ad passionem vt in iniurijs vindicandis & puniendis, ad conditionem autem personæ nunquam principaliter respicit: non enim bos debet magis vel minus vēdi vni quā alij, si autem respiciat conditionē personæ hoc nō est nisi ex cōsequenti inquantum conditio personę facit aliquid ad quantitatē rei vel iniurię, sicut maior est iniuria si percutiatur princeps

quàm aliqua alia priuata persona. Et videtur saluo meliori iudicio quòd iustitia distributiua magis depēdeat ex commutatiua quàm ecōuerso: quia iustitia distributiua est in distribuēre per quā tenetur bona cōmunitatis distribuere proportionabiliter psonis cōmunitatis secundū vniuscuiusq. dignitatē. Haec autē tētio ortū habet ex hoc quòd ipse obligatus est cōmunitati habēs ex cōmunitate & honorem regiminis & stipēdia laboris, ratione quorū ipse tenetur communitati quasi per quādam commutationē ad recōpensandum bona quae recipit pro ipso quod facit: vt quando honores & officia cōmunitatis dat vnicuique secundū quòd est dignior & vtilior communitati, alioquin est verè iniustus in nō reddendo cōmunitati id quod debet pro eo quod accepit.

8 Ex his ad propositū respōdetur quādo quęrit, est'ne in Deo iustitia? Dicēdū est quòd cōmutatiua iustitia nō propriè est in Deo, quia illa cōsistit in aequalitate rei datae & acceptae, sed beneficiis diuinis nō potest à creatura retribui aliquid aequale, multo minus quā beneficiis patris carnalis. Et iterū per cōmutationē propriè dictā res vnius fit alterius quae prius nō erat eius, sed nihil est in creatura quod nō sit ipsius Dei magis quā ipsius creaturae, ergo nulla iustitia cōmutatiua potest propriè esse inter Deū & creaturā, potest tamē ibi esse quidā modus iustitiae cōmutatiuę accipiēdo pro aequali possibile vel pportionale inquātū creatura Deo retribuit quod potest secundū suā paruitatē, sicut Deus dat superabundāter secundū suā excellentiā, & hoc in bonis. In malis autē attēditur iustitia cōmutatiua inter Deū & creaturā inquātum creatura peccās tantō vel tantū cōtra Deū ex sua malitia punitur à Deo tantū vel tantū secundū condecentiā diuinā & non praecisè secundū quantitatem culpae, quia sicut in bonis decet quòd ex parte Dei sit excessus & ex parte creaturae sit defectus, sic in malis decet vt sicut ex parte creaturae est excessus in peccādo, sic ex parte Dei sit defectus in puniendo vel in affligendo malū poenae quod idē est. quādo autem dicimus nunc ex parte Dei esse excessum vel defectum nō intelligitur hoc prout illa sonāt in vitium, sed prout dicunt eminētiā ex parte Dei respectu creaturae in plus conferendo de bonis quàm creatura digna sit, vel in minus inferendo mala quàm creatura peccans mereatur, quod totum prouenit ex condecentia bonitatis diuinae.

9 Iustitia autem distributiua ponitur in Deo respectu creaturarū inquātum omnibus creaturis dat secundū vniuscuiusque dignitatē. Nā secundū quòd creaturae tenēt secundū suā naturā altiorem gradum in vniuersitate rerū, sic Deus eis cōfert nobiliores proprietates & nobiliores operationes quasi quaedā officia cōmunitatis: vnde Diony. 8. ca. de diuinis nominibus dicit, quòd iustitia laudatur in Deo inquātum omnibus secundū dignitatē distribuit, quod est intelligendū de distributiōe immediatè dicta, quia distribuere praemia pro meritis vel poenas pro culpis ptinet ad cōmutatiuā iustitiā. Si tamē bene aduertamus iustitia distributiua sic accepta in Deo nō propriè accipitur, quia iustitia ppriè accepta semp includit debitū, sed distributio qua Deus rebus naturalibus cōfert vnicuiq; secundū gradū dignitatis suae nō prouenit ex aliquo debito, sed solū ex eius liberalitate, ergo ibi non est propriè iustitia distributiua. Et cōfirmatur, quia iustitia distributiua saltē ppriè dicta ortū habet ex cōmutatiua, vt dictū fuit, sed talis iustitia distributiua nō potest in Deo ortū habere ex cōmutatiua, ergo &c. Patet ergo quòd iustitia in Deo tā cōmutatiua quā distributiua nō est aliud quā cōdecentia diuina in redditione praemiorum & poenarum, & in distributione proprietatū & principiorum agēdi prout cōgruit substātię vniuscuiusque rei.

10 AD primū argumentū dicendū per interēptionē minoris quòd vindicatiua iustitia nō est solū bona vt medicina, quia eadē iustitia est qua prēmiātur boni et puniunē mali, quāuis sit alius actus hic & ibi secūdū diuersitates materiae: & quia bonū est nō solū punire malos sed & pmiare bonos, ideo iustitia nō solū est bona in ratiōe medicinę, quatenus est punitiua malorū, sed est bona quatenus est prēmiatiua bonorū: est etiā bona secundū se, quatenus est rectitudo voluntatis ordinās aliquē ad illud vel ad alterum.

11 Ad secundū dicēdū est quòd ridiculū est ponere virtutes morales in Deo per cōparationē ad materiā ciuilē, puta ad emptionē & vēditionē, & sic nō ponitur iustitia in Deo, sed per cōparationē ad distributionē bonorum naturaliū vel ad redditionē praemiorum & poenarū, potissimè quę excedūt ciuilem vitā potest poni in Deo iustitia. Nec est simile de temperātia & iustitia, quia tēperātia est circa passiones interiores quę nō possunt poni in Deo, sed iustitia est circa actiōes extrinsecas quę possunt Deo attribui.

12 Ad tertium dicendum est quòd bene probat inter Deū & creaturam nō esse iustitiā propriè dictam, sed quidam modus iustitię prout inter eos inuenitur aliqua proportio sicut inter dominum & seruum: vnde Philosophus quinto Ethicorū distinguit iustum dominantium à iusto politico quod est propriè iustum.

QVAESTIO II.

Vtrum poena aeterna debeatur peccato mortali.

SECVNDO quęritur verū poena aeterna debeatur peccato mortali. Et videtur quòd nō, quia duorum peccatorū mortalium vnū est grauius altero, ergo secundū iustitiā vnum debet puniri maiori poena quàm alterum, sed nulla poena maior potest esse quàm aeterna, ergo nō omne peccatum mortale est puniendum iustè poena aeterna.

2 Item poenae sunt medicinę, vt dicitur 2. Ethicorum, sed poena aeterna nullius est medicina, ergo nullum peccatū est puniendum poena aeterna. Minor probatur, quia poena aeterna non est medicina ipsis damnatis, quia sunt inemendabiles, nec beatis, quia sunt impeccabiles, & praeter istos non erunt alij, ergo &c.

3 IN contrarium est quod dicitur Mat. 25. Ibunt hi in supplicium aeternum, Deus autem nullum iniustè punit, quare &c.

4 RESPONSIO Poena ęterna est poena infinita, & ideo sub dubio est qualiter culpa quę videtur esse finita cū sit tēporalis potest puniri iustè poena infinita. Distinguēdū est ergo de infinitate poenae, quia vel potest attēdi secundū intensionē seu acerbitatē vel secundū durationē. Primo modo nō est possibile dare poenā infinitā. s. secundū acerbitatē seu intensionē, & si esset, nō infligeretur pro peccato mortali. Primū patet, quia in quacūq; natura specifica est dare terminū in minus in illa est dare terminū in maius, hi enim termini sibi inuicē correspōdent, sed in omni qualitate est necessariū dare terminū in minus, alioquin nūquā posset corrūpi per cōtrariū remittens ipsum, ergo in omni qualitate est dare terminū in maius. Si sic, ergo nō potest in infinitū intendi. Et cōfirmatur, quia sicut in quātitate secundū se & absolutè nō est dare terminū in minus, sed est diuisibilis in infinitū, ita in ea nō est dare terminū in maius, imò quantum est de se semper posset augeri in infinitū successiuè: quare econtrario, quia in omni qualitate & in omni re naturali habente latitudinē graduū est dare terminū in minus, ergo necesse est dare terminū in maius, nec posse esse pcessum in infinitū etiā successiuè, & multo magis impossibile est quòd sit actu infinita, cùm ergo acerbitas poenae attēdatur secūdū intēsionē qualitatis vel formę quęcūq; sit illa, patet quòd nulla poena potest esse infinita secūdū acerbitatē.

5 Secūdū patet. s. dato quòd posset esse infinita intensiuè, nō tamē infligeretur pro peccato mortali, quia pronior est Deus ad reddēdum praemium pro merito quā ad infligēdum poenā pro peccato, sed pro nullo merito quātumcunq; magno reddet Deus praemium infinitum intēsiuè: visio enim beata erit finita in quocūq; erit, ergo pro nullo peccato seu demerito quātumcunq; magno infligetur poena infinita intēsiuè. Si autē loquamur de infinitate poenę quātum ad durationē, sic peccato mortali debetur poena infinita iustè: quia sicut est in ciuilitate mundana sic suo modo debet esse in ciuilitate diuina, sed in ciuilitate mūdana sic est quòd ille qui ex culpa sua subuertit quātum in se est pacē & amicitiā ciuiū ad inuicē vel obedientiā ad principē meretur totaliter extirpari à ciuitate per mortē, exilium, vel per perpetuum carcerem, quae poena est perpetua secundū capacitatē subiecti, & secundū intentionē legis quo ad hoc vt imperpetuū nō reuocetur ad societatē cōmunitatis cōtra quā deliquit, ergo eodē modo debet esse in ciuilitate diuina in qua cōgregātur homines in lege fidei & charitatis quòd ille qui subuertit quātū est in se ordinē charitatis ad proximū vel subiectiōis ad Deū quod fit per quodlibet peccatū mortale meretur totaliter extirpari à cōsortio Dei & sanctorū per mortē, exiliū, vel carcerē. Hę autē poenę sunt simpliciter ppetuę in ciuilitate diuina. s. mors secunda, exiliū à patria, & carcer inferni, quia & subiectū istarū poenarū ppetuò durabit. Secundò patet idē quòd manēte culpa debet manere poena, sed in dānatis ppetuò manebit culpa pter obstinationē mētis eorum, ergo ppetuò remanebit poena. Tertiò, quia magis est peccator dignus poena perpetua propter culpā suā quàm iustus sit dignus prēmio propter quodcunq. meritū, quia iustus quātumcūq. bene operet propter Deū in nullo cōstituit Deū debitorē, & ideo prēmiū non est reddēdum secundū debitū strictè sumptū, sed peccator voluntariè diuertēs se ab obediētia respectu Dei verè debet puniri secundū iustitiā, vnde est verè debitor poenae, sed iustus propter opus meritoriū praemiatē prēmio ęterno, ergo fortiori ratione peccator propter demeritū punitur iustè poena aeterna.

6 AD primum argu. dicendum quòd quantitati peccati respondet quantitas poenae secundū intensionem, vt quantò peccatum est grauius, tātò poena sit acerbior: vtraque tamen poena tā maioris quā minoris peccati mortalis debet esse duratione ęterna.

7 Ad secundum arg. dicēdum est quòd poenę quātum ad institutionem sui sunt ad correctionē vt earum timore homines retrahātur à malis, sed quātum ad earum actualem inflictionē nō semper sunt ad correctionē nisi poenae illae quae nō sunt ad finalem exterminationē illius qui punitur: illa autē quae sunt ad exterminationē possunt pro nunc esse ad correctionē aliorū qui visa poena corrigūtur, sed nūquā sunt ad correctionē illius qui punitē.

Quaestio

QVAESTIO III.

Vtrum in punitione malorum concurrat diuina misericordia & iustitia.

TERTIO quæritur, vtrum in punitione malorum cōcurrat diuina misericordia cum iustitia. Et videtur quòd non, quia Iaco.2. dicitur quòd iudicium sine misericordia fiet ei qui nō fecerit misericordiam, sed nullum iudicium grauius est punitione malorum, ergo in punitione eorum non est misericordia.

2 Item Aug. super Psal. Misericordia autē hic, & iudicium erit in furore, ergo in iudicio futuro erit iustitia sine misericordia.

3 Item in præmiatione bonorum erit misericordia sine iustitia propriè dicta, quia gratia Dei vita æterna. Ro.6. Et ibidem ca.8 dicitur quòd non sunt condignę passiones huius temporis, &c. ergo in punitione malorum erit iustitia sine misericordia.

4 IN oppositum est quod dicitur in Psal. Vniuersę vię domini misericordia & veritas. Et Cassiodorus super Psal.50. dicit, & habetur in litera quòd hæ duæ res, iustitia & pietas, in omni iudicio Dei adiunctæ sunt.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an in Deo sit misericordia. Secundum est, vtrū misericordia sit in punitione malorum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd misericordia accipitur dupliciter. Vno modo pro passione per quam compatitur aliquis alicui patiēti quasi partem passionis alterius in se ferēs. Alio modo accipitur pro habitu vel actu volūtatis quo aliquis vult subleuare miseriā alterius: accipiēdo primo modo misericordiā, ipsa non est in Deo, quia misericordia vt dicit passionē includit in se tristitiā & pœnā, sed nec tristitia nec pœna potest esse in Deo, ergo nec misericordia vt est passio: sed accipiēdo secundo modo misericordiam pro volūtate releuādi miseriam alterius sic est in Deo, quia Deus nihil facit circa nos nisi volēs, sed Deus per sua beneficia miserias nostras frequēter subleuat, ergo in ipso est volūtas tales miserias subleuandi, & per cōsequēs misericordia secundo modo dicta. Item omne cōmēdabile simpliciter est Deo attribuendum, sed in potente misericordia maximè est cōmēdabilis: vt patet p Aug. 9. de ciui. Dei. cap.5. vbi cōmēdat Ciceronē q in laudē Cęsaris sic locutus est dicens: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior est misericordia, ergo ipsa est in Deo ponenda. Aduertendum est tamē quòd cùm nullus actus sit laudabilis nisi quatenus à ratione regulatur, ideo misericordia vel actus misericordiæ non est Deo attribuēdus nisi secūdùm ordinem sapiētię suæ: propter quod sicut homo misericors non repellit laudabiliter nec virtuosè miseriā alienā nisi quantū ratio iudicat, sic Deus non repellet miseriā nostram nisi secūdū quod ordo sapientiæ suę iudicat eam repellendā. quę si secūdùm ordinē sapientię diuinæ totaliter repellatur, vocatur misericordia liberans. si verò non totaliter repellatur, sed aliquid de ea minuatur, vocatur misericordia relaxans. & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundū dicēdum est quòd misericordia & iustitia accipiuntur quādoque largè, vt misericordia dicatur omnis voluntas faciendi bene alicui. Iustitia verò dicatur cōdecentia diuinę bonitatis, & sic non solùm in punitione malorū, sed in omni opere Dei cōcurrūt misericordia & iustitia: quia quæcunque Deus facit, facit secūdū condecentiā diuinę bonitatis & ex voluntate benefaciendi creaturæ vel illi circa quē agit vel alij vel cōmunitati, & hoc modo ex iustitia nascitur misericordia secūdū Au. quia ex cōdecētia diuinæ bonitatis vult Deus facere aliquod bonū creaturę. Secūdo modo accipitur misericordia & iustitia magis strictè, prout misericordia dicit volūtatē subueniendi miseriis aliorū pręter merita, iustitia verò dicit volūtatē retribuēdi secundū exigentiā meritorū: & hoc modo misericordia & iustitia non concurrūt ad omne opus diuinū, cōcurrunt tamē in retributione iustorū, & punitione malorum. De retributione bonorū patet sic: quia reddere pręmiū excedēs meritū est opus iustitiæ & misericordiæ, quatenus enim redditur præmiū pro merito opus iustitię est, sed inquātū meritū excedēs est, est opus misericordiæ, sed in pręmiatione iustorū redditur pręmium excedēs meritū, cū nō sint æqualis valoris opera meritoria & gloria seu vita ęterna, ergo &c. De punitione malorū patet idē sic: quia secundū rigorē iustitiæ propter vitiū ingratitudinis meretur aliquis priuari omnibus beneficijs gratis acceptis, sed quicquid sumus & quicquid habemus totū à Deo accepimus. secūdū illud Apo. 1. Cor.4. Quid habetis qđ nō accepistis? ergo p ingratitudinē quæ cōmittitur in omni peccato mortali meretur peccator amittere secūdū rigorē iustitiæ quicquid à Deo accepit, hoc est quicquid est in se & quicquid habet in se, quo facto esset homo annihilatus: cū ergo in punitione malorū nō fiat annihilatio eorū, patet q est ibi misericordia aliqd relaxās vt verè possint dicere illud Threnorū 3. Misericordię domini, quia nō sumus cōsumpti, quare &c.

8 AD PRIMVM argu. dicendum q auctoritas beati Iacobi intelligitur de misericordia totaliter liberante, quæ non erit in condemnatione malorum, est tamen ibi misericordia aliqua relaxans de pœna, vt dictum est.

9 Per idem patet ad secundum quia quamuis hic & in futuro sit iudicium & misericordia, differenter tamen, quia hic est iudicium cum misericordia totaliter liberante quę est perfecta misericordia, sed in futuro erit iudicium sine misericordia liberante non tamen sine misericordia relaxante: & quia illa non est misericordia perfecta sicut est misericordia liberans, ideo hic dicitur esse misericordia per excellentiam, ibi autem iudicium.

10 Ad tertium dicendū quòd non est simile de punitione bonorū & punitione malorū, quia meritū bonorū non potest esse meritū simpliciter de condigno, quia tale meritū includit simpliciter iustū quod nō potest esse inter Deū & hominē in acceptatione & retributione bonorū, sed demeritū malorū est ppriè & simpliciter demeritū: imò tātò amplius demerētur quātò Deo sunt magis obligati quā obligetur homo homini, & ideo pœna quę eis pro demeritis infligitur debet eis secūdū iustitiā propriè dictā.

Sententia huius distinctionis xlvij. in generali & speciali.

SOLET etiam quæri. Superius determinauit magister de misericordia & iustitia, hic determinat de iudicij modo. Et habet tres partes. Primò enim inquirit de iudicij modo. Secūdò de ministris ibi, Nō autē Christus solus iudicabit. Tertiò de iudicijs, prima dist. 48. Solet etiā quæri. Duę primę partes sunt pręsentis lectionis. quarū secūda habet tres. Primò enim determinat de iudicis assessoribus. Secūdò de iudicandorū cōditione. Tertiò de iudicij ministris. Prima ibi, Nō solùm autem Christus. Secūda ibi, Erunt autē quatuor. Tertia ibi, Cū autem in euangelio. Et ista habet duas secundùm duas quęstiones quas incidenter mouet. Secunda ibi, Solet etiam quæri.

2 PROPONIT ergo primò magister quòd quidā ponūt iudiciū nō voce vel scriptura proferendū, quia Apost. dicit illud fieri in ictu oculi, sed diuina virtute manifestabuntur conscientiæ singulorum qui pœna vel præmio digni sunt. Alij verò ponunt q verba pręmissa Apostoli de resurrectionis statu plusquā de iudicio intelligūtur: iudicabit etiā nō solū Christus, sed cū eo vniuersitas perfectorū. Quatuor autē erunt ordines in iudicio. Aliqui iudicabuntur & peribūt. Aliqui non iudicabuntur & peribūt. Tertij iudicabuntur & nō peribunt. Quarti non iudicabuntur & regnabunt sicut per exēpla declarat in litera. Deinde quærit, an angelorū officio exercebuntur aliqua in iudicio. Et respōdet quòd per eorum ministerium congregabuntur omnes ad iudicium quorum ministerium ignis præcedet & diuina sententia sequetur. In fine subdit quòd secundùm quosdā in inferno homines non punientur nisi in ministerio diuino, quia secundùm eos post iudicium cessabit omnis prælatio: secundùm alios verò qui fuerunt intentiores in culpa, erunt tortores in pœna.

QVAESTIO I.

Vtrum generale iudicium sit futurum.

CIRCA istam distinctionem primò quæritur, vtrum generale iudiciū sit futurū. Et videtur q non: quia executio sententiæ non præcedit iudicium, sed sententia omniū tam bonorum quàm malorū decedētiū statim mandatur executioni, ergo isti amplius non iudicabuntur.

2 Item Nau. 1. dicitur, q non iudicabit Deus bis in idipsum, sed Deus iudicat quemlibet in morte infligēdo ei pro meritis pœnas vel pręmia, ergo post hoc nullū erit iudiciū.

3 Itē si iudiciū generale esset futurū, tūc in eo omnes iudicarentur, alioquin nō esset generale, sed non omnes neque boni neque mali iudicabūtur, ergo &c. Minor probatur, & primò de bonis, quia Mat.19. dicit Christus apostolis: Sedebitis super se. iud. &c. ipsi ergo iudicabunt, nō ergo iudicabūtur. De malis autē dicitur in Psal. Non resurgent impij in iudicio, neque peccatores, &c.

4 IN cōtrariū est qđ dicit Io.5. Procedēt hi q bona fecerūt in resurrectionē vitę, q verò mala egerunt in resurrectionē iudicij.

5 Ad idē est qđ dicit Au. 20. de ciui. Dei, q tota ecclesia expectat generale iudiciū futurū, & est articulus fidei, vt patet ī symbolo.

6 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est principaliter quærere, scilicet an generale iudicium est futurum. Secundum est qualiter fiet, mentaliter an vocaliter. Tertium est, quando fiet & vbi.

7 QVANTVM ad primū tenēdū est q generale iudiciū est futurū & hoc magis ppter auctoritatē sacræ scripturæ quā propter aliā rationē, & nihilominus potest hoc psuaderi dupliciter. Primò sic: congruū est fieri finalē separationē bonorū à malis, &

ita fiet per generale iudicium, vt apparet Mat. 25. vbi dicitur ꝙ separabunt bonos à malis sicut separat pastor oues ab hœdis, et congruum est ꝙ tale iudicium fiat. Minor iã patet, sed maior declaratur, na secundũ Aug. ratio quare mali permittuntur esse cũ bonis est vel vt mali cõuertantur per exempla bonorum, vel vt boni exerceãtur in operibus patientiæ & aliarum virtutum per ea quæ habẽt pati à malis, sed post iudicium nõ erit tempus exercitationis iustorum in operibus patiẽtiæ & cæterarũ virtutum, quia tunc habebunt coronam, nec mali erunt corrigibiles, ergo cõgruum est ꝙ separentur ab inuicem. Secundò, quia boni remunerabuntur & mali punientur nõ solũ in anima, sed etiam in corpore, sed resurrectio omnium quo ad corpus erit in fine mundi, ergo tũc erit aliquod finale iudiciũ quo finaliter boni remunerabunẽ & mali punienẽ quo ad corpus, & sic patet primũ.

8 QVANTVM ad secundũ est duplex opinio. Vna est ꝙ totum illud quod fiet in iudicio fiet mentaliter & nõ vocaliter. Cuius ratio est, quia sententia debet correspondere testimoniis ex quibus proceditur ad sententiandum, sed testimonia & accusationes malorum erunt solũ mentalia secundũ illud Ro. secundo, testimoniũ reddet illis cõscientia ipsorum & inter se inuicẽ cogitationum accusantium, aut defendẽtiũ in die quo iudicabit Deus occulta cordiũ, ergo sentẽtia erit mẽtalis tantũ. Ad idem est quod dicit beatus Aug. 20. de ciuitate Dei, quòd liber ille de quo Apocalyp. 20. dicitur, intelligendus est quędam vis diuina quæ fiet vt cuiq; opera sua bona vel mala in memoriã reuocentur, & mẽtis intuitu mira celeritate cernãtur vt accuset vel excuset sciẽtia conscientiã, itaq; omnes simul & singuli iudicẽtur.

9 Alia opinio est quòd licet discretio meritorum & demeritorum fiat tantũ mẽtaliter, sicut satis expressè dicit auctoritas statim allegata, tamen scientia proferetur vocaliter. Quod probatur, quia Christus iudicabit vt Deus & vt homo, ergo iudicium eius fiet non solùm diuino modo, sed etiam humano. fiet autem diuino modo per hoc quòd merita & demerita vniuscuiusq; ad memoriam imperceptibiliter reuocabuntur, & sic discussio eorum erit mentalis. Modo autem humano fiet si sentẽtia sit vocalis, ergo vtroq; modo fiet iudicium, scilicet mentaliter & vocaliter. Itẽ sententia debet aptari his cõtra quos fertur, ergo sicut nunc in iudicio particulari fertur sententia mentaliter vel spiritualiter contra animas exutas corporibus quæ vt sic sunt merè spiritus, ita in iudicio generali debet ferri sententia contra animas resumptis corporibus partim spiritualiter, partim corporaliter, qđ fiet si discussio meritorũ sit mentalis (sicut omnino est ꝓbabile, quia si esset vocalis requireret lõgissimũ tẽpus) prolatio verò sentẽtię sit vocalis q̃ poterit ferri valde modico tẽpore, & hæc opinio videtur satis probabilis. & sic patet secundũ.

10 QVANTVM ad tertium dicẽdum est quòd tempus iudicij non potest esse alicui notum per certitudinem cũ depẽdeat ex mera Dei voluntate, de cuius expressione scriptura nihil loquitur. Nec est probabile ꝙ Deus alicui reuelauerit: cũ reuelationem eius filius negauerit apostolis, vt habetur Actuum primo. Ratio autem quare Deus voluit hominibus esse occultum potest esse, quia illud quod respicit immutationem totius vniuersi debet soli Deo qui vniuerso præest, esse notum, sed finis mundi sicut eius inceptio respicit immutationẽ totius vniuersi, & ideo congruum est vt finis mũdi seu cessatio motus cæli quo cessante statim erit iudicium, sit Deo soli præcognita. De loco autem iudicij tenetur quòd dominus descẽdet super vallem Iosaphat qui est inter montem Sion & Oliueti posita, nõ quidem vsque ad terram, nec prope terram, sed vsque ad locum vbi apostoli amiserunt aspectum suum quando ascendit ad cælum, & nubes suscepit eum ab oculis eorum, vt dicitur Actuum primo.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd scientia generalis iudicij, erit vniuersalis separatio bonorum à malis & remuneratio bonorum & punitio malorum non solùm in anima, sed etiam in corpore, & executio huius scientiæ non fit modò, sed fiet post generale iudicium: nunc tantũ fit executio particularis iudicij quo quilibet iudicatur in morte per præmium, vel pœnam pertinentem ad solam animam.

12 Ad secundũ dicendum ꝙ Deus neminem iudicabit bis in idipsum, quia nõ infliget pro vno peccato duas pœnas quarum quælibet sit proportionata culpæ: pœna enim quæ infertur in iudicio particulari non est æquata culpæ, sed est para pœnæ totalis quæ postea erit in anima & corpore, quamuis in duplici iudicio hæ pœnæ determinentur & rationabiliter, quia quilibet homo & est quædam singularis persona & est pars communitatis: & ob hoc debetur ei duplex iudicium, vnum singulare quod de quolibet fit in morte, aliud vniuersale quando finaliter totũ genus humanum cuius quilibet est pars iudicabitur.

13 Ad tertium dicendum quòd ad iudicium duo pertinent, scilicet discussio meritorum & retributio præmiorum, vel pœnarum, & secundũ hoc duplex dicitur esse iudicium. s. disceptationis & retributionis. iudicio retributionis omnes iudicabuntur, quia omnes punientur vel præmiabuntur, sed iudicio discussionis non omnes iudicabuntur, sed solũ illi quorum merita sunt permista demeritis, vel econuerso. Propter quod sic dicitur cõmuniter, quòd quidam sunt quorum mala sunt impermista bonis meritoriis sicut sunt illi qui caruerunt fide sine qua non est meritum, & ideo isti non iudicabuntur iudicio discussionis, sed sine discussione dãnabuntur: de quibus intelligitur illud Psal. non resurgunt impij in iudicio. s. disceptationis. Alij sunt quorum bona merita sunt impermista malis vt sancti perfecti, quẽ admodum fuerunt perfecti apostoli, & pauperes eorum imitatores, & isti non iudicabuntur, sed regnabunt & alios iudicabũt aliquo modo, vt infra dicetur, & de his procedit argumentum in hoc sensu. Alij verò sunt quorum merita permista sunt cum demeritis, quia quandoque peccauerunt mortaliter, vel venialiter, & tamẽ in charitate decesserunt, & isti iudicabũtur propter permistionem bonorum cũ malis, veruntamẽ saluabuntur. Alij verò sunt quorum mala permista sunt cũ bonis, sed decesserunt cũ malis & extra charitatem, & hi iudicabuntur propter eandẽ rationẽ, sed damnabuntur propter defectum charitatis: & hæc est quadrimembris distinctio quam ponit magister in litera.

QVAESTIO II.

Vtrum in generali iudicio quilibet cognoscat peccata sua omnia, & peccata aliorum.

SECVNDO quæritur, vtrum in generali iudicio qlibet cognoscat peccata sua omnia, & peccata aliorum. Et arguitur quòd non, quia crescente causa crescit effectus, sed causa quæ facit nos dolere de peccatis quæ ad memoriam reuocantur est charitas quæ in sanctis resurgẽtibus erit maior quàm sit in viatoribus, ergo si sancti post resurrectionẽ recolant de peccatis videtur quòd doleant de eis. Hoc autem est falsum, cũ scriptum sit Apocalyp. 21. quòd fugiet ab eis dolor & gemitus, ergo peccata propria ad memoriã non reuocabuntur.

2 Item omne quod cognoscitur vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu, sed peccata vel merita quę præterierunt, vel quę sunt in cõscientia alicuius non poterit alius cognoscere in seipsis, quia aut non sunt, aut in corde latent cuius solus Deus est cognitor. nec in sua causa per eandem rationem, quia aut causa proxima inclinans voluntatem ad merendũ vel demerendum tunc nõ erit. & dato ꝙ esset cũ non inclinauerit voluntatem ex necessitate, sed liberè, per eã nõ possent merita vel demerita alterius certitudinaliter cognosci. Item nec per effectus, quia multa demerita fuerunt in sanctis quę totaliter erũt abolita per pœnitẽtiã, ita ꝙ nullus effectus ex ipsis remanebit, ergo (vt videtur) vnus nõ poterit cognoscere merita vel demerita alterius.

3 IN CONTRARIVM arguitur per Aug. 20. de ciui. Dei qui dicit. quòd quędam vis diuina aderit qua fiet vt cuncta peccata ad memoriam reducantur, ergo quilibet cognoscet omnia peccata sua, & eadem ratione omnia merita sua. Idem videtur de peccatis vel meritis aliorum per quandã glosam quæ dicit super illud 1. Cor. 4. Illuminabit abscondita tenebrarũ, quòd gesta & cogitata bona & mala tũc aperta & nota erũt omnibus.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam vidẽda sunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum est, vtrum in iudicio quilibet cognoscet omnia mala & bona quæ fecit. Secundũ est, vtrũ quilibet cognoscet omnia bona & mala omniũ aliorũ.

5 QVANTVM ad primum est concors opinio doctorum quòd quilibet cognoscet omnia bona & mala quæ fecit, & hoc patet ratione & auctoritate. Ratio est: quia sicut se habet humanũ iudiciũ ad testimonio exterius, ita se habebit diuinũ iudiciũ ad testimoniũ interioris cõscientię, nã sicut dictum fuit prius, cogitationes vniuscuiusq; tenebunt in generali iudicio locũ testium accusantiũ vel defendẽtium, vt tãgit Apostolus Ro. 2. sed in iudicio humano si secundũ veritatem debeat proferri sententia oportet quòd testes omnia cognoscãt de quibus est sentẽtialiter iudicãdum, siue ad absolutionẽ, siue ad cõdemnationẽ, ergo in iudicio diuino quod est perfectissimum & in quo nullus poterit esse error, oportebit quòd cõscientię singulorum quę tenebunt locũ testium cognoscat omnia pro quibus feretur iudiciũ absolutionis quo ad bonos vel cõdẽnationis quo ad malos, sed omnia illa erũt merita & demerita singulorũ, quare &c. Ad idẽ est illud euãgelij quòd de omni verbo ocioso qđ locuti fuerunt homines rationẽ reddẽt in die iudicij, sed illud est minimũ peccatũ, ergo fortiori ratione reddetur ratio de omnibus peccatis, sed non potest ratio reddi de illis nisi cognoscerẽtur, ergo &c. Per quẽ autẽ modũ illa cognoscẽtur? certũ est quòd nõ naturaliter, quia omne qđ cognoscimus naturaliter, vel accipimus de nouo p sensum, vel educimus de thesauro memorię, sed post resurrectionẽ nullus poterit p sensum accipere cognitionẽ meritorũ vel demeritorũ q̃ ꝑterierũt, nec cognitio omniũ poterit haberi

naturaliter

naturaliter per modũ memoriæ, quia multa eorũ totaliter à memoria exciderũt, quare &c. Itẽ nec cognoscẽtur cognitione beata nõ solũ propter illud quod dictũ fuit prius, quãdo quærebatur, an sancti cognoscãt orationes nostras, sed propter aliud. s. quia talis cognitio erit cõmunis bonis & malis, vt iam dictũ est: cognitio autem beata non erit eis communis, quare &c. Relinquitur ergo quòd hoc fiet per modum reuelationis, nec est incõueniens quod malis reuelentur mala ad eorum pœnam: nam & malis angelis credibile est multa per bonos angelos reuelari.

6 QVANTVM autem ad secundum est duplex modus dicendi. Vnus quòd quilibet cognoscet omnia merita & demerita aliorũ, quia illud iudicium cũ sit generale & finale debet esse perfectissimum, ad perfectionem autem iudicij maximè facit ꝙ appareat omnibus esse perfectum & iustũ, non posset autẽ omnibus apparere iustum esse nisi cuilibet appareret causa damnationis vel remunerationis tam bonorum quàm malorum: cùm igitur istæ causæ sint singulorũ merita vel demerita, videtur ꝙ singuli cognoscant non solùm bona & mala quæ ipsi fecerant, sed etiam omnium aliorum. Alius modus est scilicet ꝙ nõ oportet ad hoc quòd sententia iudicis appareat iusta ꝙ quilibet cognoscat sigillatim omnia merita vel demerita aliorũ, sed sufficit ꝙ cognoscat illos qui erũt à dextris esse bonos & iustos, quibus dicetur, venite benedicti, &c. Illos autẽ qui erũt à sinistris cognoscat esse malos & iniustos, quibus dicetur, ite maledicti, &c. Et sine dubio nõ occurrit aliqua auctoritas sacræ scripturæ quæ expressè dicat ꝙ peccata alicuius in speciali fiant aliis nota, quàuis sit expressa auctoritas beati Aug. ꝙ quilibet in speciali sua peccata cognoscet. dicit enim 20. de ciuitate Dei ꝙ omnia mentis intuitu enumerabuntur. Quod autẽ cognoscitur solũ in genere nõ enumeratur. Quæ istarũ opinionũ sit verior nõ potest sciri per certitudinem, vtraque tamen est possibilis quãuis sit multũ difficile videre qualiter mali possint singula peccata omnium cognoscere, vel vno intuitu, vel pluribus in tam breuissimo tẽpore quo creditur iudiciũ terminari. nihilominus tamẽ nõ est magis difficile de malis quàm bonis, quia cũ cognitio talium non pertineat ad visionem diuinam, sic omnes illæ cognitiones possunt esse cõmunes bonis & malis, ideo idẽ iudiciũ est de vtrisq;.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum, quòd beati habebunt memoriam peccatorũ non ad pœnam, sed ad gloriam. Recordabuntur enim quòd euaserunt pericula in quibus alij remanserunt, & ex hoc gaudebunt & Deũ laudabunt: sed nisi plus dicatur argumentũ non erit solutum, quia si beatus habebit memoriam de peccato mortali quod commisit, quæro quem actũ voluntatis habebit circa illud, vtrum actum complacentiæ an displicentiæ? Non complacentiæ, quia ille esset actus peruersus, ergo displicentiæ, sed omnis displicentia pœnam habet, quare &c. Dicendum ergo quod beatus recordabitur peccatorum quæ fecit, & displicebunt ei, nec tamen tristabitur vel habebit pœnam aliquam ex hoc, nam causa potest impediri à suo effectu, producendo per causam contrariam efficaciorẽ: quãuis ergo displicentia nata sit causare & tristitiam & pœnam, tamen ex præsentia Dei in ratione summi boni beatificantis causabitur summũ gaudium in voluntate quod propter sui magnitudinẽ excludet omnem tristitiam, non solũ contrariã, sed etiam contingentem.

8 Ad secundum dicendum quòd multis aliis modis cognoscitur aliquid quàm in se, vel in sua causa, vel in suo effectu cognoscitur enim aliquid per suum simile, per suum contrarium, & per suum signum, & multis aliis modis quibus non erit Deo difficile reuocare vnicuique ad memoriam peccata sua, talis enim cognitio (vt patet ex auctoritate Augustini prius allegata) fiet virtute diuina.

9 PRIMA AVCTORITAS quæ est in contrarium ab omnibus conceditur. Secunda etiam conceditur ab illis qui tenent quòd omnia erunt omnibus nota etiam in speciali: qui autem tenent aliam opinionem exponunt eam de cognitione peccatorum aliorum in genere, & non in singulari, quare &c.

QVÆSTIO III.

Vtrum mundus sit purgandus per ignem eiusdem speciei cum igne nostro.

TERTIO quæritur vtrum mundus sit purgandus per ignem eiusdem speciei cũ igne nostro. Et videtur quòd non, quia purgatio quæ fit secundũ diuinam iustitiam respicit immunditiam culpæ, sed in elementis huius mundi non potest esse aliqua culpæ infectio, ergo ipsa purgatione non indigebunt.

2 Item corpora simplicia quæ sunt eiusdem speciei habent eundem motum, sed ignis ille non habebit talem motum qualem elementum ignis: quia ignis elementum mouetur sursum, ille autem ignis mouebitur circumquaque, vt totum possit purgare, ergo non erit ignis eiusdem speciei cum igne nostro.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis innouatio fit per aliquam purgationem, sed elementa innouabuntur, vt dicitur Apoc. 21. Vidi cælum nouum & terram nouã, ergo illa purgabuntur, & non nisi per ignem, secundùm quod dicitur 2. Petri vlt. Elementa ignis ardore tabescent, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an mundus sit purgandus. Secundum est, vtrũ ista purgatio facienda sit per ignem, & qualis erit ille ignis. Tertium est, an illa purgatio præcedat iudicium an sequatur.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quòd mundus purgabitur & innouabitur circa tempus iudicij, & illud magis tenetur auctoritate scripturæ & sanctorum quàm ratione: nihilominus tamen potest ad hoc talis persuasio adhiberi. quia finis & ea quæ sunt ad finem debent proportionari, sed homo est quodammodo finis omnium corporalium saltem generabilium & corruptibilium, ergo illa debent homini proportionari, sed homo in resurrectione innouabitur & immutabitur in meliorem, puriorem & nobiliorem dispositionem, ergo cõgruum est vt mũdus corporalis qui factus est propter hominẽ innouetur, & immutetur in meliorem & puriorem, & nobiliorem statum.

6 Hæc autem purgatio vocatur innouatio mundi, quæ consistit in duobus secundùm duplicem impuritatem quæ reperitur in rebus corporalibus. Vna est impuritas commistionis per mutuam actionem elemẽtorum & aliarũ rerum ad inuicem, & hæc est impuritas naturæ. Alia est impuritas proueniẽs ex culpa: quãuis enim res corporalis non possit esse subiectũ infectionis culpæ, tamen ex culpa relinquitur in rebus corporalibus quædã incongruitas ad hoc, vt spiritualibus dedicentur: vnde videmus ꝙ loca in quibus aliqua crimina sunt cõmissa non reputantur idonea ad aliqua sacramenta in eis exercenda nisi quadam purgatione præmissa, & secundũ hoc pars mundi quæ in vsum nostrũ ex peccatis hominum contraxit quandam inidoneitatem respectu sacramentorum, propter quod indiget purgari non solũ à prima impuritate, sed etiam à secunda. Ex quo patet ꝙ nõ purgabitur totus mundus quantum ad quamlibet sui partem, sed solũ quantum ad illam quæ cessit in vsum hominum, vel ad quem facta hominum quoquo modo pertingere potuerunt, & hæc est pars illa ad quam aquæ diluuij attigerunt propter eandem causam, & ideo cæli superiores non purgabuntur, nec sphæra ignis, nec superior pars aeris, sed tantũ inferior: vnde dicitur in Psal. quòd cæli peribunt, & 2. Pet. 3. dicitur quòd cæli ardentes soluentur, quod intelligendum est de cælo aereo. Vnde beatus Petrus exponit se de quibus cælis intelligatur, præmittit enim ante verba ꝙ cæli prius, & terra per aquam perierunt, cæli autem qui nunc sunt & terra eodem verbo repositi sunt, seruati igni in diem iudicij. Illi igitur cæli per ignem purgabuntur, qui prius per aquã diluuij sunt purgati. s. cæli aërei: & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum dicẽdum est, quòd illa purgatio fiet per ignem conuenientissimè: quia per illud quod est purius debet impuriora purgari, sed ignis inter omnia corporalia est purior puritate opposita duplici impuritati in elementis purgandæ, ergo per ignẽ debet illa purgari. Minor declaratur, quia ignis nõ recipit permistionẽ extranei propter suã maximã virtutem actiuã, sicut cætera elemẽta, & sphæra ignis est etiam magis remota à nostra habitudine: & si apud nos inueniatur eius vsus, tamẽ non est ita cõmunis sicut aquæ, aëris, & terræ, & ideo non tantũ inficitur, propter quod congruentissimè per eum fiet purgatio cæterorum. Qualis autem debet esse ille ignis aduertẽdum est, ꝙ si est verus ignis compositus ex materia & forma, tunc de nouo creabitur, vel ex præiacẽte materia generabitur, & quicquid horum detur oportet dicere ꝙ vel duo corpora sint tunc simul, scilicet ignis & aer, vsque ad locum ad quẽ aquæ diluuij ascenderũt, scilicet quindecim cubitis super altitudinẽ mõtium, vel quod tantũ de aere corrũpatur: & quicquid sit de primo secundũ conceditur ab omnibus tanquam possibile, veruntamen non cõcordat cũ auctoritatibus sanctorũ: dicitur enim in glosa super illud 1. Cor. 7. præterit figura huius mundi, quia pulchritudo nõ substantia huius mundi præterit, sed cõstat ꝙ substantia elementorũ pertinet ad perfectionem huius mundi, ergo elementa non consumentur quantum ad suam substantiã. Et iterum: sicut purgabitur aër per ignẽ, ita aqua & terra, sed cõstat quòd substantia aquæ & terræ non peribit in aliqua sui parte, ergo nec aeris. Propter quod videtur quibusdã & probabiliter, ꝙ ille ignis non erit nisi quædã ignitio elementi purgandi, sicut ferrum ignitur non recipiendo formã substantialem in se, sed vehementem calorẽ, quæ quidem eius est ignitio: & ad hoc videtur communis doctor declinare, qui dicit ꝙ manebunt elementa quantũ ad substantiam, nec efficientur materia ignis, ita vt à propria specie corrũpãtur, sicut patet in ferro ignito. Si autem teneatur quòd sit verus ignis, & non solũ ignitio, oportet dicere quòd sit eiusdem speciei cum igne nostro. Quod persuade-

tur

tur sic: futura purgatio mundi erit per ignē, sicut prima fuit per aquam, & hæc corrumpentur ad inuicem 2. Petri 3. sed aqua illa fuit eiusdem speciei cum aqua elemētari, ergo ille ignis erit eiusdem speciei cum igne nostro.

8 QVANTVM ad tertium, scilicet an illa purgatio præcedat iudicium Dei an sequatur: dicendum quòd præcedet secūdùm illud Psal. Ignis ante ipsum præcedet. & hoc patet sic: Resurrectio mortuorum præcedet iudicium, simul autem erit resurrectio mortuorum, & glorificatio corporum sanctorum: resurgent enim cum corporibus gloriosis, simul etiam glorificabū tur corpora sanctorum, & renouabuntur elementa: cùm ergo purgatio mundi per ignem sit dispositio vel actio ad prædictā renouationem, manifestè sequitur quòd hæc purgatio præcedit iudicium. Quid autem fiet de illo igne? Dicitur quòd terminato iudicio inuoluet reprobos, & descēdet cum eis in infernum. Sed hoc est valde dubium, quia secundùm hoc oportet dicere quòd ille ignis duret ab ante iudicium vsque post, & cùm occupet totū spacium terræ habitabilis, & vicinam partem aëris vsque ad altitudinem quindecim cubitorum super montes, consequens est (vt videtur) quòd omnes iudicandi qui erunt in inferiori parte aeris erunt in igne illo, quod licet non sit Deo impossibile, non apparet tamen qualiter sit conueniens.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet creatura corporalis non sit subiectum culpæ, contrahit tamen quandam incongruitatem ex culpis in ea commissis, propter quam indiget purgari.

10 Ad secundùm dicendum quòd ignis ex propria natura fertur sursum, sed sequitur quandoque materiam quam incendit, & per hunc modum non est inconueniens quòd moueatur circūquaque iuxta terram, maximè cùm ille motus eius sit quatenus est instrumentum diuinæ iustitiæ, & hic motus potest poni in illo igne, si sit aliquis paruus ignis qui habeat totum mundum purgare: si verò sit ignis vel ignitio simul occupans tantum spacium, quantum occupauerunt aquæ diluuij, non oportet ponere in eo aliquem motum.

Sententia huius distinctionis xlviij. in generali & speciali.



OLET etiam quæri. In præcedentibus determinauit de iudicij modo: hic determinat de iudicantis persona. Et diuiditur in tres. Primò enim determinat de iudicantis persona. Secundo de iudicij loco ibi, putant quidam. Tertiò de iudicij circunstantiis ibi, veniente autem. Circa primum tria facit. Primò enim inquirit formam. Secundo qualitatem ibi, sed cū in forma. Tertiò proposita declarat per similitudinē ibi, & sicut dicitur. Secunda pars in qua determinat de circūstantiis iudicij habet tres. Primò enim determinat de præsentia iudicis. Secūdò de præcedentibus. Tertiò de sequentibus. Prima ibi, veniente autē. Secunda, ante diem. Tertia, cùm autem fuerit.

2 PROPONIT ergo magister quòd Christus secundùm formā hominis iudicabit, quia deitas à malis videri non potest, ideo iudicabit in forma gloriosa, in qua à malis & bonis videbit: iudicabit autē virtute diuinitatis vnitæ, sicut & corpora resuscitabuntur virtute diuinitatis, mediante tamen humanitate iudicabit in valle Iosaphat, quia in spacioso loco illius aëris sedebit, vel quia ad literam ibi cū multis disceptabit. Deinde subdit quòd in iudicio sol & luna dicuntur obscurari propter claritatem iudicis superuenientem, & virtutes cælorum moueri ex admiratione visorum, post iudicium verò maiorē claritatem recipiēt: sicut enim per peccatum hominis sunt omnia deteriorata, sic econtrario post reparationē meliorabuntur, & si aliquæ auctoritates dicat solem & lunam cessare, intelligendum est quātum ad motum, & quia beati eorum lumine non indigebunt, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum Christus iudicabit in forma humana.



IRCA distinctionem illam primò quæritur: vtrum Christus iudicabit in forma humana. Et videtur quòd nō, quia aut iudicaret in forma infirma, aut gloriosa: non infirma, quia illam Deus nō habebit decætero, nec gloriosa, vt videtur: quia illa non posset videri à malis, quum oculus nō glorificatus non habet proportionē cū claritate corporis gloriosi, & quia visio humanitatis Christi gloriosæ parit gaudium. Vnde & promittitur sanctis in præmiu, vt dicit Augustinus super illud Ioā. 10. Ingredietur & egredietur, & pascua inueniet, ergo Christus nullo modo iudicabit ī forma humana.

2 Item iudex debet habere potestatem inuincibilem secundū illud Ecclesiastici 7. Noli velle fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates, sed potestas inuincibilis nō est in Christo secundū humanitatem, sed secundū diuinitatem, ergo non iudicabit secundùm quòd homo.

3 IN CONTRARIVM est quòd dicitur Io. 5. Dedit ei potestatem iudicium facere, quia filius hominis est, sed est filius hominis solùm secundū naturam humanam, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa quęstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an Christus sit iudicaturus in forma humana. Secundum est, supposito quòd sic, vtrum in forma infirma an gloriosa. Tertium est, an solus Christus sit iudicaturus, an alij homines cum ipso.

5 QVANTVM ad primum sciēdum est quòd differt quęrere vtrum Christus sit iudicaturus in forma humana, & verū sit iudicaturus secundū formam humanam: quia ad hoc vt dicatur iudicare in forma humana, sufficit quòd iudicet habens talē formam, & in ea apparens, sed ad hoc quòd dicatur iudicare secundū formam humanam, requiritur quòd nō solùm appareat in ea, sed quòd sit ei causa vel ratio habendi auctoritatem iudicādi, vnde multę propositiones verificātur de Christo primo modo, quę nō verificātur de ipso secundo modo: demōstrato enim Christo in humana natura verum est dicere quòd ille homo creat animas, & gubernat mundum, sed nō est verum dicere quòd ipse secundū quòd homo creat animas, vel gubernat mundum, quia humanitas nō est ratio seu causa quare tales actus ei conueniāt, ergo si sic quęratur, an Christus iudicabit in forma humana, nō est dubium quin sic. Quod patet auctoritate scripturę, & probabili ratione. Auctoritas scripturæ habetur Ioan. 19. videbunt in quem trāsfixerunt, sed illud non posset verificari nisi viderēt illu, & nisi Christus appareret in forma humana in qua trāsfixus fuit, ergo &c. Ratio autem est ad hoc: quia iudex debet apparere principaliter iudicandis maximè quādo in eo prętenduntur insignia iustæ condemnationis malorum, sed Christus secundùm diuinitatem nō apparebit malis, quum in eius visione consistat beatitudo, vt infra patebit, ergo apparebit secundùm humani- dist. 49 tatem in qua apparebunt insignia passionis quam pro omnibus q. 4 sustinuit. & cuius beneficijs mali per suam culpam se reddiderunt indignos.

6 Si verò quæratur an Christus debeat iudicare secundùm humanam naturam, dicendum est quòd ly secundùm potest designare auctoritatem primariam respectu iudicij, aut secundariam, & quasi delegatam. Si primo modo, sic Christo non competit iudicare secundùm humanam naturā, sed solùm secundùm diuinam cum patre & spiritu sancto. Cuius ratio est, quia illius solius est iudicare secundùm primariam auctoritatem, qui potest efficaciter præmium reddere bonis, & infligere pœnam malis, sed Christus secundùm quòd homo per potestatem humanę naturæ non potest reddere bonis præmium, puta visionem beatam, nec malis infligere pœnam damnationis, quia sola virtute diuina potest cōmunicari visio diuinæ essentiæ intellectui creato, & per eam solam potest fieri quòd spiritus à corpore separatus (vt sunt angeli) puniantur ab igne inferni, vel quòd corpora damnatorum semper affligantur, & nunquam corrumpantur, ergo Christus secundùm suam naturam non iudicabit per primariam auctoritatem, sed solùm secundùm diuinitatem.

7 Si verò ly secundùm dicat auctoritatem secundariā, & quasi delegatam, sic Christo competit iudicare secundùm humanā naturam. Primo, quia per iudicium boni admittentur ad regnū, mali verò repellentur, sed admissio bonorum ad regnum erit meritoriè per beneficium redemptionis, quod perceperūt & tenuerunt. Repulsio verò malorum à regno erit per hoc quòd beneficium redēptionis contempserunt, vel eo abusi sunt. Et quia Christus est redemptor ratione humanæ naturę, in qua opus redemptionis exercuit, ideo secundùm eam pertinet secundaria auctoritas iudicandi. & hoc est quod dicit quædam glosa super illud Iob 36. Causa tua quasi impij iudicata est (gl. à Pilato) ideo iudicium causamque recipiens (glo. vt iustè iudices.) Secundò, quia eodem modo competit alicui legem condere, & secundùm eam iudicare, sed Christus secundùm humanam naturam fuit conditor legis euangelicę non quidem primaria auctoritate, sed secundaria, & quasi delegata, ergo eodem modo competit ipsi secundùm eam obseruatores & trangressores iudicare: & istum ordinem iudiciariæ potestatis tangit expressè scriptura Dan. 7. vbi dicitur sic: Aspiciebā donec throni positi sunt, & antiquus dierum sedit. per antiquum dierum intelligens Deum, & maximè patrem, qui est fons totius deitatis, cui appropriatur primaria auctoritas iudicandi, & quia ab eo deriuatur potestas iudiciaria in filium, non solùm ab æterno, & secundùm diuinam naturam, sed etiam in tempore secundùm humanam, in qua potestatem iudicandi meruit, sed non eandem, nec æqualem, ideo subiungitur: Aspiciebam in visu noctis, & ecce cum nubibus cæli quasi filius hominis veniebat, & vsque ad antiquum dierum peruenit, & dedit ei potestatem, & honorem, & regnum. In quo innuitur potestas iudiciaria Christo homini delegata.

QVANT

8 QVANTVM ad secundum dicendum quòd Christus iudicabit in forma humana gloriosa. Quod patet primò, quia in illa forma veniet ad iudicium in qua ascendit cælũ, vnde Act. 1. dixerũt angeli apostolis: hic Iesus qui assumptus est à vobis in cælum, sic veniet quemadmodũ vidistis eũ euntem in cælũ, sed Christus ascendit in cęlũ cũ humanitate gloriosa, ergo in tali veniet ad iudiciũ. Secũdò, quia iudicare & iudicari sunt actus oppositi, maximè cũ aliquis iudicatur iudicio condẽnationis, quia iudicare est potestatis, iudicari verò infirmitatis: sicut autẽ Christus in primo aduentu venit ad iudicandũ passiuè, sic in secũdo aduẽtu veniet ad iudicandũ actiuè, ergo sicut venit in forma infirma, sic veniet in forma gloriosa. Item iudex non debet esse ignobilioris conditionis quã iudicãdi, sed aliqui iudicandi erũt glorificati secundũ corpus, scilicet omnes boni, ergo multo magis Christus: & hoc est quod dicitur Luc. 21. Videbũt filium hominis venientem in nubibus cum potestate magna & maiestate, potestas autem & maiestas ad gloriam pertinent, quare &c.

9 QVANTVM ad tertium sciendum est quòd iudicare potest competere alicui multipliciter. Primò per modum primariæ auctoritatis, & sic competit soli trinitati. Secundò per modum delegatę auctoritatis, & sic competit soli Christo secũdùm humanitatẽ, de quibus duobus modis iam dictum est. Tertiò per modum assessorię dignitatis, & sic iudicabũt sancti perfecti, & eorum imitatores, sicut promittitur eis Mat. 19. Quartò per modum approbationis, & sic iudicabũt omnes sancti Sapien. 3. Iudicabunt sancti nationes. Quintò per modũ comparationis, & sic iudicabunt vel dicuntur minus mali iudicare magis malos inquantum eorum comparatione condemnabiliores apparẽt: & sic dicitur Mat. 12. quòd viri Niniuitę surgent in iudicio cum generatione hac & condemnabunt eam.

10 AD PRIMVM argumentum dicendũ ꝙ Christus iudicabit in forma humana gloriosa: & cùm dicitur, quòd oculus non glorificatus non potest videre claritatẽ corporis gloriosi. Dicendum est ꝙ omnis oculus potest videre omnem claritatem eiusdem generis cũ claritate naturali, nisi sit defectus eius ex cõplexione organi, quod propter sui debilitatem resoluitur ab excellenti claritate, ita vt non possit in eã fixè intendere, potest tamen eã in transitu percipere: & secundùm hoc potest dici quòd cùm oculus damnati post resurrectionem sit incorruptibilis quamuis sit passibilis, poterit in quodã transitu perpendere claritatem corporis Christi, licet non possit in eam fixè intendere. Vel potest dici ꝙ corpus gloriosum propter diuinam virtutem sibi ad nutum assistentem potest moderari actionem claritatis suæ in viso, ita vt possit perpendi ab oculo tã glorificato quàm non glorificato. Quod autem subditur quòd damnati de tali visione gaudebunt. Dicendum est quòd non, quia sicut gloria amici est delectabilis, ita potestas & gloria eius qui odio habetur maximè contristat: propter quod sicut visio humanitatis Christi erit beatis in præmium, ita damnatis ad supplicium.

11 Ad secundum dicendum quòd procedit de illo qui habet primariam potestatem iudicandi quam non habet Christus secundùm quòd homo, sed solùm secundùm quòd Deus.

QVAESTIO II.

Vtrum diuinitas possit videri à malis sine gaudio.

SECVNDO quæritur vtrum diuinitas possit videri à malis sine gaudio. Et arguitur quòd sic: quia peruersa voluntas damnatorum nõ magis aduersatur humanitati Christi quàm eius diuinitati, sed visio humanitatis cedet eis magis ad supplicium quã ad gaudium, vt dictum est in quæstione precedente, ergo & visio diuinitatis magis cedet eis ad tristitiam quàm ad gaudium.

2 Item sicut se habet delectatio ad tristitiã, ita econuerso tristitia ad delectationem, sed superabundans delectatio excludit tristitiam non solũ oppositam, sed contingentem, vt patet per Philosophũ 4. Ethic. ergo sequitur similiter quòd superabundans tristitia excludit omnem delectationem nõ solù oppositã, sed contingentem: sed tristitia damnatorum erit maxima, ergo excludet delectationem de visione diuina si Deum viderent.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Io. 17. Hęc est vita æterna, vt cognoscant te. Ex quo patet quòd essentia beatitudinis consistit in visione, sed gaudium est de essentia beatitudinis vel ad ipsam necessariò sequitur, ergo impossibile est quòd videns Deum non delectetur in ipso.

4 RESPONSIO. Cùm quæritur an diuinitas possit videri sine gaudio vel sine delectatione, aut quęritur de potestate Dei, aut de natura rei: si quæritur de potestate Dei sic dicendum est ꝙ Deus de potentia absoluta posset facere ꝙ intellectus creatus videret ipsum nudè & apertè, & tamen nõ delectaretur, nec gauderet. Cuius ratio est, quia quando duo actus sunt subordinati in ratione prioris & posterioris, prior actus potest esse sine posteriore absque aliqua conditione, sed visio diuinæ essentiæ, & quæcunque cognitio se habet ad gaudium vel delectationem voluntatis, vt prior: quia voluntas non potest gaudere vel delectari in aliquo nisi præcognito, ergo non implicat contradictionem ponere visionem sine gaudio vel delectatione, sed Deus potest facere quicquid contradictionem non implicat, quare &c.

5 Si autem quæratur de natura rei, sic dicendum est quòd impossibile est quòd ad visionem diuinæ essentiæ nudam & apertã non sequatur gaudiũ vel delectatio. Cuius ratio est, quia summum bonum præsens & cognitum, & nihil habens admixtũ de ratione mali necessariò delectat, loquendo de necessitate rei sine ordinis naturalis in rebus creatis: vnde & diffinitur delectatio per causam suã, quòd est coniunctio conuenientis cũ conuenienti cũ eius perceptione, sed Deus visus est summũ bonum nihil habens de admistione mali, cùm ipse in essentia sua sit bonitas & eius visio sit summa & conuenientissima hominis perfectio, vt infra patebit, ergo ipse sic cognitus necessariò causat delectationem in cognoscente. Et ad hanc intentionem procedit argumentum factum in contrarium, scilicet quòd visio Dei est beatitudo ad quam necessariò sequitur gaudium vel delectatio, quamuis quidã dicant quòd per illud verbum Io. 17. allegatum, hęc est vita æterna, nõ intelligitur ꝙ visio Dei sit beatitudo, vel pertinẽat ad beatitudinem, sed sicut dicunt, actio & intellectus est quędã vita, vt dicitur 12. Metaph. & per consequens actio intellectus si sit ęterna, est vita æterna, sed non oportet quòd sit beatitudo, quia nomine vitæ æternæ solù designatur ibi operatio vitalis æterna, sed illud non solùm est absurdũ, sed valde periculosum: si enim nomine vitæ æternæ non designatur nisi actio vitalis æterna, & non beatitudo ipsa, tunc potest dici quòd damnati habebunt vitam æternam, quia habebunt aliquam operationem vitalem æternam, puta dolorem, vel tristitiam mentalem de amissione beatitudinis, & dolorem sensualem de afflictione corporis per ignem, quod nullus dicit: scriptura etiam contradicit, quę vitam æternam promittit solù bonis Mat. 25. Ibunt hi (scilicet mali) in supplicium æternum, iusti verò in vitam æternam in loco etiam præallegato (scilicet Io. 17.) æterna vita promittitur iustis in præmium, vnde ante verba prædicta præmittitur, dedisti ei potestatem omnis carnis, vt omne quod dedisti ei det eis vitam æternam. Et statim subiungitur: Hæc est autem vita æterna, &c. Constat autem quòd præmium bonorum est beatitudo, ergo visio Dei vel est beatitudo, vel pertinet ad beatitudinem.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de visione humanitatis & diuinitatis, quia visio humanitatis non est summa hominis perfectio: potest etiam secundùm se habere aliquod adiunctum ratione cuius sit magis tristabilis quàm delectabilis, sicut quum videtur aliquod excellens sensibile quod lędit organum, & illo modo nihil prohibet visionẽ humanitatis Christi esse damnatis tristabilem inquantum excellens eius claritas esset læsiua dispositionis organi, sed visio deitatis est summa perfectio hominis, nec habet aliquod adiunctũ quod causet tristitiam, propter quod impossibile est quod talem visionem non sequatur delectatio.

7 Ad secundum dicendum quòd inter delectationes & tristitias illa quæ est maior expellit aliam, vel saltem minuit. Delectatio autem quæ sequitur diuinam visionem maior est quàm quæcunque tristitia damnatorum: propter quod si viderent Deum, tristitia non excluderet delectationem, sed delectatio tanquam maior absorberet tristitiam.

QVAESTIO III.

Vtrum motus cæli cessabit.



TERTIO quæritur vtrum motus cæli cessabit. Et videtur quòd non, quia gloria non tollit perfectionem naturæ, sed motus videtur dicere aliquam perfectionem mobilis cùm sit actus eius, ergo nõ tolletur quando alia glorificabuntur.

2 Item cessante fine debent cessare ea quę sunt ad finem, sed omnia luminaria cæli facta sunt finaliter, vt diuidant diem & noctem (vt habetur Gene. 1.) ergo cessante illo fine luminaria cæli desinerent, sed illa nunquam desinent, ergo nec ille finis propter quem sunt in esse, sed ille finis non potest esse nisi per motum, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Esa. 66. Non occidet vltra sol tuus, & luna non minuetur, sed si motus cæli duraret, sol tenderet ad occasum, & luna minueretur quo ad nos secundùm maiorem & minorem approximationem ad solem, ergo motus cæli cessabit.

4 Item Apoc. 10. dicitur, quòd angelus iurauit per viuentem in secula seculorum quòd tempus non erit amplius, sed si motus cæli non cessaret, tempus semper duraret, ergo oportet dicere quòd

quòd motus cæli quandoque cesset.

5 RESPON. Tenendum est absolutè quòd motus cæli cessabit post resurrectionem, quamuis illud nō possit clarè probari, nec per auctoritatem scripturę, nec aliqua necessaria ratione: auctoritates enim inductæ in arguendo, quæ videntur expressiùs loqui de illa materia, possunt aliter intelligi quā de cessatione motus cæli. Prima enim auctoritas quæ est Esaiæ fortè intelligitur secundùm literam de prosperitate quam habituri erant filij Israel redeūtes de captiuitate Babylonis, vt per solem intelligatur maior prosperitas, per lunam verò minor: vt sit sensus, non occidet, id est, non amittetis prosperitatem maiorē & minorem, vel si intelligatur de statu post resurrectionem non est sensus quòd sol materialis non tendat ad occasum, vel quòd luna non minuatur in lumine, sed est sensus, quòd sol & luna nō lucebunt beatis ad aliquam necessitatem, quia Christus secundùm diuinitatem erit eis spiritualis lux. Secundùm verò claritatem humanitatis illuminabit corporaliter locum bonorum perfectius quàm sol. Quod patet per id quod præmittitur ante verba prædicta: Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splēdor lunæ illuminabit te, sed erit tibi dominus in lucem sempiternam. Et idē habetur Apoc. 21. quòd ciuitas illa non eget sole neq; luna, quia claritas Dei illuminabit eam, & lucerna eius est agnus: sequēs verò auctoritas quæ est Apoc. 10. est intelligenda quòd non erit tēpus amplius ad implendū prophetias & mysteria prænunciata per prophetas. Vnde subditur: In diebus vocis septimi angeli cū cœperit tuba canere consummabitur ministeriū Dei, sicut euangelizauit per seruos suos prophetas. Ex illo autem non sequitur quòd tempus absolutè non sit amplius, sed solùm quòd tempus implendi prophetias erit tunc totaliter transactum: & nihilominus quamuis prædictæ auctoritates possent sic exponi, communis tamen doctrina ecclesiæ tenet quòd motus cæli cessabit.

6 Et ad declarandam hanc opinionem procedetur sic: quia primò ponētur quædā rationes propter quas Arist. videtur negasse cessationē motus cæli, & soluentur. Et secundò ponētur quædam persuasiones ad probandā directè cessationem motus cęli, & respondebitur ad quasdam instantias quæ sunt contra eas.

7 QVANTVM ad primum sciendum, quòd Arist. negās cessationem motus cæli videtur fundasse se super duas rationes, quarum prima sumitur ex 12. Metaph. & est talis: Inconueniens est ponere nobilissimam substantiam non sortitam optimum finem. sed intelligentiæ sunt optimæ substantiæ & nobilissimæ: optimus verò finis est communicare esse rebus, ergo substantiæ separatæ semper esse rebus communicant, sed hoc non possunt nisi per motum, ergo semper causant motum. Secunda talis est: inter perpetua & semper permanentia non potest esse difformis habitudo, quia difformitas nō est sine mutatione, saltem ex parte alterius: vbi autem est mutatio non potest esse perpetuitas, saltem quo ad illa inter quæ mutatio attenditur, sed tam angelus, quàm cælum sunt perpetua secundùm ipsum. ergo inter ea est semper similis habitudo, ergo si semel causant motum in cælo, oportet quòd semper causent motum in eo.

8 Sed illæ rationes nō cogūt: prima nō, eò q̄ falsum assumit. s. q̄ optimus finis substātiæ separatę sit dare esse rebus. Hoc enim nō est verum: quum enim sit duplex finis, scilicet finis cuius gratia, & finis quo, finis cuius gratia est intelligentiæ nō est nisi ipse Deus. Finis verò quo, est operatio per qua finis cuius gratia potissimè acquiritur. Cōstat autē quòd potius attingitur Deus ab intelligētia per intelligere & velle quæ tendunt in Deū, sicut in obiectum, & sunt nobilissimæ perfectiones ipsius intelligentiæ quā attingatur per actionē, quę dare esse rebus per quā nū attingit ipsum Deū secundū se, sed secundū quandā assimilationē extrinsecā. Et si dicatur q̄ velle & intelligere sint optimæ perfectiones intelligētiæ, ex istis tamen sequitur secundū, scilicet dare esse rebus. nā per hoc q̄ intelligētia intelligit & amat Deum, per hoc desiderat ei assimilari in hoc quod est esse causam rerū, & ideo mouet cælum mota à Deo in ratione amati & desiderati, sicut dicitur duodecimo Metaphysicę, sed illud non valet, quia ille finis secundus nō necessariò sequitur ad primum, nec ponit aliquam perfectionem in intelligentia, quum transeat in materiam exteriorem: ex nulla enim tali actione accrescit agenti aliqua perfectio, quāuis per eā declararetur perfectio præexistēs.

9 Secunda verò ratio non cogit, quia duorum perpetuorum approximatorum ad inuicem non potest esse difformis habitudo, quum vnum agit in aliud ex necessitate naturæ, sed si vnum agat in aliud voluntariè potest quandoque agere, & quandoque non absque sui mutatione, quia voluntate æterna potest velle aliud nouum: & sic in passo potest esse noua habitudo ex noua actione agentis, quæ non est in ipso, sed in passo, nō per nouam voluntatem, sed per antiquam.

10 NVNC restat probare cōclusionem principalem directè, & primò probabitur quòd possibile est motum cæli cessare, & secundò quòd de facto cessabit. Primum patet sic: omne mouēs voluntariè & liberè potest quū voluerit à mouendo cessare, sed intelligentia mouens cælum mouet voluntariè & liberè, cū ergo voluerit potest à mouēdo cessare. Maior patet, quia libertas arbitrij est ad opposita. Minor patet similiter quātum ad alterā partē, scilicet quòd intelligentia mouet voluntariè, quia mouet vt amans & desiderās, sicut causa prima mouet vt amatū & desideratum, sed q̄ moueat liberè probatur: quia voluntas non necessitatur ad volendum nisi respectu finis, vel eorum quæ habent necessariam connexionem ad inuicem, & cū fine, quatenus finis non potest sine his haberi vel cōseruari, sed motus cæli nō est finis intelligentię mouentis, sed sola causa prima cū qua motus cæli non habet necessariam connexionem, quin sine eo intelligētia possit hunc finem cōsequi per cognitionē & amorē & in eo permanere, ergo nullo modo necessarium est intelligentiam velle mouere. Secūdum sic patet habito fine cessant ea quæ sunt ad finem ordinata quantum ad acquisitionem finis tantum, sed motus cæli tam primus quàm secundus qui est solis & planetarum, in aliquo circulo est propter continuationem & alternationem generationis & corruptionis, vt probatur in fine secundi de generatione, ergo completa generatione (quod fiet quando erit completus numerus electorum) cessabit omnis motus cæli.

11 Sed contra hanc rationem instant aliqui dicentes quòd motus cæli non est propter generationem & corruptionem istorū inferiorum tanquam propter finem: quia finis est nobilior his quæ sunt ad finē, sed nihil inferiorū est nobilius cælo, ergo motus cæli nō est propter ista inferiora tanquā propter finem. Dicendum quòd hæc instantia nū valet propter duo. Primum est, quia dato quòd cęlum secundū suam substantiam esset nobilius omnibus istis inferioribus, & ob hoc posset dici q̄ nō esset propter hæc inferiora tanquam propter finem, tamen motus cæli nō est perfectior istis inferioribus, imò est quid minus perfectū, & ideo potest esse propter ea tanquā propter finem: sicut approximatio agentis ad passum, quæ est per motum localem est finaliter propter actionem vel propter ea quæ per actionem producuntur. Et ob hoc in arguendo est variatio medij per comparationem ad conclusionem, quia in minori assumitur quòd cęlum nō est minus nobile, imò magis quàm hęc inferiora, & ideo deberet concludi quod cælum quantum ad suam substantiam non est propter hæc inferiora, & non de motu cæli, de quo nihil assumptum fuit in minori, & si assumptum fuisset, falsum fuisset assumptum, quia motus cæli ignobilior est istis inferioribus.

12 Secundus defectus est etiam de assumpto, scilicet quòd substantia cęli sit nobilior istis inferioribus, & ob hoc non sit propter ea tanquam propter finem. conclusio enim falsa est, vt patet Deute. 4. vbi dicitur sic: Custodite igitur sollicitè animas vestras. Et subditur, ne fortè oculis eleuatis ad cęlum videas solem & lunam & omnia astra cæli, & errore deceptus adores ea & colas quę creauit dominus Deus in ministerium cunctis gentibus. Medium etiam quod assumitur est falsum quia omne animatū & cognoscēs maximè cognitione intellectiua, est nobilius omni non cognoscente, cælum autem non ponitur animatum, & per consequens non est cognoscens, homo autem est animatus & cognoscens cognitione intellectiua, ergo est nobilior cælo. Nec obstat quòd cælum est incorruptibile, quia diuturnitas, vel etiam perpetuitas, nō arguit maiorem perfectionem in gradu naturę: & de diuturnitate patet, quia plus durat quercus vel elephas quā homo, & tamē sunt minus nobilia. De perpetuitate patet idem, quia secundùm Philosophum materia est ingenerabilis & incorruptibilis, totum autem compositum est generabile & corruptibile, & quælibet forma in composito pręter animam rationalē, & tamen tam forma quàm compositum sunt secundùm gradū naturæ perfectiora quàm materia. quare patet quòd ex hoc q̄ cælum est diuturnius vel incorruptibile, non potest argui quòd sit perfectius secundùm gradum naturæ quocunque corruptibili, & hoc ipsum dicit Philosophus 1. Ethic. contra Platonem, quòd nihil est melius propter hoc quod est diuturnius, quod est verum de bonitate essentiali.

13 AD PRIMVM argumentum dicendum est, quòd motus localis non ponit aliquam perfectionem in mobili, imò fortè quies est maior perfectio quàm motus: non quidem prout quies importat priuationem motus, sed prout dicit vniformitatē essendi. Et quum dicitur q̄ motus est actus mobilis, verū est, sed addendum est illud quod addit Philosophus, scilicet quòd est actus entis in potentia, secundū q̄ huiusmodi non est actus absolutus, sed modus se habendi, & ideo tam ex parte sui quā ex parte mobilis magis sonat imperfectionem quàm perfectionem.

14 Ad secundum argumentum dicendum quòd corpora cælestia quantum ad substantiam suam non sunt facta, vt diuidant diem & noctem nisi mediante motu, & ideo cessante alternatione dierum & noctium cessabit motus, sed non propter hoc cessabunt luminaria cæli quo ad substantiam, & entitatem suam: quia ex eis sine motu proueniet aliud ministerium seu alia vtilitas

litas hominibus inquantum ex consideratione eorum consurgent in laudem & gloriam Dei, &c.

DISTINCTIO XLIX.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

POST resurrectionem verò. In præcedentibus determinauit magister de pertinentibus ad iudicium. hic determinat de finali remuneratione. Et primò specialiter agit de gloria bonorum. Secundò de pœnis damnatorum de quinquagesima distinct. hic oritur quæstio Prima est principalis lectionis, & diuiditur in tres. Primò enim tangit in generali fructum diuinæ remunerationis futuræ. Secundò specialiter inquirit de appetitu beatitudinis ibi, Solet etiã quæri de beatitudine. Tertiò de differẽtia modi beatitudinis ibi, Solet quæri vtrũ aliud. Et hæc diuiditur in tres, quia primò inquirit differentiam beatitudinis quo ad obiectum. Secundò quo ad gaudiũ. Tertiò quo ad statum. Secunda ibi, Solet etiam quæri an in gaudio. Tertia ibi, post hoc quæri solet.

2 PROPONIT ergo magister post iudiciũ bonos in gloria, malos in pœna collocari. Deinde quærit quomodo intelligendum est ꝙ omnes appetunt beatitudinem. quum non omnes cognoscant beatitudinem, & respondere videtur quod omnes sciunt quæ sit beatitudinis ratio. Quum ratio beatitudinis non sit habere quod delectat, sed habere quod homo vult, & nihil mali velle. Deinde quærit vtrum vnus beatus alio plus cognoscat. Et respondet quod non de pertinentibus ad beatitudinem, sed in modo cognoscendi est differentia. In fine subdit quod sine dubio beatitudo sanctorum post iudicium maior erit quàm ante, quia maius gaudium, & perfectior erit cognitio, quod probat auctoritate Augustini, &c.

QVÆSTIO I.

Vtrum beatitudo consistat in bonis corporis.

CIRCA distinctionem istã primò quæritur, vtrum beatitudo consistat in bonis corporis. Et videtur quòd sic, quia quàtò aliquod bonum est communius, tàtò melius est, sed bona corporalia sunt communiora quàm bona spiritualia: quia corporalia extendũt se ad plantas & ad bruta animalia, spiritualia autem non, ergo bona corporalia sunt meliora quàm spiritualia, sed in perfectioribus bonis est ponenda beatitudo, ergo &c.

2 Item beatitudo est bonum hominis, sed homo constat ex anima & corpore, ergo beatitudo debet esse communis animæ & corpori, sed nullum bonum spirituale est vtrique commune, bonum autem corporale est vtrique commune inquantum anima in bonis corporalibus delectatur, ergo videtur quòd beatitudo consistat in bonis corporalibus.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia beatitudo est proprium bonum hominis, in quo non communicat cum brutis, sed homines communicant in bonis corporalibus cum brutis, ergo in eis non consistit beatitudo hominis.

4 RESPONSIO. Primò ponenda est quædam distinctio de beatitudine. Et secundo respondebitur ad quæstionem.

5 QVANTVM ad primam sciendum est, quòd cùm beatitudo nominet perfectum bonum illius qui dicitur beatus, sicut aliquid dicitur bonum alicuius dupliciter, sic beatitudo accipitur dupliciter. Aliquid enim dicitur bonum alicuius dupliciter. Vno modo solùm extrinsecè per modum agentis vel obiecti. sicut ignis dicitur bonus frigescenti per modũ agentis vel efficiẽtis, quia causat in eo calorem, qui est ipsi bonus formaliter, & visor est bonus aspicienti per modũ obiecti. Alio modo dicitur aliquid bonum formaliter & intrinsecè, sicut sanitas est bonũ hominis quo ad corpus, & scientia, & virtutes, & earum actus seu operationes sunt bonum hominis quo ad animam quam perficiũt formaliter. Similiter beatitudo dicitur dupliciter. Vno modo illud quod beatificat hominem solùm extrinsecè per modum agentis vel obiecti. Alio modo illud quod beatificat ipsum formaliter, & intrinsecè tanquam perfectio ipsi inhærens: & quũ sic dicatur beatitudo dupliciter, magis tamen propriè dicitur illud beatitudo hominis quod beatificat ipsum formaliter & intrinsecè, quàm illud quod beatificat ipsum solùm & extrinsecè.

6 Cuius ratio est: quia illud magis propriè dicitur beatitudo nostra quo magis propriè dicimur beati, sed per illud quod formaliter nos beatificat magis propriè dicimur beati quàm per quodcunque extrinsecum, ergo illud quod nos formaliter beatificat magis propriè debet dici beatitudo nostra quàm quodcunque extrinsecum. Maior patet de se, sed minor probatur tripliciter. Primò, quia denominatio formalis semper est magis propria quã quæcunq; alia. Cuius ratio est, quia sic denominatio est verè & propriè res nominis, sicut animal proprijssimè dicitur sanũ, quia in eo est sanitas à qua denominatur sanũ, non autem ita propriè dicitur medicina sana, vt animal sanum, ratione medicinæ, sed homo denominatur beatus formali denominatione à beatitudine quæ est perfectio in eo existens: ab obiecto autẽ vel efficiente non dicitur beatus formali denominatione, quia beatitudo quæ est in homine obiectum vel causa agens nõ est in homine sed est eius denominatio solũ extrinseca, ergo per beatitudinem quæ est in nobis formaliter magis propriè dicimur beati.

7 Secundò, quia illud magis propriè dicitur nostrum quod nobis magis est vnitum, sed beatitudo quæ est in nobis formaliter & intrinsecè est magis nobis vnita quàm beatitudo quæ se habet ad nos solùm obiectiuè & extrinsecè: quia illa non attingitur à nobis nisi mediante beatitudine formali, ergo illa est magis propriè beatitudo nostra.

8 Tertiò, quia illo magis propriè dicimur beati quo posito & omnibus alijs circunscriptis essemus vere beati quam quodcunque aliud, sed posita beatitudine formali, in nobis, & excluso quocunque alio per possibile vel impossibile vere diceremur beati, quia forma semper denominat suum subiectum. exclusa autem formali beatitudine & positis quibuscunque alijs nullus posset propriè dici beatus, ergo beatitudo formalis magis propriè dicitur beatitudo nostra qua sumus beati quàm beatitudo obiectiua. Dico autem ꝙ magis propriè dicitur beatitudo nostra & non beatitudo absolute, quia Deus qui est obiectum beatitudinis nostræ (vt infra patebit) magis propriè & verè est beatitudo quàm sit nostra beatitudo formalis, sed non magis propriè dicitur beatitudo nostra, imò minus.

9 RELICTA ergo pro nunc beatitudine obiectiua, quærimus de beatitudine formali, vtrum consistat in aliqua perfectione corporali an spirituali. Dicendũ primò quòd non consistit in aliqua perfectione corporali, quod patet sic: de ratione beatitudinis sic acceptæ est quòd ipsa sit optima perfectio hominis ad quam omnes aliæ perfectiones ordinantur, sicut ad finem: sic enim nomine beatitudinis vel felicitatis vtuntur tam Philosophi quã Theologi. Dicit enim Philosophus 1. Ethicorum quòd felicitas est omnium operatorum summum bonum, & infra eodem, dicit quòd ipsam volumus propter se, alia autem propter ipsam. Ex quo potest sic argui: illa perfectio quæ nõ est summè bona nec propter se volita, sed propter aliam meliorem nõ potest habere rationem beatitudinis, sed omnis perfectio corporalis est huiusmodi, ergo &c. Maior declarata est, sed minor probatur, quia sicut se habet corpus ad animam, sic se habent perfectiones corporis ad perfectionẽ animæ, quia sicut se habẽt perfectibilia ad inuicem, sic se habẽt perfectiones eorum, sed corpus est propter animam, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, vt dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones animæ tanquam propter aliquid melius, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet ꝙ perfectiones animæ quantum ad partem sensitiuam quæ est totius coniuncti non possunt habere rationem beatitudinis: quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiuæ partis & appetitus correspondentis ad perfectionem intellectus & voluntatis, sed in homine sensus est propter intellectum tanquam propter aliquid melius & nobilius, ergo perfectiones sensitiuæ partis sunt propter perfectiones intellectiuæ tanquam propter meliores & nobiliores, ergo in eis non potest consistere beatitudo hominis. Ex quo sequitur quòd (cùm pars intellectiua prout distinguitur contra sensitiuam includat intellectum & voluntatẽ quibus nihil nobilius est in homine) beatitudo consistit in optima perfectione intellectus vel voluntatis, vel vtriusque simul.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bonum communius est melius quàm minus commune si sint eiusdem rationis, sed si sint diuersarum rationum nihil prohibet, quòd illud quod est propriũ paucioribus sit melius quàm illud quod est commune pluribus, imò sic est necessarium, ꝙ illa in quibus perfectiora differunt ab imperfectioribus oportet illa esse nobiliora quàm sint illa in quibus communicant cum eis: quia ratione illorum in quibus communicant (vt sic) vnum non est perfectius altero, sed solùm ratione illorum in quibus differunt, perfectiones autem corporales & spirituales non sunt vnius rationis, & ideo nihil prohibet perfectiones spirituales quæ paucioribus conueniunt esse nobiliores perfectionibus corporalibus, quæ conueniunt pluribus.

11 Ad secundum dicendum quòd licet beatitudo sit perfectio hominis non oportet tamen quod sit perfectio eius secundũ totum quod est in ipso, sed secundũ illud quod est nobilius & perfectius, & illud est anima secundùm superiores eius potentias,

quæ

quæ sunt intellectus & voluntas: & ideo in perfectione alicuius istarum potentiarum consistit beatitudo, & non in perfectione totius coniuncti immediatè.

QVAESTIO II.

Vtrum aliquis intellectus creatus posit videre Deū clarè & manifestè visione intellectuali.

SECVNDO quęritur vtrū aliquis intellectus creatus posit videre Deū clarè & manifestè visione intellectuali: sicut vnus homo videt aliū in visione corporali. Et arguitur quòd nō, quia si hoc posset intellectus creatus, aut hoc posset ex naturalibus nullo sibi superaddito, aut hoc posset ad intus per aliquid supernaturale sibi additum: sed neutro istorū modorū potest intellectus creatus videre Deū sicut probabitur, ergo &c. Minor patet, quia sicut vult Philosophus 3. de anima, sicut se habent sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intellectū, sed sensus nec virtute propria, nec aliqua virtute sibi collata potest cognoscere nisi sensibilia, ergo intellectus noster nec virtute propria, nec aliqua virtute sibi superaddita potest cognoscere nisi phantasmata, vel ea quæ ex phantasmatibus deducuntur: quia est virtus collatiua, & in hoc excedit sensum, sed ex nullo phātasmate potest deduci clara & manifesta cognitio Dei, quare &c.

2 Item plus distat essentia diuina à quocunque intellectu creato, quàm distet substantia separata à sensu nostro: sed nulla virtute potest fieri quòd sensus noster cognoscat substātias separatas, ergo nulla virtute potest fieri quòd intellectus noster videat diuinam essentiam.

3 Item infinitum secundùm quòd est infinitum est nobis ignotum: vt dicitur 3 Physic. sed Deus secūdùm omnem modum est infinitus, ergo secundùm omnem modum est nobis ignotus.

4 Item super illud Ioan. 1. Deū nemo vidit vnquā, dicit Chrysost. quòd nec cælestes essentiæ, ipsa dico cherubin & seraphin, Deum vt est vnquā videre potuerunt: cherubin tamē & seraphin sunt ordines beatorū & supremorum spirituum, ergo multo minus potest in visionem Dei quicunque alius intellectus creatus.

5 IN CONTRARIVM est quod dicitur Matth. 18. de beatis angelis qui semper vident faciem patris qui in cælis est. Et Apostolus 1. Cor. 13. de nobis loquēs dicit: Videmus nunc per speculum & in ænigmate, tunc autem videbimus facie ad faciē. Et 1. Ioan. 3. dicitur, quòd cùm apparuerit, similes ei erimus quādo videbimus eum sicuti est.

6 Et arguitur per rationē: quia omnis potentia per actum suū potest tendere in omne illud in quo inuenitur per se ratio sui obiecti. sed ratio formalis obiecti intellectus est ens secundū quod ens (secundùm Auicen.) quæ ratio potissimè inuenitur in Deo, ergo videtur quòd intellectus creatus propria virtute posset attingere ad intelligendum Deum secundùm se.

7 RESPONSIO. Circa quæstionem istam procedetur sic: quia primò ostendetur quid est illud vnde causatur in nobis cognitio confusa, & secundò declarabitur propositum.

8 QVANTVM ad primum distinguendum est de cognitione confusa. quia vno modo dicitur cognitio confusa quando non peruenitur ad cognitionem rei quidditatiuam vel specificā. Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quæ est quidditatiua & specifica per comparationem ad cognitionem intuitiuam: sicut ille qui habet cognitionem quidditatiuam de rosa quam nō videt dicitur habere confusam cognitionem per comparationē ad illam quam habet de rosa quam præsentialiter videt.

9 Primò ergo reddetur causa cognitionis confusæ primo modo dictæ, & secundò reddetur causa cognitionis confusæ secundo modo dictæ. Causa cognitionis confusæ dictæ primo modo videtur esse ex hoc quòd res cognoscitur per medium prius cognitum quod insufficienter repræsentat ipsam, quod fit maximè quando medium cognitum est inferioris gradus quàm res repræsentata per ipsum. Et hoc patet sic: quum enim sit triplex medium in visione, scilicet medium quo sicut species in oculo, vel in intellectu species intelligibilis secundū ponentes ipsas, & medium sub quo vt lumen corporale in visione corporali, intellectuale verò lumen intellectus agentis secundū Aristotelem & sequaces eius, neutrum istorum modorum impedit clarā & manifestam cognitionem rei, nec quidditatiuam, nec intuitiuam: alioquin color qui videtur mediante lumine & specie (vt dicitur cōmuniter) non videretur clarè & manifestè, quod falsum est. Est autem tertium medium in quo dicitur res videri, sicut in visione corporali ponitur exemplum de speculo in quo vel mediante quo videt aliquis faciem suam: in visione verò intellectuali est tale medium quando cognoscitur causa per effectū, vel aliquid huic simile. tale autem medium non est solùm ratio cognoscendi alterum, sicut de specie dicitur, sed est medium cognitum. Et hoc si sit inferioris gradus causat cognitionem confusam, vel si ex aliqua alia causa non sufficienter repræsentet alterum. Dico autē si sit inferioris gradus, quia medium superioris gradus nō impedit claram cognitionem, alioquin Deus qui per essentiam suam cognoscit alia a se, de illis non haberet claram cognitionem, quod falsum est. Causa autem huius est, quia inferiora perfectè continentur in superioribus, saltem in causa prima, sed superiora continentur in inferioribus deficienter, & ideo per aliqua superiora (vt per essentiam diuinam) perfectè repræsentantur inferiora, & per consequens per eam perfectè cognoscuntur, sed ea quæ sunt inferioris gradus deficiēter repræsentant ea quæ sunt superioris gradus, & ideo superiora cognoscuntur imperfectè & confusè per inferiora: quum igitur secundū cursum naturę inditum cognoscamus nunc solum Deum, secundū quòd repræsentatur nobis per creaturas quæ sunt inferioris gradus, ideo cognoscimus ipsum confusè & in ænigmate, vnde causa eius quod dicit Apostolus 1. Cor. 13. videmus nūc per speculum & in ænigmate, assignatur Rom. 1. quum dicitur, quòd inuisibilia ipsius (scilicet Dei) per ea quę facta sunt, id est, per res creatas quę sunt inferioris gradus intellecta conspiciuntur. Patet ergo causa confusæ cognitionis primo modo dictæ.

10 Causa autem cognitionis confusæ secundo modo dictę est, quòd res cognoscatur per aliā rem præcognitam, vel si non præcognitā, tamen illā cognitionem præcessit alia eiusdem rei verbi gratia quòd cognitio intellectiua quā habemus de rosa nō sit intuitiua, hoc est pro tanto, quia rosam cognoscimus per aliquid aliud præcognitum, vel quia cognitio intellectualis quā habemus de rosa nō est prima cognitio simpliciter quā habemus de ipsa, sed eam præcessit cognitio sensitiua. His enim duobus exclusis scilicet quod aliqua res non cognoscatur per aliam, nec cognitionem talem præcedat alia eiusdem rei, talis cognitio necessariò est intuitiua: nec oppositum videtur possibile secundùm cursum naturæ, quicquid sit de potentia diuina. & sic patet primū.

11 QVANTVM ad secundum, scilicet qualiter Deus possit cognosci à nobis clarè & manifestè nō solū cognitione quidditatiua, sed etiam intuitiua est triplex modus dicendi. Vnus est eorum qui dicunt quòd Deus tunc cognoscetur non per mediū cognitum, sed per duplex mediū, scilicet per speciem, diuinam essentiam repræsentantem, quæ est mediū quo, & per lumē gloriæ quod eleuat intellectū. Secundus modus est eorū qui dicunt quòd diuina essentia videtur à beatis clarè & nudè, quia non repræsentatur intellectui per aliquod medium cognitum, nec per aliquam speciem, sed immediatè per seipsam: requiritur tamen medium eleuans intellectū, & confortans ipsum, quod est lumen gloriæ propter imperfectionem intellectus nostri, & eius distātiam ab essentia diuina. Tertius modus est aliquorum qui dicūt quòd ad videndum diuinam essentiā clarè & nudè à beatis non requiritur species representans, nec aliquod lumen eleuans, sed solùm mutatio naturalis ordinis cognoscendi.

12 Prima opinio probatur talibus rationibus. Primò, quia nulli rei cōpetit aliqua operatio, vt ipsa est in potentia, sed solū vt est in actu per aliquam formam. (Secundus enim actus qui est operatio præsupponit primum qui est forma) sed intellectus de se est in potentia ad intelligere, vt patet ex tertio de anima, ergo nullo modo potest in operationē intelligendi, nisi prius fiat in actu per aliquam formam: hoc autem nō potest esse nisi species, quia essentia diuina non potest esse actus formaliter intellectū perficiens, quare &c. Secundò, quia nulla virtute potest fieri quòd sensus cognoscat sensibile aliquod, nisi informatus aliqua specie rei sensibilis, ergo similiter nulla virtute fieri potest quòd intellectus intelligat aliquod intelligibile, nisi informatus specie rei intelligibilis. Tertiò, quia omnis cognitio fit per aliquam assimilationem cognoscentis ad cognitum, sed talis assimilatio est per speciem quę est in cognoscente, & est similitudo rei cognoscibilis, ergo &c. Et confirmatur per illud quod habetur 1. Io. 3. Quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eū sicuti est. & hoc modo dicunt illi quòd intellectus creatus potest pertingere ad clarā & intuitiuā cognitionē Dei ratione speciei ipsum immediatè repræsentantis, vt statim probatum est, & ratione luminis gloriæ intellectū eleuantis & confortantis, vt deducetur in secunda opinione quæ habet illud cōmune cum ista.

13 Quantum ad illud quod est huic opinioni proprium. scilicet quòd requiratur species repræsentans diuinam essentiam, non videtur quòd hoc sit verum. Primò, quia, vt multi opinantur, nulla cognitio fit per talem speciem. Secundò, quia dato quòd aliqua cognoscerentur per speciem ea repræsentantem, nullo tamē modo potest hoc dici de Deo in visione beata, quod patet ex natura speciei repræsentantis sic: Species repræsentās, & essentia per ipsam immediatè repræsentata sunt eiusdem rationis secundùm speciem, licet differant in modo essendi sed nihil potest esse eiudem rationis secundùm speciem cum essentia diuina, ergo nulla species potest repræsentare essentiam diuinam. Minor de se patet, scilicet quòd nulla res potest esse In 1. di 3 q. 6

eiusdem

eiusdē speciei vel generis cū diuina essentia, quia ipsa est extra omne genus, sed maior probatur in his quæ sunt nobis notiora sicut sunt sensibilia, & maximè pertinentia ad visum, ex quibus videtur emanasse prima origo ponendi species repræsentantes, propter hoc quod color videtur facere speciem suā in medio & in organo sicut sensibiliter nobis apparet in refractione quæ est à speculo: nisi enim illud fuisset, forsitan nunquā fuisset facta mētio de speciebus requisitis ad cognitionem. In his ergo sensibilibus probatur maior assumpta, scilicet quòd species est eiusdē rationis specificæ cū natura quam repræsentat. Primò sic: sicut se habet lux in corpore luminoso ad lumen causatū in medio, sic videtur se habere color in corpore terminato ad speciē causatam in medio: quia sicut proprium subiectum lucis secūdū perfectum suū esse est corpus densum (vnde & stella dicitur esse densior pars suæ sphæræ, secundo cœli & mūdi) sic propriū subiectū coloris qui in se continet aliquid de natura lucis secundū perfectum suum esse est perspicuum terminatum per opacū, subiectum autem vtriusque secundū esse imperfectum est perspicuum non densum, nec terminatum, propter quod sicut se habet lux ad lumen, sic color ad speciem, sed lux in corpore denso & lumen in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differāt in modo essendi secundū rationem perfecti & imperfecti propter diuersitatem subiectorum recipientiū, ergo similiter color in corpore terminato & species eius in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant secundū perfectum & imperfectum propter diuersitatem subiectorum recipientium. Secūdò probatur eadem maior sic: actio omnium sensibiliū in medio & organo est vnica, calor enim distans ad hoc vt sentiatur oportet quòd calefaciat mediū vsque ad organum, & ipsummet organū vt experimur. Et idem est de sapore & de quocunque alio sensibili, ergo à simili videtur quòd actio coloris in medium & organum sit vniuoca, quod non esset nisi color & sua species essent vnius rationis specificæ. Tertiò patet idē sic: alio modo repræsentatur res per mediū cognitum & alio modo per medium quod est ratio cognoscendi, quia medium cognitum potest ducere in cognitionē alterius ratione cuiuscunque habitudinis, siue vt simile, siue vt contrarium, siue vt causa, siue vt effectus, vel qualitercunque aliter. Sed medium quod est solū ratio cognoscendi non ducit in cognitionem alterius (vt videtur) nisi ratione similitudinis: vnde vt similitudo dicitur per quandam expressionē, similitudo autem non est differentium secundùm speciem, ergo species quæ est medium quo res cognoscitur, vt dicitur similitudo rei non differt secundùm speciem à re quam immediatè repræsentat, & sic probata est sufficienter maior, sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quòd Deus non potest cognosci immediatè per speciem ipsum immediatè repræsentantem, & idem oporteret dicere de quacunque re quæ non potest habere speciem repræsentantem ipsam quæ sit eiusdem rationis cū ra.

14 Veruntamen contra hanc opinionē obiicitur. Primò, quia formæ contrariæ nō cōpatiuntur se simul in eodē subiecto, sed si species repræsentans, & essentia repræsentata essent eiusdē rationis specificæ, cōtraria essent simul in eodē subiecto, ergo &c. Minor probatur, quia si species repræsentans & natura repræsentata essent eiusdē rationis specificæ, cū albū & nigrū causant species suas per totū mediū, tūc in eadē parte medij esset species nigri quæ sunt contrariæ, sicut albū & nigrum si sint eiusdē rationis specificæ cū albo & nigro, vt ponitur. Secūdò, quia omne accidens denominat suū subiectū, si ergo species coloris esset verus color quantū ad naturā coloris specificā, sequeretur quod aër & quodcūque mediū in quo recipitur species coloris diceretur coloratū, hoc autē nō dicimus, ergo &c. Tertiò, quia illud quod dicitur quod ex quo species repræsentat naturam rei specificæ vt sola ratio cognoscendi, ideo videtur esse eiusdem speciei cū ipsa re, non valet, quia non oportet quòd species repræsentans habeat conuenientiam specificam cū re repræsentata quantum ad esse naturæ, sed solùm in ratione repræsentandi, quia scilicet repræsentat naturam rei non solùm secundùm conditiones vniuersales, sed etiam secundùm rationem propriam, & specificā.

15 Sed illa non valent. Primum enim argumentum est contra eos qui ponunt speciem albedinis differre specificè ab albedine, sicut contra nos qui ponimus vnum conuenire cū altero in specie. Cuius ratio est, quia cōtrariarū causarū immediatarū & sufficientium sunt contrarij effectus, sed albedo & nigredo sunt cōtrariæ formæ, quarū immediati effectus sunt species earum in medio, ergo species albedinis & nigredinis sunt contrariæ, siue sint eiusdem rationis cum suis causis, siue non, ergo eadem difficultas qualiter possint esse simul in medio siue differant specificè à suis causis (vt illi dicūt) siue nō differant, vt nos ponimus.

16 Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi quatenus petit quandā difficultatem hic solum (scilicet) qualiter duæ species (scilicet albi & nigri) cùm sint contrariæ possint simul esse in eadem parte medij. Et ad hoc dicendū est quòd non sunt ibi distinctæ naturæ contrariæ, nam sicut calidum & frigidum in eodem subiecto non causant calorem, & frigus quæ sunt contraria, sed causant tepidum quod est qualitas media vnu impediente puram actionem alterius, & econuerso, sic albū & nigrū causant in eadem parte medij speciem mediam continentem virtualiter vtrunque, sicut tepidum continet calidū & frigidū.

17 Ad secundum dicendum quod albedo & nigredo nō nomināt naturam speciei absolutè, sed secundū potissimum eius gradū, quæ solùm reperitur in perspicuo terminato per opacum, sicut lux nominat formam diaphani, secundū potissimum gradum quæ solùm reperitur in diaphano denso: & quia secundùm illū gradum nullus color est in medio, ideo medium non propriè potest dici coloratum, quia nec illa species propriè potest dici color, licet sit eiusdem naturæ specificæ cum colore à quo causatur, sicut medium non propriè dicitur lucens, quia non habet lucem secundùm perfectum gradum, secundùm quem nominatur lux, quamuis habeat lumen quod est eiusdem speciei cū luce, licet in gradu remisso, dicitur tamen illuminatum, quia illi denominationi quam facit lumen est nomen impositum, sed denominationi quam facit species in medio, non est nomen impositū.

18 Quod autem tertiò additur quòd sufficit quòd species repræsentans sit eiusdem naturæ specificæ cū re repræsentata in repræsentando, & non in essendo, friuolum est & sola fuga difficultatis quo ad hominem: si enim species repræsentans dicitur eiusdem speciei cum re repræsentata in repræsentando, aut intelligitur quòd illa identitas attendatur quantum ad repræsentationem, ita scilicet quòd sicut vnum repræsentat aliquam rē, ita aliud repræsentat eandem rem secundùm speciē, & ista identitas non potest poni inter speciem repræsentantem, & rem repræsentatam per ipsam, aut intelligitur quòd vnum repræsentat & aliud repræsentatur: sed dicere propter hoc esse identitatē secundùm speciem inter repræsentans & repræsentatū est absurdum, quia causa repræsentat effectum, & econuerso etiā in æquiuocis, & in multis aliis quantumcunque genere vel specie differentibus, quæ tamen propter repræsentationem non dicūtur vnius speciei cū eo quod repræsentant. Item repræsentatio cùm sit habitudo rei repræsentantis ad illud quod repræsentatur habet aliquod fundamentum, ratione cuius conuenit ei repræsentare, & illud non potest esse nisi natura speciei, non quatenus est effectus rei absolutæ, quia multis effectibus non conuenit sic repræsentare: deducendo etiam in omnibus aliis nunquā inuenitur ratio & fundamentum talis repræsentationis, non enim inuenitur in omni re, sed in illa tantū quæ est effectus vniuocus, deficiens tamen in tantū à perfectione speciei quod non terminat actum potentiæ, & ita non est obiectum cognitū, vt simile, sed est solùm ratio & medium cognoscendi alterum, vt similitudo si enim talis species non esset eiusdē rationis cū re quā repræsentat nullo modo posset esse ratio repræsentandi perfectè alterum, cùm ipsa sit quid imperfectissimū, quin potius res quæ sunt naturæ perfectioris essent perfectioris repræsentationis.

19 Et istam rationem assignat frater Thomas 4. lib. dist. 49. vbi expressè dicit, quòd similitudo secundū speciem requiritur inter repræsentans & repræsentatum, quamuis non sit idē modus essendi vtrobique, & per totam deductionem illius rationis in qua fundat positionem suam, apparet quòd ipse intendit de identitate specifica in essendo, & non in repræsentando, alioquin ratio eius non valeret vnam festucam. Dicit enim quod propter hoc diuina essentia non potest repræsentari per speciem, quia omnis similitudo creata differt ab essentia diuina secundū genus, & non conuenit ei nisi secundùm analogiam: si enim intelligat de differentia rei habetur propositū, si verò de differentia rationis in repræsentando petit principium, quia potest dici quòd quantumcunque species differt secundùm genus in essendo, conuenit tamen secundùm speciem in repræsentando, quia repræsentat perfectè diuinam essentiam inquantum perfectè videtur ab intellectu creato: & sic patet primus modus quantum ad primā partem sui, quia secundam partē habet communem cum secunda opinione de qua statim dicetur. Hæc autem quæ dicta sunt de specie, quòd non potest esse medium repræsentans diuinam essentiam in visione beata, dicta sunt secundùm opinionē illorum qui credunt aliquam cognitionē fieri per speciem quæ non est medium cognitum, sed sola est ratio cognoscendi: quam opinionem non credimus esse veram, sicut ostensum fuit lib. 2. quæst. 6 dist. 3. Sed quacunque opinione data nos habemus intentū, quia si nulla cognitio fit per talem speciem, ergo nec cognitio beata de qua nunc agitur, nec aliqua cognitio angelica, de qua actum est in 2. lib. nec vniuersaliter aliqua alia. Si verò aliqua cognitio fiat per talem speciem, hoc est possibile solū quando species repræsentās, & res per ipsam repræsentata possunt esse eiusdē speciei in esse naturæ, quod nō est possibile in cognitione beata, nec in cognitione angelica, nec in aliqua cognitione intellectiua.

20 Secundus modus est eorum qui dicunt quòd ad videndum

Deum

Deum clarè & manifestè non requiritur medium cognitū, nec medium quod est solū ratio cognoscendi vt species, sed repręsentatur intellectui creato ipsa essentia diuina secundùm se requiritur tamen mediū eleuans & confortans, quod est lumen gloriæ, & isti variantur, quia quidam vocant illam eleuationem confortationem potentiæ ad eliciendum actum intelligēdi respectu talis obiecti. Alij autem vocant istam eleuationem vel confortationem dispositionem potentiæ intellectiuæ ad suscipiendum actū intelligendi, secundū duas opiniones quæ currunt de modo intelligēdi. Quia quidam dicunt quòd intelligere est exercere actiuè operationem. Alij autem dicunt quòd intelligere est esse perfectum quadā forma quæ dicitur operatio, vt respicit obiectū. Vtriusque autē opinionis potest duplex ratio assignari. Prima talis est: nulla virtus naturalis potest secundùm se in operationē supernaturalem, nisi confortata per aliquod supernaturale sibi collatum: nec aliquod subiectum est susceptiuum formæ supernaturalis, nisi disponatur dispositione supernaturali per quam eleuetur. Vltima enim dispositio ad formam & forma recipiuntur in subiecto secundùm eandem rationem, ita quòd siuum sit naturale, & reliquum. sed visio diuinæ essentiæ, vel est operatio elicita ab intellectu nostro, vel est perfectio recepta in ipso non quæcunque, sed supernaturalis, ergo non potest elici ab ipso, nec recipi in ipso absque dispositione supernaturali eleuante & confortante intellectum ad eliciendum ipsam actiuè, vel ad suscipiendum ipsam passiuè. illa autem dispositio vocatur lumen glorię, quare &c. Secunda ratio talis est: maior est improportio cuiuslibet intellectus creati ad diuinam essentiā, quàm cuiuscunque potentiæ sensitiuæ ad suum obiectum, sed quædam potentia sensitiua (scilicet visiua) non est apta elicere vel suscipere actum vidēdi, nisi recepta quadam forma extrinseca per quam ad talem actionem vel receptionem disponitur: visus enim non potest cognoscere visibile, nisi prius recipiat lumen corporale ab extrinseco, ergo multo minus intellectus creatus potest elicere vel suscipere actum intelligendi diuinā essentiam, nisi disponatur per formam supernaturalem, quam vocamus lumen gloriæ.

21 Sed ista non videntur sufficere. Primò, quia neutra opinio dat possibilitatem cognoscendi Deum clarè & nudè, sed solùm ostendit quòd talis cognitio non est possibilis per naturam, non sequitur autem, non est possibilis per naturam, ergo est possibilis per aliud additum naturæ: alioquin posset dici de omni impossibili etiam si contradictionem includeret, quòd licet nō est possibile per naturam, esset tamē possibile per aliquod superadditum supernaturale. Neutra autem opinio, nec illa quæ dicit, quòd lumen requiritur ad eliciendum actum, nec illa quæ dicit, quòd requiritur ad recipiendum ipsum, declarat quòd illud lumen supernaturale det possibilitatem videndi Deum, sed solùm dicit quòd sine aliquo supernaturali superaddito non esset possibile Deum videre. Secundò, quòd nec illud quod vtraque opinio dicit, sufficienter probatur: quod patet de opinione quę ponit lumen gloriæ requiri ad eliciendū actum intelligendi: quia quòd intellectus noster confortetur per lumen gloriæ, & confortatus eleuatur ad eliciendum actum intelligendi visionis beatæ, nō potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo quòd per informationē intellectus nostri à lumine gloriæ virtus eius intendatur, & intensa eleuetur ad visionem essentiæ diuinæ, ad quam prius attingere non poterat. Alio modo quòd intellectus noster & lumen gloriæ tanquam duo imperfecta agentia suppleant vicem vnius perfecti agentis respectu talis visionis: quemadmodum quando duo trahunt nauem quorum duorum neuter posset per se trahere, & duæ candelæ causant intensum lumen quod neutra per se sufficeret causare. Primum non potest dici propter duo. Primū est quia intellectus noster non est forma suscipiens magis & minus. Secundum est quòd omne intēdens aliud per se est tale formaliter vel virtualiter sicut illud quod intenditur: verbi gratia illud quod intendit calorē est calidum formaliter vt ignis. Vel virtualiter, sicut sol intendit calorem aëris. Dico autem per se, quia contrarium per accidens cōfortat & intendit, sicut calidū circunstans non comburit de quo nihil ad præsens, lumen autē gloriæ non est tale formaliter qualis est intellectus noster, nec virtualiter, quia lumen glorię non est causatiuum virtutis intellectiuæ, ergo lumen gloriæ non potest confortare intellectum nostrum ipsum intendendo. Secundum etiam non potest dici: quia si intellectus creatus & lumen gloriæ supplerent vicem vnius perfecti agentis, tunc quodlibet eorum haberet similē virtutem respectu actus intelligendi, sicut duo trahentes nauem respectu tractus nauis, & sic lumen gloriæ esset quædam potētia intellectiua sicut intellectus noster, quod est inconueniens.

22 Et si dicatur quòd lumen corporale confortat visum, & tamen visus nō intēditur nec remittitur per ipsum, nec etiā visus & lumen corporale sunt duo imperfecta agentia supplentia vicem vnius agentis perfecti, propter quod eodem modo (vt videtur) potest esse circa intellectum nostrum & lumen glorię. Dicēdum quòd non valet, quia lumen corporale non requiritur tanquam confortans visum qui secundū se potest in obiectum sibi repræsentatum. sed requiritur vt dispositio medij & organi ad suscipiēdum speciem coloris secundū ponētes visionē fieri per speciē, quia medium vel organū nō reciperet speciē coloris, nisi esset actu illuminatum, quia color nō est aptus natus facere speciem suā in medio & in organo, nisi in illuminatis: igitur in visione beata nō requiritur lumen glorię, vt confortās intellectū, nec ex parte obiecti, quasi dās ei virtutē mouendi intellectū, cū essentia diuina posset hoc de se sine quacūq; virtute creata, si ergo aliquo modo requiritur, hoc erit ad disponendum intellectū ad suscipiendum actionem obiecti, quemadmodum dictū est de lumine corporali respectu medij & organi, quod pertinet ad sequentem articulū de quo statim patebit. Secūda etiā opinio quę dicit quòd lumen gloriæ requiritur ad suscipiendum actū visionis beatæ, quę est forma supernaturalis & improportionata naturæ, nō valet. Quum enim dicitur quod nullum subiectū est susceptiuum formę supernaturalis, nisi disponatur per aliquā dispositionem supernaturalem, nō est verum, quia dispositio supernaturalis est quædā forma supernaturalis, illa ergo aut recipitur immediatè in natura, aut mediāte alia dispositione: si immediatè, eadē ratione & quælibet alia forma supernaturalis, si mediatè, aut dispositio media erit naturalis aut supernaturalis, si naturalis habetur quod natura ex naturalibus est capax formæ supernaturalis, si supernaturalis, quęrā quomodo recipitur in subiecto aut mediāte dispositione naturali aut supernaturali, et sic procedetur in infinitū, nisi stetur in hoc quod forma supernaturalis recipiat in intellectu absq; dispositiōe supernaturali. Itē cōtra vtrāque opinionē cōmuniter potest sic argui, quia si requiritur dispositio supernaturalis ad exigendum actum intelligendi, aut suscipiēdū ipsum, hoc nō est nisi propter excessum obiecti super potentiā, vt per ipsam potētia sit proportionata obiecto, quę secundū se distat in infinitū ab ipso, sed propter hoc nō oportet quod requiratur dispositio supernaturalis, quia ea addita adhuc tātū distat potētia ab obiecto sicut prius scilicet in infinitum, ergo propter hoc non requiritur aliqua dispositio supernaturalis: per hoc patet responsio ad duas rationes probantes vtranque opinionem.

23 Ad primam dicendum quòd nulla forma seu dispositio supernaturalis potest eleuare intellectum ad illud ad quod non potest secundùm seipsum. nec ad recipiendum formam supernaturalem, vel actū, oportet semper ponere dispositionem supernaturalem, alioquin esset processus in infinitū. Ad secūdum patet respōsio ex dictis in reprobatione opinionū vbi dictū est, propter quid requiritur lumen in visione corporali. Et quicquid sit de facto an tale lumen gloriæ sit in intellectu beato, tamen de possibili tenet frater Thomas libro 4. distinct. 49. quòd beata visio potest communicari homini existenti in puris dispositionibus viæ, & ita non habenti lumen gloriæ.

24 Tertius modus est quod ad videndū Deū clarè & manifestè nō requiritur species repræsentans diuinā essentiā, vt dicit prima opinio, nec aliquod lumen creatū eleuans intellectū, vt dicit tam secūda opinio quā prima, sed sufficit quod diuina essentia immediatè repręsentetur intellectui creato, quod vtique nō potest fieri secundū ordinē naturæ quā experimur, secundū quē nihil intelligimus nisi ea sensatis & imaginatis, sed potest hoc fieri secundū ordinē diuinæ gratiæ, & illud potest probari sic: vbicūque natura & virtus potentiæ se extendunt ad obiectū, præsentato obiecto per se & immediatè, & excluso impedimento omni causante ęnigma necessariò sequitur cognitio clara & manifesta qualis est possibilis inter talē potentia & obiectū secundū quencunque modū, sed noster intellectus de se potest in essentiā diuinam tanquam in obiectum, & totum impedimentū clarè & manifestè cognitionis diuinæ essentię est, quia cognoscitur per mediū inferioris gradus quod est essentia creata, quod medium potest excludi, vt probabitur, ergo hoc excluso, & præsentata diuina essentia intellectui secundū se & immediatè sequitur cognitio clara & manifesta qualis possibilis est intellectui nostro respectu diuinæ essentiæ. Maior patet. quia ex quo potētia potest in obiectū, de natura sua potest ipsum cognoscere, & si impedimentū causans obscurā cognitionem excludatur, consequēs est, quòd potentia cognoscat obiectum clarè quantum est possibile. Minor probatur, quia intellectus noster de se potest cognoscere essentiā diuinā. Nam & philosophi probauerunt Deū esse quandam naturā subsistentē intellectualē, & habentē omnē perfectionem: quòd autem huiusmodi cognitio esset nobis obscura & ea causa est, quia naturali ordine non cognouerūt, nec nos cognoscimus Deum nisi ex creaturis, quę quū sunt inferioris gradus, non repræsentant ipsum clarè & manifestè, hoc autem impedimentum potest amoueri virtute diuina, quę potest omne quod non implicat contradictionē: quòd autem intellectus noster qui secundū ordinem naturę non consurgit in cognitionem Dei nisi ex creaturis posset ipsum habere præsentem secundū se, con-

trad

contradictionem implicat, quia in actionibus naturalibus videmus quòd deus potest modum agendi immutare. Hoc etiam attestatur omnis opinio circa materiã istam, quia omnes ponunt quòd deus in visione beata immutabit illum ordinem quo non cognoscimus ipsum ex creaturis, & repræsentabitur intellectui nostro nullo alio præcognito, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Et hanc viam necessario habent tenere illi qui dicunt quòd deus potest visionem immediatam suæ essentiæ cõmunicare homini existenti in puris dispositionibus viæ, quia isti excludunt speciem repræsentantem, & lumen gloriæ à tali visione. Ex quo potest sic argui, quod essentia diuina sit præsens intellectui nostro in ratione obiecti quæ prius nõ erat ei sic præsens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui, vel ex mutatione intellectus, non ex mutatione sui, quia ipsa est omnino immutabilis, nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum quod est species, vel lumen, quia speciem negant, lumen autem ponitur vt dispositio patriæ, ipsi autẽ dicunt quòd talis potest cõmunicari intellectui habenti solas dispositiones viæ, oportet ergo quòd per hoc solum mutetur intellectus, quia mutatur ordo naturalis quem habet in intelligendo, secundum quem non cognoscit deum ex creaturis.

25 Insurgit autem hic duplex dubitatio. Vna de conclusione, alia de ratione probante conclusionẽ. Contra conclusionẽ enim potest sic argui, quia vnus intellectus humanus est beatior alio, etiam intellectus humanus potest esse æquè beatus sicut intellectus angelicus, sed illud nõ potest esse nisi ponatur in intellectu humano lumen gloriæ, ergo, &c. Maior patet per illud quod dicitur Ioan. 14. in domo patris mei mansiones multæ sunt, per quod innuitur quòd diuersi homines habebunt diuersos gradus beatitudinis: & Matth. 22. dicitur quòd erunt sicut angeli dei in cœlo. In quo promittitur hominibus æqualitas beatitudinis cum angelis, igitur secundum dictum scripturæ, vnus homo potest esse beatior altero, & etiam æquè beatus cum angelo, & beatior quibusdam angelis, quia secundum beatum Gregorium, ad singulos ordines angelorũ sunt aliqui de hominibus assumendi, & sic patet maior. Minor probatur, quia si non exigitur lumen gloriæ ad videndum deum, tunc inter homines non poterit esse diuersus gradus visionis, nec ex parte intellectus, quia inter intellectus humanos nõ potest esse gradus maioris & minoris perfectionis, nec ex parte essentiæ diuinæ, quia ipsa eodem modo & æquè immediatè repræsentatur cuilibet intellectui beato, nec ex parte medij, quia nullum medium ponitur secundum hanc opinionem, ergo non poterunt esse diuersi gradus in beatitudine hominum. Item nec homo poterit pertingere ad beatitudinem angelorum, quia intellectus angeli excedit secundum naturam intellectum hominis. Ex quo ergo non ponitur aliquod medium eleuans intellectum nostrum, cõsequens est quòd beatitudo intellectus nostri non poterit æquari beatitudini angelorum, cuius contrarium scriptura dicit.

26 Item contra rationem probantem conclusionem sic potest obijci, ad hoc quòd potentia cognoscat obiectum clarè & ouidè non solum requiritur præsentia obiecti, & exclusio impedimenti (scilicet medij causantis confusam cognitionẽ) sed cum hoc requiritur proportio obiecti ad potentiã, sed potentia intellectiua creata nullam proportionem habet cum essentia diuina à qua distat in infinitum, ergo alijs exclusis, & hoc solo remanẽte nunquam poterit obiectum cognosci clarè & manifestè.

27 Ad primum istorum potest responderi dupliciter. Primò quòd sicut aliquibus quandoque visum est, quantum ad visionem diuinæ essentiæ, & eorum quæ in ipsa naturaliter videntur, non erit differentia inter homines beatos, imò sic, omnes accipient vnum denarium, & erunt æquales in hoc primi nouissimis, & nouissimi primis, quantumcunque portauerunt pondus diei & æstus, sed differentia solum est quantum ad illa quæ reuelat deus voluntariè, quorum cognitio non pertinet ad beatitudinem essentialem, & etiam quantum ad dotes corporis, & quosdam gradus dignitatis, in quibus quidam excedunt alios, & beata virgo & Christus homo omnes angelos, & per idem patet quòd homo potest venire ad gradus angelorum, vel excedere aliquos, quia ordines angelorum non distinguntur penes visionem diuinæ essentiæ, sed penes modum recipiendi diuersas illuminationes, in quibus homines possunt æquari angelis, vel eos excedere pro voluntate dei reuelantis.

28 Vel potest dici aliter & melius ac securius, secundum opinionem illorum qui dicunt quòd intelligere est quædam forma recepta in intellectu, quæ nata est recipere magis & minus, posito enim quòd non sit differentia ex parte intellectus recipientis, nec ex parte obiecti præsentati, nihilominus tamen deus potest perfectiorem actum intelligendi influere vni quàm alteri, & homini quàm angelo, & sic poterit homo homo esse beatior altero, & æquè beatus cum angelo, vel beatior ipso, secundum diuersitatem perfectionis actus intelligendi impressi huic vel illi.

29 Ad secundum dicendum quòd nihil cadens sub formali ratione obiecti excedit proportionem potentiæ per se, licet possit excedere per accidens, sicut claritas solis in se excedit visum noctuæ, propter hoc quòd organum visus in noctua læditur, & dissoluitur à claritate solis in tota sua, & si hoc non esset, visus noctuæ posset clarè & manifestè videre solem, quod satis innuit Philosophus in quodam simili, quum dicit, quod si senex haberet oculum iuuenis, videret vtique sicut & iuuenis. igitur excessus obiecti supra potentiam non potest esse causa cognitionis confusæ & obscuræ, nisi per accidens, vel ratione organi, vt in potentijs sensitiuis, vel ratione modi cognoscendi, vt in potentia intellectiua, quæ non cognoscit naturaliter deum, vel substantias separatas, nisi per creaturas corporales, quæ sunt inferioris gradus, nec perfectè possunt repræsentare eum, omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo quod cadit sub ratione sui subiecti. deus autem cadit sub ratione entis, quæ est formalis ratio obiecti intellectus.

30 AD RATIONES principales dicendum. Ad primã concedo maiorem, & nego minorem. Et ad probationem quum dicitur, sicut se habent sensibilia ad sensum, &c. Adhuc processus totus concedatur, quia non concluditur nisi quòd intellectus noster non potest intelligere, nisi quod repræsentatur in fantasmatibus, vel deducitur ex præsentatis. Constat autem quòd deum cognoscimus ex repræsentatis à fantasmatibus, quia ex rebus creatis consurgimus in cognitionem dei. Si verò aliquis velit ex hoc concludere quòd non possit alio modo cognosci quàm illo modo quo cognoscitur ex creaturis, in arguendo esset fallacia figuræ dictionis, mutando quid in qualiter, & in eodem sensu assumetur falsum contra conclusionẽ, quia sensus potest cognoscere sensibile absque specie recepta à sensibili si talis species fieret in ipso virtute diuina, & eodem modo potest intellectus noster diuina virtute cognoscere deum sibi repræsentatũ alio modo quàm per creaturas corporales, quamuis deus non possit facere quòd potentia feratur in aliquid quod nõ cadit sub ratione sui subiecti, sicut quòd visus cognoscat sonum, quia hoc implicat contradictionem, potest tamen inter potentiã & obiectum mutare modum repræsentandi & cognoscendi.

31 Ad secundum dicẽdum quòd essentia diuina nõ distat tantum ab intellecto creato, quantum ad proportionem cognoscentis, & cognoscibilis quantum distat substantia separata à sensu, quia essentia diuina cadit sub ratione formali obiecti intellectus quæ est ens secundum communem rationem entis, substantia verò separata non cadit sub ratione formali obiecti intellectus, quæ est ens secundum communem rationem entis, substantia verò separata non cadit sub ratione formali obiecti sensus, quæ est qualitas sensibilis, quæ non potest esse nisi in corpore, per illud etiam argumentum, si valeret, posset æqualiter probari quòd deus non potest cognosci ab intellectu nostro cognitione confusa, sicut probatur quòd nõ potest cognosci cognitione clara & manifesta, quia cognitio sensus non se extendit ad cognitionem substantiarum separatarum quoquomodo, & causa est, quia illæ non cadunt sub formali ratione obiecti sensus.

32 Ad tertium dicendum est quòd infinitum priuatiuè secundum quòd huiusmodi est ignotum, si cognoscatur eo modo quo est infinitum, quia infinitum priuatiuè secundum appositionem & diuisionem (vt determinatur libro tertio Physicorum) nunquam est totum acceptum, sed semper restat aliquid accipiendum. Et si eo modo cognoscatur, semper restat aliquid cognoscendum, & quantum ad illud nondum est cognitum, & sicut quod acceptum est semper est finitum, ratione verò eius quod accipiendum est. dicitur infinitum, sic quod cognitum est, est finitum, quod autem restat cognoscendum est infinitum, sed infinitum negatiuè, cuiusmodi est deus, qui non est infinitus, quia ei desit aliquid quod in posterum sit ab eo accipiendum, sed quia continet omnem perfectionem, vltra quam nihil est possibile accipere, tale secundum se est maximè cognoscibile, & si non sit maximè cognitum, hoc est ex defectu potentiæ, vel modi cognoscendi.

33 Ad quartum dicendum est quòd illa auctoritas tripliciter potest intelligi, sicut per beatum Augustinum patet in libro de videndo deum. Primò vt excludatur visio corporalis, quia oculo corporali deum nemo vidit vnquam, nec visurus est. Secundò vt excludatur visio intellectualis naturalis à nobis dum viuimus in isto mortali corpore, quia nullus vnquam ex naturalibus potuit attingere ad claram & manifestam visionem dei per essentiam. Tertiò modo vt excludatur visio comprehensionis ab omni intellectu creato: & sic exponit Ioannes Chrysostomus dicens notitiam huius dicit Euangelista certissimam considerationem & comprehensionem tantam tanquam quantam habet pater de filio, per hoc tamen non excluditur quin beati tam homines quàm angeli videant deum clare, quamuis non comprehensiuè.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.



TERTIO quæritur, vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia. Et videtur quòd sic, quia deus vidēdo suam essentiam videt in ipsa omnia alia, ergo similiter beati videntes diuinam essentiam vidēt in ipsa omnia alia. Antecedens patet, probatio cō sequentiæ, quia vtraque visione non est differentia ex parte essentiæ in se, nec ex parte rerum quæ in ipsa repræsentantur, ex parte verò videntiū, scilicet intellectus diuini & intellectus creati non est differentia quin ab vtroque totum possit videri, & de intellectu quidem diuino constat, de intellectu autem creato similiter patet, quia si intellectus creatus potest in essentiam diuinam fortiori ratione potest in omnia creata per diuinam essentiam repræsentata cùm illa non excedant nec æquentur essentię diuinæ, ergo non est differentia nisi in claritate intellectuum, sed illa non ponit in intelligendo nisi diuersitatem intentionis, & non in pluralitate intellectorum, ergo & cætera.

2 Item Isidorus dicit in libro de summo bono quòd angeli in verbo dei omnia sciunt antequam fiant, & Gregorius quarto dyalogo, dicit quòd illi qui in claritate deum conspiciunt quid est quod illi nesciant vbi scientem omnia sciunt. Videtur ergo quod beati tam angeli quàm homines videndo diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.

3 IN CONTRARIVM arguitur secundum Dionysium in sexto cœlestis Hierarchiæ, Angeli superiores purgant inferiores à nesciētia, angeli autem inferiores diuinam essentiā vident, ergo angeli videntes diuinam essentiam possunt aliqua nescire, & fortiori ratione animæ separatæ videntes deum.

4 RESPONSIO. quæstio ista non est vtrum intellectus beatus videns diuinam essentiam videat alia à diuina essentia quacunque visione, quia visio beata non excludit à beatis cognitionem naturalem quam habent de rebus, nec cognitionem reuelationis de aliquibus sciēdis quę fit tam hominibus quā angelis, & ideo cōstat quòd beati videntes diuinam essentiam quadā alia visione vident res creatas. Nec rursus est quæstio vtrum intellectus videns diuinam essentiam possit miraculosè impediri quòd non videat aliquid in ea præter ipsam, hoc enim videtur quibusdam possibile, quia obiecto repræsentato potētiæ creatæ stante illa dispositione qua vnum est cognoscibile & reliquū est cognitiuum adhuc deus potest suspendere actum potentię respectu sui obiecti, sicut & in naturalibus videmus quòd combustiuum præsens combustibili potest impediri diuina virtute ne cōburat, sicut factum est de tribus pueris existentibus in camino ignis vt legitur Danielis tertio. Et eodem modo potest deus facere quòd præsentata diuina essentia intellectui nostro disposito siue ex se, siue per lumen gloriæ non videatur, & similiter dato ꝙ essentia videatur & res creatæ per essentiam diuinam repræsententur, potest deus facere quòd actus intelligendi non impeditus respectu essentiæ diuinæ impediatur respectu rerum repræsentatarū in essentia. Intelligitur ergo quæstio tertio modo scilicet vtrum intellectus beatus vidēs essentiam diuinam eadem visione & ex natura eiusdem visionis videat omnia alia in ipsa.

5 Et sic de hac quæstione sunt tres opiniones. Prima est, quòd intellectus videns diuinam essentiam ex natura talis visionis videt ea quæ sunt realiter in ipsa, vt sunt personæ diuinæ, & relationes personarum, & modi emanationum, sed res creatas non videt. Primum quidem supponitur tanquam clarum, quia visa clarè aliqua natura videntur ea quæ sunt naturaliter in ipsa, sed in essentia diuina sunt personæ & relationes earum, & origines, & modi emanationum, quare, &c. Secundum autem quod est principale quæsitum probatur sic, intellectus finitus & limitatus potest aliquid sub ratione absoluta cognoscere absque hoc quòd cognoscat ipsum sub ratione relata, sed essentia diuina est ratio cognoscendi seipsam sub ratione absoluta, est autem ratio cognoscendi alia sub ratione relata, ergo essentia diuina potest cognosci secundum se & absolutè absque hoc quòd cognoscatur in habitudine ad creaturas, vt ratio cognoscendi eas, & ita ex natura visionis diuinæ essentiæ non est quòd in ipsa videantur res creatæ. Item essentia diuina non ducit in cognitionem alicuius rei creatæ, nisi accepta sub ratione ydeæ, sed non oportet quòd intellectus videns diuinam essentiam videat ipsam sub ratione ydeæ, ergo nō oportet quòd in ipsa videat aliquam rem creatam. Maior patet, quia ydea ponitur ratio cognoscēdi rem, & fiendi. Minor similiter probatur, quia essentia diuina non habet rationem ydeæ, nisi vt est à deo appræhensa obiectiuè, vt apparet ex primo libro, sed non oportet quòd intellectus videns diuinam essentiam in se videat eam, vt appræhensam à se, ergo nō oportet quòd videns diuinam essentiam in se videat eam sub ratione ydeæ, & hæc fuit minor. Item secūdum Augustinum libro de videndo deum, deus est speculum voluntarium, sed speculum voluntarium non necessario repræsentat in se aliud à se, alioquin non esset voluntarium, ergo essentia diuina non necessario repræsentat in se aliud à se, sed nihil cognoscitur in diuina essentia nisi quod repræsentatur per ipsam, ergo in essentia diuina non necessario videtur aliud ab ipsa.

6 Sed illud non videtur, quia perfectior est cognitio quam habet beatus de diuina essentia clarè & manifestè visa quàm illa quam habemus ex naturalibus de quacunque substantia creata, vel saltem de ipsa essentia diuina, sed ex naturalibus cognoscimus substantias creatas, & etiam deum non solum in se, & cognitione absoluta, sed etiam sub ratione causæ quæ est ratio respectiua, ergo fortiori ratione beatus non solum cognoscit essentiam diuinam in se & absolutè, sed sub ratione causæ. Sed sic intelligendo ipsam intelligit alia ab ipsa, quia non est causa sui ipsius, sed aliorum, quare, &c. Item si beatus intelligeret diuinā essentiam solum sub ratione absoluta talem intellectionem nō sequeretur delectatio, sed hoc est falsum, ergo & primum. Probatio consequentiæ, quia voluntas non delectatur in aliquo nisi sit appræhensum sub ratione boni, sed ratio boni est ratio respectiua cùm sit ratio conuenientiæ, & per hoc delectatur vnusquisque in re appræhensa, quia appræhendit eam in ratione boni conuenientis, ergo si res aliqua appræhenderetur solum absolutè non sequeretur delectatio, quod est falsum de appræhensione diuinæ essentiæ.

7 ET AD rationes patet responsio. Ad primam, quia verū est quòd aliquid potest appræhendi sub ratione absoluta absque respectu ad aliud, sed illa est imperfectissima cognitio quæ potest haberi de re, quod nō est ponēdū de visione diuinæ essentiæ.

8 Ad secundum dicendum quòd essentia diuina sub ratione ydeæ non ducit in cognitionem rerum creatarum, sed sequitur cognitionem earum, ille enim est processus secundum rationem in cognitione diuina quòd deus primò cognoscit essentiam suā, deinde res creatas repræsentatas per essentiam diuinam vt effectus per causam, deinde cognoscit essentiam suam vt vario modo imitabilem à creaturis, & sic cognoscit eā sub ratione ydeæ, propter quod cognitio essentiæ diuinæ sub ratione ydeæ sequitur cognitionem creaturarū, posterius autem non est ratio prioris, & hæc manifestè declarata sunt libro primo distinctione trigesimaquinta.

9 Ad tertium dicendum quòd essentia diuina in hoc potest habere rationem speculi voluntarij quòd potest se ostendere intellectui creato vel non, sed supposito quòd ostendat se clara & nuda visione non est in potestate ipsius quòd nihil repræsentetur in ipsa sicut patebit magis infra.

10 SECVNDA opinio est huic totaliter contraria, ponit enim quòd beati videntes diuinam essentiam vident omnia in ipsa ex natura talis visionis. Et probatur primò, quia quādo plura repræsentantur æqualiter per vnum & nullum repræsentatorū excedit facultatē intellectus cui fit repræsentatio, nec omnia simul, qua ratione vnū cognoscitur eadem ratione & omnia. Et hoc patet, quia nō potest esse differētia ex parte repræsentantis cùm æqualiter repræsentet omnia simul, & singula per se nec ex parte intellectus cui fit repræsentatio, quia nec aliquid eorū per se, nec omnia simul excedunt eius facultatē, sed omnia creata & creabilia repręsentantur in diuina essentia, alioquin deus qui nō cognoscit nisi per essentiā nō cognosceret omnia alia à se quod falsum est, repræsentantur etiā æqualiter quo ad hoc ꝙ clarè & distinctè repræsentantur, alioquin distinctè nō cognoscerentur à deo. Itē non excedūt facultatē intellectus diuinā essentiā videntis, quia nō excedūt, imò nec attingūt ad infinitatē diuinæ essentiæ quare clarè & nudè videtur, ergo qua ratione vnū eorū videtur, eadē ratione & omnia, aut nullū, ergo cū nō sic dicēdū quòd nullum eorū videatur oportet quòd videantur omnia alia. Nec valet si dicatur quòd maius est videre diuinā essentiā & creaturā simul quā solam essentiā diuinā, & ideo licet essentia diuina per se, vel omnes creaturæ per se nō excedant intellectū nostrū beatum quin ab ipso possint clarè videri, tamen essentia diuina cū vniuersitate creaturarū excedit ipsum, & ideo intellectus videns diuinam essentiam non poterit videre omnem creaturam.

11 Istud autem est falsum, quia ex quo est idem medium vidēdi vtrunque, vel magis vnum est ratio videndi alterum, vt pote essentia diuina est sufficiens ratio videndi creaturas, si essentia diuina quæ est medium cognitionis non excedit facultatem intellectus, quin ab eo possit clarè videri ipsa cum quocunque repræsentato per ipsam non excedet facultatem eiusdem, vbi enim vnum propter alterum vtrobique tantum vnum. Secundo probatur idem sic, in beatitudine quæ consistit in visione

diuinæ essentiæ terminatur capacitas intellectus, alioquin intellectus beatus remaneret imperfectus, quod est contra rationem beatitudinis, quæ secūdum Boetium est status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed intellectus noster est capax cognitionis omnium, est enim quo possibile est omnia fieri, vt dicitur tertio de anima, ergo intellectus beatus videns diuinā essentiam videbit & omnia. Et hoc tamen nō sequitur ꝙ intellectus beatus videndo diuinam essentiam, & omnia alia in ipsa cōprehendat ipsam sicut intellectus diuinus, quia quātumcunque æquatur in multitudine intellectorū, nō tamen æquatur in lympiditate intelligendi, & penes hoc principaliter attenditur cōprehensio rei intellectæ ab intellectu. Et sic ponit hęc opinio quòd quilibet intellectus beatus videndo diuinam essentiā videt in ipsa omnia alia, sicut intellectus diuinus, non tamen æquali lympiditate.

12 Sed nec ista opinio videtur vera primò, quia nō est concors scripturæ sacræ, quæ habetur Matt. 2. Vbi dicitur de die iudicij, de die autem illa nemo scit, neque angeli cœlorum, & idem habetur Matth. 13. & si angeli beati nesciunt de die iudicij eadem ratione multa alia sunt quę nesciunt, licet videant essentiam diuinam. Item nec concordat dictis sanctorum, qui dicunt reuelationes fieri sanctis angelis, & animabus beatis, maximè beatus Dionysius in libro cœlestis Hierarchiæ, frustra autē fierent eis reuelationes si omnia scirent. Apparet etiā idem per rationem, quia non plus potest beatus videndo diuinam essentiā in cognitionem illorū, quæ dependent ex libertate arbitrij diuini quàm possit viator cognoscendo hominem cognoscere ea quæ dependent ex arbitrio hominis, quantum est ex natura vtriusque cognitionis, sed homo cognoscēdo naturā alterius hominis quantumcunque perfectè, ex hoc tamen non cognoscet ea quę dependent ex libero arbitrio eius, sicut habetur 1. Corinth. 2. quis enim scit hominum quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est, ergo fortiori ratione beatus videns diuinam essentiam non propter hoc scit ea quæ dependent ex libero arbitrio diuino, talia autem sunt omnes euentus rerum, ergo intellectus beatus videns deum, non propter hoc scit quid sit futurum. Ad rationes opinionis patebit postea responsio.

13 Tertia opinio est media inter duas præcedentes quæ ponit ꝙ beati videntes diuinā essentiā ex natura illius visionis vident aliquas res creatas & aliquas non, vel vt magis propriè dicatur vident omnes res creatas aliquo modo & aliquo modo non. Ad cuius intelligentiā sciendum est ꝙ res creatæ possunt cognosci dupliciter. Vno modo quid sint. Alio modo an sint, & illæ duæ cognitiones sunt separatæ, q̃a vna potest esse sine alia, potest enim cognosci de re quid sit, ignorando an sit, sicut de rosa potest sciri in hyeme quid est, & tamen ignoratur an est, & ecōtrario scitur de aliqua re an sit, & tamē ignoratur quid sit in speciali, sicut est etiam de multis rebus inuisis si offerentur his qui alias eas non viderūt, nec audierūt, tales scient, quia res illæ sunt, sed nescient quid sunt. Ponit ergo hæc opinio quòd intellectus beatus videns diuinam essentiam cognoscit in ipsa omnes res creatas & creabiles cognoscēdo quid sunt, sed de nulla cognoscit an sit quantū est ex natura cognitionis essentiæ diuinæ, ad cuius probationem præmittendum est qualiter res creatæ repræsentantur intellectui per diuinam essentiam, quo viso probabitur intentum.

14 QVANTVM ad primum sciendum est ꝙ res creatæ non repræsentantur in diuina essentia, sicut res obiectæ repræsentantur in speculo, nec sicut conclusio determinata in principio vniuersali syllogistico, sed solum sicut causale in suo principio causatiuo. Primum patet, quia illud quod repræsentatur in speculo repræsentatur in ipso, quia ab alio impressum, vel ab alio reflexum secundum duas opiniones, quæ sunt de Imaginatione speculi, nam quidā dicunt ꝙ in speculo est verè imago impressa ab obiecto. Alij verò dicunt ꝙ solum ab ipso reflectitur imago, vel species ad oculum, sed in diuina essentia nihil est impressum à creaturis, vel quocunque alio, nec ab ea est aliquid reflexum, vt sic per talem impressionem, vel reflexionem aliqua res creata possit videri, ergo res creatæ nō repræsentantur in diuina essentia, sicut in speculo accipiendo propriè speculum, quia largè aliquando vocatur speculum omne illud in quo aliquid speculatur qualitercunque, siue clarè, vt in filio cognoscitur pater, vnde & filius speculum patris dicitur Sapientiæ 7. candor est enim lucis æternæ, & speculum sine macula, siue obscurè, sicut in creaturis speculamur deum, de qua speculatione 1. ad Corinth. 13. videmus nunc per speculum in ænigmate, sed propriè accipiēdo speculum, prout distinguitur contra alia repræsentatiua, verum est quòd in essentia diuina non repræsentantur res creatæ, sicut in speculo. Secundum patet, scilicet quòd in ipsa non repræsentantur creatæ, sicut conclusio in principio vniuersali syllogistico, quia per principium vniuersale & syllogisticum non repræsentatur aliqua particularis conclusio non determinatè, nisi facta applicatione & assumptione sub ipso, sed solum in vniuersali & in potentia, sed in essentia diuina repræsentantur res aliæ determinatæ sine quacunque deductione & applicatione, ergo nō sic repræsentantur res in diuina essentia, sicut conclusiones repræsentantur in principio vniuersali. Ex quo sequitur quòd licet clarius videns principium syllogisticum possit per ipsum cognoscere plures conclusiones, quia scit facere plures applicationes & deductiones, quàm videns minus clarè, tamen illud locum non habet in videntibus diuinam essentiam, quæ actu & determinatè repræsentat alias res absque quacunque applicatione & determinatione.

15 Restat ergo tertium, scilicet ꝙ diuina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum, & illud plenius probatum est in primo libro distinct. 35. Ex hoc autem patet quod dictum est, scilicet quòd intellectus beatus videns diuinam essentiam videt in ipsa omnes res creatas, & creabiles, quantum ad illud quod sunt. Quod probari potest sic, intellectus beatus videns clarè & nudè diuinam essentiam, videt in ipsa omnia quæ per ipsam naturaliter & ex necessitate repræsentantur, sed diuina essentia repræsentat naturaliter, & ex necessitate omnes res creatas & creabiles quantum ad id quod sunt, ergo, &c. Maior patet, quia ex parte repræsentantis nō est impedimentum quum repræsentet naturaliter & ex necessitate & determinatè, nec ex parte intellectus cui fit repræsentatio, quia ex quo potest in essentiam repræsentantem potest in omnes res per eam repræsentatas, vt dictum est prius. Minor probatur. Quod enim essentia diuina determinatè repræsentet omnes res essentiales & possibiles quantū ad illud quod sunt non est dubium, quia aliter deus non cognosceret per essentiā suam omnes res existentes & possibiles, sed ꝙ repræsentet eas naturaliter & ex necessitate probatur sic, quia diuina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectū, sed diuina essentia est causa secundum potentiam omnium rerum, quantū ad id quod sunt naturaliter & ex necessitate, licet non sit causa actu producens nisi liberè, est enim in potestate diuinæ voluntatis producere quamlibet rem, sed non est in libertate diuinæ naturæ habere potentiam producendi quamlibet rem, imò ex naturali perfectione essentiæ diuinæ est habere potentiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actum producit effectum quoad eius existentiam, ita causa secundum potētiam respicit effectum secundum essentiā, vel quantum ad id quod est, quia sicut ex parte causæ est productiuum & producens, ita ex parte effectus est producibile & productum, quorum primum respicit essentiam absolutè, secūdum respicit essentiā sub actuali esse, sicut ex parte causæ productiuū respicit essentiam absolutè. Producere autē respicit potentiam eandem cum actione actuali. Res ergo causales quantum ad id quod sunt essentialiter repræsentantur necessario per essentiam diuinam, vt est virtus productiua, sed quantum ad existentiam actualem repręsentantur liberè per essentiā diuinam, vt est actu volens producere, & producens. Patet ergo minor, igitur sequitur cōclusio, scilicet quòd intellectus videns diuinam essentiam videt in ea omnia alia quantum ad illud quod sunt, scit enim de quolibet ente possibili, siue sit naturale, siue sit supernaturale quid est perfectè, vt quid est homo vel asinus, gratia, vel gloria, cogitatio, vel affectio, & sic de singulis nō solum in generali, sed etiam in speciali, imò in singulari, scit enim quilibet beatus non solum quid est homo, quia est aliquid compositum ex anima & corpore, sed etiam quid est hic homo, hoc est, quia est quoddam compositum ex hac anima & hoc corpore, non tamen scit an homo, vel hic homo sit in rerum natura, quia hoc dependet ex voluntate diuina, nec repræsentatur necessario in essentia diuina. Deus tamen sciens essentiam suam non solum scit de rebus causatis quid sint, sed an sint, vel futuræ sint.

16 Et causa assignatur à quibusdā, quia deus non solum nouit essentiā suam, vt repræsentat res necessario quantū ad id quod sunt, sed etiā nouit plenè voluntatē suam, per quā res actu sunt, vel futuræ sint, vel præterierunt. Sed cōtra hoc instatur, quia voluntas non fertur nisi in præcognitū, ergo voluntas diuina non vult aliquid esse vel fore nisi sit præcognitū ab intellectu diuino, igitur intellectus diuinus non accipit cognitionem de rebus ex hoc quòd cognoscit actum voluntatis, sed potius voluntas exit in actum volendi rem aliquam fore vel non fore ex præcognitione intellectus, quod concedendum est, intellectus enim diuinus nouit plenissimè essentiam diuinam, & ideo nouit de rebus creabilibus non solum quid sint, vel quid esse possint, sed qualiter se habent vel habere possint ad condecentiam bonitatis diuinæ, & ideo seipso vt practicus est, dictat quid & quando aliquid sit producendum ad manifestationem diuinę bonitatis & perfectionis. Ad cuius dictamen secundum nostrum modum intelligendi voluntas diuina inclinatur, & potentia exequitur, & sic intellectus diuinus scit quid voluntas diuina vult fore vel non fore, & quid erit vel non erit, sed talem cognitionem de existentia rerum nō habet, ex hoc quòd cognoscit actum voluntatis, sed seipso prius dictat quid erit vel non erit secundum decentiam bonitatis di-

uinæ, & illud idem voluntas diuina vult, & potentia exequitur, & quamuis beati ea natura visionis beatæ non videant res creatas, ita vt sciant de eis an sint vel non sint, tamen hoc sciunt per aliā cognitionem, scilicet per cognitionem naturalem, vel per reuelationem quātum ad eos attinet, & ita cognitio pertinet ad beatitudinem eorum accidentalem.

17 Per hoc patet responsio ad primam rationem secundæ opinionis, quia res non repræsentantur in essentia diuina necessariò quantum ad suam actualem existentiam, sed solum quantum ad suam essentiā, & ideo non oportet quòd per eam cognoscantur quātum ad suum existere, sed solum quantū ad suas quidditates.

18 Ad secundum dicendum quòd in beatitudine appetitus intellectiuus erit perfectus & terminatus per hoc quòd cognitione beata cognoscet omnes res quantū ad id quod sunt, & de quibusdam cognoscet vtrum sint vel nō, quantum pertinebit ad quemliber beatum, sed hoc erit per aliam cognitionem pertinentem ad beatitudinem accidentalem, nec oportet ꝙ quicquid pertinet ad beatitudinem hominis habeatur in visione diuinæ essentiæ, sed sufficit quòd eam cōcomitetur, vt patet de dotibus corporis, & pluribus aliis quæ pertinent ad beatitudinem accidentalem.

19 AD RATIONES principales dicendum. Ad primum quòd inter visionem quam habet deus de essentia sua, & de rebus creatis, & quam habet intellectus beatus de eisdem hoc interest, quia deus scit essentiam suam nō solum vt est potens producere res alias, sed etiam vt est actu volēs eas producere, propter quòd cognoscit actu omnes res quid sint & an sint, sed intellectus creatus, quia non cognoscit diuinam essentiam, vt est actu volēs producere, sed solum vt est virtus potens producere non cognoscit de eis an sint vel non, sed solum quid sint nisi inquantum sibi cuique bono reuelatur de existentia rerū prout ad ipsum pertinet.

20 Per illud patet responsio ad secundam, quia auctoritates Isidori & gregorij sunt intelligendæ de cognitione rerum, quantum ad essentias earum, non autem quantum ad actualem existentiam nisi modo supradicto, scilicet per reuelationem earum quæ ad vnumquenque beatum pertinent.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinæ essentiæ.

Thom. 1.2. q 3 art. 4.

QVARTO quæritur, vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinæ essentiæ. Et arguitur quod non, sed quòd consistat potius in aliquo actu voluntatis, quia beatitudo consistit in nobilissimo actu, sed actus voluntatis est nobilior actu intellectus, ergo &c. Maior patet ex 1. & decimo Ethicorum. Probatur minor, quia ille actus est nobilior in quo & secundum quem sumus liberi, quàm ille secundum quem non habemus libertatem, sed secundum actum voluntatis sumus liberi, non autem secundum actum intellectus qui necessitatur ab obiecto, ergo &c.

2 Item beatitudo consistit in operatione, quæ elicitur à potentia perfecta per nobilissimum habitum, sed voluntas perficitur nobiliori habitu quàm intellectus, ergo in operatione voluntatis magis cōsistit beatitudo, quàm in opere intellectus Maior patet vbi supra. Minor probatur, quia charitas est nobilior habitus quàm quicunque alius, vt patet per Apostolum 1. Corinthiorum decimotertio. Charitas autem perficit voluntatem, quare &c.

3 Item in operatione illius potentiæ cōsistit beatitudo principalius, quæ magis respicit obiectū sub ratione beatifica, sed talis est voluntas magis quàm intellectus, quare, &c. Maior videtur manifesta, quia operationes sumunt rationē ex obiectis. Minor probatur, quia ratio obiecti beatifici est ꝙ sit summū bonum & perfectū, sed sub hac ratione voluntas potissimè respicit suū obiectum, quum ratio boni sit ratio obiecti voluntatis, quare, &c.

4 Item in illo actu principaliter consistit beatitudo, per quem perfectius & intimius vnimur deo, sed talis est actus voluntatis magis quàm actus intellectus, ergo &c. Maior patet, quia beatitudo nostra consistit in vnione ad summum bonū. Minor probatur, quia vnio animæ cū deo inchoatur in visione, sed cōsummatur in delectatione quæ pertinet ad voluntatē, & iterum dicit Hug de sanct. Vict. super 7. cap. cœ. Hierar. quòd dilectio supereminet scientiæ, & maior est intellectiua, plus enim diligitur deus quàm intelligatur, & intrat dilectio vbi scientia foris stat. Item quod est posterius generatione est prius perfectione, sed actus volūtatis posterior est actu intellectus, ergo est perfectior, sed in perfectiore actu principalius consistit beatitudo, ergo &c.

5 Item in optimo actu consistit beatitudo seu fœlicitas, sed actus voluntatis est melior actu intellectus, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur dupliciter. Primò, quia ille actus est melior quo efficimur meliores, sed per actum voluntatis dicimur boni simpliciter loquendo & vnus melior altero, secundum autem actum intellectus nullus dicitur bonus, nec vnus melior altero, loquendo simpliciter, sed solum cum determinatione, vtpote bonus clericus vel huiusmodi, quare &c. Secundò, quia ille actus est melior, cuius oppositum est peius, sed dilectioni dei opponitur odium dei, quod est peius quàm ignorantia quæ opponitur cognitioni, ergo diligere deum est melius quàm cognoscere ipsum, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

6 Item præmium correspondet merito, sed meritum consistit magis in actu voluntatis quàm in actu intellectus, ergo & præmium, sed beatitudo nominat finale præmium, ergo &c.

7 Item si in actu voluntatis non consisteret beatitudo tunc videns deum & non delectatus in ipso esset beatus, hoc autem est falsum, ergo &c. Antecedens patet, probatio consequentiæ, quia si videns deum non delectaretur, posset tristari, quia visio dei nō excludet tristitiam, nisi quia causat delectationem, qui autem tristatur miser est, quia tristitia quædam miseria est, & sic idem simul esset beatus & miser, quod est impossibile.

8 IN CONTRARIVM arguitur, quia sicut se habet viuens ad non viuens, ita cognoscens ad non cognoscens, sed actus viuentis inquantum viuens est, est nobilior omni alio actu rei non viuentis, ergo actus cognoscentis inquantum cognoscens est, est nobilior actu cuiuscunque non cognoscentis, sed intellectus est cognoscens, voluntas verò non, ergo actus intellectus est nobilior quocunque actu voluntatis, sed in nobilissimo actu consistit beatitudo, ergo &c.

9 Item beatitudo est bonum in quo per se est sufficientia, vt dicitur primo Ethicorum, sed per se sufficientia cōsistit in visione dei secundum illud Ioannis nono. Domine ostende nobis patrē, & sufficit nobis. Ad idem est hoc quod dicitur Io. 17. Hæc est vita æterna vt cognoscant te solum deum verum. Et Augu. dicit 1. de ciui. cap penultimò, quòd summa merces est intueri deum, nomine autem mercedis beatitudo intelligitur, quare &c.

10 RESPONSIO. Præter distinctionem prius positam de beatitudine, per quam seclusimus beatitudinem obiectiuè dictam, adhuc beatitudo formaliter de qua quærimus potest accipi dupliciter. Vno modo prout includit omne illud quod pertinet ad perfectionē hominis, siue secundum corpus, siue secundū animā, & sic sumitur ab Augustino 13. de trinitate, quòd beatus est qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, constat enim quòd quilibet rectè vult non tantū vnam perfectionem, vel vnū bonū, sed omne illud quo indiget, & quod pertinet ad eius perfectionem, sic etiam loquitur de beatitudine Boëtius 3. de consolatione, dicens quòd beatitudo est status omniū bonorum aggregatione perfectus, & sic ad beatitudinem hominis pertinet quicquid pertinet ad eius perfectionem, siue secundum animam, siue secundū corpus, & hoc modo nō intendimus quærere de beatitudine, quia iam esset soluta quæst. imò nulla esset quæst. quia beatitudo illo modo cōplectitur omnem perfectionē intellectus & voluntatis & corporis nec tota consistit in aliqua dictarū perfectionū, & per cōsequens nec tota principaliter in aliqua earū. Alio modo dicitur beatitudo illud quod est optimū inter omnia bona, & omnes perfectiones humanas, & de ista procedit quæstio in quo actu vel in qua perfectione consistat principalius.

11 Circa quam probabimus per ordinē quatuor conclusiones. Prima est, quòd beatitudo sic accepta consistat in aliqua operatione. Secunda est, quòd cōsistat in vna tantū, & non in pluribus. Tertia est quòd illa operatio est intellectus vel voluntatis disiunctiuè. Quarta, quòd est operatio solius intellectus præcisè. Prima conclusio patet sic, summum bonū intrinsecum hominis & formale à quo dependet totum bonum hominis intrinsecum consistit in coniunctione vel adeptione summi boni extrinseci, sed beatitudo formalis, de qua loquimur, est summum bonū hominis intrinsecum, deus autem est summum bonū hominis extrinsecum à quo dependet totum bonū hominis, ergo beatitudo hominis consistit in attingendo ipsum deum, sed deus non attingitur à nobis nisi per operationem aliquā, ergo beatitudo hominis consistit in operatione per quam potissimè deum attingimus.

12 Secunda conclusio patet sic, quia inter perfectiones specie differentes impossibile est esse æqualitatem, sed vna est necessario perfectior altera, quum ergo beatitudo cōsistat in operatione perfectissima impossibile est quòd consistat in duplici operatione alterius & alterius rationis, quia vna earum necessario deficit à perfectione alterius, & ita non est perfectissima.

13 Tertia conclusio patuit supra, quæst. prima huius distinct. quia cùm supremæ potentiæ animæ sint intellectus, & voluntas, necessarium est nobilissimam operationem hominis esse operationem intellectus vel voluntatis.

14 Quarta autem cōclusio de qua principaliter quæritur, probatur ad præsens dupliciter. Primò sic, quando duæ operationes sic

se hab

se habẽt, ꝙ vna earũ propter se quæritur, altera verò nõ propter se quæritur, sed propter aliam finaliter, tunc illa quæ quæritur propter se habet rationem optimi & finis, & per consequens rationem beatitudinis, sed operationes intellectus & voluntatis quæ sunt supremæ hominis perfectiones sic se habẽt ꝙ operatio intellectus quæritur propter se, operatio autem voluntatis nunquam est propter se, sed finaliter propter operationẽ intellectus, ergo operatio intellectus habet rationem optimi, & finis, & beatitudinis, & non operatio voluntatis. Maior patet ex conditione beatitudinis supra posita, scilicet ꝙ beatitudo est optima perfectio hominis, quam propter se volumus, & alia propter ipsam. Minor probatur, quia sicut se habet appetitus naturalis ad formam naturalem, sic appetitus sensitiuus ad sensitiuã potentiam, & voluntas seu appetitus intellectiuus ad potentiam intellectiuam, sed appetitus naturalis sic se habet ad formam naturalem, quòd nec appetitus naturalis, nec aliquis actus eius est propter se, sed ordinatur finaliter ad aliquam perfectionẽ rei naturalis, ergo similiter videtur de appetitu sensitiuo & intellectiuo, quia neuter eorũ nec actus eorũ est propter se, sed propter aliquã aliã perfectionẽ ipsius appetentis. Maior de se patet, sed minor probatur, quia appetitus rei naturalis, puta grauis deorsum, & actus eius (scilicet motus ad locum non habitũ) & quies in loco habito non sunt propter se, & hoc satis clarum est quantũ ad actum appetitus naturalis, qui est moueri ad locum non habitũ, nunquam enim motus est propter se, sed propter terminum, cum motus habeat rationem viæ, & non finis, idem similiter patet de quiete in loco, quia propter eandem causam mouetur aliquid ad locũ, & quiescit in loco, & hæc causa est conseruatio rei in loco naturali, quia res naturales perfectius conseruantur in locis suis, & virtuosius operantur, hoc etiam videtur satis clarum in appetitu sensitiuo, quia ad hoc videtur esse appetitus datus animalibus, vt prosequantur conuenientia naturæ, & fugiant nociua, ita vt nunquã appetitus sensitiuus sit propter actum suum, sed semper propter aliam perfectionẽ acquirendam, & cõseruandam in appetente, appetunt enim animalia cibum non habitũ propter cõseruationem naturæ, & delectantur in habito propter eandem causam. Propter quod natura adhibuit delectationes talibus operationibus, vt animalia in bis persistant, consequens ergo est ꝙ ita sit in voluntate, scilicet quòd nulla eius operatio quæratur propter se, sed propter aliquid melius, nulla autem perfectio nobis melior est voluntatis actu, quàm actus intellectus, ergo actus voluntatis est propter actum intellectus. Per idem patet ꝙ actus intellectus quæritur propter se, quia si quæreretur propter aliud, illud esset perfectius, sed nihil in nobis potest esse perfectius actu intellectus, nisi illud esset actus voluntatis, de quo tamen ostensum est, quòd non perfectior, ergo &c.

15 Secunda ratio talis est, si beatitudo cõsisteret in actu voluntatis, hoc esset potissimè de delectatione quæ haberetur de deo viso, sed in delectatione non consistit beatitudo, vt probabitur, ergo fortiori ratione nõ consistit in aliquo alio actu voluntatis. Maior patet, quia quicunque posuerunt beatitudinẽ in actu voluntatis videntur eam posuisse in delectatione cõsequente visionem dei. Vnde Philosophus 10. Ethic. de illo solo actu voluntatis mouet dubitationem, quærens vtrũ fœlicitas consistat in cõtemplatione, vel delectatione resecans omnem alium actum voluntatis. Minor probatur, quia immediatum obiectum beatitudinis est deus, sed immediatũ obiectum delectationis non est deus, ergo beatitudo non consistit in delectatione. Maior patet, quia cum beatitudo consistat in optima operatione, bonitas autem operationis dependeat ex obiecto, oportet quòd operatio in qua consistat beatitudo habeat pro obiecto summũ bonum quod est deus. Minor supponatur nunc, quia quamuis probata sit primo libro distin. prima, nihilominus adhuc probabitur inferius.

16 Posset autẽ aliquis instare contra maiorem propositionem prædictæ rationis, dicendo ꝙ beatitudo non consistat in delectatione sequente visionem, sed potius in amore amicitiæ vel beniuolentiæ, cuius obiectum immediatũ est ipse deus, sed nec illud valet. Primò, quia ad deũ nõ est amicitia propriè, nõ solum propter inæqualitatẽ, sed quia beniuolentia propriè nõ est ad illum cui nihil potest acquiri, & qui nihil potest amittere, per amorem enim beniuolentiæ volumus amicis bona quæ nõ habent, & gaudemus quando eis adueniunt, nullum autẽ bonũ potest deo acquiri, vel ab eo amitti, ergo nõ est propriè beniuolẽtia ad eum, sed dato ꝙ esset amor beniuolentiæ hominis ad deum qualitercunq; dictus, tamen in tali amore nõ potest cõsistere beatitudo. Primò, quia in eo ꝙ est debitũ & iustũ exhiberi alteri nõ cõsistit beatitudo: huius probatio est, quia tale magis habet rationẽ meriti quàm præmij, præmiũ enim est ab alio receptũ, & non alteri exhibitũ, sed amor beniuolentiæ qualis potest esse hominis ad deũ est huiusmodi, quia ex iustitia exhibendus est deo, quare &c. Et confirmatur per Ansel. de casu diaboli. c. 4. vbi dicit ꝙ omnes affectiones voluntatis sunt affectiones iusti vel cõmodi, & subiungit ꝙ ex cõmodis constat beatitudo, igitur affectio vel actus voluntatis quæ est affectio iusti non pertinet ad beatitudinẽ, sed tantũ illa quæ est comodi. Secundò, quia beatitudo nõ potest cõsistere in aliquo actu, qui de se non requirit deum visum & præsentem, sed amor beniuolentiæ quantumcunque perfectus ex ratione sua, non requirit deum visum & præsentem, ergo in tali amore nõ consistit beatitudo. Maior de se patet, sed minor probatur, quia amor beniuolẽtiæ potest æqualiter perfectus esse ad absentẽ, sicut ad pręsentẽ, æqualem enim effectũ & æquale bonũ volo amico absenti sicut præsenti, & si volo eius pręsentiã, vt pręsentia est, hoc nõ pertinet ad amorẽ amicitiæ vel beniuolentiæ sed cõcupiscentiæ, quia nõ volo amico aliquod bonum, sed mihi volo inquantum præsentia eius est mihi delectabilis vel vtilis.

17 AD RATIONES in oppositũ. Ad primã dicendũ est per interemptionẽ minoris, quia actus volũtatis nõ est nobilior quàm actus intellectus, imò econtrario vt probatũ est, & cùm dicitur ꝙ imò, quia actus voluntatis est liber, non autẽ actus intellectus. Dicendum ꝙ libertas potest sumi dupliciter, vno modo prout opponitur coactioni, & sic intellectus est liber intelligẽdo sicut voluntas in volendo, quod patet, quia illud solum est coactũ quod est cõtra inclinationẽ rei, sed nullum intelligere est contra inclinationẽ intellectus, imò est secundũ inclinationẽ eius, naturaliter enim intellectus inclinatur ad intelligendũ cùm intelligere sit eius perfectio, ergo impossibile est ꝙ intellectus intelligẽdo cogatur, sicut nec voluntas in volendo, imò breuiter nulla potẽtia cognitiua, nec appetitiua cogitur respectu proprij actus, quia nec hoc inuenitur in potẽtiis naturalibus, nõ enim cogitur ignis ad calefaciendũ neq; graue ad descendendũ, neq; visus ad videndũ, semper enim coactio est cõtra naturã rei, & quia potest contingere ꝙ intellectus assentit alicui, cuius oppositũ voluntas magis acceptasset, ideo volũtas hic cogitur in actu imperato nõ tamen elicito, quatenus hoc fit cõtra eius inclinationẽ, non autẽ intellectus cuius inclinatio est ad omnia intelligere, & illud plenius declaratũ est in 2. lib. Alio modo sumitur libertas, prout opponitur necessitati, & sic non oportet ꝙ actus sit nobilior qui est liberior, alioquin nobilius esset in deo velle aliqua à se quàm seipsum, & in nobis nobilior esset voluntas eorũ quæ sunt ad finẽ quæ liberè volumus quã voluntas finis quẽ necessario volumus quæ omnia sunt falsa. Et iterũ si propter libertatẽ poneretur fœlicitas in actu volũtatis deberet poni in actu libero & nõ in actu necessario, sed actus voluntatis respectu dei in patria erit necessarius & nõ liber, siue in diligendo deũ amore beniuolentiæ siue fruendo deo amore cõcupiscentiæ, ergo in nullo actu voluntatis in patria cõsistit beatitudo. Item nec illud est verũ ꝙ intellectus non sit liber sicut & voluntas, licet enim intellectus necessitetur quo ad prima principia quæ de se cõtinent claram veritatẽ, nihilominus tamen nõ necessitatur respectu omniũ quę deducuntur ex primis principiis, sed quibusdam liberè assentit, exceptis his quæ habent cõnexionem & necessariã deductionẽ ex ipsis, similiter voluntas necessitatur respectu finis, sed libertatẽ habet respectu eorũ quæ sunt ad finem, nisi sint talia quæ necessariã colligantiã habeant cum fine, ergo tot modis liber est intellectus tam speculatiuus quàm practicus in iudicando quot modis voluntas libera est in eligendo. Quod autẽ consueuit dici ꝙ voluntas imperat intellectui & omnibus viribus animæ, nõ est sic intelligẽdum ꝙ imperat intellectui, vt superius suo inferiori, imò potius est inclinatio data intellectui ad prosecutionẽ suæ perfectionis, sicut dictũ est de appetitu rerum naturaliũ qui datus est propter consecutionem suæ perfectionis naturalis, vnde sicut ibi appetitus nõ importat formæ motũ, sed est inclinatio cõsequens rem propter cõsequendam & cõseruandam eius perfectionẽ, nec propter hoc potest dici ꝙ sit aliquid nobilius forma rei vel eius operatione, sic voluntas est inclinatio data intellectui ad prosequendã perfectionẽ quã intellectus iudicat sibi conuenientẽ, nec propter hoc potest dici ꝙ ipsa sit nobilior intellectu, aut ꝙ imperet intellectui, sicut superius inferiori, sed solũ ꝙ est inclinatio data mẽti ad prosecutionẽ eius, quod per intellectũ dictatũ est.

d. 35. q. 3.

Inf. 2. d. 24. q. 2. & 3. Et distin. 39. q. 4.

18 Ad secundum dicendum quòd nõ potest propriè cõparatio fieri inter charitatẽ & cæteros habitus viæ quis eorũ sit nobilior, quia non sunt habitus sic disparati quòd vnus possit esse sine altero & econuerso, quia charitas in via non potest esse sine fide & spe, fides autem & spes possunt esse sine charitate, quamuis non sufficiant ad meritum, & sic loquitur Apostol. 1. Cor. 13. vt patet ex textu circa principiũ illius capituli, & si cõparemus has duas habitudines, patet quod fides & spes plus præcellunt charitatem quã charitas fidem & spem, quia fides & spes sine charitate sunt aliquid, licet non sufficiant ad meritum, charitas autem sine fide & spe omnino nihil est, nec in se, nec quo ad meritum. Et ad hoc potest dici quòd charitas inter habitus viæ nobilior est, non tamen inter omnes habitus simpliciter, quia lumen gloriæ secundum ponẽtes ipsum est nobilius charitate, nec oportet quòd habitus qui est præcipuus respectu meriti sit præcipuus respectu

præmij, quum meritum & præmium quaſi contrarias conditiones habeant quia meritum conſiſtit in exhibitione noſtra, præmium autem magis in receptione.

19 Ad tertium dicendum quòd voluntas non magis reſpicit obiectum ſuum vt beatificum quàm intellectus, quia voluntas nõ poteſt ferri niſi in cognitum propter quod omne quod offertur voluntati & ſub omni ratione ſub qua offertur quæcũque ſit illa ſiue ratione beatificantis ſiue quæcunque alia, oportet quòd prius ſit oblatum intellectui & ab eo apprehenſum, & quod dicitur quòd obiectum habet rationem beatificantis inquãtum bonum, bonum autem eſt obiectũ voluntatis. Dicendum quòd bonum cadit per ſe & per prius ſub obiecto intellectus quàm voluntatis, ſed quia bonum eſt obiectum voluntati adæquatũ non autem intellectui qui tẽdit in aliquid communius ſcilicet in ens & in totam rationem entis & ideo magis cõſueuit dici quòd ſit obiectũ voluntatis quàm intellectus. Poſſemus autem in contrariũ arguere quia potẽtia quæ fertur ad obiectum communius, & ſecundum rationem communiorem eſt nobilior, ſed intellectus reſpectu voluntatis eſt huiuſmodi, ergo intellectus eſt nobilior voluntate, & ſic in actu eius potius debet conſiſtere beatitudo.

20 Ad quartum cùm dicitur quòd per actum voluntatis intimius vnimur deo quàm per actum intellectus, dicendũ eſt quòd falſum eſt, actus enim voluntatis ſequens actum viſionis aut eſt amor beniuolentiæ aut concupiſcentiæ, ſi ſit amor beniuolentię per ipſum non vnimur deo intimius quàm per ſolum actũ intellectus eo quòd amor beniuolentiæ eſt ad abſentem ſicut ad præſentem, & ſi ſit ad præſentem hoc eſt ratione viſionis totaliter: ſi autem ſit amor concupiſcentiæ idem ſequitur quia amor cõcupiſcentiæ nõ habet deum pro immediato obiecto vt declaratũ eſt, ſed habet pro immediato obiecto aliquem actum per quẽ vnimus deo & deus nobis propter quod per amorem concupiſcentiæ nullo modo vnimur deo immediatè, ſicut per viſionẽ immediatè vnimus deo. Et cùm probatur quòd imò, quia vnio animæ cum deo inchoatur in viſione & conſumatur in delectatione. Dicendum eſt quòd verum eſt conſummatione accidentali propter hoc enim delectationes adiunctæ ſunt operationibus vt permaneatur in eis & redundet in operationem diuturnitas, ipſa etiam delectatio eſt quædam accidentalis perfectio præcedẽtis operationis, eſſentialiter autem & immediatè vnimur deo tãtum ſola viſione quãtum viſione ſimul & delectatione, quia delectatio nõ eſt de deo immediatè ſed de viſione dei vt probatũ fuit: ſed eſto ꝙ anima plus vniatur deo fruitione quàm viſione hoc erit pro tanto, quia vnio ſecundum fruitionem includit ſeu ſupponit eã quæ eſt ſecundum viſionem & non econuerſo. Maior autem eſt vnio ſecũdum duo quàm ſecundum vnum, ex quo bene ſequitur quòd perfectius cõſiſtit beatitudo in viſione ſimul & delectatione quàm in ſola viſione, quod vtique verum eſt quia in viſione & delectatione ſimul cõtinetur illud quod pertinet ad beatitudinẽ eſſentialem & accidentalem, in ſola autem viſione continetur illud quod pertinet ad beatitudinẽ eſſentialiter, minimũ autẽ bonum adiunctũ beatitudine reddit ipſam eligibiliorẽ vt dicitur 1. Ethi. Ex hoc tamẽ nõ ſequitur quòd per ſolam delectationẽ plus vniamur deo quàm per ſolam viſionem, imò oppoſitum.

21 Dictum autem Hug de ſancto Victore quòd delectatio ſupereminet ſcientiæ &c. intelligendum eſt pro ſtatu vię & quo ad rationẽ meriti, quemadmodum dictũ eſt prius de charitate reſpectu fidei & ſpei, & pro eodem ſtatu verum eſt quòd plus diligitur deus quàm cognoſcatur quo ad intentionẽ actus, non autem quo ad conditionẽ obiecti, quia nihil poteſt diligi niſi cognitũ, nec ſic intrat charitas, niſi vbi prius fuerit cognitio, ſed bene poteſt aliquid intenſius diligi quàm cognoſci, quia intenſio dilectionis eſt ſecundum rationem bonitatis obiecti, quod autẽ apprehenditur ſub ratione maioris bonitatis magis diligitur quàm illud quod apprehenditur ſub ratione minoris boni, poteſt autẽ eſſe ꝙ maius bonũ minus cognoſcatur & minus bonũ magis, & tunc voluntas maioris boni eſt intenſior quàm cognitio, & voluntas minoris boni remiſſior quàm cognitio, & ſic eſt de cognitione dei in via reſpectu dilectionis eius, quia cognitio viæ, licet ſit de ſummo bono nõ tamen eſt ſumma, in patria autẽ quando cognitio erit in ſummo ſine quocunque ęnigmate nõ erit maior dilectio cognitione: & quod additur quòd illud quod eſt poſterius generatione &c. Dicendum ꝙ illud quod eſt prius in generatione & ſe habet in ratione materię, vel ſubiecti reſpectu alterius eſt imperfectius, ſicut de materia reſpectu formæ, ſed inter perfectiones terminantes generationẽ prior eſt & perfectior, ſicut forma ſubſtantialis eſt perfectior qualibet ipſam cõſequente ordine naturæ, quia illic ordinãtur finaliter ad cõſeruandam formã in materia, ſicut qualitates pręcedentes ordinãtur ad ipſam acquirendã, nunc eſt ita quòd viſio & dilectio cõſequens nõ ſe habent, vt materia & forma, ſed vt duæ perfectiones, quarũ ſecunda ordinatur ad primã, vt enim deſiderium ordinatur finaliter ad aliquid acquirendum, ſicut delectatio ad permanendũ in eo quando eſt acquiſitũ: & perfectior eſt viſio præcedens quàm delectatio ſequẽs.

22 Si dicatur autem iterum ſecundum Diony. ꝙ amor transformat amantem in amatũ non autem cognitio, & ita per amorem intimius vnimur deo quàm per cognitionem. Dicẽdum eſt quòd trãsformatio illa non eſt cõuerſio animæ vel alicuius pertinens ad animã in deum, vel in quamcunque rem amatam, hoc enim eſt abſurdum, ſed eſt cõformitas amantis ad amatum ſi ſit amor amicitiæ, quatenus amicus eſt quaſi alter ipſe, & amicorũ eſt conformiter viuere, vel eſt inclinatio ad conſequendum rem amatam ſi ſit amor concupiſcentiæ, quocunque autem modo accipiatur transformatio, aliquid dicitur transformari dupliciter, ſcilicet inclinando vel formaliter, ſi inclinando ſic eſt amor, & ex amore enim inclinatur aliquis ad viuendum conformiter cum amico & ad cõſequendam rem amatam, ſi formaliter ſic non eſt amor, ſed aliquid aliud ab amore, ſicut conformitas amicorũ vel eſt in ſimili habitu quo ad corpus, vel in ſimili actu puta ſtudio, mercatione vel quocunque alio, ſimiliter conſecutio rei amatæ amore concupiſcentiæ non eſt formaliter per actum amoris, ſed per aliquem aliũ actum, perfectius autẽ transformat illud quod transformat formaliter quàm illud quod transformat inclinatiuè, tunc ad propoſitũ amor transformat animam in deum per modum inclinantis, inclinat enim ad hoc, vt deus habeatur, & vt ei ſimus ſimiles aliqualiter, ſed ipſa trãsformatio formaliter cõſiſtit in habere deum, & in aſſimilari deo quod fit per viſionem, cùm enim apparuerit ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt, vt dicitur infra Ioan. 3. Et quia ſecundum eſt perfectius quàm primum, ideo perfectius transformamur in deum per intellectũ, in quo eſt talis transformatio formaliter quàm per voluntatem quæ ſolum inclinat ad talem transformationem.

23 Ad quintum dicendũ quòd actus voluntatis non eſt melior quàm actus intellectus imò deterior vt probatũ fuit, & cũ probatur quòd imò, quia ille actus eſt melior quo efficimur meliores concedatur, & tunc ad minorem per interemptionem, poteſt enim aliquis dici bonus dupliciter & abſolutè quia eſt in ſe perfectius & talem bonitatem magis habet homo per intellectum quàm per voluntatem, vnde ſcientiæ ſunt ſimpliciter meliores habitibus perficientibus voluntatem. Alio modo poteſt aliquis dici bonus bonitate relata & ordinata ad aliquid acquirendum, & ſic aliquis homo dicitur magis bonus per voluntatem & per actus perficientes appetitum quàm per intellectũ, ſed quia hæc bonitas habet rationem meriti reſpicit meritum, prima autem magis reſpicit præmiũ, & ideo ſimpliciter & abſolutè meliores ſunt actus habitus intellectus quã voluntatis. Ad ſecundam probationẽ eiuſdem minoris cũ dicitur quòd illud eſt maius bonũ cui opponatur maius malũ. Dicendum quòd ibi eſt duplex defectus. Primus quia illa propoſitio eſt intelligenda in bonis diſparatis quorum vnũ non ſupponit alterũ, vt ſi dicatur quòd iuſtitia eſt melior liberalitate & iniuſtitia peior illiberalitate, ſed inter bona quorum vnũ ſupponit alterũ non habet locũ, ſicut non ſequitur euechia eſt maius bonũ quàm ſanitas, ergo cacochia eſt maius malũ quàm ęgritudo, quia euechia includit ſanitatem & non econuerſo vt apparet ex ſecundo Ethicorũ, ſimiliter in propoſito diligere includit cognoſcere & non econuerſo, & ideo nõ oportet quòd ſi odire eſt maius malũ quã ignorare quòd ipſum diligere ſit coniugiis bonũ quàm cognoſcere. Secundus defectus eſt, quia ibi nõ eſt vtrobique vniformiter oppoſitio, quia odium opponitur dilectioni contrariæ ſed ignorantia non opponitur cognitioni contrariæ, ſed priuatiuæ vel contradictoriæ.

24 Ad ſextum dicendũ eſt quòd præmium correſpondet merito ſecundum quantitatem ſic quòd maius præmiũ debetur maiori merito, ſed non oportet quòd in eo præmietur in quo meruit, miles autẽ vincendo duellum meretur coronã, vincit enim brachiis pugnando & tamen non coronatur in brachiis ſed in capite, & ratio huius eſt, quia per meritum acquiritur perfectio merenti cui non ſolum poteſt deficere perfectio potentiæ quæ eſt elicitiua meriti ſed perfectio cuiuſcunque alterius potentiæ & ſi ſit ſuprema perfectio non poteſt pertinere ad potentiam in qua eſt meritum cùm illa ſecundum omnem actum ſuum ad aliquid perfectius ordinetur.

25 Ad vltimum dicendũ quòd beatitudo prout includit omnẽ perfectionem hominis nata eſt totaliter quietare appetitũ humanũ, ſed ſic nõ loquimur de beatitudine (vt dictũ fuit in principio quæſt.) ſed ſolũ vt includit vnicũ bonũ inter alia perfectiſſimũ & illud bonũ natum eſt quietare appetitum humanum nõ totaliter ratione ſui præciſè, ſed potiſſimè cõparatione cuiuſcũque alterius boni ſingularis, quia ad ipſum ſequitur delectatio maior quacũq; alia, ſi ergo virtute diuina fieret quòd intellectus clarè videret deum & voluntas nõ delectaretur in ipſo, hoc non eſſet quia viſio intellectus non eſſet ſufficiens quantum eſt de ſe maximè quietare voluntatẽ, ſed quia prohiberetur diuina virtute cõſecutio talis quietationis & tunc homo beatus eſſet in habẽdo illud quod inter omnia bona humana eſt potiſſimum ſed nõ in

haben

habendo quicquid natum est consequi ad ipsum. Et ad hoc quod dicitur quod si videns deum posset nõ delectari sequeretur quòd posset tristari, & sic esset miser. Dicendum quòd non sequitur, quia tristitia nõ potest esse nisi de aliquo habito appræhenso sub ratione mali & noliti, deus autem & visio eius si ponatur sola nõ potest habere rationem mali & noliti, & ideo quãuis posset virtute diuina actus delectationis suspendi ne sequeretur ad visionem, non tamen in vidente deũ causare tristitiam neque de deo neque de visione dei. Si autem de alio obiecto posset inesse tristitia sequeretur quòd idem homo simul esset beatus & miser secundum aliud & aliud, hoc est habens optimam perfectionem quæ est essentialiter beatitudo & defectum alterius perfectionis ratione cuius esset secundum quid miser, & illa non repugnat.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum deus posset esse immediatum obiectum delectationis.

QVINTO quæritur de hoc quod suppositum est in quæstione immediatè præcedente, vtrum deus posset esse immediatum obiectum delectationis. Et arguitur quòd sic, quia si immediatum obiectũ delectationis non esset deus, sed visio dei sequeretur quòd inter visionem & delectationẽ caderet actus medius reflexus, hoc autem est falsum vt probabitur, ergo &c. Maior patet, quia delectatio non est nisi de obiecto cognito, si ergo visio dei esset immediatum obiectũ delectationis sequeretur quòd ipsa esset cognita, sed visio non potest esse cognita, nisi per actum reflexum quo videmus nos videre, ergo &c. Minor probatur, quia bonitas dei summa & infinita est prius visa à beato quã bonitas visionis quæ est finita, sed voluntas non potest nõ ferri actu desiderij in summum bonum sibi præsentatum per modum absentis in via, ergo similiter ipsa non potest non ferri actu delectationis in summum bonum sibi præsens in patria, prius ergo delectatur voluntas in deo quàm cognoscatur ipsa visio, ergo cognitio visionis nõ cadit media inter visionẽ dei & delectationem sequentem, & hæc fuit minor.

2 Item in omni actu dilectionis & delectationis alicuius habiti & habitionis quando habitũ est magis dilectum quàm eius habitio tunc ipsum habitum est obiectũ immediatum tam dilectionis quàm delectationis & non habitio eius, sed in delectatione & dilectione patriæ quæ sunt de deo habito ipsum habitũ (scilicet deus) est magis dilectus quàm habitio eius scilicet visio, ergo est immediatum obiectũ dilectionis & delectationis & non visio per quã habetur. Maior probatur dupliciter, scilicet ratione & exẽplo. Ratione sic illud quod magis amatur immediatius amatur sicut finis magis amatur quàm ea quæ sunt ad finẽ, ideo immediatius amatur quãuis in assecutione sit omissum. Idẽ patet per exemplũ, quia enim magis diligo gustũ vini quàm ipsum vinum, quia nõ diligo vinum nisi vt gustem, ideo immediatum obiectũ huius dilectionis est gustus vini & non vinũ, econtrario quando habeo amicum præsentem ipse amicus est magis dilectus quàm eius habitio vel pręsentia, & ideo immediatum obiectum dilectionis & delectationis & sic patet maior, minor etiam patet, quia nisi deus habitus magis amaretur quàm habitio eius talis amor esset peruersus qui in patria locũ non habet, ideo &c.

3 Item illud quòd est immediatum obiectum summæ cognitionis & summæ dilectionis est immediatum obiectum summæ delectationis, sed deus est huiusmodi & non aliquod causatum, ergo &c. Maior patet, quia voluntas & omnis appetitus delectatur in eo quod amat & summè in eo quod summè amat. Minor similiter patet, scilicet quòd deus sit immediatum obiectũ summæ cognitionis scilicet beatæ & summæ dilectionis.

4 Item illud est immediatum obiectũ fruitionis quod est immediatum obiectum charitatis à qua fruitio elicitur cùm idem sit obiectum mediatum vel immediatum habitus & actus, sed immediatum obiectum charitatis est solus deus & non aliquid creatum tam in via quàm in patria, ergo immediatum obiectũ fruitionis vel delectationis est solus deus.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia actus ille quo attingitur finis extra videtur esse immediatum obiectũ fruitionis vel delectationis, sicut enim finis est obiectũ fruitionis sic finis extra qui est finis mediatus est obiectum mediatũ, finis verò intra qui est nobis immediatius est obiectũ immediatum, talis autem finis est actus quo finis extra attingitur, ergo ipse est immediatum obiectum fruitionis seu delectationis, sed visio dei est actus quo attingitur finis extra, scilicet ipse deus, ergo visio est immediatum obiectum delectationis & non ipse deus.

1. lib. d. 1. q. 2. & 3. d. 26. q. 2 6 RESPONDENDVM est ad quæstionem istam quòd immediatum obiectũ delectationis quam habent beati de deo viso nõ est ipse deus secundũ se, sed est visio, & vniuersaliter immediatum obiectum cuiuscunque delectationis est operatio aliqua vel perfectio formalis per operationem acquisita, & loquor de delectatione quæ est de re actualiter habita, quãuis etiã proportionabiliter sit verũ de delectatione quæ sequitur spem vel memoriã, & quãuis illud alias fuerit probatũ, adhuc tamẽ potest probari aliis rationibus quarũ prima talis est. Ad delectationẽ duo requiruntur scilicet cõsecutio proprij boni & cognitio boni consecuti. Ex hoc sic arguitur, illud solũ potest esse propriũ boni & immediatũ obiectũ delectationis quod est vel potest esse propriũ bonũ illius qui delectatur, sed deus & quæcũq; res supposito distincta ab homine non potest esse propriũ bonum eius, imò nõ potest esse aliquod bonũ eius nisi ratione operãtis per quã attingitur, ergo nec deus nec aliqua res subiecto distincta ab homine potest esse immediatũ obiectum delectationis humanæ. Maior patet, quia nullus delectatur in quocunque bono nisi quatenus existimat ipsum esse aliquo modo suũ, vnde Philosophus 8. Ethicorũ dicit quod amabile quidem bonũ vnicuique autẽ propriũ, ad cognitionem autem boni secundũ se quæ est speculatiua nulla affectio sequitur. Hanc etiã positionem omnes doctores tenẽt & scribunt. Minor probatur, quia quãdo aliquis dicitur talis per denominationẽ extrinsecã, & alius dicitur talis per denominationẽ formalem, illud quòd dicitur tale per denominationẽ extrinsecã nullo modo potest cõuenire alicui nisi ratione formalis denominationis, verbi gratia, sanũ dicitur de medicina & dieta per denominationẽ extrinsecam, de animali verò per prædicationẽ formalem, & ideo nec medicina nec dieta potest dici sana homini nisi ratione sanitatis quę in ipso est formaliter, similiter aliquid potest dici bonũ homini per denominationẽ extrinsecã, quia est causa alicuius bonitatis in homine, sicut sol est bonus frigescẽti quia causat in eo calorem qui formaliter est ei bonus nec vnquã posset dici sol bonus frigescẽti nisi ratione caloris qui est ei bonus formaliter. nũc est ita quòd deus non potest dici esse bonũ hominis formaliter, neq; quæcũque res ab homine subiecto distincta, sed solũ per denominationẽ extrinsecã qualiscũque sit illa, ergo esse bonũ hominis nõ potest cõpetere deo nisi ratione bonitatis formalis quæ est in homine formaliter, imò plus quòd sicut est alia sanitas numero sanitas quę est in homine formaliter & sanitas à qua denominatur medicina sana, sed est vna & eadẽ, sic non est alia bonitas qua deus dicitur bonus beato homini, vel ignis bonus frigescenti quàm bonitas per quã beatus est bonus formaliter & bonitas qua frigescẽs dicitur bene se habere formaliter, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio principalis, s. quod deus secundũ se nõ est immediatum obiectũ delectationis & in hoc cõfirmatur prima ratio posita ad hoc primo libro prima dist. quæ erat quòd immediatũ obiectũ amoris concupiscentiæ ad quã pertinet delectatio non potest esse res subiecto distincta à concupiscente. Cõtra tamen rationem istã opponuntur multa quæ sunt soluta in primo. lib. dist. prima. Itẽ quod delectatio pertineat ad amorẽ cõcupiscentiæ probatur sic, amor habens pro formali ratione obiecti bonum delectabile vel vtile est amor concupiscentiæ, sed delectatio est huiusmodi, ergo &c. quæst. 2.

9 Contra hoc instatur quia delectatio nõ solum habet pro obiecto bonũ vtile vel delectabile imò etiam bonũ honestum, sed hæc instantia nulla est quia sufficit ad propositum nostrũ quòd ille amor qui habet bonum delectabile vel vtile pro obiecto sit amor concupiscentiæ, & voco bonum delectabile non quòd delectat formaliter, quia hoc est delectatio, sed illud quod delectat vt immediatum obiectum de quo habetur delectatio siue ipsa efficiatur ab obiecto siue nõ. Item dato quòd obiectũ delectationis esset bonũ honestum adhuc habemus propositũ, quia bonum honestum nõ est aliquid bonum per se subsistens, sed est bonum & perfectio alteri inhærens sicut virtus vel aliquid tale, & sic redibit quòd res subiecto distincta concupiscente & maximè subsistens nõ potest esse immediatum obiectum delectationis, bonũ enim vtile, delectabile, & honestum sunt obiectum cõcupiscentiæ secundũ vnam communem rationem repertam in eis quæ est ratio commodi, & quia nihil extrinsecum & maximè per se subsistens potest esse commodum alterius nisi ratione alicuius actus per quem attingitur qui est commodum nostrũ formaliter, ideo nihil extrinsecũ & maximè per se subsistens potest esse immediatè bonum nostrum vtile, delectabile vel honestum.

10 AD RATIONES principales. Ad primam dicendum est per interemptionem minoris, & cùm probatur, quia bonitas dei est prius visa quã bonitas visionis, cõcedatur, sed nõ est prius visa vt bona nobis in patria quàm bonitas visionis ratione cuius deus est primo bonus beatis, & quia bonitas dei absolutè nec desideratur a nobis nec in ea delectamur, nec in via, nec in patria, ideo visio bonitatis diuinæ absolutè in patria vel cognitio eius in via non sufficit ad desiderium vel delectationem.

11 Ad secundam dicendũ quòd maior propositio est falsa, quia quãdo bonũ habitum est magis dilectũ quàm eius habitio illud quidẽ bonũ potest esse immediatũ obiectũ amoris amicitię sicut est de deo vel de amico cui bonum volumus, sed eius habitio & non

non ipſum habitum eſt immediatum obiectum amoris concupiſcentiæ ſiue quantum ad deſiderium ſiue quantum ad delectationem, verbi gratia in exemplo eorum amicus præſens eſt immediatum obiectum amicitiæ, ſed eius præſentia quam deſiderani dum eſſet abſens & in qua delector dum eſt præſens eſt immediatum obiectum concupiſcentiæ & non ipſe amicus qui eſt amicus ſiue ſit præſens ſiue ſit abſens, & quia quod amatur amore amicitiæ magis amatur quàm illud quod amatur amore concupiſcentiæ, ideo tale amatum quamuis ſit illud ſimpliciter magis quod amatur quàm eius habitio, tamẽ non eſt immediatius amatum amore concupiſcentiæ, ſed eius habitio. ſi autem tam habitũ quã habitio pertineant ſolũ ad amorẽ concupiſcẽtiæ, tũc eſt vniuerſaliter verũ quod dicũr, quia illud quod eſt plus amatũ, eſt immediatius amatũ, vt patet in cibo & in potu, non autẽ quãdo alterum pertinet ad amorẽ amicitiæ ſcilicet bonum habitũ alterum verò ad amorem concupiſcentiæ ſcilicet habitio eius.

12 Ad tertiam patet reſponſio, quia illud quod eſt obiectum ſummæ cognitionis & dilectionis non eſt immediatum obiectũ ſummæ delectationis, quia obiectum ſummæ dilectionis & ſummæ delectationis quę eſt dilectio amicitiæ eſt ſummum bonum ſecundum ſe, ſed obiectum ſummæ delectationis eſt illud quod eſt ſummum bonum ei qui delectatur, illud autem non eſt deus ſecundum ſe vt probatum fuit, ſed viſio eius quę eſt ſummẽ bona inter ea quæ ſunt nobis bona formaliter.

In prolo. go. q. 1. 13 Ad quartã dicendum ꝙ maior propoſitio eſt falſa, quia cùm charitas pertineat ad amorẽ amicitiæ obiectum eius eſt deus ſecundũ ſe inquantũ deũ diligimus propter ſe, fruitio autẽ nõ pertinet ad amorẽ amicitiæ ſed concupiſcẽtiæ cuius deus nõ poteſt eſſe immediatum obiectum cùm non ſit immediatè bonum noſtrum, & tamen fruitio beata dicitur elici mediante habitu charitatis, quia & viſionẽ dei quę erit immediatum obiectũ fruitionis & noſipſos referemus in deum tanquam in finem vltimum.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum viatori manenti in ſtatu viæ poſsit communicari viſio dei intuitiua quæ non ſit beatifica.



SEXTO quæritur vtrum viatori manenti in ſtatu viæ poſſit communicari viſio dei intuitiua quæ non ſit beatifica. Et arguitur quòd ſic, quia cui poteſt communicari viſio dei intuitiua abſque hoc quod communicetur ei dilectio dei vel delectatio, illi poteſt communicari viſio dei intuitiua quę non eſt beatifica, ſed viatori poteſt communicari viſio dei intuitiua abſque hoc quòd communicetur ei dilectio vel delectatio, ergo &c. Maior probatur, quia ad beatitudinem non ſolum requiritur cognitio dei intuitiua, ſed dilectio & delectatio ſequens illam cognitionem quæ ſe habet in beatitudinem ex æquo cum viſione (vt quidam dicunt) vel principalius quàm viſio (vt alij ſentiunt) vel minus principaliter quamuis eſſentialiter (vt tenent ſic arguentes) igitur cui communicaretur viſio ſine dilectione vel delectatione talis viſio nõ eſſet beatifica cùm nulla res maneat ſubtracta quacũque eſſentiali parte ſui, & hęc fuit maior, minor ſimiliter probatur, quia in habẽtibus ordinẽ deus poteſt facere prius ſine poſteriore, ſed viſio ſe habet ad dilectionem & delectationẽ ſicut prius ad poſterius, ergo deus poteſt cõmunicare alicui viſionẽ ſui intuitiuã abſq; dilectione & delectatione, & hæc fuit minor. ſequitur ergo concluſio.

2 Item cuicunque poteſt communicari viſio dei per vnum inſtans illi poteſt cõmunicari per totum æternum, ſed viſio dei intuitiua non beatifica poteſt communicari, & communicata fuit alicui per vnum inſtãs ſicut Paulo in raptu qui vidit deum intuitiuẽ, nec tamen fuit beatus, ſed manſit viator, ergo illa viſio potuiſſet ei cõmunicari per totum æternũ, nec feciſſet eum beatũ. Maior patet, quia breuitas vel diuturnitas non facit poſſibilitatẽ vel incompoſſibilitatẽ aliquorum, ſed oppoſitio vel repugnãtia quæ ſi non ſit pro vno inſtanti non erit pro toto æterno. Minor declarata eſt. Et confirmatur hæc ratio, quia propter maiorẽ vel minorem permanentiam vel durationem nõ eſt aliquid melius eſſentialiter ſicut arguit Ariſtoteles primo Ethicorum contra Platonem & ideo ſi viſio quã habuit Paulus in raptu fuiſſet ſemper in eo continuata non propter hoc fuiſſet eſſentialiter perfectior, & ideo ſi non fuit beatifica in raptu non fuiſſet beatifica ſi ipſi ſemper fuiſſet continuata.

3 Item cui poteſt communicari viſio dei intuitiua abſque hoc quòd ei communicetur viſio aliarum rerũ quam habẽt beati cõmuniter illa viſio non eſt beatifica, ſed alicui viatori poteſt communicari talis viſio & fuit communicata, ergo &c. Minor probatur vt prius in Paulo cui cõmunicata eſt viſio diuinæ eſſentiæ in raptu & tamen nõ fuit ei communicatum quod ſciret an fuiſſet in corpore an extra corpus ſicut dicitur 2. Corin. 12. quod tamen omnes beati communiter ſciunt, quare &c. Et ſi dicatur quòd viſio beatifica conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ & non in cognitione aliarum rerum ſecundum illud Auguſtini li. confeſ. Infelix homo qui illa ſcit te autem neſcit, fœlix autẽ qui te ſcit etiã ſi illa neſciat, qui autẽ te ſcit & illa non propter illa, ſed propter te ſolũ beatior, nõ valet, quia illud ſolum intelligendũ eſt de beatitudine viæ & non patrię. & dato ꝙ intelligeretur de beatitudine patriæ intelligendum eſſet ſecundum quòd ly propter dicit cauſam vt ſit ſenſus quòd cauſa beatitudinis non ſit niſi viſio dei, ſed illa viſio non eſt beatifica ſine cognitione creaturarum, quia licet cognitio creaturarum non ſit cauſa propter quam aliquis eſt beatus, eſt tamen cauſa ſine qua nullus eſſe beatus.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud non poteſt communicari viatori propter quod ſtatus patriæ diſtinguitur à ſtatu viæ, ſed ſtatus patriæ diſtinguitur à ſtatu viæ per hoc quòd cognitio patriæ eſt intuitiua, cognitio verò viæ eſt ænigmatica ſecundum illud 1. Corin. 13. Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem, viſio ergo dei intuitiua non poteſt communicari viatori quin ſit beatifica, & per conſequens viator non erit ſimpliciter viator.

5 RESPONSIO. Sicut fuit prius dictum beatitudo accipitur dupliciter. Vno modo pro ſtatu comprehendente omnem perfectionẽ homini poſſibilẽ, & ſic definitur à Boëtio quòd beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, & hoc modo beatitudo nõ cõſiſtit in aliquo vno bono vel in aliqua vna perfectione, ſed in omnibus ſimul. Alio modo accipitur beatitudo pro ſumma & optima hominis perfectione, & ſic beatitudo cõſiſtit in optima hominis operatione quæ eſt optimæ potentiæ reſpectu optimi obiecti. Hoc ſuppoſito dicẽdũ eſt quòd aliud eſt quęrere vtrũ viſio dei intuitiua poſſet cõmunicari alicui abſque hoc ꝙ ſit beatus beatitudine primo modo dicta prout dicit ſtatum omnium bonorũ aggregatione perfectũ, & aliud eſt quęrere vtrum poteſt communicari alicui abſq; hoc quòd ſit beatus beatitudine quę dicit potiſſimum actum & potiſſimã perfectionem, ſi primo modo intelligatur quæſtio nullo modo eſt dubia, quia conſtat ꝙ viſio dei intuitiua poteſt cõmunicari alicui abſq; hoc quòd habeat dotes corporis & multa alia quæ requirũtur ad ſtatum beatitudinis, ſic enim factum eſt in Chriſto, & in Paulo, & in Moyſe, ſicut dicit Aug. ſuper Gen. ad literam, oportet ergo ſi quęſtio ſit dubia ſicut debet eſſe omnis quęſtio, ꝙ intelligatur ſecundo modo, ſcilicet, vtrũ viſio dei intuitiua poſſit cõmunicari alicui viatori abſque hoc quòd ſit beatifica, hoc eſt, abſque hoc ꝙ beatificet ipſum formaliter vt ſupremus actus in quo cõſiſtit beatitudo, & ſic intelligendo quæſtionẽ, dicendũ eſt ꝙ non. Cuius ratio eſt, quia quando duo actus ſunt eiuſdem rationis ſpecificæ & æquè perfecti in illa ſpecie neceſſarium eſt ꝙ perficiãt ſuũ ſubiectum æqualiter perfectione formali & ſpecifica, & oppoſitũ huius videtur implicare contradictionem, ſicut cõtradictionem implicat quòd duarum albedinum vna faciat ſubiectũ ſuum album & alia non, & ſi ſint ęquè perfectę albedines implicat cõtradictionem quòd non æqualiter faciant ſubiecta ſua alba, ſed omnis cognitio dei intuitiua quæ poteſt communicari homini eſt vna ſecundũ ſpeciẽ, & per conſequens vna poteſt æquari alteri in perfectione, ergo cùm aliqua earũ ſit beatifica (In aliqua enim earum cõſiſtit beatitudo ſecundum omnes) neceſſe eſt ꝙ quælibet talis ſit beatifica & beatificet ſubiectũ ſuum formaliter. Maior iam patet, ſed minor declaratur, quia ſi nõ omnis viſio dei intuitiua eſſet eiuſdẽ ſpeciei hoc eſſet vel ex parte ſubiecti, vel ex parte obiecti, vel ex parte habitus ſcilicet luminis gloriæ ſecundum ponentes ipſum, nõ poteſt eſſe ex parte ſubiecti vel obiecti, quia idem ſubiectum vel obiectum eodem modo repræſentatũ ſupponitur vtrobique, nec ex parte luminis gloriæ, quia vel tale lumen eſt neceſſarium ad viſionem dei intuitiuam vel non, ſi ſit neceſſarium tunc oportet quòd ſit in qualibet viſione, & ſic ex parte eius nulla eſt differentia, ſi verò non ſit neceſſarium, ſed poteſt adeſſe & abeſſe tunc non variat ſpeciem.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd maior eſt falſa, quia nos loquimur de beatitudine prout dicit ſupremã & perfectiſſimam operationem homini poſſibilẽ, talis autẽ non poteſt eſſe niſi vna, quia plures operationes ſpecie differẽtes non poſſunt eſſe eiuſdem gradus, & ita impoſſibile eſt ꝙ dilectio ſeu delectatio pertineant cũ viſione ad beatitudinẽ prout de beatitudine nũc loquimur. Et iterũ dato ꝙ cõcurrerent ſimul ad beatitudinẽ adhuc maior eſſet falſa, quia viſio & delectatio nõ cõcurrẽt ad beatitudinẽ tanquã partes vnius perfectionis, ſed cõcurrerent ſolum per modum cuiuſdam aggregationis ita quod perfectior eſſet beatitudo aggregans vtrumq; actum quàm continens vnũ ſolum. veruntamẽ ſiue hæ duæ operationes ſint ſimul ſiue quælibet per ſe maximè viſio quæ poteſt eſſe ſine delectatione, dummodo permaneãt in ſua natura & in ſua intrinſeca perfectione tantũ perficit quælibet earũ ſuũ ſubiectũ ſi per ſe ſit in ſubiecto quantum perficit quãdo eſt ibi cum alia, vnde videns deum & nõ

diligens ita perfectè videt deũ, & ita perfectè beatificatur beatificatione visionis sicut beatificatur beatificatione visionis videns deũ & diligens, quãuis videns deũ & diligens pluribus beatificetur, s. visione & delectatione, sed non plus intensiuè ipsa visione.

7 Ad secundum argumentum dicendum per interemptionem minoris, quia visio quæ fuit communicata Paulo in raptu fuit beatifica beatitudine quæ est per actum in quo principaliter & essentialiter consistit beatitudo, vnde Aug. dicit quòd ipse vidit deum sicut & beati vident ipsum. Et si dicatur quòd nõ fuit beatifica, quia nõ fuit mediante lumine gloriæ, non valet, quia sicut dictum fuit prius, si lumen gloriæ esset necessarium ad visionem diuinæ essentiæ intuitiuam illa responsio non haberet locũ, quia oportet dicere quòd illa visio fuisset mediante illo lumine, si verò lumen gloriæ requiratur propter permanentiã actus propter quã Philosophus dicit ad beatitudinem naturalem requiri habitum. Non valet, quia vbi obiectũ secundũ se semper est præsens potentiæ, & potentia nata est ferri in obiectũ, frustra poneretur aliquid causans permanentiã actus, quia illo excluso adhuc semper esset actus permanens ex præsentia obiecti ad potentiã, vnde si in nobis pro statu viæ semper esset obiectum præsens potentiæ cognitiuæ, non oporteret ponere habitum ad cognoscendũ vel considerandum obiectum, quia propter facilitatem cõsiderationis ponitur habitus quo quis potest vti cum voluerit, & ratione cuius intellectus faciliter conuertitur ad fantasmata quæ repræsentant ipsi obiectũ suũ. Cùm igitur in visione dei intuitiua obiectũ secundũ se sit præsens potentiæ, & si esset absens in ratione obiecti lumen gloriæ nihil faceret ad hoc vt obiectũ haberetur principaliter, patet quòd tale lumẽ nõ est ponendũ propter permanentiã actus, esset etiã repugnantia in dictis, quia secundum hoc visio quæ fuit in raptu Pauli sine lumine, & quæ est in beatis cũ lumine non differret quantum ad aliquã intrinsecam perfectionem, sed solũ differret sicut transiens & permanens, exclusa ergo hac differentia idem esset iudiciũ de vtraque. Si ergo visio Pauli fuisset cõseruata in sua permanentia fuisset beatifica sicut est visio beatorũ cuius contrariũ ipsi dicunt, & quia breuitas vel diuturnitas durationis non auget vel minuit essentialem perfectionẽ rei (vt ipsimet dicũt) sequitur quòd visio Pauli quæ fuit in raptu Pauli fuit æquè beatifica sicut si fuisset semper cõtinuata, & si lumen gloriæ nõ requiritur nisi propter continuationẽ operationis nõ potest poni sine cõtradictione ꝙ propter lumen gloriæ aliqua visio intuitiua fit beata quæ sine ipso non esset beata, & quod diuturnitas operationis nihil faciat ad perfectionẽ eius.

8 Ad tertium dicendũ quòd maior est falsa, & minor similiter, maior quæ dicit quòd cuicunque potest communicari visio dei intuitiua absque hoc quod cognoscat alia quæ beati cognoscit, illa visio non est ei beatifica, falsa est, quia quilibet videns deum dato quod non videret alia, esset beatus beatitudine essentiali, quod patet auctoritate beati Aug. & Philosophi, auctoritate philosophi qui dicit primo & 10. ethicorum quod fœlicitas consistit in operatione respectu obiecti, obiectum autem optimũ est solus deus & non alia ab ipso. Item auctoritate Augustini prius allegata ex 5 lib. cõfes. Infelix homo &c. Nec valent duæ responsiones prius datæ, prima quæ dicit quod illa auctoritas intelligitur de beatitudine viæ & nõ patriæ, nõ valet, quia proportionabiliter videtur se habere cognitio dei in via ad beatitudinem viæ, & cognitio dei in patria ad cognitionẽ patriæ, si ergo secundũ expositionem istam ad beatitudinẽ viæ sufficeret cognitio dei in via sine cognitione aliorum, videtur quòd visio dei est in patria sufficiens ad beatitudinẽ patriæ absque hoc quòd alia cognoscitur in deo, ipsa etiã expositio secundũ se est falsa, quia cognitio aliorũ à deo magis est necessaria in via ad cognitionẽ dei in qua consistit naturalis beatitudo quã sit necessaria in patria, & si loquamur de beatitudine viæ nõ solum naturali, sed etiã supernaturali quæ est secundum fidem & spem vt faciant ad meritum adhuc expositio nulla est, quia ad illam beatitudinem magis est necessaria aliorũ cognitio à deo quàm ad beatitudinem patriæ, quia sola cognitio dei in via sine cognitione aliorũ quę facienda sunt propter deum circa se ipsum & proximum nõ sufficeret ad meritum. Secunda etiã responsio quæ dicit quòd si intelligatur de beatitudine patrię tunc ly propter dicit causam, & sic propter visionem diuinæ essentiæ homo est beatus, sed non sine visione aliorũ. Non valet, quia verba Augustini cõtradicunt: dicit enim sic, beatus autem est qui te scit etiam si illa nesciat, ex quo patet quòd ad beatitudinem nõ requiritur cognitio creaturarum neque sicut causa propter quam neque sicut causa sine qua nõ. Minor etiam est falsa, quia nulli videnti deum communicatur visio aliorũ in deo quæ non communicetur omnibus videntibus deũ etiam si in raptu & in transitu videant, quia visio dei & aliorũ in deo nõ est nisi eorũ quæ ex necessitate repræsentantur in diuina essentia, siue sint intrinseca (vt relationes) siue extrinseca (vt quidditates rerũ) & hæc nullum videntem deũ latent, nec forte latere possunt, quãuis quibusdam videatur contrariũ vt dictum fuit prius, cognitio verò de euentu rerum vtrum sint, vel nõ sint, fient vel non fient variatur in diuersis videntibus deum absque præiudicio beatitudinis, quia cognitio talium non pertinet ad cognitionem beatam per quã quilibet beatus videt à principio quicquid videre potest, sed pertinet ad aliud genus cognitionis quæ est per reuelationem per quam vnusquisque beatus cognoscit illud quod ad se pertinet, & talis reuelatio non oportet quòd fiat viatori si rapiatur ad visionem diuinæ essentiæ, quia nec fuit facta Paulo vt arguebatur. Responsio ad maiorem propositionẽ sufficit & nihil dubij includit, sed responsio ad minorem vnum dubium includit (hoc scilicet) quòd videns deum non possit non videre ea quæ ex necessitate in diuina essentia repræsentantur.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quàm sit modo.

Thom. 12. q. 4. ar. 5.

SEPTIMO quæritur vtrũ beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quàm sit modo. Et videtur quòd sic, quia sicut se habet miseria ad damnatos reprobos sic gloria ad bonos, sed miseria reproborum non solum hominum sed etiam dæmonum erit maior post resurrectionem quàm modo, ergo & gloria bonorum.

2 Item gloria perficit naturam, igitur natura existente perfectiore erit gloria perfectior, sed natura animæ erit perfectior post resurrectionem quàm sit modo, quia perfectiori modo existet in toto quàm separata à toto, tunc verò existet in ea & in toto cùm sit naturaliter pars totius hominis, ergo eius gloria erit perfectior.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia operatio quæ in nullo indiget corpore non perficitur in aliquo ex præsentia corporis, sed operatio in qua consistit beatitudo in nullo indiget corpore, ergo nullo modo perficietur gloria per resumptionem corporis. Maior de se patet, sed minor probatur, quia operatio in qua consistit beatitudo non indiget corpore vt subiecto, quia nulla operatio intellectualis indiget corpore illo modo, nec indiget corpore vt obiecto, quia nõ fit mediante fantasmate sicut fiunt operationes naturales, quare &c.

4 RESPONSIO. Circa istam quæstionem intelligendũ est quòd beatitudinem sanctorum augeri post resurrectionem potest intelligi dupliciter. Vno modo extensiuè quia erit in pluribus. Alio modo intensiuè ita, s. quòd anima beata quæ nunc videt deũ videat ipsum clarius & diligat eum intensius resumpto corpore, si loquamur de beatitudinis augmento extensiuè, sic clarum est quòd augebitur beatitudo post resurrectionem, quia tunc homo beatificabitur non solum in anima quo ad vires inferiores sensitiuas, & etiã in corpore quantum ad dotes suas, sicut econtrario damnati affligentur non solum in anima quo ad intellectum & voluntatem, sed etiam in corpore quo ad sensualitatem, & sic loquitur glosa super illud Apoc. 6. Vidi sub altare dei animas interfectorũ, quæ dicit quòd animæ sanctorũ modo sunt in minori dignitate quã futuræ sint post resurrectionem, & Hieronymus qui dicit quòd peracto finali iudicio deus ampliorem gratiã mõstrabit sanctis, hæc enim maior dignitas vel amplior gratia erit secundum extensionem quæ erit quo ad plura.

5 Si verò loquimur de augmento beatitudinis intensiuo modo quo expositũ est, sic est duplex modus dicẽdi. Primus est quòd beatitudo essentialis quæ cõsistit in dei visione augebitur intensiuè post resurrectionem. Quòd probatur dupliciter. Primò sic & est ratio in arguendo facta operari supponit esse, ergo quòd habet perfectius esse habet perfectius operari, sed anima resumpto corpore habebit perfectius esse quàm nunc habeat separata cũ sit pars quę semper habet perfectius esse in suo toto quàm separata ab ipso, ergo habebit perfectius operari, sed in operatione cõsistit beatitudo, ergo &c. Secundò sic, delectatio sequens visionem dei proportionatur visioni, sed delectatio augebitur resumpto corpore, ergo & visio. Probatio minoris, quia sicut se habet tristitia ad minuendũ delectationem, sic delectatio ad augẽdum eam, sicut enim vnumquodque minuitur per suum contrarium sic augetur per suũ simile, sed omnis tristitia adueniẽs delectationi minuit eam ergo omnis delectatio adueniẽs præexistenti delectationi auget ipsam, sed resumpto corpore delectationi quæ est de visione dei adueniente corpore addentur complures aliæ de beatificatione corporis, ergo per eas augebitur præcedens delectatio de visione dei, & sic delectatio & visio.

Th. infer. pro. q. d. 49. q. 1. ar. 4. q. 1.

6 Sed illud non videtur valere, primò quia manente eodem principio formali æquè intenso & in subiecto proximo manet

æquè

æquè perfecta operatio excluso subiecto remoto, sicut videmus quod manente calore vel colore io quantitate exclusa substantia æquè potest calor calefacere & color seu sicut albedo disgregare si maneret subiectum remotum, sed potentia intellectiua & lumen gloriæ manent æquè intensa & perfecta in anima separata sicut post resurrectionem, nullum enim istorum intendetur, sunt etiam in anima separata vt in subiecto proximo, ergo manet in anima separata æquè intensa & perfecta operatio. Secundò, quia videmus quòd conditio subiecti remoti non variat operationem nisi varietur io aliquo immediatum principium operationis, quamuis enim natura humana sit perfectior quàm natura aquilæ, intensius tamen videt aquila quàm homo. videmus enim quòd variato principio operationis immediato variatur & operatio dato quòd non varietur subiectum, & multiplicato multiplicatur absque multiplicatione subiecti, propter quod tota conditio operationis videtur sequi conditionem principij immediati secundum se, cùm igitur immediata principia operationis io qua beatitudo consistit sit secundum se æquè perfecta in anima separata sicut in ea erunt resumpto corpore, sequitur quòd eorum operatio est æquè perfecta prius vt est postea.

7 AD RATIONES opinionis patet responsio. Quod enim primò dicitur quòd anima habet perfectius esse resumpto corpore quàm separata. Dicendum quòd ly perfectius potest esse nomen vel aduerbium, si sit nomen tunc falsum est quod anima coniuncta habet perfectius esse quàm separata, quia perfectius esse habere est habere esse quod in se, & in sua natura est magis perfectum, anima autem coniuncta non habet esse quod in se sit magis perfectum quàm quando est separata, sed habet omnino idem esse nec intensius nec remissius, & si haberet intensius bene sequeretur quòd intensius operaretur, sed non habet vt dictum est. Si verò ly perfectius teneatur aduerbialiter sic verum est quod anima coniuncta habebit perfectius esse, id est perfectiori modo quàm separata, quia pars perfectiori modo existit io toto quàm separata ab ipso, & simili modo potest dici quòd habet perfectius operari non intensiuè, quia nec sic habet perfectius esse, sed perfectiori modo, quia est operatio perfectioris, scilicet cõpositi quod est perfectius qualibet sui parte, sed de hac perfectione non quærimus, sed de illa quæ est per intensionẽ.

8 Ad secundum dicendum quòd delectatio de visione dei non augebitur resumpto corpore. Et cùm probatur quòd imò, quia omnis tristitia minuit delectationem, ergo omnis delectatio auget eam. Dicendum quòd non sequitur, causa enim quare tristitia minuit delectationem non semper est contrarietas vnius ad alteram, quia non omnis tristitia contrariatur delectationi, sed hoc est quia omnes potentiæ animæ radicantur in vna essentia, propter quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem vnius potentiæ retrahitur vel minuitur ab operatione alterius, manifestum autem est quòd omnis tristitia maximè trahit ad se intentionem animæ, quia vnumquodque naturaliter tendit ad repellendum contrarium, & ideo in omni tristitia attrahitur intentio animæ à quacunque alia operatione propter quòd minuit ipsam, & sic est in delectatione, quia enim intentio animæ intendit in id quod delectat, per consequens retrahitur ab alijs operationibus, & ex hoc minuitur, & ideo delectatio minuit omnem aliam delectationem nisi quando est de eodem obiecto & secundum eandem operationem, vel quando vna ordinatur ad aliam vt in proposito.

9 Secundus modus dicendi est quòd beatitudo erit perfectior resumpto corpore quàm ante non quidem intensiuè (vt ponit præcedens opinio) sed quia magis promptè seu expeditè exercebit anima suam operationem resumpto corpore quàm ante. Et ratio huius opinionis est, quia in anima separata videtur esse quidam naturalis appetitus vt reuniatur corpori, & hic naturalis appetitus videtur animam impedire, ne ita liberè & promptè feratur io deum tota intentione sicut resumpto corpore, & confirmatur per Augustinum 12. super Genesim ad litteram. cùm enim ibi quæreret vtrum spiritibus defunctorum siue corporibus possit summa beatitudo illa præberi. Respondet quòd non possunt sic videre illam incommutabilem essentiam siue alia lateotiore causa, siue ideo quia inest naturalis appetitus corporis administrandi quo appetitu retardantur ne tota intentione pergant in summum deum hoc est in trinitatem per cognitionem & amorem.

10 Sed nec illud valet, quia sicut statim dictum est distractio intentionis circa vnum minuit operationem circa alterum, sed secundum illam opinionem anima separata non ita expeditè & liberè fertur in deum, sicut coniuncta propter hoc solum, quia intentio eius distrahatur ad alterum, scilicet ad administrationem corporis vt patet planè ex verbis Augustini per eos allegatis, ergo propter hanc distractionem remittetur eius operatio circa deum & ita minor est eius beatitudo, quòd tamen isti negant. Item anima resumpto corpore non magis expeditè fertur in deum quàm ante nisi vel quia habebit plura adiuncta, vel quia non habebit tot impedimenta, non quia non habebit plura adiuncta, quia corpus & vires corporeæ nihil conferunt ad visionem diuinæ essentiæ, nec subiectiuè, nec obiectiuè, potentia etiã intellectiua & volitiua supponuntur æquè perfectè. Si verò dicatur quòd non habebit tot impedimenta sicut separata, non stat cum principali conclusione, quia illud quod est impedimentum nunquam æquè intensè operatur nisi magis conetur, si ergo anima separata habeat plura impedimenta quàm coniuncta sequitur quòd non ita intensè videat deum sicut coniuncta nisi magis conetur, fingere autem in ea maiorem conatum non est facile, ergo nullo modo stant simul quòd anima coniuncta liberius feratur in deum quàm separata & non intensius. Tenendum est ergo quòd sicut anima separata æquè intensè fertur in deum vt coniuncta, sic fertur æquè expeditè & liberè.

11 NEC RATIO in oppositum cogit, quia appetitus animæ separatæ de amando corpus in nullo impedit vel minuit visionem vel fruitionem diuinæ essentiæ, quia vel ille appetitus est naturalis qui competit animæ vt est forma, & talis non impedit, aut distrahit cognitionem, quia nec cognitionem exigit (est enim similis appetitus in rebus cognitione carentibus) vel est appetitus sequens cognitionem, vt pote quia anima separata cognoscendo suam naturam quo ad aliquid imperfectam, quia nondum beatificatam quo ad vires sensitiuas quæ corpus perficiunt, appetit vniri corpori vt in ipso perficiatur plenius, sed nec ille appetitus minuit in aliquo aut retrahit visionem diuinæ essentiæ nec fruitionem de visione, quia duorum quorum ratio vnius sumitur ex altero vnum non est impedimentum alterius, sicut cognitio rerum in verbo non impedit aut distrahit cognitionem verbi, quia verbum est ratio cognoscendi cætera in verbo, similiter appetitus animæ videntis deum de administrando corpore regulatur secundum appetitum videndi deum & fruendi deo sicut ea quæ sunt ad finem, rationem & regulam sumunt à fine, vnde anima non appetit reuniri corpori nisi sicut placere videt diuinæ voluntati & diuinæ bonitati quam intuetur & qua fruitur, propter quod vnum non est distractiuum vel impedimẽtum alterius. August. autem io auctoritate allegata magis loquitur inquirendo quàm asserendo, vt patet ex verbis suis, dicit enim siue ex deo siue ex alia latentiore causa &c.

12 Tertius modus est quòd anima resumpto corpore non intensius vidit deum nec expeditius quàm separata, & licet hoc satis pateat ex reprobatione duarum opinionum præcedentium, tamen adhuc potest alia ratio adduci quæ est communis, & est ratis efficax quæ est talis, si animæ beatorum resumptis corporibus intensius aut liberius viderent deum quàm ante, hoc esset vel ex parte potentiæ cognitiuæ, vel ex parte luminis gloriæ ipsam eleuantis, vel ex parte obiecti repræsentantis, vel ex parte alicuius impedimenti in anima separata existentis, non ex parte potentiæ cognoscentis, quia illa remanet penitus eadem non intensa neque remissa, neque ex parte luminis propter eandem causam, neque ex parte obiecti, quia tunc non repræsentabitur aliter, nec ex parte alicuius impedimenti, quia nullum est in anima separata plusquam io coniuncta, vt deductum est, ergo anima resumpto corpore non videbit deum expeditius vel intensius quàm ante.

13 Ad rationes io oppositum patet responsio, solum enim probant quòd beatitudo augebitur & resumptis corporibus extensiuè & non intensiuè. miseria enim reproborum de qua procedit primum argumentum non erit intensior resumptis corporibus quantum ad dolorem quem habent de carentia visionis diuinæ, qui dolor correspondet visioni & fruitioni diuinæ essentiæ, sed erit io pluribus, quia torquebuntur non solum in anima sed etiã in corpore, & proportionabiliter augebitur beatitudo io electis, miseria verò dæmonum non augebitur post iudicium quantum ad dolorem quem habent de omissione visionis diuinæ essentiæ qui dolor correspondet præmio essentiali bonorum angelorum, sed augebitur accidentaliter io quibusdam accidentibus sicut beatitudo bonorum augebitur accidẽtaliter post iudicium propter meritum accidentale quod habent procurando hominum salutem, sicut & simile demeritum habent dæmones procurando hominum damnationem.

14 Sub eodem sensu procedit secundum argumentum, quia natura humana resumpto corpore erit perfectior eo quòd consistet in omnibus suis partibus & io omnibus glorificabitur, sed non erit perfectior quantum ad animam intrinsecè nec secundum eam glorificabitur magis intensiuè. Et sic patet responsio ad obiecta io oppositum.

QVAESTIO OCTAVA.

Vtrum omnes homines appetant summè & de necessitate beatitudinem.

OCTAVO


CTAVO quæritur, vtrũ omnes homines appetant summè & de necessitate beatitudinem. Et arguitur quòd non, quia nullus appetit illud quod reputat sibi impossibile, sed reprobi sciunt beatitudinem sibi impossibilem, ergo eam non appetunt.

2 Itẽ nullus appetit quod ignorat, quia appetitus sequitur cognitionem, sed multi ignorant quid sit beatitudo, & in quo consistit, vnde & circa hoc plures errauerunt, vt dicitur primo ethicorũ, ergo nõ omnes appetunt beatitudinem.

3 Item meritum nõ consistit in actu necessario, sed aliqui merentur appetendo beatitudinem, ergo eam non appetunt saltem necessario.

4 IN CONTRARIVM arguitur per illud quod dicit August. decimatertia de trinitate capitulo octauo quod omnes beatitudinem appetunt vt veritas clamat, & idẽ dicit Anselmus de casu diaboli cap. 4. sed illud quod omnes appetũt videtur necessario appeti, nam contingentia insunt vni & non alteri, ergo beatitudo necessario appetitur.

5 Item Aug. in enchi. dicit quòd miseri esse non solũ nolumus, sed nunquam velle possumus, ergo ex opposito sic volumus esse beati quod necessario hoc volumus. Et probatur consequentia, quia sicut se habet nolle ad miseriam, sic velle ad beatitudinem. Et iterum omne nolle causatur ex aliquo velle, nec aliquod velle est ex quo causatur nolle esse miserum, nisi velle esse beatum.

6 RESPONSIO. Circa quæstionem istam primò ponetur quædam distinctio appetitus. Et secundo iuxta eam respondebitur ad quæstionem.

7 QVANTVM ad primum sciendum est quòd quantum ad propositum pertinet, duplex est appetitus, scilicet naturalis & electiuus, accipiendo appetitum electiuum non solum pro appetitu consequente cognitionem eorũ quæ sunt ad finem, sed pro omni appetitu consequente cognitionem intellectiuam quæ sola fertur in beatitudinem, & differunt isti duo appetitus quantũ ad actus suos, quia actus appetitus naturalis nõ est aliquis actus elicitus, sed est sola naturalis inclinatio ad illud quod appetitur, actus verò appetitus electiui (vt nunc loquimur) non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus elicitus qui dicitur velle. Quod autẽ actus appetitus naturalis nõ sit aliquis actus elicitus probatur sic, quia actus appetitus naturalis semper est stante natura cuius est appetitus, sed nos nõ experimur quod aliquis actus elicitus sit semper in nobis, maximè in intellectu & voluntate de quorum appetitu respectu beatitudinis agitur, ergo talis actus non est elicitus. Et confirmatur per illud quod dicit Philosophus secundo posteriorum cõtra Platonem quod inconueniens est in nobis esse nobilissimos habitus & quòd lateant nos, & fortiori ratione est inconueniens nos habere nobiles actus qui lateant nos. Et iterum appetitus naturalis cõmunis est omnibus cognoscentibus & nõ cognoscentibus, & non solum actui sed potentiæ puta materiæ, sed constat quod actus appetitus naturalis in non cognoscentibus nõ est aliquis actus elicitus sed est sola naturalis inclinatio rei, sicut appetitus materiæ est eius inclinatio ad formam secundũ quod Philosophus dicit primo physicorum, quòd materia appetit formã & actus appetitus grauis est inclinari deorsum moueri enim deorsum est actus generantis & non ipsius grauis vt determinat Philosophus octauo physicorum, ergo similiter actus appetitus naturalis in quacunque re non est aliquid elicitum, sed est pura inclinatio rei naturalis ad suam perfectionem.

in 2. d. 14 q. 2. & secunda parte eiusdẽ dist. q. 2.

8 HOC SVPPOSITO dicendũ est ad quæstionẽ quod si loquamur de appetitu naturali, sic omnes homines de necessitate & summè appetunt beatitudinem. Quòd de necessitate appetant, probatur sic, quælibet res imperfecta nata perfici per aliã naturali appetitu ex necessitate appetit illam per quam formaliter perficitur, & hoc statim patet, quia naturali appetitu quodlibet imperfectum appetit suam perfectionem cùm talis appetitus non sit aliud quàm naturalis inclinatio imperfecti ad suam perfectionem, est etiam hæc inclinatio necessaria cùm nõ sequitur cognitionẽ sine qua nõ est libertas, sed natura humana quantum est de se est imperfecta, summa autẽ perfectio ei possibilis est beatitudo, ergo omnes homines de necessitate appetunt beatitudinẽ. Quòd autẽ summè appetant eam tali appetitu, scilicet naturali probatur sic, illud in cuius potestate nõ est agere, in eius potestate non est remisse agere, sed sicut necessario agit, ita agit necessario toto conatu, sed natura humana & quæcunque alia quantũ ad appetitum naturalẽ non habet in potestate sua appetere vel nõ appetere, sed necessario appetit quicquid appetit, ergo nõ est in potestate eius remisse appetere, sed necessario appetit toto conatu, hoc autẽ est summè appetere, quare &c. Iste autẽ appetitus nõ est appetitus volũtatis, sed intellectus, quia sicut probatum fuit beatitudo est actus & perfectio intellectus, appetitu autem naturali vnumquodque appetit suam perfectionem & non aliud & ideo appetitu naturali intellectus appetit beatitudinem & non voluntas nisi habitudinem accidentalem quæ potest esse perfectiue eius.

9 Verum autem omnes homines appetant ex necessitate beatitudinem actu elicito qui est velle sequens cognitionẽ. Duplex est modus dicendi. Vnus est quòd voluntas non vult necessitate beatitudinem sibi propositam siue in vniuersali siue in particulari sed liberè Et illud probatur tripliciter. Primò sic, nulla necessitas potest esse in actione potentiæ superioris à necessitate actionis potentiæ inferioris, quia hoc includit contradictionem, quod enim necessitatur ab alio est inferius eo vt sic, & ideo si superior potentia potest necessitari ab inferiori iam non esset superior sed inferior, sed voluntas inter omnes potentias est superior, ergo non potest necessitari in actione sua ex actione cuiuscunque alterius potẽtiæ, si ergo in ea sit necessitas oportet quòd illam habeat ex se. Tunc arguitur sic, potentia superior quæ habet necessitatem respectu suę actionis eadem necessitate mouet potentias sibi subiectas, sed voluntas potest mouere omnes alias potentias, ergo si ipsa necessitatur ad aliquid volendum oportet quòd necessario moueat alias potẽtias ad ostendendum sibi suũ volitum, hoc autem est falsum, quia si potentiæ inferiores necessitarentur ad ostendendum voluntati suum obiectum respectu cuius necessitatur ipsa ad volendum sequeretur quòd illud obiectum semper esset ostensum & semper volitum, quòd est manifestè falsum. Secundò, quia nullus habitus acquisitus quantumcunque sit intensus potest tantum inclinare voluntatem quantũ appetitus naturalis, sed si voluntas necessitaretur ad aliquid volendum tunc tantum inclinaretur in obiectum suũ per aliquem habitum acquisitum quantum inclinatur per appetitum naturalem, quia vtroque modo inclinaretur ex necessitate, ergo voluntas nullo actu elicitu etiam concurrente quocunque habitu acquisitu quantumcũque intenso necessitatur ad aliquid volendum, sed liberè vult quicquid vult etiam beatitudinem tam in vniuersali quàm in particulari. Tertiò confirmatur hoc per authoritatem beati Augustini in enchiridio octauo capite, vbi dicit sic. Neque enim aut voluntas non est aut libera dicenda non est qua beati esse sic volumus vt esse miseri non solum nolumus sed nequaquam prorsus velle possumus. Ecce quòd liberam dicit voluntatẽ in volendo beatitudinem. Isti autem dicunt quòd si voluntas habeat aliquem actum respectu beatitudinis ille actus erit velle, & respectu miseriæ erit nolle, sed non est necessarium secundum eos quòd respectu beatitudinis vel miseriæ propositæ voluntas habeat aliquem actum positiuum, quia propositu sibi quocunque obiecto bono vel malo potest suspendere omnem actum voluntatis.

10 ET PER hoc respondent ad rationes in oppositũ dicentes quòd auctoritates beati Augustini decimatertia de trinitate, & Anselmi de casu diaboli intelliguntur de appetitu naturali quo quælibet creatura rationalis necessario appetit beatitudinem, non autem de actu elicito.

11 Ad illud quod postea subiungitur de Augustino in enchiridio capite præallegato, dicunt quòd verum est quòd nos nõ possumus velle miseriam, sed non sequitur ergo de necessitate nolumus miseriam, quia possumus circa vtramque suspendere omnem actionem tam nolendi quàm volendi, & ideo neuter est necessarius simpliciter & absolutè sed sub conditione scilicet si habeamus aliquem actum positiuum circa aliquod eorum quia respectu beatitudinis nõ possumus habere positiuum actum nisi illum qui est velle, & respectu miseriæ nisi nolle.

12 Quicquid de conclusione sit, rationes tamen non valent. Quod patet discurrendo per singulas, cùm enim primò dicitur quòd potentia superior non necessitatur ab inferiori. Potest dici quòd imò & si nõ causaliter tamen consecutiuè: sicut intellectus necessario appræhendit primò quòd primò sibi offertur à sensitiuis viribus, & tamen intellectus est superior potentia quàm sit sensus. Item falsum est quod postea assumitur: scilicet, quòd voluntas est superior intellectu, hoc enim non est verum imò potius contrarium, non oportet quòd voluntas feratur in quodcũque fertur secundum naturam & dictamen intellectus cùm ipsa non possit ferri nisi in cognitum. Ex quo sequitur quòd propositio assumpta non est vera (hæc scilicet) quòd voluntas ea necessitate mouet potentias qua necessitate mouetur in suum obiectum. Hoc enim non oportet, sed mouet eas solum eo modo quo intellectus indicat eas esse mouendas, & ideo quantumcunque voluntas feratur necessario in suum obiectum tamen non oportet quòd voluntas moueat alias potentias necessario ad semper sibi ostendendum suum obiectum, nisi intellectus indicaret quòd tale obiectum esset sibi necessario ostendendum quod non oportet.

13 Ad secundum cũ dicitur quòd nullus habitus acquisitus potest tantũ inclinare voluntatem ad volendum aliquid quantum appetitus naturalis. Dicendũ quòd non est ad propositum, quia

nos

nos non loquimur de inclinatione voluntatis in suum obiectum per aliquem habitum acquisitum, sed per ipsammet naturã potentiæ quæ habet necessariã habitudinem ad aliquod obiectum vt in ipsum feratur actu elicito, & illa inclinatio potest esse ita efficax supposita præsentia talis obiecti sicut inclinatio talis appetitus naturalis, & iterum si intellectus qui dicitur habitus principiorum est aliquid acquisitum, constat quòd inclinat æquè efficaciter potentiam intellectiuam ad assentiendum necessariò primis principiis sibi propositis sicut appetitus naturalis ipsius intellectus inclinat ipsum ad intelligere. Et eodem modo potest esse in voluntate si habeat aliquem talem habitum.

14 Ad tertium de auctoritate Augustini potest dici quod loquitur de libertate à coactione quæ coactio nunquã est in volũtate, nõ autẽ de libertate à necessitate immutabilitatis quæ est in voluntate respectu multorum vel saltẽ aliquorum vt infra patebit.

15 Responsiones etiam aliquæ ad argumenta non valent, cum enim dicunt primò ꝙ auctoritates beati Augustini & Anselmi intelliguntur de appetitu naturali non autẽ de actu elicito patet expressè quòd non est verum, dicit enim Augustinus decimatertio de trinitate capitulo tertio in fine quòd ille mimus qui promisit se dicturum quid omnes vellẽt & dixit, vilè vultis emere & carè vendere, si inquã dixisset beati omnes esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua nõ cognosceret voluntate, quicquid enim aliud quisquã latẽter velit ab hac voluntate tamen non recedit, constat ꝙ loquitur de voluntate vel actu voluntatis elicito de quo mimus dicebat vilè vultis emere & carè vendere, & non solum loquitur de appetitu naturali voluntatis. Item in quarto capitulo eiusdẽ libri inquirit cùm omnes velint beatitudinem, an omnes eam nouerint, constat autem quòd velle sequens cognitionẽ est actus elicitus. Item in quinto capitulo dicit quod omnes homines beati esse volunt, idq; vnum ardẽtissimo amore appetũt, & subiungit ꝙ nullus potest amare quod omnino nescit, & ita loquitur de amore sequente cognitionem. Anselmus etiam de casu diaboli cap. 13. circa finẽ dicit, Omnes quippe volũt beati esse, & loquitur de beatitudine absolutè quæ includit commodum de qua dicit quòd iustitiam nõ omnes volunt, cõmodum verò nõ solum omnis natura rationalis, sed etiã omne quod sentire potest vult, nam nullus vult nisi quod aliquo modo putat sibi commodum, & sic loquitur de velle quod sequitur cognitionem quod velle est actus elicitus, & sic expositio qua exponunt dicta Augustini & Anselmi non est vera, vt clarissimè patet intuenti dicta eorum in prædictis locis.

16 Dicendum ergo aliter ꝙ voluntas est duplex, increata scilicet & creata: creata verò potest accipi secundum duplicẽ statum, scilicet secundum statum patriæ & secundum statum viæ, si loquamur de voluntate increata seu diuina, patet ꝙ ipsa vult necessario suam beatitudinẽ, si enim posset eam nõ velle deus posset non esse beatus perfectè, delectatio enim perficit beatitudinẽ sicut pulchritudo iuuentutem, vt dicitur 10. Ethicorum, si enim deus posset nõ velle suam beatitudinem posset non delectari de ea, quare &c. Item si deus posset non amare suã beatitudinẽ posset non amare seipsum quia est sua beatitudo quod est inconueniens, quare &c. Si autẽ loquimur de voluntate creata pro statu patriæ adhuc talis voluntas necessario vult beatitudinem. Cuius ratio est, quia si talis posset non velle beatitudinẽ posset non delectari cùm delectatio sit actus voluntaria & de bono volito, illud autem non est possibile secundum naturam scilicet quòd videns deum (sicut beati vident) non delectetur in deo viso, quanquam fortè deus de potentia absoluta posset à tali visione delectationẽ suspendere hoc tamen non potest facere creatura. Itẽ beatus Augustinus probat decimatertio de trinitate cap. octauo quòd non est beatitudo quam aliquis potest amittere volens aut nolens vel neque volens neque nolens, sed si beatus nõ vellet necessariò suã beatitudinem sed posset eam nolle, aut suspendere suum velle, sequeretur quod posset amitti à volente vel à non volente, ergo impossibile est quòd beatitudo non sit necessario volita à beato.

17 Si verò loquamur de voluntate pro statu viæ, sic distinguendum est de beatitudine, quia beatitudo potest accipi vel in speciali pro eo in quo verè cõsistit sicut est visio diuina, vel potest accipi secundum cõmunem & generalem rationem beatitudinis quæ est bene se habere & malo carere quam Anselmus commodum vocat, si beatitudo accipiatur in speciali pro eo in quo verè consistit, sic voluntas viatoris non necessariò vult beatitudinẽ, sed potest non velle negatiuè & etiam nolle. Quod posset nõ velle negatiuè patet, quia quod est omnino incognitum est omnino non volitum secundum Augustinum vbi supra, sed beatitudo secundum illud in quo cõsistit verè est multis incognita omnino & vix de paucis nota, ergo est à multis non volita, quod autẽ possit esse nolita, patet sic, omne illud cuius assecutioni est coniuncta difficultas & multa quæ habent rationẽ mali potest esse nolitum, & ratio est, quia sicut voluntas fertur in bonum per volitionem ita nata est ferri in malum per nolitionẽ, propter quod vbi malum est coniunctum bono voluntas potest ferri in illud volendo vel non volendo, sed assecutioni beatitudinis est annexa multa difficultas, & multa mala pœnæ quæ horrent communiter homines, ergo in beatitudinem quamuis cognitam secundum propriã rationem potest ferri voluntas viatoris volendo eam vel nolendo non quidem propter ipsam, sed propter mala pœnæ coniuncta.

18 Si autem accipiatur beatitudo secundum generalem rationem beatitudinis, sic distinguẽdum est de appetitu, quia quidam est actus appetitus efficax qui est de re habita vt delectatio vel est motus ad rem habendam, vt desiderium efficaciter inclinans ad prosecutionem rei, & tali appetitu non necessario volumus beatitudinem propositam solum secundum communem rationem beatitudinis, quia tam delectatio quàm desiderium efficacia sunt respectu boni propositi in particulari de quo delectamur si sit habitum, & in quod tendimus si sit non habitum, habitio enim rei vel prosecutio ad eam respicit singularia. Alius est actus appetitus seu voluntatis qui non est velle efficax, sed velle conditionatum seu quædam velleitas quo dicimur velle etiam ea quæ quandoque sunt nobis impossibilia, & hoc modo omnes volunt beatitudinem secundum communem rationem beatitudinis, proposito enim cuicunque quod bonum est bene habere & malo carere, nullus est qui quadam velleitate non tendat in hoc, sed quia non efficax est, ideo non euidenter experimur, quia potius videtur esse velle magis habituale quàm actuale, & fortè est hoc in quo concordatur cum prima opinione quo ad illum articulum, & hæc videtur intentio beati Augustini decimatertio de ciuitate dei capitulo octauo qui probat quòd sicut omnes homines volunt esse beati ita immortales esse volunt, constat autem quòd illud velle non est efficax, sed solum quædam velleitas, quia sicut nullus vellet bono carere, sed potius semper bonum habere, ita vellet semper esse, quia sine esse non posset bene habere.

19 AD ARGVMENTA in oppositum. Ad primum de damnatis dicendum quòd cùm natura remaneat in eis integra ipsi appetitu naturali appetunt beatitudinem. Et si dicatur quòd appetitus naturalis non potest esse frustra. Dicendum quòd verum est in tota specie, nihil tamen prohibet quòd in aliquibus indiuiduis speciei frustretur appetitus naturalis, de appetitu autem qui est actus elicitus, dicendum quòd damnati non appetunt beatitudinem in speciali appetitu efficaci laborando vel conando ad acquirendum beatitudinem cùm hoc sciant sibi esse impossibile, sed appetitu conditionato appetunt eam inquantum habet rationem commodi, vellent enim si esset eis possibile eam habere quatenus est quoddam commodum, & simili modo appetunt beatitudinem in generali, scilicet bene habere.

20 Ad secundum dicendum quòd multi ignorant quid sit beatitudo in speciali, & ideo non appetitur à multis vt sic, sed rationem generalem beatitudinis omnes nouerunt & eam appetunt modo quo dictum est.

21 Ad tertium patet per idem quòd beatitudinem imperfecti quantum ad id in quo verè consistit non appetimus naturaliter sed liberè, & ideo in eius appetitu potest esse meritum vel demeritum.

22 AVCTORITATES autem Augustini adlectæ pro altera parte, & auctoritates Anselmi intelligendæ sunt de beatitudine in generali, & de appetitu qui est magis velleitas quàm velle.

Sententia huius distinctionis L. in generali & speciali.



HIC ORITVR quæstio. Determinato de gloria sanctorum, hic determinat de pœna malorum. Et primò quantum ad effectum. Secundò quantum ad cognitionem ibi, Hic quæri potest. Tertiò determinata recapitulat ibi, de pedibus. Prima habet duas. Primò enim mouet dubitationem intentam. Secundò soluit ibi, Quidam autumant. Secunda pars principalis in qua determinat de pœna damnatorum quantum ad cognitionem habet tres. Primò inquirit quomodo se habeant quantum ad cognitionẽ dei. Secundò quomodo ad cognitionem eorum quæ sunt in mundo. Tertiò quomodo se habeant quantum ad cognitionem sanctorum. Prima ibi, Hic quæri potest. Secunda ibi, Præterea quæri solet. Tertia ibi, Quæri etiam solet.

2 PROPONIT ergo primò magister quæstionem, scilicet vtrum damnatis non erit facultas peccandi cùm cõtinuè malam habeant voluntatem. Et respondet secundum aliquos quòd illa mala voluntas non erit culpa sed pœna, secundum alios culpa erit, sed secundum eam nihil demerebuntur. Magister tamẽ primam opinionem approbat, quia sicut sanctis cedet ad gloriã quòd nõ potuerunt habere malã voluntatẽ ita malis erit in pœnam

nam quòd bonam volantatem habere non poteruot. Deinde quærit, quare mali in tenebris exterioribus dicuntur esse. Et respondet quòd hoc ideo erit, qnia nmninn penitus exclusi erunt à luce dei, tum propter perfectá malitiam voluntatis, tum propter obliuioné dei quam in eis causabit grauitas tormentorũ. Deinde quærit, vtrum damnari cognnscant ea quæ in mundo geruntur. Et respondet qnòd nõ, habent tamen aliquam coram de suis notis, quia non vident eos in tormentis secum, nec in gloria cum beatis. Ibi etiã incidenter subdit quòd animæ separatæ à corporibus in locis corporalibus possunt detineri à pœna, & ponit exemplum de diuite damnato, licet quidam aliter intelligant. Deinde subdit quod boni videbunt malos ante iudicium, & econuerso mali bonos. Querit etiam quomodo boni possunt videre malos sine compassione. Et respõdet quod ratio est, quia vita eorum perfecta & conformis erit diuinæ iustitiæ. Vltimò quærit vtrum pœna damnatorum cedat in gaudium bonorum. Respondet quòd sic, inquantũ vident se ab illis malis liberatos, & in fine recapitulat quæ dixerat, & in hoc terminatur.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum in inferno sit tantum pœna ignis.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum in inferno sit tantum pœna ignis. Et arguitur quod sic, quia varietas pœnarũ præstat refrigerium, vt cum aliquis multum æstuans transfertur ad locum frigidum, sed in inferno non erit aliquod refrigerium, ergo non erit ibi varietas pœnarum.

2 Item purgatorium dicitur quædam pars inferni, sed in purgatorio non est nisi ignis, ergo nec in inferno. Minor probatur per Apostolum 1. Corinth. 3. Qui dicit omnia peccata venialia per ignem purgari, vniuscuiusq; opus qualis sit ignis probabit.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iob 33. Transibunt ab aquis niuium ad calorem nimium.

4 Item Esaias vltimo dicit de damnatis quòd vermis eorum non morietur & ignis eorum non extinguetur, igitur in inferno non solum erit pœna ignis sed & vermis.

5 RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt duo videnda principaliter. Primum est de pluralitate pœnarum inferni, Secundum est de comparatione earum ad inuicem secundum grauitatem vel acerbitatem.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quòd quæstio potest dupliciter intelligi. Vno modo vtrum in inferno præter pœnam ignis sit absolute alia pœna corporalis vel spiritualis. Alio modo potest intelligi specialiter de pœna corporali, an aliqua talis sit in inferno præter pœnam ignis, intelligendo primò modo quæstionem. Dicendum est quod præter pœnam ignis & quamcunque pœnam corporalem est in inferno quædam pœna spiritualis quæ dicitur pœna vermis. Quod patet sic, pœna debet correspondere culpæ, sed culpa consistit non solum in actu exteriore vel in delectatione sensuali, sed potius & principaliter consistit in interiore actu voluntatis, vt patuit in secundo libro, ergo pœna damnatorum debet consistere non solum in afflictione corporali & sensibili, sed etiam in afflictione spirituali seu mentali, qualis autem sit talis pœna, aduertendum est quòd pœna seu punitio est perceptibilis priuatio boni conuenientis, nam si quis non perciperet priuationem boni conuenientis sibi non esset proprie punitus, bonum autem conueniens propriè creaturæ rationali & intellectuali est duplex in genere, scilicet bonum honestum & bonum cõmodi. Bonum enim honestũ intellectualis creaturæ est virtus seu gratia. Bonum autem cõmodi est beatitudo secũdum Ansel. qui dicit de casu diaboli 4. cap. quòd omnis beatitudo consistit ex commodis, vtroque autem bono priuatur homo propter peccatũ mortale, in præsenti quidem priuatur bono honesto quod est gratia, quia gratia nõ stat cum peccato mortali, in futuro quidem priuabitur bono cõmodi, quod est beatitudo quæ non datur, nisi habenti gratiam, secundũ illud Rom. 6. gratia dei vita æterna, priuatio autẽ primi boni non est perceptibilis ab eo cui abstrahitur nisi fide, & ideo nõ habet propriè rationẽ punitionis, sed priuatio secundi boni, scilicet beatitudinis est maximè perceptibilis à damnatis, & ex hoc sequitur in eis maxima tristitia, quia sicut maximè appetũt beatitudiné, ita maximè dolent de carentia eius, vt est bonum cõmodi, & quia non priuantur bono diuino nisi propter culpam suam, ideo valde dolent de culpa sua, non quidem vt fuit actus deordinatus, & contra præceptũ dei, sed vt est impeditiua sui cõmodi, & hæc tristitia de carentia visionis diuinæ propter culpã cõmissam vocatur vermis conscientiæ inquantum oritur ex putrefactione peccati & animã affligit, sicut vermis corporalis oritur ex putrefactione carnis, & carné affligit, vnde vermis dánatorum non est vermis corporalis sed spiritualis, vt patet per August. 20. de ciui. qui dicit sic, in pœna malorum inextinguibilis ignis & viuacissimus vermis, ab aliis aliter atque aliter est expositus, alij vtrumque ad corpus, alij vtrumque ad animam retulerunt, alij propriè ad corpus ignem, tropice autem ad animã vermem quod est credibilius.

7 Intelligendo autem secundo modo quæstionem. Dicendum est quòd præter pœnam ignis erunt in inferno aliæ pœnæ corporales, quod patet sic, sicut se habet gaudium ab bonis sic pœna & miseria ad damnatos, sed omnis creatura erit beatis materia gaudij, ergo omnis creatura erit damnatis materia pœnæ & afflictionis, & non solum materia, sed causa aliquo modo effectiua, cui concordat illud, Sapientiæ quinto Pugnabit orbis terrarum contra insensatos. Pœnæ autem illæ corporales erunt in duplici genere, quia affligent ab extrinseco & ab intrinseco. Ab extrinseco erit quadruplex pœna, scilicet ignis, aquæ, aëris, & terræ, de primis duabus dicitur in Iob vt allegatum est in arguendo. De tertia in euangelio vbi præcipiuntur proiici in tenebras exteriores, tenebra autem est passio aëris, hæ autem non sunt intelligendæ per carentiam omnimodam luminis, sed per carentiam vt visio eius est delectabilis, vnde tales tenebræ erunt in inferno, quia ibi nihil perspicuè videbitur, sed solummodo videbunt ibi sub quadam tenebrositate illa quæ afflictionem cordi possunt ingerere, vnde damnari videbunt pœnas suas & illos quos secum per malum exemplum traxerunt de mundo quod totum cedet eis ad augmentum supplicij, pœnam etiam habebunt ex elemento terræ ratione situs vbi infernus collocatus est scilicet circa centrum terræ vbi est locus infimus & vilissimus. Sufficientia autem illarum pœnarum potest haberi sic, omnis creatura corporalis erit damnatis ad pœnam (vt dictum est) sed post resurrectionem (vt dictum est) non remanebunt creaturæ corporales quæ possent hominem cõtingere & ipsum affligere nisi prædicta quatuor elementa, ergo solum ab eis patientur homines, patientur autem secundum prædictas pœnas, ergo &c. Minor declaratur, quia cum post resurrectionem cesset generatio & corruptio nulla corporalia remanebunt nisi quæ habent ordinem ad incorruptionem, talia autem sunt primò & principaliter corpora cælestia, quæ secundum quodlibet sui sunt incorporalia, sed ab istis non affligentur damnari pœna corporali, quia non contingentur ab eis, elementa autem sunt incorruptibilia secundum se tota, sic intelligendo quòd nunquam aliquod elementum secundum se totum fuit simul corruptum, nec vnquam sic corrumpetur quantumconque mundus duraret, quamuis quodlibet elementum posset corrumpi & quotidie corrumpatur secundum aliquid sui, scilicet secundum extremitatem qua contingit alterum elementum sibi contrarium. omnia autem mixta præter hominem sunt secundum se tota, & secundum quodlibet sui corruptibilia, & ideo nihil eorum remanebit post resurrectionem nisi quæ dicta sunt scilicet corpora cælestia, elementa, homo, & sic solum ab elementis poterit homo affligi secundum prædictas pœnas.

8 Quod autem dicitur in psalmo. Sulphur & spiritus procellarum pertinere ad pœnam damnatorum intelligendum est per adoptationem, quia locus inferni erit fœtidus & turbulentus, affligentur nihilominus damnati ab inferiori, quia secundum euangelium ibi erit fletus & stridor dentium, de stridore dentium qualiter posset esse ibi non est difficile, sed de fletu aduertendum est quòd cum in fletu sint duo, scilicet resolutio lachrymarum & conturbatio capitis & maximè cerebri & oculorum propter humorum commotionem. Quantum ad primum non erit fletus in damnatis, quia cum corpora eorum sint finita si ab eis continue resoluerentur lachrymæ tandem totaliter cõsumerentur cum non fiat in eis aliqua restauratio per sumptionem alimenti, sed quantum ad secundum erit in eis fletus perpetuus & perpetua perturbatio capitis, cerebri, & oculorum ex inordinata humorum commotione, & sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum, scilicet de comparatione illarum pœnarum dicendum est quòd si comparemus pœnã spiritualem quæ dicitur pœna vermis pœnis corporalibus sic ipsa est maior simpliciter & grauior cæteris, quia quanto bonum aliquod est maius & delectabilius tanto priuatio eius est peior & tristabilior, sed bonum quod priuatur per pœnã vermis (scilicet, visio dei) est maius & delectabilius quocunque bono corporali, & ad hoc sunt auctoritates Chrysostomi prius positæ in quæstione qua quæritur de passione animæ ab igne quamuis nobis nunc existẽtibus in carne cõtrarium videatur, propter hoc quod magis nunc iudicamus secundum sensum quàm secundum intellectum. Si autem comparemus pœnas corporales adinuicem, sic inter eas pœna ignis est maior, quia quod est magis actiuum est magis afflictiuum, sed ignis est maximè actiuus, ergo maximè afflictiuus, & propter hoc cæteræ pœnæ corporales frequenter tacentur in scripturis expressa sola pœna ignis, quia in ea

tanquam in grauissima, omnes aliæ intelliguntur.

10 AD ARGVMENTA in oppositum. Ad primum dicendum quòd varietas pœnarum corporalium non præstat refrigerium, sed auget supplicium, & tales sunt omnes pœnæ damnatorum excepta pœna ignis respectu pœnæ aquæ & econuerso de quibus dicendum est quòd varietas talium pœnarum non præstat refrigerium nisi quando paulatiuè receditur ab vna & transfertur ad alteram. Si autem subito vel quasi subito transfeatur de summo vnius pœnæ ad summum alterius pœnæ tunc non est refrigerium, sed mutatio supplicij in supplicium.

11 Ad secundum dicendum quòd non est simile de purgatorio & de inferno, quia pœna purgatorij ordinatur solum ad purgandum per satisfactionem pœnæ, quæ purgatio optimè potest fieri per ignem, quia maximè purgatiuus, sed pœna inferni est ad affligendum damnatos propter executionem iustitiæ, qui sicut peccauerunt cõtra dominum omniũ nec pœnituerunt, ab omnibus debent aliquo modo affligi quod fit per pœnas supradictas.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum damnati vellent plus non esse, quàm esse in miseria pœnæ.

Th. in additionibus q. 89. ar. 3. De Gand q. 1. q. 10.



SECVNDO quæritur vtrum damnati vellent plus non esse quàm esse in miseria pœnæ. Et arguitur quòd sic, quia miseria damnatorum excedit omnem pœnalem miseriam huius mundi, sed ad vitandam miseriam huius mundi aliqui appetunt rationabiliter non esse, ergo fortiori ratione damnati appetunt non esse ad fugiendum miseriam suæ pœnæ. Minor probatur per illud quod habetur Eccles. 41. O mors quàm bonum est iudicium tuum homini indigenti & qui minoratur viribus & defecto ætate &c.

2 Item super illud Hier. 20. Maledicta dies in qua natus sum, glosa dicit quòd melius est non esse quàm male esse, & Matth. 26. De Iuda bonum illi esset si natus non fuisset, quod dicitur propter miseriam pœnę ad quam reseruatur, ergo videtur quod damnati plus debeant velle omnino non esse quàm sic esse.

3 Ad idem est quod dicitur Apoca. 9. In diebus illis desiderabunt homines mortem & fugiet ab eis.

4 IN CONTRARIVM videtur per illud quod dicit Augustinus 3. de lib. ar. Considera quàm bonum est esse quod etiam beati & miseri volunt, maius enim est esse, & esse miserum quàm omnino non esse, igitur non esse non est magis eligendum quàm miserum esse, sed potius econuerso.

5 Item de ciuitate dei dicit quòd hi qui sibi plane miserrimi videntur, & sunt, si quis eis immortalitatem daret qua non ipsa miseria finietur exultarentur lætitia, & sic potius eligerent esse quàm non esse, ergo idem est in damnatis.

6 RESPONSIO. Sciendum est quòd duplex est miseria, scilicet culpæ & pœnæ, & secundum vtrumquemque modum quæstio habet difficultatem sed de miseria culpæ per comparationem ad non esse dictum fuit prius cum ageretur de cõtritione. De miseria autẽ pœnæ licet aliquid prius dictum fuerit tunc, tamen hic amplius nunc dicetur. Est ergo aduertendum quòd August. tractat quæstionem istam tertio de libero ar. vbi primò destruit quorundam sententiam quam reputat falsam. Deinde determinat veritatem secundum opinionem propriam.

Sup. d. 17 q. 5.

7 QVANTVM ad primum dicit quòd aliqui dicebãt quòd non esse est magis eligendum quàm pœnale esse, sed quòd modo cõtrarium contingat scilicet quòd aliquis magis eligat pœnale esse quàm nõ esse prouenit ex duplici causa. Vna quia diceret aliquis miser existens quòd magis vult miser esse quàm omnino nõ esse ne post nõ esse sit miserior quàm nunc, & sic nõ præfert miserum esse ei quod est non esse, sed præfert maiorem miseriam minori. Alia causa est, quia posset aliquis dicere malo me miserum esse, quia iam sum miser, & nõ possum mihi aliter cõsulere, si autẽ prius quàm fuissem, potuissem mihi aliter cõsulere, elegissem potius non esse quàm miserum esse, nunc autem quia timeo nõ esse ad ipsam miseriam pertinet, qua nunc illud quod velle nõ deberẽ magis volo, magis enim nõ esse quàm miserum esse velle deberẽ. Nunc autẽ fateor me quidẽ malle miserum esse quàm nihil, sed tãto stultius illud volo quãto miserius.

8 Contra hanc duplicem causam arguit Augustinus, & primò contra primam, quia miseria post non esse non est aliquid aliud quàm non esse, & ideo qui vult potius esse miserum quàm non esse ne sit miserior post nõ esse non vult aliquid aliud quàm miserum esse ne omnino incurrat nõ esse, & sic præfert miserũ esse ei quod est non esse secundum se & nõ propter aliud. Contra secundã causam arguit, quia ipsa seipsam interimit, qui enim dicit quod stulte magis vult miserum esse quàm non esse ostendit se errare quod est cuilibet fugiendum, ergo dicens se plus velle miserum esse, quia iam miser est, & hoc vitare non potest, quàm velle omnino non esse nullam assignat rationem quare miser existens plus vult sic esse quàm omnino non esse, quàm si non existeret miser, & posset sibi contra miseriam consulere incurrendo non esse.

9 Postmodum Augustinus ponit sententiam suam & distinguit de voluntate, vt s. est natura & vt est deliberatiua volũtas, vt est natura nullo modo potest appetere non esse, & hoc est de se satis manifestum, quia desiderium naturale est propter quietem in non esse autẽ non potest esse quies naturæ, quia non esse naturam interimit, & ideo naturali desiderio nullus potest appetere non esse ad vitandum quodcunque pœnale esse, quia natura non odit pœnale nisi propter desideriũ quietis ab illa pœna, vnde dicit, si quis dicat non esse magis quàm miserum esse vellem. Respondebo, mentiris, quia cum esse miserum nolis, esse tamen vis. Si autem voluntas eligat aliquid vt deliberans, tunc aut sequitur rationem rectam, aut rationem falso errore deceptam, si sequatur rationem rectam tunc dicendum est quòd miserum esse quacunque miseria pœnæ magis est eligibile quàm omnino nõ esse. Quod patet primò sic, omne illud quod aliquis rectè præeligit, necesse est quòd cùm ad illud peruenerit quòd melior fiat quàm esset habendo aliud quod refugit, sed ille qui peruenit ad omnino nõ esse, non est melior quàm si esset miser, imò deterior, si rectè dici possit, quia miseria non tollit omne bonum sicut non entitas, ergo qui eligit non esse potius quàm esse miserum, non eligit rectè. Item miseria nõ est mala, nisi inquantum tollit aliquod bonum, sed omnino non esse plus tollit de bono quàm miserum esse, ergo peius est non esse simpliciter quàm miserum esse & magis fugiendum. Item secundũ Arist. 9. Ethic. Amabile simpliciter quidem bonũ vnicuique autem bonum propriũ, nullus igitur amat seu eligit sibi aliquid nisi existimet illud bonum sibi, sed nullus potest rectè existimare quòd nõ esse sit bonum ei, neque positiuè vt de se patet, neque priuatiuè seu negatiuè, ergo nõ esse nullo modo potest pro quocunque elig. Minor probatur quantum ad partem dubiam, quia quod est bonum alicui quocunque istorum modorum supponit ipsum esse, aliter non esset bonum ei magis quàm cuicunque alij, omnino autem non esse nihil supponit, sed totum destruit, quare &c.

10 Si autem voluntas sequatur rationem erroneam, sic potest præeligere non esse ei quod est miserum esse, quod potest contingere dupliciter. Vno modo quando propter vrgentem miseriam aliqui nõ volunt esse in miseria, & ideo se interimunt existimantes se habere quoddã esse occultum, in quo non habeant nec bona huius mũdi, nec patiantur miserias, quod putãt quoddam melius esse, vnde Aug. vbi supra dicit quod aliqui vrgente miseria sese interimunt, eo quòd cõfugiunt vbi melius fore putauerint. Alio modo potest hoc contingere quãdo aliquis propter vehementiam miseriæ incidit in tantam perturbationem, & obnubilationem rationis, quod credit omnino non esse melius fore quàm in miseria esse, quod est absurdum quum priuatio mali nõ sit bona nisi propter assecutionem boni oppositi, nõ essendo autem non est assecutio alicuius boni qualitercunque possit confingi, & ideo talis nihil eligit, propter quod erronea est electio eius tanquam nihil eligentis, sicut concludit Aug.

11 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum ad primum quòd eligentes non esse propter miseriam præsentis vitæ vel futuræ sequuntur rationem erroneam, & quod dicitur in contrarium per illud Eccle. 41. O mors, &c. dicendũ est quòd scriptura loquitur de fidelibus qui post esse præsentis vitæ expectant esse in alia vita, & talibus si sint in miseria pœnæ solum optandum est nõ esse in hac vita vt habeant melius esse in alia, vnde nõ desiderant se non esse magis quàm miseros esse, sed desiderant nõ esse in miseria præsentis vitæ vt habeant esse quietum in alia vita, & hoc patet per idem quod alibi dicitur Ecclesiastici secundò. Melior est mors quàm vita amara, & subiungitur quasi pro expositione & requies æterna quàm languor perseuerans. Si verò sint in miseria culpæ, & in ea perseuerent (vt loquitur expresse authoritas) bona esset eis mors & eligenda, ne accumulatione delictorũ mererentur maiorem miseriam, & non propter hoc quod debeant magis omnino eligere se non esse quàm miseros esse.

12 Ad secundum dicendum quòd non omnes glosæ tenentur, nec teneri debent, tamen illa glosa Hiere. 20. potest exponi de malo culpæ & non de malo pœnæ, quamuis autem de malo culpæ & de simpliciter non esse, an sit præeligendum vel æqualiter, an non prius dictum fuit. Quod autem additur de Iuda quòd bonum illi erat si natus non fuisset, potest dici quòd verum est sub hoc sensu, quod si natus non fuisset, sed solum conceptus nõ habuisset nisi peccatum originale, nec meruisset nisi pœnam damni puerorum, quæ est mitissima, meruit autem postea per

pecca

pecta ta sua actualia grauissima grauissimam pœnam sensus damnatorum. Si quis verò dicat quòd non solum intelligitur de natiuitate, sed de conceptione, ac si Iudas omnino nihil fuisset, & quodammodo melius fuisset ei omnino non esse quàm peccasse, aduertat primò an chimeræ possit aliquid melius esse quàm cuique misero, & secuodò quia non loquitur de miseria culpæ, de qua euãgelium loquitur, de qua dictum fuit prius, sed de miseria pœnæ pro qua Iudas non fuisset deterior quantamcunque sustinuisset, quàm si omnino nihil fuisset.

13 Ad aliud dicendum quòd damnati desiderant mortem seu non esse, sicut in Apocalypsi dicitur, tamẽ hoc est secundum rationem erroneam & obnubilatam, quod concessum est prius.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum beati videant pœnas damnatorum.



TERTIO quæritur, verũ beati videant pœnas damnatorum. Et videtur quòd non, quia mali non vident gloriam bonorũ, ergo beati non vident pœnas malorum. Consequentia patet per simile. Probatio antecedentis, quia quod conceditur sanctis in hac vita pro spirituali gratia non videtur concedi damnatis, sed Paulo pro magno munere & speciali gratia fuit concessum, vt videret illam vitam in qua sancti beate viuunt, vt dicitur in glos. 1. Corinth. 12. ergo non cõceditur damnatis videre gloriam bonorum, & hoc fuit antecedens.

2 Item si beati viderent pœnam damnatorum, aut eis compaterentur, aut de eis gauderent. Primum non potest dici (vt videtur) quia omnis compassio includit passionẽ, sed in beatis nulla erit passio, quia passio pœnam habet, ergo nec erit in eis compassio, nec secundum potest dici, quia gaudere de malo alterius videtur esse contrarium charitati, sed beati sunt perfecti in charitate, ergo nõ possunt de pœnis damnatorum gaudere, igitur nullo modo vident pœnas eorum.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Esaiæ vltim. Egredientur & videbunt cadauera eorum qui præuaricati sunt in me, vbi dicit glosa, quòd electi egredientur intelligentia vel visione manifesta ad videndum pœnas damnatorum, vt ad laudem dei magis accendantur.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est vtrum beati videant pœnas damnatorum. Secundum est, vtrum de eis doleant an lætentur.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quòd duplex est visio, scilicet corporalis & intellectualis, & vtramque visionem possunt habere beati, & probabile est quòd corporalem visionem habeãt de pœnis malorum, ad visionem enim corporalem non requiritur nisi præsentia obiecti & dispositio medij & organi, sed illa possunt concurrere respectu visionis corporalis in beatis respectu pœnæ damnatorum, ergo talis visio est possibilis. Minor declaratur, quia cõstat quòd organum visus in beatis est optime dispositum, ipsi etiam possunt appropinquare ad locum vbi puniuntur dãnati, & probabile est quòd quandoque appropinquent, vt habeant de punitione eorum, non solum simplicem intelligẽtiam, sed visionem manifestam, medium etiam quod sufficit damnatis ad hoc, vt alter alterum videat, sufficit beatis ad hoc vt videant eos in pœnis, quare &c. Sed qui hanc visionem corporalem non habebunt beati in cælo propter distantiam localem quæ eos impediet, ideo oportet ponere in eis alteram visionem, scilicet intellectualem. Quod patet sic, nihil quod est perfectionis subtrahendum est beatis, & maxime si ordinatur ad laudem dei, sed quòd beati cognoscãt pœnas malorum, hoc pertinet ad perfectionem gloriæ eorum, quia vnumquodque ex comparatione sui contrarij magis cognoscitur, & si sit bonum & contrarium sit malum amplius commendatur, est etiam materia laudis diuinæ, dum sancti per gratiam dei euaserunt pœnas quas miseri incurrerũt, ergo vt beatitudo sanctorum eis magis placeat, & vt de eis vberiores gratias deo agant rationabile est quod pœnas malorum cognoscant.

6 Quantum ad secundum dicendum quòd beati nullo modo compatiuntur pœnæ damnatorum, quia omnis compassio vel est secundum passionem, vel secundum electionem, sed nullo istorum modorum erit cõpassio in beatis de pœnis malorum, ergo &c. Maior patet, compassio enim dicta secundum passionem est motus appetitus sensitiui præueniens rationem per quam aliquis condolet alteri, quasi simul patiens cum eo, passio autem dicta secundum electionem est actus voluntatis sequens rationem per quam volumus subueniri alterius miseriæ & hæc compassio potest esse sine aliquo motu appetitus sensitiui consequente, ponitur enim in deo & in angelis, in quibus nõ est appetitus sensitiuus, & potest esse cum motu appetitus sensitiui, sicut est in nobis, in quibus appetitus sensitiuus frequenter sequitur imperium rationis & voluntatis, & præter hos duos modos non est dare tertium. Minor declaratur, scilicet quòd secundum neutrum istorum modorum sit compassio in beatis respectu pœnæ malorum non primo modo, quia in beatis appetitus sensitiuus est plene subiectus rationi, ita quod nunquã peruertat imperium rationis, & ideo non erit in eis aliqua compassio dicta secundum passionẽ primo modo nec secundo modo, quia solum compatimur illis compassione dicta secundum electionem quorum malum repellere volumus, sed mala vel pœnas reproborũ beati repellere nolunt, quia quamuis pro statu præsentis vitæ homines possint absque præiudicio diuinæ iustitiæ transferri à statu miseriæ & peccati, & ideo beati possint ad eos habere compassionem dictam secundum electionem, tamen damnati absque præiudicio diuinæ iustitiæ non possunt transferri à miseria, & ideo secundum rectam rationem non potest ad eos haberi compassio secundum electionẽ, quin potius beati non solum eis non compatiuntur, verum etiam de pœnis eorum gaudent non secundum se, quia gaudium non potest esse de malo vt sic, sed ratione diuinæ iustitiæ quam vident in eis impleri, secũdum illud Psalmistæ, Lætabitur iustus cum viderit &c. & ratione suæ liberationis.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quòd antecedens non est verum. videbunt enim mali gloriam beatorum & visione corporali quãtum ad gloriam corporis. Probabile enim est quod in die iudicij beati appareant in aliqua claritate insinuante gloriam corporis, & hanc poterunt videre mali, & quia corpus non glorificabitur, nisi anima prius & simpliciter glorificetur, ideo perpendent cognitione intellectuali bonos esse in quadam gloria inæstimabili, quantum in speciali non cognoscent, post diem etiam iudicij quamuis damnati corporaliter nõ videant beatos existentes in cælo, recordabuntur tamen gloriæ tam corporis quàm animæ quam in eis viderunt & cognouerunt, & hoc erit eis ad tormentum. Nec valet quod dicitur de Paulo, quia illi communicatum fuit videre gloriam bonorum experimentaliter, habuit enim in transitu eandem visionem quam habent beati quod fuit maximæ gratiæ, sed damnati non habebunt talem cognitionem, sed solum cognoscent in generali quod beati sunt in quadam gloria inæstimabili, consequentia etiam non valet, quia cum cognitio pertineat ad perfectionem, non oportet si cognitio pœnæ damnatorũ concedatur beatis qui erunt perfectissimi, quod etiam cognitio gloriæ bonorũ concedatur damnatis qui erunt imperfecti & miserrimi.

8 Ad secundum dicendum est quòd quantum est ex forma arguendi non oportet quòd si beati videant pœnas damnatorum quod eis compatiantur, vel de eis gaudeant, multorũ enim pœnas videmus, de quibus nihil curamus, concedendum est tamen quòd beati gaudent de pœnis damnatorum modo quo dictum est, nec illud est contrarium charitati, quia non gaudent de pœnis eorum secundum se, sed quia vident in eis impleri ordinem diuinæ iustitiæ, cui sunt perfectè & totaliter addicti, charitas autem respicit principalius deum quàm proximum, quia obiectũ eius est summum bonum quod est principium à quo sumus, & finis ad quem tendimus, qui est deus benedictus in secula. Amen.

CONCLVSIO OPERIS ET DE MODO AC TEMPORE QVO AVCTOR OPVS HOC PRAESCRIPSIT.



CRIPTA super quatuor sententiarum libros iuuenis inchoaui, sed senex compleui, siquidem quod in primis dictaueram & scripseram, fuit à quibusdam curiosis mihi subreptum antequam fuisset per me sufficienter correctum, propter quod hoc opus solùm quod per omnes libros incipit. Est deus in cælo reuelans &c. Tanquam per me editum & correctum approbo. Protestationem quoque in principio primi libri positam per singulos tres consequentes libros, & in singulis contentis in eis pro repetita haberi volo, quæ incipit circa finem illius principij, vbi dicitur & hunc modum deo adiuuante tenere volumus, & durat vsque in finem. Si autem in hoc opere aliquid dignè laudabilitérque scriptum sit, illi soli sit laus & gloria, per quem mundo data est gratia, & veritas patefacta, si verò aliquid minus dignè laudabilitérque scriptum sit, meæ ascribatur imperitiæ & non malitiæ, quia studium meum semper fuit inquirere veritatem, sed quia homo sum parui ingenij, & exigui temporis non dubito, imò verissimè præsumo quòd in dictis meis multa poterunt inueniri quæ meliori iudicio poterunt corrigi & melius emendari, quod opto, & oro fieri per talem qui sit veritatis amator & non æmulus reprehensor, vt tam opus meum quàm correctio operis cedat ad honorem Iesu Christi, qui dicit, ego sum veritas. Et in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati, qui est deus benedictus in secula seculorum. Amen.

Finitur scriptum super quartum, & ita super omnes quatuor libros sententiarum, compilatum & diligenter recognitum finalique manu imposita consummatum & editum per F. Durandum de sancto Portiano doctorem sacræ theologiæ ordinis celeberrimi fratrum Prædicatorum & Meldunen. Acnicien. ecclesiarum episcopum & rectorem.

Deo sit laus & gloria.

SEQVITVR TABVLA Distinctionum & Quæstionum libri tertij Sententiarum.

SEQVITVR TABVLA
Distinctionum & Quæstionum libri quarti Sententiarum.

Finis tabulæ Distinctionum & Quæstionum quarti libri Sententiarum.

LVGDVNI,

Excudebat Bartholomæus Frænus.

